

ANALES

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



EPOCA 7a., TOMO I, 1967-1968

49 DE LA COLECCION

SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA

MEXICO

1969

**Anales del Instituto Nacional
de Antropología e Historia**

ANALES DEL INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS ANALES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA son la continuación de los antiguos Anales del Museo Nacional de México, y el órgano oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia destinado a la publicación de los resultados de sus investigaciones científicas, relativas a México.

Sus distintas denominaciones, épocas, etc., aparecen a continuación.

DENOMINACIÓN	ÉPOCA	AÑOS	NO. DE VOLS.	NO. DE LOS TOMOS DE LA COLECCIÓN
<i>Anales del Museo Nacional de México</i>	1a.	1877-1903	7	
	2a.	1903-1908	5	
	3a.	1909-1913	5	
<i>Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía</i>	4a.	1922-1933	8	18-25
	5a.	1934-1938	3	26-28
<i>Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia</i>	6a.	1939-1966	19	29-48
	7a.	1967 a la fecha	1	49

(An. Inst. nac. antrop. hist., Méx.)

ANALES

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



EPOCA 7a., TOMO I, 1967-1968

49 DE LA COLECCION

SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA

MEXICO

1969

DIRECTOR
Dr. Ignacio Bernal

SUB-DIRECTOR
Prof. Jorge Enciso

SECRETARIO
Arq. Luis Ortiz Macedo

DEPENDENCIAS :

- | | |
|---|---|
| 1. Monumentos Prehispánicos
<i>Arq. Ignacio Marquina</i> | 9. Museo Nacional del Virreinato
<i>Sr. Miguel Celorio</i> |
| 2. Monumentos Coloniales
<i>Arq. Carlos Chanfón</i> | 10. Museo de las Culturas
<i>Lic. Julio César Olivé</i> |
| 3. Escuela Nacional de Antropología
e Historia
<i>Prof. Carlos Martínez Marín</i> | 11. Museos Regionales
<i>Lic. Lidia Casas de Camacho</i> |
| 4. Investigaciones Antropológicas
<i>Antr. Fís. Javier Romero</i> | 12. Archivos Históricos y Bibliotecas
<i>Prof. Antonio Pompa y Pompa</i> |
| 5. Investigaciones Históricas
<i>Prof. Wigberto Jiménez Moreno</i> | 13. Asesor de Publicaciones
<i>Lic. Jorge Gurría Lacroix</i> |
| 6. Prehistoria
<i>Arq. José Luis Lorenzo</i> | 14. Restauración y Catalogación del
Patrimonio Artístico
<i>Sr. Manuel Castillo Negrete</i> |
| 7. Museo Nacional de Antropología
<i>Antr. Fís. Arturo Romano Pacheco</i> | 15. Promoción y Difusión
<i>Lic. Joaquín Cortina</i> |
| 8. Museo Nacional de Historia
<i>Lic. Antonio Arriaga</i> | 16. Acción Educativa
<i>Profa. Guadalupe Meléndez</i> |
| | 17. Archivo y Laboratorio Fotográfico
<i>Lic. Mario Monterrosa</i> |

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Córdoba 43, 45 y 47

México 7, D. F.

Este Tomo, que inicia la Séptima Época de los Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se edita en memoria del DR. EUSEBIO DÁVALOS HURTADO (1909-1968).

CONTENIDO

	PÁG.
Información General de las Actividades del Instituto Nacional de Antropología e Historia durante los años 1967-1968	13
ARQUEOLOGÍA	
Dos elementos de uso ritual en el arte olmeca. <i>Ma. Antonieta Cervantes</i>	37
Las ruinas del Rancho de San Pablo, Becanchén, Yucatán, México <i>William J. Folan</i>	53
Reconocimiento del Sitio Varejonal, Municipio de Jiquipilas, Chiapas. <i>Pierre Agrinier</i>	67
Conservatismo en el Simbolismo de Oaxaca: Un breve informe. <i>Frank H. Boos</i>	95
LINGÜÍSTICA	
La lengua de Huehuetán (Waliwi). <i>Roberto D. Bruce S. y Carlos Robles Uribe</i>	115
Términos de parentesco del náhuatl. Dialecto del norte de Puebla. <i>Earl Brockway</i>	123
Un nexo prehistórico entre quechua y tarasco. <i>Mauricio Swadesh</i>	129
El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayanese. <i>Otto Schumann</i>	139
Noticia del mame de Tuxtla Chico. <i>Roberto Escalante</i>	149
ETNOLOGÍA	
Differential Pueblo specialization in fetiches and shrines. <i>Florence Hawley Ellis</i>	159
Una leyenda mixteca. <i>Jorge Poulat Legorreta</i>	181
Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental. <i>Margarita Nolasco Armas</i>	185
HISTORIA	
Los choloques y los cholultecas. Apuntes sobre las relaciones étnicas en Cholula hasta el siglo XVI. <i>Mercedes Olivera y Cayetano Reyes</i>	247

PÁG.

Fray Servando Teresa de Mier y la Sociedad Lautaro. <i>José R. Guzmán</i>	275
Casas en que vivió el Capitán don Juan de Chavarría Valera. <i>Pedro Alvarez Gasca</i>	289

INFORMACION GENERAL DE LAS ACTIVIDADES DEL INSTITUTO
NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA DURANTE LOS AÑOS

1967-1968

INFORMACION GENERAL DE LAS ACTIVIDADES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA DURANTE LOS AÑOS 1967 - 1968

La actual Dirección General del Instituto ha contemplado la necesidad de poner a disposición tanto de nacionales como extranjeros una obra que revele el estado que actualmente guardan la antropología y la historia de México. Sobre este propósito el Instituto ha considerado que la obra no debe ser un texto escolar, sino una obra de divulgación para un público amplio pero preparado, una síntesis de los conocimientos logrados hasta ahora en materia antropológica e histórica; en consecuencia, para este fin no se habrán de proyectar nuevas investigaciones, sino sólo aprovechar los resultados de las ya realizadas o de las que están en marcha. La obra ha de tener un carácter lo más objetivo posible, deberá constituir una unidad, resultante de la coordinación de todas sus partes y estará inspirada en la justipreciación de las raíces indígenas e hispánicas de la cultura nacional, permitiendo una visión ponderada del desarrollo económico, social y político del país.

Esta obra ha sido concebida por la Dirección General del Instituto como el resultado de la cooperación de todos sus investigadores quienes, dentro de las propias especialidades y desde las áreas que más hayan cultivado, harán sus aportaciones para la finalidad que se persigue. A un reducido grupo de investigadores se dio el encargo de trazar los lineamientos generales de la obra, a partir de los cuales después se precisaron los detalles con la intervención de un mayor número de participantes. Sobre estas bases se ha comenzado a trabajar, pero desde un principio la Dirección del Instituto subrayó suficientemente que esta nueva tarea de conjunto no habría de implicar en manera alguna la desatención, ni mucho menos la supresión, de los trabajos iniciados con anterioridad, pues precisamente los resultados de muchos de ellos deberán ser incorporados a la obra que se trata de realizar. Más adelante se hace referencia, por especialidades, a estos trabajos que actualmente se encuentran en desarrollo.

Entre noviembre de 1967 y febrero de 1968 se celebró en México la Segunda Sesión Interamericana de cursos de Lingüística y el IV Simposio del Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas. Estos eventos se realizaron con la colaboración de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Colegio de México, el Instituto Lingüístico de Verano, la Universidad Iberoamericana, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y otras instituciones científicas mexicanas. Las sesiones se efectuaron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con nutrida asistencia de estudiantes postgraduados y profesores de todo el Continente Americano. Los resultados han sido sin duda halagadores para el desenvolvimiento de los diversos aspectos de la lingüística en todos los países de América.

En el VI Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en abril de 1968, se participó con varias ponencias relativas a antropología social y lingüística, habiendo sido Vocal del Comité Organizador y Presidente de la Comisión Mexicana, el Director del Instituto.

En diciembre de 1968 tuvo lugar en el Museo Nacional de Antropología el Coloquio "Arquitectura de Museos, II. Los problemas del acceso y la circulación", organizado por el Consejo Internacional de Museos. Como parte de este evento se hicieron visitas de estudio a los principales museos del Instituto. Durante el mismo mes quedó abierta la exposición de los "Trabajos del I.N.A.H. en pro de la conservación del Patrimonio Cultural de México" en el Museo Nacional de Historia, habiendo hecho la inauguración oficial el C. Secretario de Educación Pública.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia tuvo la profunda pena de perder, en enero de 1968, a su Director General, el Dr. Eusebio Dávalos Hurtado, y en julio del mismo año al etnólogo y lingüista Prof. Roberto J. Weitlaner.

PREHISTORIA

Una de las tareas que el Instituto tiene a su cargo es el estudio de todos los materiales de las etapas culturales carentes de cerámica.

En arqueología prehistórica se trabaja en excavaciones, recorridos de localización e inspecciones a lugares denunciados que por la calidad de sus materiales podrían ser de importancia para esta esfera de estudios. Como planes mayores se está trabajando en la relación cultura-medio ambiente en el ámbito de la Cuenca de México, a la vez que se lleva al cabo un estudio semejante e íntimamente relacionado en el área Tlaxcala-Puebla.

En fecha próxima se espera iniciar una serie de recorridos de localización en el noroeste del Estado de Chihuahua, en las cuencas lacustres del Pleistoceno ahora casi secas, con la intención de relacionar las culturas más antiguas del suroeste de los Estados Unidos con sus extensiones o modificaciones dentro del territorio de México. También hay planes para intensificar los recorridos de localización en diversas partes del país en las que la sequedad de su clima podría haber preservado materia orgánica, con lo cual la historia del origen de la agricultura recibiría una gran ayuda.

Parte de lo anterior ha sido el estudio fitogeográfico del valle del Mezquital y los recorridos de localización de cuevas secas que en él se efectúan.

Desde luego, dado el carácter de esta clase de investigaciones, es requisito indispensable la participación de diversos laboratorios y personal de otros campos científicos, y ésto que es inseparable en las funciones de la prehistoria, también debe aplicarse a las demás etapas culturales.

En el estudio de los suelos se ha venido estableciendo una sistemática propia debido a las circunstancias de nuestro territorio en el que la diversidad de climas y la presencia masiva de materiales volcánicos, plantea problemas a los que los investigadores de otros lugares muy rara vez se ven enfrentados.

Por su parte, la paleobotánica se ve obligada a manejar una gran latitud de posibilidades, de difícil interpretación, según la experiencia ha venido demostrando. Es caso semejante el de la paleozoología, y en ambas situaciones es asunto primordial contar con colecciones comparativas. Gracias a un esfuerzo constante las del Instituto pueden considerarse como las mejores del país.

En el caso de la geología, fundamental en la comprensión de los yacimientos pleistocénicos y de muchas circunstancias de los más recientes, se tropieza con una situación de hecho; en México no existen cuaternaristas y por tanto es indispensable crearlos ante la necesidad que de ellos tiene el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ARQUEOLOGÍA

Con motivo de las obras de construcción de la Villa Olímpica hubo la posibilidad de explorar y consolidar un conjunto de monumentos que demuestran la gran extensión de la ciudad arqueológica de Cuiculco. Se ha determinado la forma de los monumentos y las diferentes épocas de las superposiciones, recojiéndose gran cantidad de restos humanos con ofrendas de objetos, principalmente cerámica (lám. I), que se encuentran en estudio.

En el monumento principal de planta circular se determinó que el terreno en que fue construido es irregular, más alto en el lado poniente; un pequeño monumento formado por grandes piedras, situado en el mismo lado y al principio de la rampa, están sobre el terreno original.

En el lado oriente, al explorar un basamento, fue necesario romper la capa de lava, por debajo de la cual, en una capa de ceniza volcánica, aparecieron dos pequeñas figuras, una masculina y otra femenina, bien labradas en piedra y que parecen ser del tipo II de Teotihuacán, requiriéndose un análisis muy cuidadoso para determinar por qué se hallaron en esta situación.

En Cholula se ha continuado la exploración y la consolidación de las estructuras adosadas al lado sur de la pirámide (láms. II-IV), estudiándose la forma en que fueron superpuestas y sus relaciones con las exploradas anteriormente en el interior de la pirámide. Con este objeto se han levantado los planos topográficos que indican la situación y el nivel de cada estructura, así como los ejes principales del monumento.

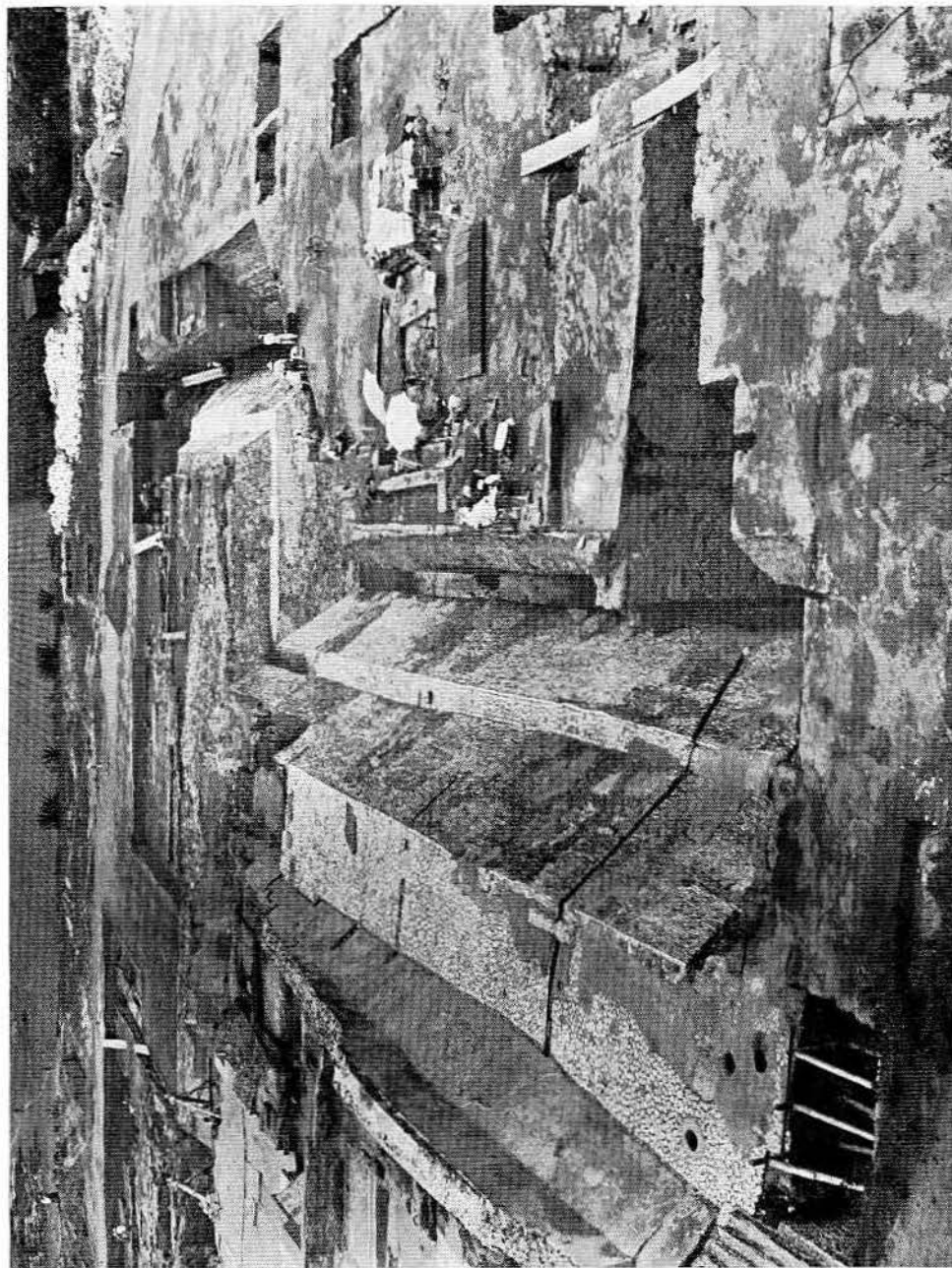


Lám. I.—Pequeñas piezas correspondientes a una ofrenda aislada que se localizó durante las exploraciones efectuadas en la Villa Olímpica, Cuicuilco, D. F.; pertenecen al Preclásico Medio.

En el nivel más bajo aparecen los restos de una plaza de gran extensión y cuidadosamente empedrada, en cuyo centro, situados simétricamente al oriente y al poniente del eje principal N. S. hay grandes basamentos con escalinatas que limitaban patios a un nivel un poco más alto que el de la gran plaza.

En épocas sucesivas el nivel de estos patios fue aumentando y los edificios recibieron superposiciones laterales hasta llegar a una altura de 8 m, sobre el de la gran plaza, en el que se encuentra ya descubierto el último gran patio empedrado, con dos grandes altares, de piedra labrada, simétricamente colocados con relación al eje. Al parecer este patio representa la época del primer abandono de la ciudad, pues el gran depósito de materiales que lo cubre no es artificial, sino que proviene de derrumbes y deslaves de la parte alta de la pirámide, encontrándose cubierto por una capa de ceniza volcánica, y por encima un nuevo depósito arrastrado por el agua. Grandes taludes escalonados, varias veces superpuestos, limitaban estas construcciones por el oriente y por el poniente, hasta llegar al talud de la pirámide.

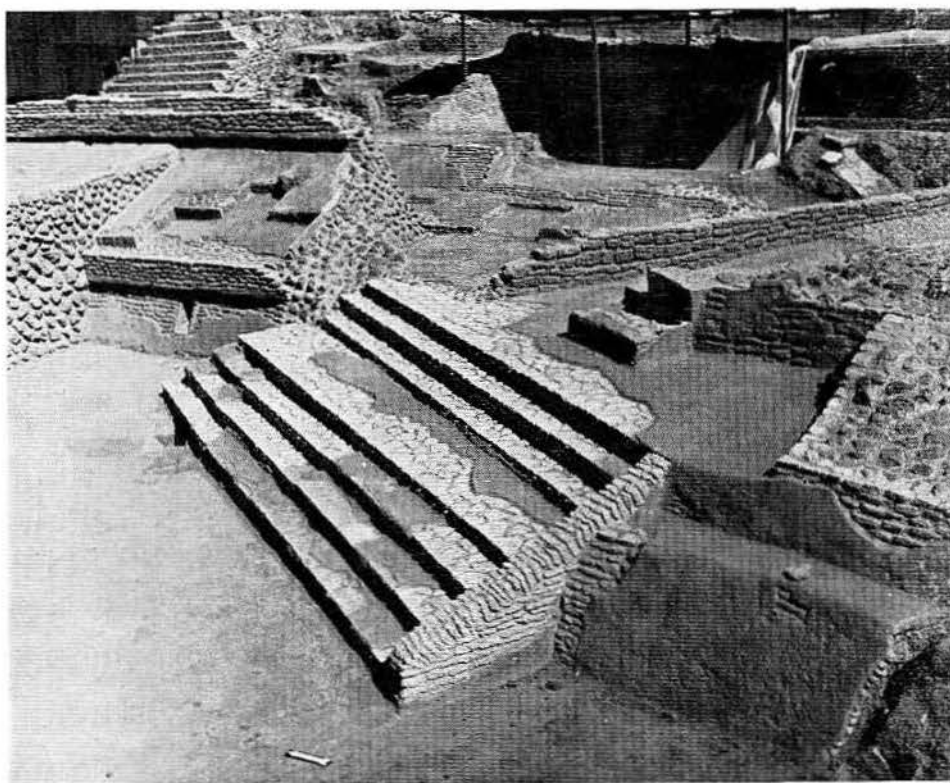
El tipo de las construcciones más antiguas es semejante al de los monumentos de Teotihuacán, pero en las superposiciones aparecen grandes taludes decorados con una especie de escapularios. En el lado poniente se explora actualmente una gran estructura de tres cuerpos de piedra labrada adosada a la pirámide. Sobre los restos más antiguos se levantan nuevas plataformas en que se



Lám. II.—Vista general del Edificio No. 2 de Cholula, Pue., explorado a partir de 1967.



Lám. III.—Altar-estela encontrado en el extremo este del gran patio del lado sur de la Pirámide de Cholula, Pue.



Lám. IV.—Aspecto del Edificio 4-c de Cholula, Pue., explorado y reconstruido en 1968.

encuentran edificios de la época postclásica. Se han descubierto numerosos entierros, muchos de ellos infantiles, que se exploran cuidadosamente, y gran cantidad de objetos, principalmente de cerámica y miles de fragmentos que están actualmente en estudio.

El Instituto presentó en la XVIII Feria Piloto Regional de Cholula un conjunto de materiales arqueológicos y osteológicos recuperados durante la última temporada de exploraciones (láms. V-VI), exposición celebrada en el mes de septiembre de 1968.

Para determinar la situación arqueológica de Culhuacán en relación con los datos que proporcionan las crónicas del único periodo de la historia para el que se cuenta con ellas, se hicieron excavaciones en el pueblo de Culhuacán y en la región del Convento, encontrándose marcada diferencia entre los materiales que provienen de estos dos lugares.

La región del Convento proporcionó cerámica teotihuacana probablemente de tipo IV, en tanto que en el pueblo hay una sucesión ininterrumpida de cerámica azteca desde el tipo I hasta el IV. En consecuencia, se demuestra que Culhuacán es un importante punto de liga entre la antigua cultura teotihuacana y la fase postclásica de los pueblos que ocuparon el altiplano.

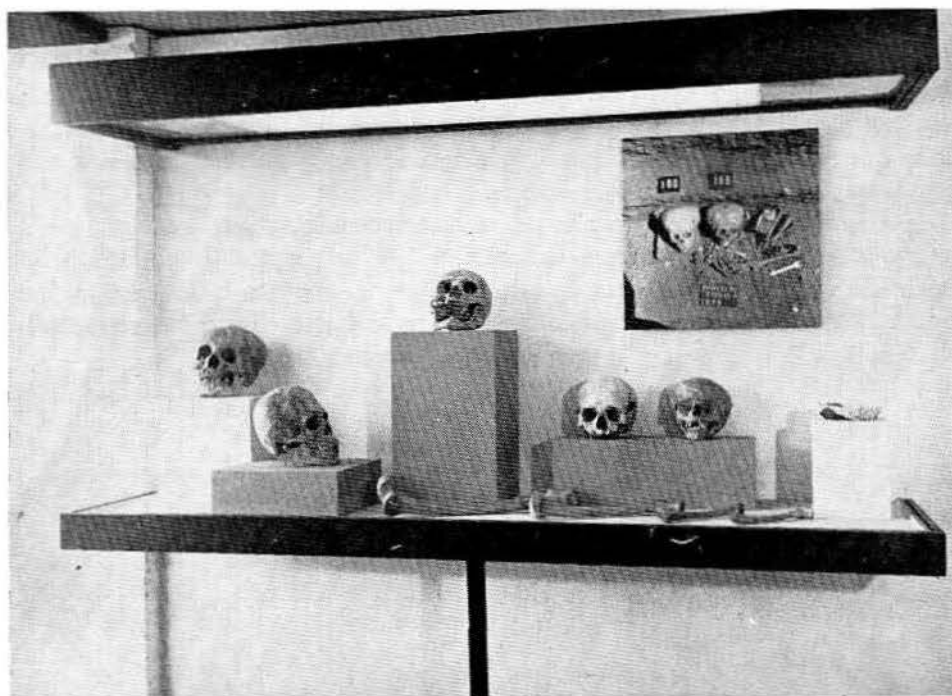


Lám. V.—Piezas arqueológicas descubiertas durante la última temporada de exploraciones en Cholula, Pue., presentadas en la XVIII Feria Piloto Regional de septiembre de 1968.

Se ha estado llevando al cabo, en dos temporadas, la exploración del Cenote de Chichén Itzá con la colaboración del Club de Exploraciones y Deportes Acuáticos (CEDAM) y de Expeditions Unlimited Inc. Como no se consideró posible extraer el agua totalmente se instaló toda la maquinaria necesaria para purificarla y colocar al nivel de su superficie una plataforma; al finalizar la segunda temporada, los objetos encontrados, entre los que hay esculturas de piedra, cerámica y fragmentos de objetos de jade, metal y restos de tejido, están en poder del Instituto para su detenido estudio.

El Director del Instituto exploró parte de un edificio localizado en Dainzu, nueva zona arqueológica perteneciente al pueblo de Macuilxochitl, en pleno valle de Tlacolula, Oax. Toda la parte sur del frente del edificio, así como un muro contiguo que limita una plataforma, estuvieron recubiertos con grandes lajas, cada una grabada con figuras de personas, dotadas de gran movilidad; por los resultados obtenidos al practicarse algunos pozos estratigráficos, se sabe que el monumento corresponde al final de la Epoca I de Monte Albán, o sea, hacia 300 a. C.

En Xlabpak, Yuc. se ha procedido a la restauración de uno de los edificios que amenazaban ruina (lám. VII) y al estudio del material encontrado.



Lám. VI.—Aspecto de los materiales osteológicos exhibidos durante la misma Feria Piloto Regional.

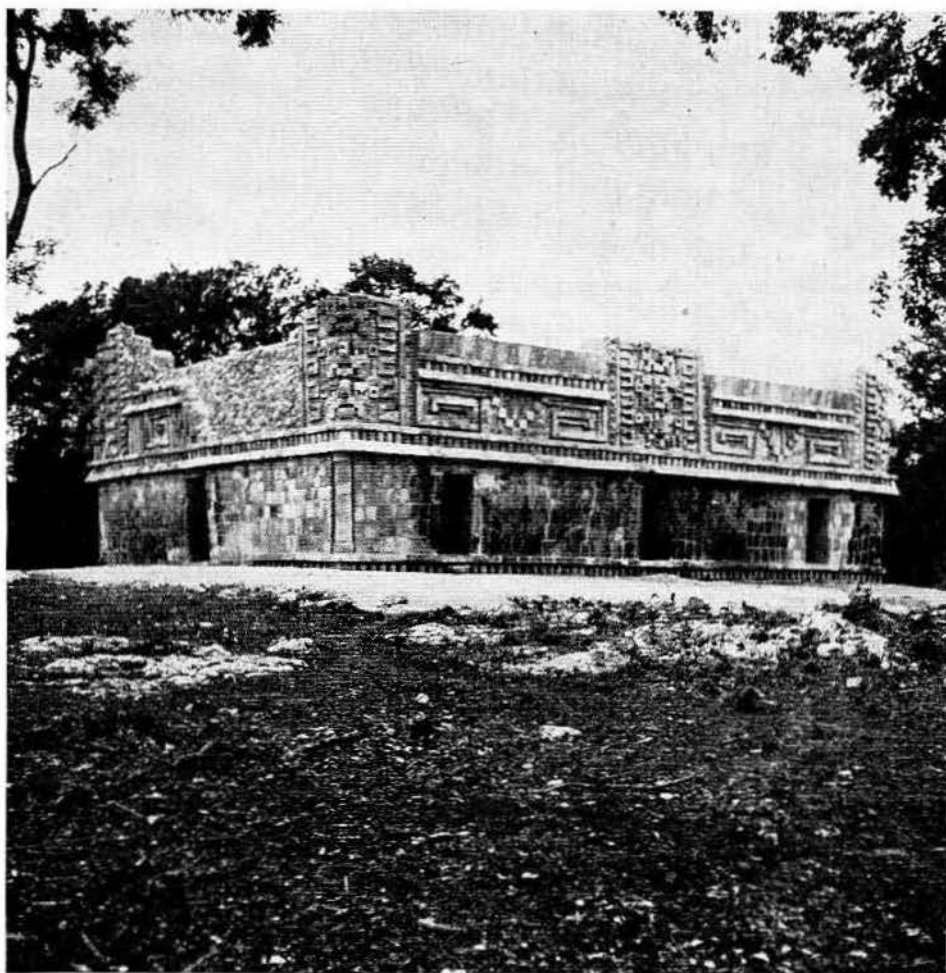
Otras investigaciones arqueológicas se refieren a Tzintzuntzan, capital del imperio tarasco, tratándose de lograr una interpretación histórico-cultural a través del producto de las exploraciones efectuadas en dicho sitio. Partiendo de una síntesis de lo realizado en Chupícuaro, se añade el estudio de la cerámica de otros lugares cercanos como Queréndaro, Zinapécuaro, etc., para definir las posibles relaciones con otras regiones de México y Norteamérica. En términos de dinámica cultural se estudia la transición entre los horizontes Clásico y Postclásico del centro de Veracruz. El sitio chontal denominado El Tigre, en Campeche, está siendo objeto de particular atención, dado que puede ser Izancanac, lugar donde probablemente pereciera Cuauhtémoc. En base a reconocimientos arqueológicos, las fuentes de los siglos XVI y XVII y otros trabajos recientes, así como por algunas excavaciones, se traza la arqueología de Tamazula, Tuxpan y Zapotlán del Estado de Jalisco.

La arqueología e historia del Soconusco igualmente se aclaran mediante un estudio cronológico cultural para la costa chiapaneca.

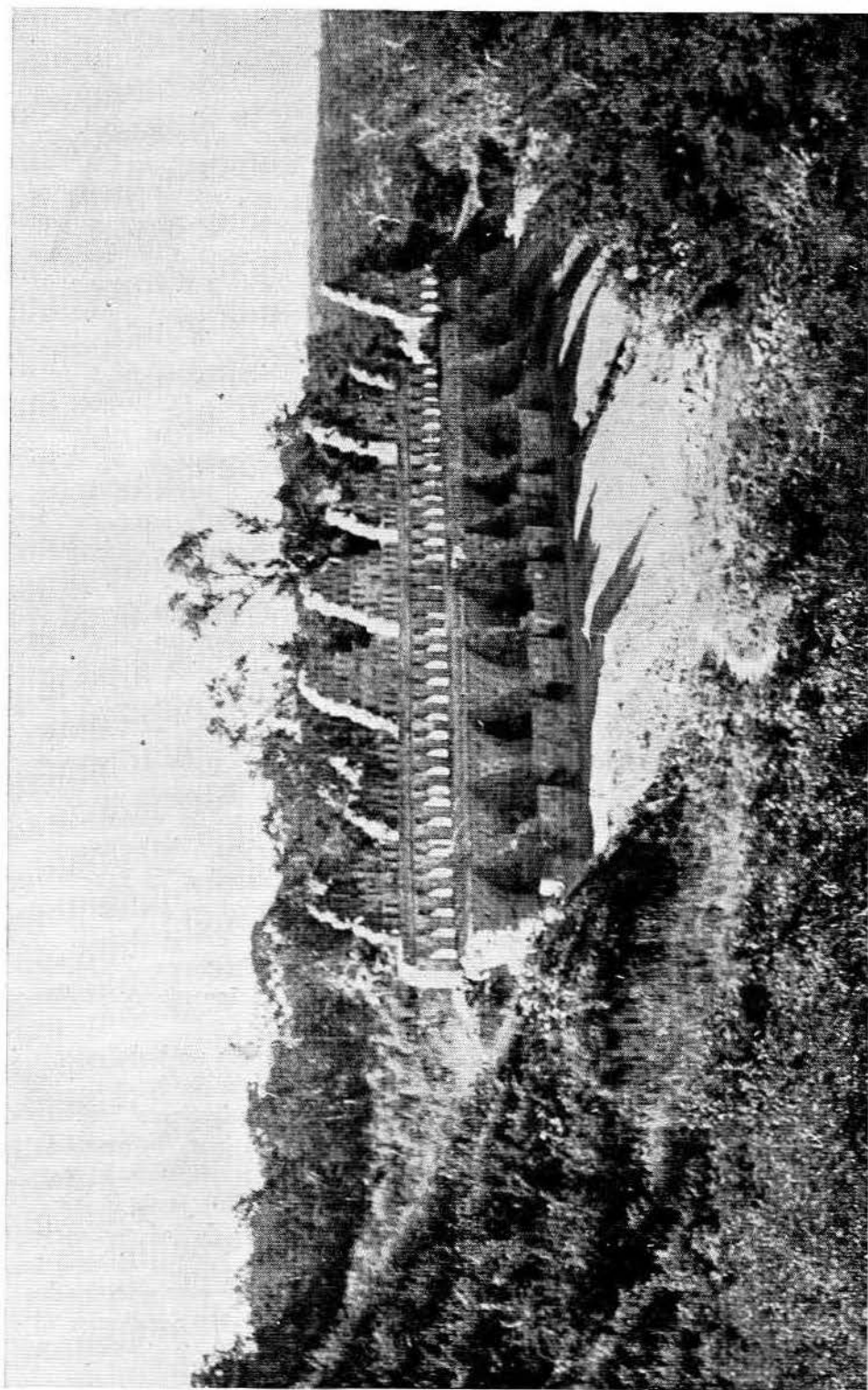
El Instituto atiende el rescate arqueológico de las distintas áreas del país donde las obras públicas amenazan con la destrucción del patrimonio arqueológico, labor que cada vez es más perentoria por el propio desarrollo general

del país. El volumen de materiales que se obtienen y la enorme cantidad de registros y anotaciones que involucra el rescate arqueológico, requiere un personal mucho más numeroso del que se dispone, por lo que la labor de gabinete lleva un paso más lento que el que sería de desear; sin embargo, la oportunidad única que significa el poder hacer arqueología de área y no sólo de sitio, da una gran importancia a este tipo de labores.

Por otra parte, la restauración de piezas arqueológicas está normada por el estudio de las materias primas utilizadas, el de la técnica de transformación empleada y el prepararlas para su exhibición en las mejores condiciones de protección. Esto se ha venido haciendo con éxito y mediante ello se está adquiriendo un conocimiento sólido de la tecnología prehispánica.



Lám. VII.—Palacio de Xlabpak, Yuc., restaurado en 1967.



Lám. VIII.—El Palomar de Uxmal, Yuc., donde recientemente se han hecho trabajos de exploración y consolidación.

HISTORIA

Las principales investigaciones históricas que se tienen emprendidas o que recientemente se han concluido, pueden agruparse de la siguiente manera: "La Peregrinación mexicana", "Olmecas y toltecas; chichimecas, acolhuas y Señorío de Tezozomoc, Formación del Imperio mexicana", "Persistencia de elementos religiosos prehispánicos en las culturas indígenas actuales"; elaboración de una guía para la historia de Cholula, fuentes manuscritas recopiladas por el grupo de investigadores que intervienen en este aspecto del Proyecto Cholula; "Demografía histórica de la zona de Cholula".

En cuanto al siglo XVI debe mencionarse la "Iconografía de la pintura del siglo XVI", "El trabajo indígena en el arte del siglo XVI" y "Las cruces del siglo XVI".

Sobre el siglo XVII se tiene un estudio sobre la Ciudad de México en dicho siglo y con referencia al XVIII "Haciendas y ranchos de Tlaxcala en 1712", "Marcas de ganado registradas en Tlaxcala entre 1716 y 1719"; formación de un índice analítico de 60 manuscritos contenidos en el Fondo de Documentos de Chiapas (1740-1808) pertenecientes al Instituto.

Relativos al siglo XIX pueden señalarse "La producción literaria durante la Intervención y el Imperio", "La actitud política de los Ayuntamientos y Cabildos en 1808", "José Álvarez de Toledo y su participación en la Guerra de Independencia", "La idea de la monarquía en el México independiente, raíces y trayectoria", "Algunos aspectos ideológicos en la Guerra de Reforma" y "Las ideas políticas, sociales y económicas desde fines del siglo XVIII hasta la restauración de la República".

En lo que toca al siglo XX se cuenta con los estudios "En torno a una entrevista con el Lic. Roque Estrada", "Luis Cabrera, ideólogo de la Revolución", "La historiografía anglosajona de la Revolución Mexicana" y "El Reyismo", habiéndose continuado con la transcripción de las 60 entrevistas grabadas con varios de los protagonistas de la Revolución Mexicana.

Se tiene proyectada la publicación del catálogo de la Pinacoteca del Museo Nacional de Historia y de la Fototeca del Departamento de Investigaciones Históricas cuyo número de negativos asciende a 17,000.

Se cuenta con cinco investigadores que tienen encomendado un trabajo sobre el desarrollo urbano de la Ciudad de México, con la colaboración de la Escuela Nacional de Arquitectura, a través de su Dirección de Investigaciones Estéticas; el programa de trabajo abarca desde la ciudad prehispánica hasta la consolidación de la obra revolucionaria, pasando por la etapa correspondiente a la traza de Alonso de Santa Cruz, la inundación de la Ciudad de México, la de la iniciación del reinado de los Borbones y el principio de la Guerra de Independencia; se tiene terminada la fase correspondiente a la reunión de la bibliografía respectiva y se lleva al cabo la revisión de archivos y bibliotecas para obtener todos los planos existentes, teniéndose proyectada la terminación de este estudio en diciembre de 1968 y su publicación en una serie de cuadernos referentes a cada uno de los periodos señalados.

Se ha puesto en marcha una investigación sobre Bibliografía Mexicana particularmente de los siglos XVIII y XIX, para el servicio de consulta de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La Colección de Manuscritos de Del Paso y Troncoso está siendo objeto de una cuidadosa revisión con el fin de situar demarcaciones geográficas y lograr la ubicación de pueblos en las Provincias de Nueva España. A la vez se tiene en preparación la Crónica de Juan Bautista Méndez, previo cotejo con las crónicas contemporáneas de Agustín Dávila Padilla, Alonso Franco y Hernando de Ojea, con el estudio respectivo y todas las anotaciones pertinentes para su publicación. Se ha concluido el estudio y fotoduplicación de los Archivos de Intendencia, Alcaldía Mayor y Corregimiento de Puebla, y con el mismo propósito se continúa trabajando en el Archivo Musical y de documentos varios de la Catedral de esa ciudad.

El Instituto organiza periódicamente viajes a diferentes regiones del país con el objeto de localizar, estudiar y fotografiar monumentos coloniales conocidos o hasta ahora desconocidos. De esta manera se aumenta el acervo fotográfico del archivo correspondiente, se logra un mejor conocimiento de los monumentos y se pueden preparar estudios y monografías de los hallazgos importantes.

A través de su centro respectivo, el Instituto ha iniciado la investigación científica para la conservación y restauración de las pinturas murales tanto prehispánicas como coloniales. Se analiza la composición química de los pigmentos, morteros y bases de preparación de dichos murales, experimentándose montajes de esos elementos para su estudio microscópico, clasificación e identificación tanto para los trabajos de taller como para fines didácticos. Necesariamente se tienen que realizar cortes estratigráficos de pinturas murales y de caballete para el estudio microscópico de las técnicas, cortes microtómicos para la identificación de maderas, ensayos de diferentes tipos de luz sobre pigmentos, barnices, etc. para fines de interpretación y demostraciones didácticas. El Códice Moctezuma ha sido fotografiado con luz normal, de sodio, ultravioleta e infrarroja, se ha examinado con rayos X y analizado microquímicamente los colorantes y pigmentos, habiéndose confirmado la identificación de sus fibras mediante el análisis por difracción de rayos X. Además, se tiene emprendida una investigación sobre el papel, las tintas y las gomitas de los sellos de los documentos de los siglos XVI, XVII y XIX, referentes a la fundación del Primer Hospital de Neurología en Oaxtepec y del Hospital de San Hipólito en esta Ciudad.

ANTROPOLOGÍA FÍSICA

A este respecto se ha atendido la exploración adecuada de los enterramientos humanos prehispánicos encontrados en Cuicuilco y Tlatelolco, D. F.; Teotihuacán y Tlatilco, Méx.; Cholula, Pue. y Jaina, Camp. Como es habitual, todos los materiales recuperados son sometidos en el laboratorio al proceso de limpieza, consolidación, reconstrucción y catalogación. Se realizan investigaciones de paleopatología ósea y dental, así como estudios métrico-morfológicos descriptivos y comparativos de las colecciones de cráneos y esqueletos postcraneales procedentes de Tlatelolco y el Cenote Sagrado de Chichén Itzá.

De manera experimental se ha iniciado la colección de muestras de tejido óseo normal y patológico, continuándose la toma de placas radiográficas en material óseo prehispánico para el estudio de diversas afecciones. Igualmente prosigue el estudio de la colección de cráneos con deformaciones intencionales y se ha obtenido la colaboración para realizar una investigación sobre paleose-rología.

Por otra parte, dentro del Proyecto Cholula se ha obtenido la autorización de las autoridades militares para efectuar un estudio biométrico transversal entre los contingentes de conscriptos de la región, programa que se ha completado con una exploración socio-económica individual con miras a valorar la relación entre los rasgos biológicos y sociales y conocer, con la profundidad posible, las perspectivas vitales de este importante grupo de población juvenil; lo anterior será posible gracias a los trabajos de etnografía y antropología social que dentro del mismo Proyecto el Instituto ha realizado en el transcurso de los tres últimos años.

Otros estudios son de carácter longitudinal, es decir, sobre los mismos individuos que son seguidos en su desarrollo psicobiológico y social durante el mayor tiempo posible. Son trabajos a largo plazo, pero comprobadamente ofrecen la oportunidad de ir aplicando, de manera paulatina, los conocimientos que se van reuniendo en la corrección de algunas deficiencias encontradas. Uno de estos estudios está consagrado a la niñez del Distrito Federal, partiendo de la época prenatal hasta la edad de 10 años en que ahora se encuentran los sujetos, que son de ambos sexos; en este estudio se cubren los aspectos biométrico, antropológico social, médico y psicológico, por personal del Instituto. Otra investigación, cuyo grupo de edad menor es de 15 años y que abarca hasta los 30 o un poco más, corresponde a individuos del sexo masculino que proceden de toda la República; en este caso se cubren los aspectos biométrico, médico, psicológico y psiquiátrico, trabajándose en colaboración con el Heroico Colegio Militar.

ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

El Instituto ha continuado desarrollando el Programa de Rescate Etnográfico Nacional en la zona chontal de Oaxaca, tanto en la sierra como en la costa; en Huejutla, Hgo.; en el distrito de habla nahuatl de Hueyapan, Mor., entre la población mexicana del Estado de Guerrero, donde se han visitado once municipios, y en la región mame y tojolabal entre México y Guatemala. En cuanto a los lacandones, se hizo la recopilación, lo más completa posible, de los materiales bibliográficos existentes, los que, analizándose críticamente, fueron editados por el Instituto. Sobre esta base se pudo separar lo científicamente útil, resaltando al mismo tiempo los campos que aún requieren estudio y observación, por lo que se ha trazado un plan de trabajos por desarrollar en el campo en la medida en que el presupuesto lo permita. Por otra parte, se está dando el impulso necesario para que los abundantes materiales etnográficos y lingüísticos con que se cuenta, correspondientes en lo fundamental al Estado de Oaxaca, queden

incorporados al producto que del Rescate se va acumulando. Está terminada la revisión final de un manuscrito monográfico sobre una comunidad de La Chinantla y ha continuado el estudio de las peregrinaciones en México, realizándose además una investigación en la población mexicana de Teziutlán, Pue. en colaboración con la Universidad de Pittsburgh.

Dentro del Proyecto Cholula, en cuanto éste tiende al trazo histórico de la región como medio para valorar los factores que determinan la situación económica y social de la actualidad, se tienen en marcha cinco estudios: análisis estructural social de la región de Cholula; análisis de las estructuras religiosas en la misma zona; el parentesco y los barrios de Cholula durante la Colonia; movilidad ocupacional en Cholula, y la mayordomía como institución de control social en la localidad de referencia.

LINGÜÍSTICA

Quedó concluido un trabajo que muestra los diferentes ángulos desde los cuales han sido estudiadas cada una de las lenguas indígenas, el que, aparte de la indiscutible utilidad práctica que ofrece, ha servido para orientar los esfuerzos hacia las lagunas que todavía existen en esta materia. También ha concluido la elaboración de la gramática del maya-yucateco, así como la del diccionario analítico del matlatzínca. En el campo se han reunido los materiales necesarios para el estudio del pame del sur y del dialecto otomí del suroeste del Distrito Federal.

Con referencia al Proyecto Cholula se aplazó para 1969 el estudio de los dialectos del nahua en la región del mismo nombre.

LOS MUSEOS

El Museo de las Culturas, dedicado a la antropología internacional, se encuentra en plena formación, por lo que se han realizado los trabajos conducentes a la instalación de las salas sobre la evolución de la vida, como antecedente a la de prehistoria; la de la cultura china; la de arqueología de América; la de arqueología clásica, comprendiendo las culturas del Egeo, Etruria y otros pueblos de la Edad del Hierro, así como de Grecia y Roma; la de las primeras altas culturas, incluyendo el antiguo Egipto y Mesopotamia.

En el Museo Nacional de Antropología funciona ya el sistema electrónico para la clasificación y catalogación de las grandes colecciones que contiene. Se ha puesto particular cuidado y empeño en las exposiciones temporales como la denominada "100 obras maestras del Museo del Oro de Colombia" inaugurada en marzo de 1967, la de "Hallazgos en Tlatilco" abierta al público en octubre del mismo año, en diciembre la de "Indumentaria Indígena", y la conmemorativa de los Juegos Olímpicos celebrados por vez primera en México en octubre de 1968.

RELACION DEL NÚMERO DE VISITANTES A LAS DISTINTAS DEPENDENCIAS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTHROPOLOGÍA E HISTORIA, DURANTE 1967.

Mes	Museo Nacional de Antropología	Museo Nacional de Historia	Museo Nacional del Virreinato	Museo Nacional de las Culturas	Museos Regionales	Zonas Arqueológicas	Monumentos Coloniales
Enero	48 920	75 532	11 134	4 003	58 443	100 567	12 166
Febrero	58 864	75 869	10 428	4 098	57 330	107 384	12 667
Marzo	93 206	97 837	24 178	4 393	71 119	170 930	22 940
Abril	70 306	79 002	19 123	7 212	50 317	150 467	15 664
Mayo	55 686	85 182	14 334	6 775	71 048	152 678	15 559
Junio	63 250	91 528	13 346	6 500	59 760	141 886	15 082
Julio	98 454	124 585	21 911	10 286	79 058	253 866	18 418
Agosto	103 617	109 968	17 453	6 001	76 772	249 164	17 123
Septiembre	54 098	73 413	14 952	1 080	47 921	170 135	1 120
Octubre	56 119	72 448	17 821	1 397	71 125	172 909	10 165
Noviembre	46 932	66 185	15 937	1 423	58 531	161 966	9 280
Diciembre	56 464	70 157	18 996	2 864	57 737	179 501	8 577
Totales	805 916	1 021 706	199 613	56 032	759 161	2 011 453	158 761

RELACION DEL NÚMERO DE VISITANTES A LAS DISTINTAS DEPENDENCIAS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, DURANTE 1968.

Mes	Museo Nacional de Antropología	Museo Nacional de Historia	Museo Nacional del Virreinato	Museo Nacional de las Culturas	Museos Regionales	Zonas Arqueológicas	Monumentos Coloniales
Enero	82 475	56 947	10 616	8 704	56 986	171 753	9 076
Febrero	71 312	65 276	12 047	9 783	53 806	184 177	9 998
Marzo	56 750	71 378	21 371	9 542	50 970	194 065	14 146
Abril	41 759	77 877	26 017	8 611	51 530	229 940	19 058
Mayo	40 003	75 828	16 756	6 198	49 922	193 044	12 480
Junio	43 078	68 312	16 919	8 800	39 638	174 996	11 271
Julio	103 118	94 487	19 360	4 671	68 609	248 711	19 623
Agosto	93 835	102 287	18 034	1 902	84 713	262 653	20 922
Septiembre	55 021	80 940	18 758	1 308	58 400	217 339	11 869
Octubre	219 784	75 463	17 709	6 670	63 578	233 069	13 766
Noviembre	90 735	65 495	18 229	2 800	43 119	133 393	8 949
Diciembre	81 623	82 164	22 313	3 345	54 040	172 096	10 096
Totales	979 493	916 494	218 129	72 334	675 131	2 415 236	161 254

En los Museos Nacionales de Historia y del Virreinato se han hecho las modificaciones necesarias a las instalaciones y tanto en estos como en los dos antes mencionados, los servicios educativos del Instituto han desplegado gran actividad para la atención esmerada de los grupos de escolares, juveniles y adultos, para los que están destinados.

Los museos regionales han recibido la atención necesaria para sus labores rutinarias, constituyendo, como siempre, importantes centros para la labor de difusión cultural que promueve el Instituto. El número de visitantes a los museos, zonas arqueológicas y sitios históricos aparece en los Cuadros adjuntos.

PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN

Como es habitual, se organizaron excursiones con visitas a diversos sitios de la Ciudad de México y otros lugares de interés artístico e histórico. Se organizaron también ciclos de conferencias en varias instituciones y clubes culturales, así como visitas guiadas a los Museos Nacionales de Historia, de Antropología y del Virreinato y a algunos coloniales del Distrito Federal. Se patrocinó la presentación escénica de algunas obras teatrales y conciertos en varias dependencias del Instituto, así como exposiciones diversas tanto en el Distrito Federal como en varios de sus museos de la República. La reproducción de piezas arqueológicas ha ido en aumento, obedeciendo a la demanda del público tanto nacional como extranjero.

Renglón de capital importancia dentro de la labor de difusión es la actividad editorial que constantemente se realiza, correspondiendo a 1967 y 1968 la publicación de las obras, guías y boletines que a continuación se enumeran.

- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (1965). 1967. Tomo XVIII, México.
- Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (1966). 1968. Tomo XIX, México.
- ROMERO, J., 1968. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Índices de la Sexta Época (1939-1966)*. México.
- CASO, A., BERNAL, I. Y ACOSTA, J. R., 1967. *La Cerámica de Monte Albán. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, XIII*. México.
- El Museo de las Culturas. 1865-1866, 1965-1966*. 1967. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, XIV. México.
- GARCÍA COOK, A., 1967. *Análisis Tipológico de Artefactos*. Serie Investigaciones, 12, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- LEANDER, B., 1967. *Códice Otlaxpan*. (Acompañado de un facsímile del Códice). Serie Investigaciones, 13, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- MIRAMBELL, L. E., 1968. *Técnicas Lapidarias Prehispánicas*. Serie Investigaciones, 14, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

- BITTMANN SIMONS, B., 1968. *Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca*. Serie Investigaciones, 15, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CASTILLO TEJERO, N., 1968. *Algunas Técnicas Decorativas de la Cerámica Arqueológica de México*. Serie Investigaciones, 16, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LORENZO, J. L. (Ed.), 1968. *Materiales para la Arqueología de Teotihuacán*. Serie Investigaciones, 17, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- MAZA, F. DE LA, 1967. *México Pintoresco. Colección de las Principales Iglesias y de los Edificios Notables de la Ciudad. Paisajes de los Suburbios, 1853*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- MOYSSEN, X. M. Y ROZIERE, S. DE LA, 1967. *México. Angustia de sus Cristos*. (Con versión inglesa). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- TIBÓN, G., 1967. *Mujeres y Diosas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- BOOS, F., 1968. *Corpus Antiquitatum Americanensium, México III, Colecciones Leigh y Museo Frissell de Arte Zapoteca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. (En colaboración con la U.N.E.S.C.O.).
- CASTELLÓ Y., T. Y MAPELLI M., C., 1968. *El traje indígena en México*, vol. II, con versión inglesa. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- KOLKO, B. Y CÁMARA BARBACHANO, F., 1968. *Semblantes Mexicanos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- PIÑA CHÁN, R., 1968. *Jaina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CAZÉS, D., 1967. El Pueblo Matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su Lengua. *Acta Antropológica*, Época 2a., vol. III, No. 2, Escuela Nacional de Antropología e Historia, I.N.A.H. México.
- ARANA, E. Y SWADESH, M., 1967. *Diccionario Analítico del Mampruli*. Museo de las Culturas, I.N.A.H. México.
- BÓBULA, I., 1967. *Herencia de Sumeria*. Trad. de Leonardo Manrique C. Serie Científica del Museo de las Culturas, No. 2, I.N.A.H. México.
- LORENZO, J. L., 1967. *La Etapa Lítica en México*. Serie Prehistoria, No. 20, I.N.A.H. México.
- GARCÍA COOK, A., 1968. *Chimalhuacán: Un Artefacto Asociado a Megafauna*. Departamento de Prehistoria, No. 21, I.N.A.H. México.
- ALVAREZ DE LA CADENA, L., FRANCO, F. Y ESCOBAR, S., 1967. *Análisis Químico de Cerámicas Arqueológicas*. Departamento de Prehistoria, Serie Tecnología, No. 1, I.N.A.H. México.
- PIÑA CHÁN, R., 1967. *Atlas Arqueológico de la República Mexicana, 3, Chiapas*. Departamento de Monumentos Prehispánicos, I.N.A.H. México.
- SÁENZ, C. A., 1967. *Nuevas Exploraciones y Hallazgos en Xochicalco, 1965-1966*. Departamento de Monumentos Prehispánicos, No. 13, I.N.A.H. México.
- ACOSTA, JORGE R., 1968. *Exploraciones en Palenque, 1967*. Departamento de Monumentos Prehispánicos, No. 14, I.N.A.H. México.

- FOLAN, W. J., 1968. *El Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Departamento de Monumentos Prehispánicos, No. 15, I.N.A.H. México.
- OBREGÓN, G., 1968. *San Felipe Neri, de Oaxaca*. Departamento de Monumentos Coloniales, No. 19, I.N.A.H. México.
- QUIRARTE, M., 1967. *El Problema Religioso en México*. Serie Historia, No. XVII, I.N.A.H. México.
- SÁENZ, C. A., 1967. *El Fuego Nuevo*. Serie Historia, No. XVIII, I.N.A.H. México.
- DAVIES, C.N.B., 1968. *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*. Serie Historia, No. XIX, I.N.A.H. México.
- ROBLES URIBE, C., Y OTROS, 1967. *Los Lacandones*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 17, I.N.A.H. México.
- OLIVERA DE VÁZQUEZ, M., 1967. *Tlaxcalancingo*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 18, I.N.A.H. México.
- MESA REDONDA DE ANTROPÓLOGOS DE LENGUA FRANCESA, 1968. *Definición del Género Humano*. Trad. y prólogo de Juan Comas. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 19, I.N.A.H. México.
- DE GARAY, A. L., 1968. *La Genética Mendeliana, Evaluación y Proyecciones de los Descubrimientos de Mendel*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 20, I.N.A.H. México.
- BRUCE S., ROBERTO, D., 1968. *Gramática del Lacandón*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 21, I.N.A.H. México.
- Tlatoani*, 1967. No. 18, Segunda época, agosto. Escuela Nacional de Antropología e Historia, I.N.A.H. México.
- POSADA, F., 1967. El Camino Chibcha a la Sociedad de Clases. Suplemento de la Revista *Tlatoani*, No. 6, I.N.A.H. México.
- NAVARRETE, C., 1968. Oraciones a la Cruz y al Diablo. Suplemento de la Revista *Tlatoani*, No. 7, I.N.A.H. México.
- Culturas del Altiplano*. 1967. M. N. A., Cuadernos del México Prehispánico, No. 1, I.N.A.H. México. (2a. ed., en 1968).
- Los Mayas*. 1967. M. N. A., Cuadernos del México Prehispánico, No. 2, I.N.A.H. México.
- Olmecas, Zapotecas, Mixtecos*. 1967. M.N.A., Cuadernos del México Prehispánico, No. 3, I.N.A.H. México.
- Los Mexicanos*. 1967. M. N. A., Cuadernos del México Prehispánico, No. 4, I.N.A.H. México.
- NAVARRETE, C., 1968. *La Piedra del Sol*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 1, I.N.A.H. México.
- MARTÍNEZ MARÍN, C., 1968. *El Museo*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 2, I.N.A.H. México.
- OROPEZA, M., 1968. *Teotihuacán: Escultura*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 3, I.N.A.H. México.
- ODENA, L., 1968. *Los Totonacos*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 4, I.N.A.H. México.

- CERVANTES, M. A., 1968. *Arte Preclásico*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 5, I.N.A.H. México.
- NOLASCO ARMAS, M., 1968. *Seris, Yaquis y Tarabumaras*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 6, I.N.A.H. México.
- BONFIL, M. C. DE, 1968. *Cerámica Maya procedente de México*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 7, I.N.A.H. México.
- SCHÖNDUBE, O., 1968. *Figurillas del Occidente de México*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 8, I.N.A.H. México.
- GARZA TARAZONA, S., 1968. *Yugos, Hachas y Palmas*. (Español e inglés). M. N. A., Colección Breve, No. 9, I.N.A.H. México.
- FRANCO C., J. L., 1968. *Objetos de Hueso de la Época Precolombina*. Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, No. 4, I.N.A.H. México.
- STANFORD, T., 1968. *Catálogo de Grabaciones del Laboratorio de Sonido del Museo Nacional de Antropología*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- PELLICER, C., *Museos de Tabasco*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967.
- PIÑA CHÁN, R., *Copilco-Cuicuilco*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967. (Versión inglesa).
- RUZ, A., *Uxmal*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967. (Versión inglesa).
- Chichén-Itzá*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967. (Versión inglesa).
- Museo Nacional de Antropología*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967.
- Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán*. Guía Oficial del I.N.A.H., 1967 (y versión inglesa).
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 26, diciembre, 1966.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 27, marzo, 1967.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 28, junio, 1967.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 29, septiembre, 1967.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 30, diciembre, 1967.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 31, marzo, 1968.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 32, junio, 1968.
- Boletín del I.N.A.H.*, No. 33, septiembre, 1968.
- Anuario 1967-1968*. 1967. Escuela Nacional de Antropología e Historia, I.N.A.H. México.

*La Dirección del Instituto Nacional de
Antropología e Historia*

ARQUEOLOGÍA

DOS ELEMENTOS DE USO RITUAL EN EL ARTE OLMECA

MARÍA ANTONIETA CERVANTES

En los últimos tiempos, los estudiosos de la cultura olmeca han enfocado sus investigaciones básicamente hacia el problema cronológico. Se ha logrado establecer fechas (1200-900 a.C.) para los monumentos escultóricos y otros elementos del estilo más puro de esta cultura, como lo son altares, figurillas de jade, ciertos tipos de cerámica, etc.¹

Se ha hecho otro tipo de estudios en relación con el estilo artístico, habiéndose analizado las maneras de representar la figura humana, algunos objetos de la parafernalia y la frecuencia con que aparecen ciertos diseños y su posible asociación.

Algunos autores de este último grupo, han reconocido una especie de manopla o hacha que, en algunas figuras humanas aparece cubriendo una mano y que frecuentemente se acompaña con un cetro o antorcha en la otra; hay figuras que sostienen una manopla en cada mano a la altura del pecho, pero son menos comunes. En general se presenta el complejo manopla-antorcha.

Drucker² las llamó "knuckle-duster", al encontrarlas en una hacha grabada de La Venta, Tab.; Stirling³ las consideró como protectores, parecidos a los usados por los gladiadores romanos; Navarrete⁴ piensa que se trata de una hacha ceremonial al describir la estela de Padre Piedra, Chis.; finalmente, Coe⁵ presenta una serie de estos elementos como componentes del atavío de los olmecas de la época llamada por él "San Lorenzo", y los describe como posibles armas defensivas que pudieran haber sido de madera, en vista de que no se ha encontrado nada parecido en contextos arqueológicos.

Por mi parte, en el Museo Municipal de Santiago Tuxtla, Ver. encontré un disco de basalto, grabado en bajorelieve del puro estilo olmeca "clásico". En el centro está una cara humana con boca y colmillos de tigre; de la cabeza salen

¹ Coe D., M., 1967, p. 1.

² Drucker, Ph., 1952, p. 166.

³ Stirling. M., 1955, p. 14.

⁴ Navarrete, C., 1960, p. 11.

⁵ Coe D., M., 1965, pp. 763-65.



Lám. I.—Disco-altar del Museo Municipal de Santiago Tuxtla, Ver. Diámetro 34 cm., grosor máximo 13 cm. (Foto de Carlos Navarrete).

elementos bastante confusos, entre los que parecen haber representaciones de mazorcas; de la barbilla cuelgan cuatro motivos parecidos a gotas de agua o plumas y a los lados de la cara se encuentran las manos; la de la derecha sostiene esta especie de manopla, y en la izquierda el cetro o antorcha, volviendo a aparecer así el complejo hacha-antorcha o manopla-cetro (lám. I y fig. 1).

Al revisar la bibliografía para reunir mayor información comparativa, encontré un disco procedente de Laguna de los Cerros, Ver.⁶ muy semejante al del Museo de Santiago Tuxtla, casi del mismo tamaño y con una cara labrada en el centro (fig. 2). Aunque falten los demás elementos, no hay duda que se trata de objetos muy semejantes. A este último disco se le asoció con cerámica negra con manchas blancas (periodo Tres Zapotes Inferior), lo cual es importante por

⁶ Medellín Zenil, A., 1960, pp. 96-97.



FIG. 1.—Dibujo del Disco-altar del Museo Municipal de Santiago Tuxtla, Ver. Todos los dibujos de este trabajo se deben a Ernesto Alvarez.

tratarse de un tipo que Coe⁷ sitúa en parte dentro de su fase "Cuadros", que es equivalente a la fase "San Lorenzo", y que contiene los más importantes monumentos del estilo olmeca en San Lorenzo Tenochtitlan.⁸ Discos semejantes, sin decoración, son comunes en la zona de Los Tuxtlas, lo que nos hace pensar —de acuerdo con Medellín— que eran altares pequeños para ofrendas.

Michael Coe⁹ presenta varias figuras olmecas con los mismos elementos: la Estela de Padre Piedra (fig. 3); una figurilla de San Cristóbal Tepatlatxco, de la colección Bliss (fig. 4); una figurilla sedente del Museo de Cleveland (fig. 5); unas "manoplas" tomadas de una hacha decorada de La Venta, Tab. (fig. 6), anteriormente publicada por Drucker;¹⁰ una hacha incisa de la ofrenda No.

⁷ Coe D., M. y Flannery V., Kent, 1967, p. 23.

⁸ Coe D., M., Diehl A., Richard y Stuiver, M., 1967, p. 1399.

⁹ Coe D., M., 1965 *op. cit.*, pp. 740, 743-44, 763-64.

¹⁰ Drucker, Ph., *op. cit.*, p. 165.



FIG. 2.—Disco de Laguna de los Cerros, Ver. Dibujo tomado de una fotografía de Medellín Zenil.

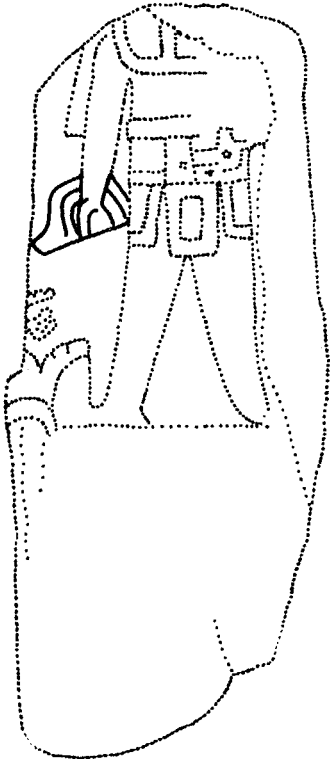


FIG. 3.—Esquema de la estela de Padre Piedra, Chis.

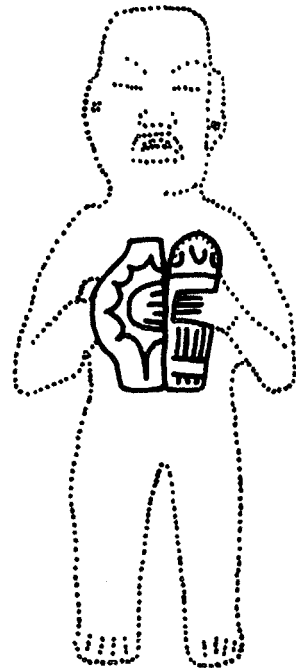


FIG. 4.—Esquema de la figurilla de jade de la Colección Bliss. Procede de Tepatlaxco, Pue.

FIG. 5.—Esquema de la figurilla de jade del Museo de Arte de Cleveland. Procedencia desconocida.

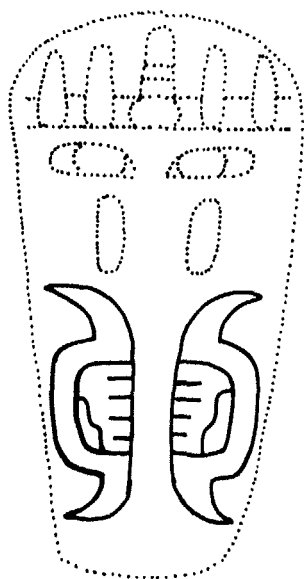


FIG. 6.—Esquema de una hacha de La Venta, Tab., tomado de un dibujo de M. Coe.

4 de La Venta, Tab. (fig. 7) tomada de la publicación de Drucker, Heizer y Squier; y las dos "manoplas" del monumento 10 de San Lorenzo (fig. 8), descubierto por Stirling¹¹ y cuya mejor reproducción se debe, por cierto, a Covarrubias.¹²

La figura 52 de la misma obra de Coe, se refiere a una hacha incisa de procedencia desconocida (fig. 9), y en relación a esta última, queremos aclarar que

¹¹ Stirling, M., *op. cit.*, p. 14.

¹² Covarrubias, M., 1961, p. 78 y fig. 32.

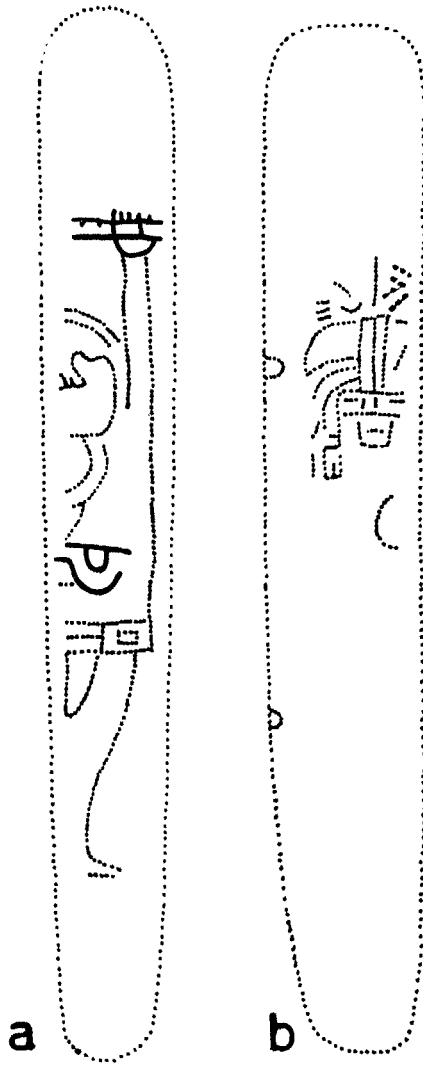


FIG. 7.—Hacha de la ofrenda 4 de La Venta, Tab. Esquema tomado de un dibujo de Drucker, Heizer y Squier (1959, fig. 40).

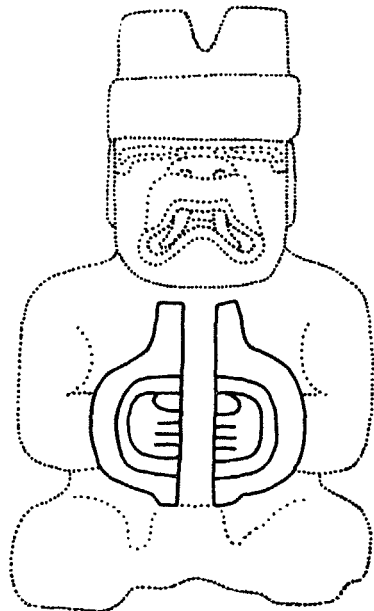


FIG. 8.—Esquema del Monumento 10 de San Lorenzo Tenochtitlan, tomado de un dibujo de Miguel Covarrubias.

este objeto se encuentra en la Bodega del Museo Nacional de Antropología, tratándose en realidad de una hacha que fue reusada, excavada en una de sus caras, y en la cual se le dibujó un personaje. Coe, que tomó su ilustración de un libro de Kelemen,¹³ la presenta en sentido vertical, cuando en realidad el personaje se representó intencionalmente acostado, lo cual se infiere por el hecho de tener la pieza tres perforaciones en uno de sus lados, para poder usarse como pendiente y en posición horizontal (fig. 10). Por otra parte, los dibujos de Kelemen y Coe quedaron incompletos en la reproducción de las líneas incisas con las que se formó el personaje, las cuales están pintadas de rojo.

Otra figura semejante a la anterior —que ahora podemos presentar gracias a las observaciones del arqueólogo Otto Schöndube sobre la ofrenda número cuatro de La Venta—, se logra si juntamos las hachas de las figuras 7-a y b, que en la mencionada publicación de Drucker, Heizer y Squier llevan el mismo orden de nuestra ilustración. Podemos ver entonces a un personaje tendido, en una actitud igual a la que tiene el individuo de la pieza anterior.

También aquí se trata de una pieza reusada, pero a la inversa, pues si en el primer caso se tomó una hacha para excavarla, grabarla y usarla como pendiente,



FIG. 9.—Esquema del dibujo de M. Coe, de una hacha de procedencia desconocida (ver figura 10).

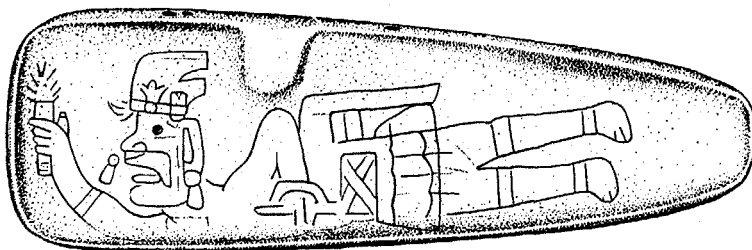


FIG. 10.—Nueva versión de la figura 9, según el estudio de la pieza en el Museo Nacional de Antropología. No. de catálogo: 13:583. Largo: 22.3 centímetros.

¹³ Kelemen, P., 1939.

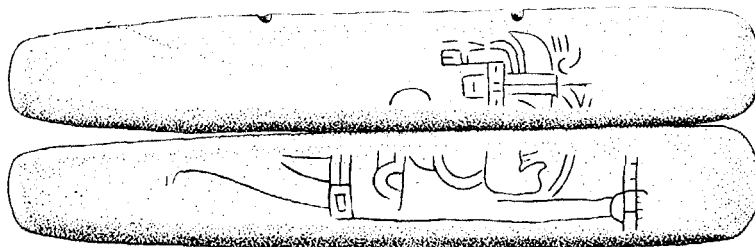


FIG. 11.—Hachas de la ofrenda 4 de La Venta, Tab., dibujadas juntas para mostrar el diseño original de la pieza destruida y reusada. Colección del Museo Nacional de Antropología. Miden 25 cm. de largo.

en el segundo se utilizó una pieza completa dibujada y de ella se sacaron dos hachas, lógicamente del mismo largo y del mismo material, a las que se pulió nuevamente hasta casi borrar los diseños y las perforaciones que sirvieron para sostener el pendiente o pectoral (fig. 11).

Piña Chán¹⁴ reproduce tres figuras relacionadas con nuestro problema; primeramente una escultura de bulto, de procedencia desconocida (fig. 12), en la que un hombre sentado sostiene entre las manos una antorcha; otra (lám. II) en que a la altura del pecho tiene un objeto que puede ser el mencionado cetro o antorcha que acompaña generalmente a las manoplas. En ambos casos se tendría uno de los dos elementos del complejo. En la tercera (fig. 13), la antorcha figura en la decoración del máxtlatl de un personaje, y arriba, lo que pudiera ser el par de manoplas, esquematizadas.

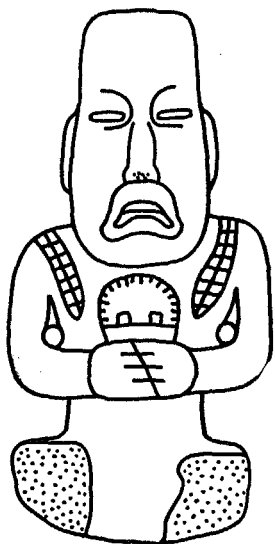


FIG. 12.—Figurilla con antorcha, según Piña Chán.

¹⁴ Piña Chán, R. y Covarrubias, L., 1964, figs. 21 y 22.

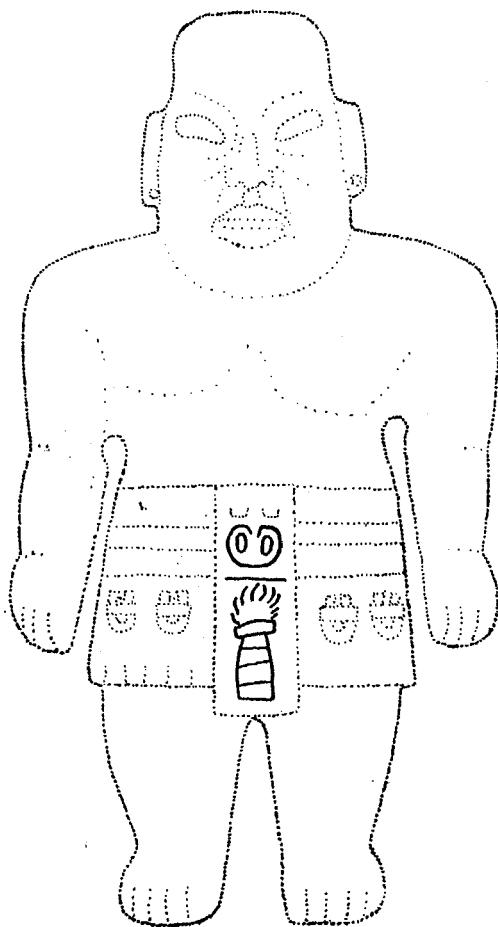
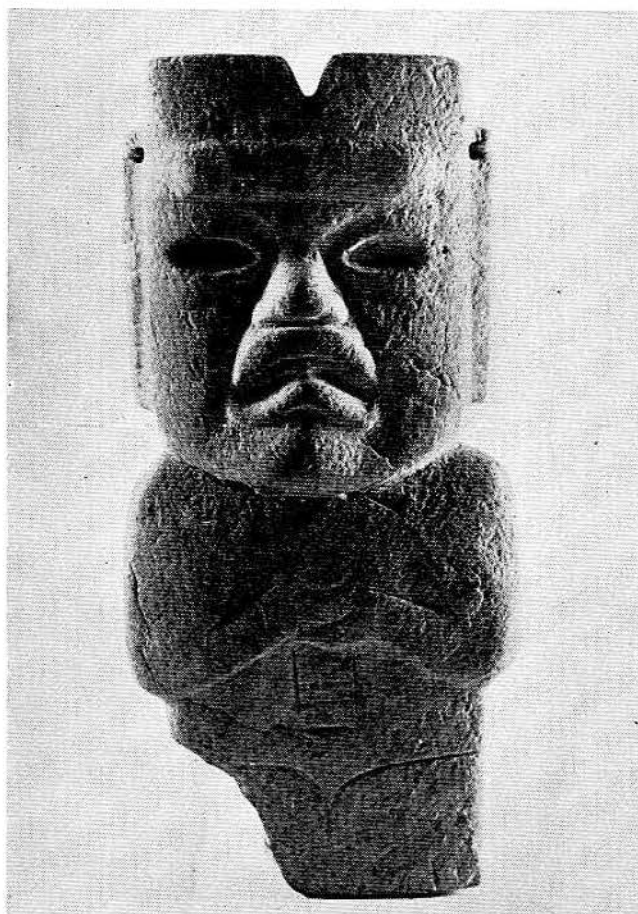


FIG. 13.—Figura de procedencia desconocida, reproducida por Piña Chán (1964, fig. 32).

Una excelente figurilla del Museo Nacional de Antropología, tallada en serpentina, que proviene de cerca de Paso de Ovejas, Ver., lleva en la mano derecha una antorcha que apoya en el pecho; desgraciadamente le falta el brazo izquierdo, pero podemos inferir la posibilidad de que en la mano correspondiente llevara una manopla (lám. III).

En una figura plana de la colección Casahonda de Tuxtla Gutiérrez, Chis. (fig. 14), las manoplas fueron representadas con sus características más generales: un alargamiento en un extremo, un lado recto y el otro curvo, para cubrir el dorso de la mano dejando libres los nudillos.

En una placa de jadeita, también del Museo Nacional de Antropología, que fue usada como colgante, está inscrito el elemento manopla sin relación humana y un poco estilizado; lo acompañan cuatro puntos y tres líneas que van de un extremo a otro de la placa. Posiblemente se trate de una fase en la evolución



Lám. II.—Figura plana. Procedencia desconocida. Reproducida por Piña Chán.

de este elemento, que quizás conduciría a convertirlo en una especie de glifo al que acompañarían signos numerales de épocas más tardías (fig. 15).

El sentido de esta evolución a lo sintético, lo podemos apreciar objetivamente en la simplificación que sufre el elemento hacha, a partir del impresionante Monumento 10 de San Lorenzo (fig. 8), donde un gran personaje con rostro felino lo lleva en las manos, y el hacha incisa de La Venta (fig. 6), donde todos los rasgos se han reducido al mínimo.

Además de estas piezas, hay otras que podrían relacionarse con este complejo, como por ejemplo, una de las figuras de serpentina del Museo Nacional de Antropología (lám. IV) procedente de Cerro de las Mesas, Ver., que es indudablemente de época más reciente y donde el elemento que porta puede tener ya otro significado.



Lám. III.—Figurilla de serpentina de Paso de Ovejas, Ver. No. de catálogo del Museo Nacional de Antropología: 13-603. Altura: 17.4 cm.

Sin embargo, creo que por ahora no debemos tomarlas en cuenta, sino solamente hacer notar la presencia, en piezas más recientes, de rasgos que pueden originarse con la cultura, la religión o el arte olmeca. Es importante hacer notar, que este complejo sólo aparece en cierto tipo de piezas: en hachas ceremoniales, figurillas de bulto, en figuras planas, sólo una vez en una estela y en una escultura monumental, en el disco-altar de Santiago Tuxtla y en una pequeña placa de jade.

En los objetos de cerámica no he encontrado nada semejante, lo cual hace pensar que no eran objetos del dominio popular, pues siempre están asociados a piezas muy bien trabajadas en piedras finas, y a escultura mayor con personajes de cierta importancia.

De los objetos del complejo podemos decir poco, pues se usaron seguramente en alguna ceremonia o ritual que desconocemos, aparte de que no se han encon-

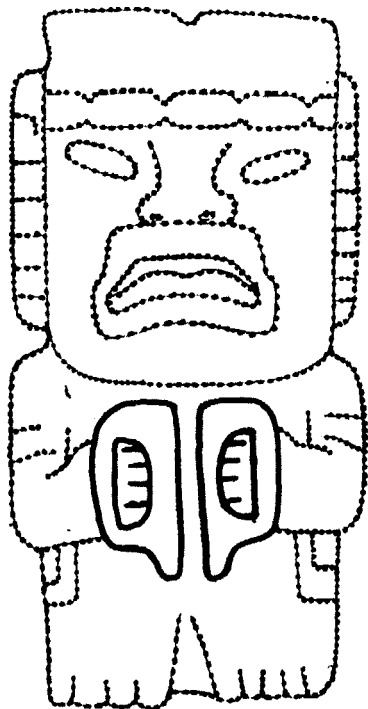


FIG. 14.—Figura plana de jade, procedente de Pichucalco, Chis. Colección Casahonda. Mide 12 cm. de altura.

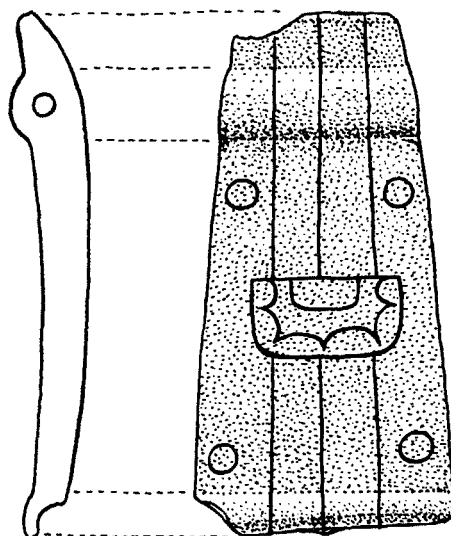


FIG. 15.—Placa de jadeíta. Procedencia desconocida. No. de catálogo del Museo Nacional de Antropología: 13-521. Altura: 6.7 cm.



Lám. IV.—Figura de serpentina procedente de Cerro de las Mesas, Ver. No. de catálogo del Museo Nacional de Antropología: 13-20. Altura: 20.7 centímetros.

trado equivalentes arqueológicos. Las manoplas tal vez podrían considerarse como antecedentes de los protectores para el juego de pelota usados posteriormente, y de los cuales Borhegyi¹⁵ hace un estudio bastante completo.

En cuanto a las antorchas, solamente podemos hacer notar la importancia que en toda cultura tiene la representación de la flama y de objetos luminosos. En el caso de los olmecas, adoradores del tigre o jaguar, animal que en la religión de las épocas siguientes encontramos asociados con deidades de la noche, es posible que el uso de antorchas estuviera ligado a ceremonias nocturnas, donde el culto a dicho animal se estaría estructurando bajo su significación como ser de la oscuridad.

¹⁵ Borhegyi F., S., 1961.

La actitud de los personajes de las figuras 10 y 11 —poco común en las representaciones olmecas—, me hace adelantar la idea de que en ciertos momentos de la liturgia se imitaban los gestos y algunas posiciones del animal, especialmente en las ceremonias que se celebraban en sitios oscuros y de difícil acceso, donde era necesario penetrar arrastrándose y a la luz de una antorcha.

Por otra parte, estas antorchas también pueden ser estilizaciones de cetros u objetos que portaba algún personaje de cierto rango social y político, incluso ya las hemos visto figurando como decoración en el atavío de personajes como el de la figura 13.

No estoy de acuerdo con la idea de Coe¹⁶ acerca de que las manoplas pudieran haberse usado como armas defensivas. En primer lugar, la actitud de los personajes que las llevan es completamente pasiva; en segundo, tan justo es interpretar estos objetos como armas, como darles un significado menos agresivo y verlas como objetos ceremoniales; incluso en la escena representada en la estela de Padre Piedra, en donde frente a un personaje principal aparece otro en actitud sumisa, no nos atreveríamos a hablar de belicosidad como la que se expresa en el arte de épocas más recientes.

REFERENCIAS

- BORHEGYI F., S.
1961 Ball-game Handstones and Ball-game Gloves. *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Essay No. 8, pp. 126-51. Harvard Univ. Press. Cambridge, Mass.
- COE D., M.
1965 The Olmec Style and its Distributions. *Archaeology of Southern Mesoamerica, Part Two. Handbook of Middle American Indians*, vol. 3, pp. 739-55. University of Texas Press. Austin, Texas.
- 1967 La Segunda Temporada en San Lorenzo Tenochtitlan, Veracruz. *Boletín del I.N.A.H.*, No. 28, pp. 1-10. México.
- COE D., M., DIEHL A., R. Y STUIVER, M.
1967 Olmec Civilization, Veracruz, México: Dating of the San Lorenzo Phase. *Science*, vol. 155, No. 3768, pp. 1399-1401.
- COE D., M. Y FLANNERY V., K.
1967 *Early Cultures and Human Ecology in South Coastal Guatemala*. Smithsonian Institution Press. Washington, D. C.
- COVARRUBIAS, M.
1961 *Arte Indígena de México y Centroamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- DRUCKER, PH.
1952 *La Venta, Tabasco; a Study of Olmec Ceramics and Art*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 153. Washington, D. C.
- DRUCKER, PH., HEIZER, R. Y SQUIER, J.
1959 *Excavations at La Venta, Tabasco, 1955*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 170. Washington, D. C.

¹⁶ Coe D., M., 1965, *op. cit.*

- KELEMEN, P.
1939 Pre-Columbian Jades. *Parnasus*, vol. XI, pp. 2-10. New York.
- MEDELLIN ZENIL, A.
1960 Monolitos inéditos olmecas. *La Palabra y el Hombre*, oct.-dic., pp. 75-97. Xalapa, Ver. México.
- NAVARRETE, C.
1960 Archaeological Explorations in the Region of the Frailesca, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, No. 7, Publ. No. 6. Orinda, California.
- PIÑA CHÁN, R. Y COVARRUBIAS, L.
1964 *El Pueblo del Jaguar*, (Los Olmecas Arqueológicos). Consejo para la planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología. Septiembre, 1964. México.
- STIRLING, M.
1955 *Stone Monuments of the Rio Chiquito, Ver. Mexico*. Anthropological Papers, Numbers 43-48. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 157, pp. 1-24. Washington, D. C.

LAS RUINAS DEL RANCHO DE SAN PABLO, BECANCHÉN,
YUCATÁN, MÉXICO

WILLIAM J. FOLAN

Habiendo sido informado por el señor Ing. José Castro Montes de Oca, de la Compañía Constructora IAUSA (Ingenieros y Arquitectos Unidos, S. A.), de la existencia en el Rancho de San Pablo, de una zona arqueológica desconocida, el que entonces era Jefe de la Oficina de Monumentos Prehispánicos en Mérida, Yucatán, el arqueólogo Ponciano Salazar O., me encomendó en junio de 1960 visitar y examinar dicha zona para determinar su tamaño e importancia. También se proyectó excavar una o más de sus estructuras para proveer a la Compañía Constructora de escombros generales que serían usados en la edificación de un camino cercano. Se convino en que todos los gastos que originara la investigación serían pagados por la misma Compañía, incluyendo en estos el hospedaje del arqueólogo, los servicios de un topógrafo y la consolidación de toda la mampostería descubierta.

Aquí se describirá el reconocimiento de la zona arqueológica, la excavación de un pozo estratigráfico y la excavación parcial de dos estructuras. Incluirá, además, un análisis de la arquitectura descubierta y de los artefactos recuperados durante lo que puede ser descrito como un experimento de salvamento de arqueología en Yucatán.

Doy las más cumplidas gracias al señor don Manuel Cáceres, Jefe de Campo de la IAUSA por la eficaz ayuda que me proporcionó. También expreso mi agradecimiento al Ing. Castro Montes de Oca y a los trabajadores de la misma Compañía que trataron con empeño de convertir en éxito el proyecto. Reconozco la paciencia y destreza de la señorita Elsy María Canto, quien tradujo las primeras notas, y de mi esposa María Augusta S. de Folan quien tradujo y corrigió las últimas.

Localización. La zona arqueológica del Rancho de San Pablo¹ está localizada aproximadamente a 2.5 km. al norte de la casa principal que está a 25 km. al

¹ No fue posible conocer el nombre indígena de la zona, por lo que se decidió llamarla con el nombre de la hacienda dentro de cuyos límites se encuentra localizada. Los habitantes del área ignoran el nombre de la zona, pero estudios etnográficos posteriores tal vez revelen el nombre antiguo.

sur del entronque del camino que da acceso al Rancho y al Pueblo de Becanchén, con la carretera Muna-Peto. El sitio se localiza en una zona de akalché. Una de sus secciones está cubierta por un gran zacatal, acerca del cual los habitantes del lugar pretenden que fue sembrado después de haber cortado los arbustos que allí había con el propósito de que sirviera para alimentar ganado. En el mismo lugar se construyó un rancho (que más tarde se quemó), cuyas ruinas son apenas visibles cerca del centro del zacatal; lo probable es que este zacatal sea más bien obra de la naturaleza.

Al sur de la zona, a más o menos 200 m., hay una aguada que se puede localizar por un árbol de Pich que crece a su orilla y que sobresale entre todo el follaje cercano; el agua es apenas potable y en la región se ve muy poca piedra superficial, si bien ocasionalmente hay un asomo de piedra caliza que para los constructores del camino no es más que un tabique para grandes depósitos de sascab, los cuales descansan bajo el mismo. La piedra disponible es

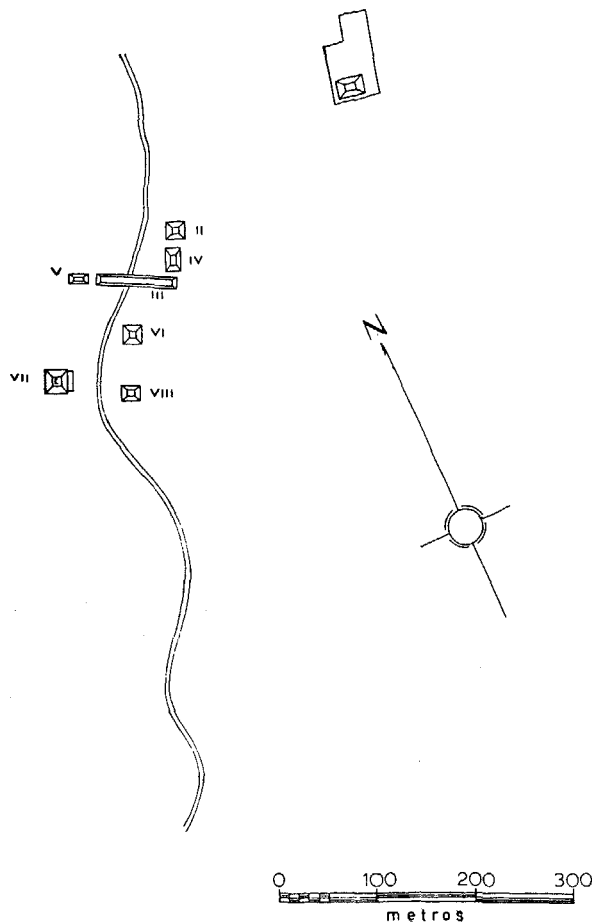
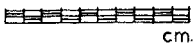
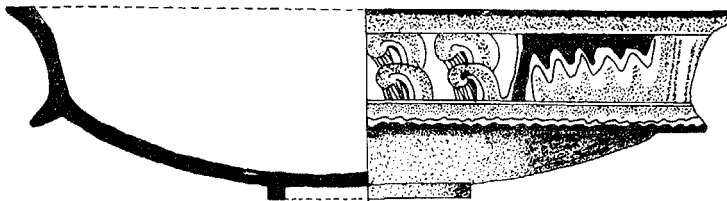


FIG. 1.—Plano parcial de la zona arqueológica del Rancho de San Pablo, Becanchén, Yuc.



Dib. JELIAS C.
Calcado por A. Robertson

FIG. 2.—Plato policromado con fondo anaranjado y decoraciones interiores y exteriores en negro y rojo; periodo Tzakol, procedencia exacta desconocida. Dibujo de J. Elías Coba.

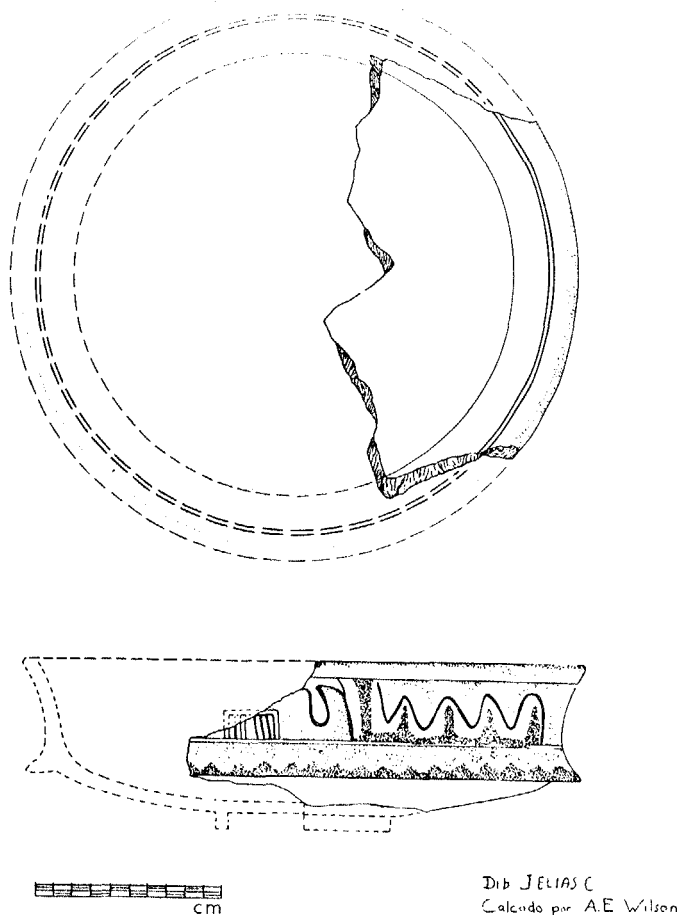


FIG. 3.—Plato policromado con fondo anaranjado y decoraciones interiores y exteriores en negro y rojo; periodo Tzakol. procedencia exacta desconocida. Dibujo de J. Elías Coba.

suave y de poco peso, en comparación con la de tamaño similar hallada más al norte. Hay una generosa provisión de pedernal.

En suma, la región proporciona agradables condiciones de vida y buen suelo. Su única desventaja, o sea la relativa falta de abastecimiento constante de agua, fue remediada con el uso de chultunes como los que se utilizan todavía en el cercano pueblo de Becanchén.

En el reconocimiento de la zona no se tuvo mucho éxito por la falta de suficiente personal para abrir las brechas y de un topógrafo competente, pero se hizo un intento de trazar un plano general del terreno investigado (fig. 1).

Se localizó un total de ocho estructuras, siendo muy probable que hayan más, pero la excesiva vegetación impidió penetrarla durante la temporada de lluvias.

Estructuras I a VIII. Las medidas horizontales máximas de la plataforma de la Estructura I son de 62 m. por 50 m., con una altura total de 3.05 m. La mampostería está hecha con bloques de piedra con cuñas, pero sin mezcla, estando en buenas condiciones. La superestructura es un edificio de dos pisos, de la época floreciente, compuesta de varios cuartos que miran hacia el norte y cuyas medidas horizontales máximas son de 20 m. por 28 m., con una altura total de 8.70 m. La mampostería de las paredes y de las bóvedas está forrada con piedra enchapada. Las piedras del tipo de la época floreciente, cuadradas, y no bien encaradas, fueron unidas entre sí con mezcla de cal y cuñas. Entre la mampostería caída se observaron motivos esculpidos de la fachada y una columna en forma de tambor. Al noroeste de la escalinata hay un chultún, al que no se penetró. Este es el edificio mejor conservado de los ocho encontrados, pero ni este ni otros cinco fueron fotografiados por no haber habido personal disponible para desmontarlos.

No se pudieron observar detalles arquitectónicos de la Estructura II, debido a su avanzado estado de derrumbamiento; su cima es plana y libre de escombros, siendo las dimensiones horizontales máximas de este edificio 20 por 18 m. y altura total de 4.70 m.

La Estructura III es una plataforma larga y baja cuyas máximas dimensiones horizontales son 84 m. por 12 m. con altura total de 1.5 m. En la parte sur del montículo, de donde recientemente se había sacado escombros, pudieron verse varias piedras caídas del tipo de la época floreciente.

El derrumbamiento de las Estructuras IV, V y VI impidió observar sus detalles arquitectónicos. Las máximas dimensiones horizontales de la Estructura IV son 27 m. por 17 m. y 2 m. de altura total; las de la estructura V, en la forma máxima horizontal, son 20 por 10 m. con altura máxima de 3 m.; los lados de la Estructura VI miden 20 m. por 20 m. y su altura total es de 4 m. Recientemente se han sacado piedras de su lado norte.

La Estructura VII está edificada sobre una plataforma construida en una ladera, siendo las dimensiones de la super estructura 25 m. por 22 m. y estando formada su mampostería por muros de bloques y cuñas sin mezcla. Las paredes de un cuarto pequeño se hallan sobre la cumbre del montículo y hacia su lado oriente se encuentra una escalinata.

La Estructura VIII es otro monumento que no da idea alguna acerca de su forma original, exceptuando sus medidas horizontales que son 16 m. por 20 m. y altura total de 2.15 m.

Personal. Aun cuando los comentarios que siguen parezcan de poco interés, pueden ser de alguna utilidad para quien se encuentre en una situación similar.

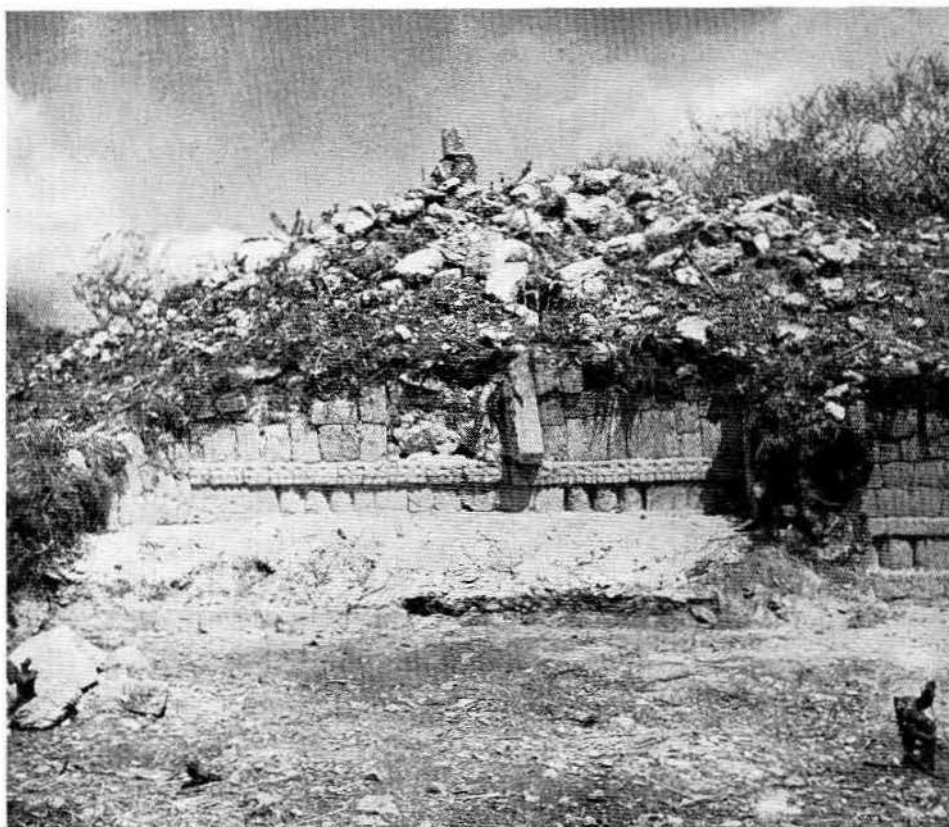
Al desmontar la Estructura II se notó que los trabajadores que habían sido proporcionados por la Compañía Constructora estaban poco dispuestos a limpiar un área suficientemente amplia alrededor del montículo para permitir el proceso de la excavación. Cuando se investigó la razón pude saber que a los trabajadores no les daban un salario como jornaleros, sino que les pagaban por viajes de acarreo de piedra. Pareció un poco desconcertante pensar que a estos hombres

lo único que les importaba era llenar un camión con piedra lo más rápidamente posible y no hacer el trabajo de excavación. Sin embargo, ésta comenzó a hacerse utilizando 10 hombres y dos camiones de volteo, pero antes se les explicó cuidadosamente lo que iban a hacer. A pesar de todo surgieron problemas especiales; en primer lugar, a los trabajadores no les gustaba separar la piedra enchapada de las otras porque la primera tiene que ser excavada y no ayuda a llenar el camión; tampoco estaban dispuestos a reunir tepalcates por el tiempo que requiere, y para ellos el tiempo era, literalmente, dinero.

Después de algunas horas de trabajo, se decidió que en estas circunstancias era imposible llegar a lograr los trabajos de excavación. Así, 5 hombres y un camión fueron enviados a recoger material a una localidad no arqueológica, y otros 5 se quedaron a excavar ayudados por un jornalero de la Compañía, quien separó la piedra enchapada de las otras. Aunque este arreglo resultó mucho mejor, no fue por completo deseable, porque a los cinco hombres que quedaron también se les pagó por viaje. Al finalizar el día se habían llevado un total de



Lám. I.—Las Ruinas del Rancho de San Pablo, Becanchén, Yucatán; Estructura II antes de la excavación, lado oeste.



Lám. II.—Estructura II. Sur del cuarto 1 después de la excavación. Nótese pequeñas columnas agrupadas, la cornisa dentada y el dintel caído a la entrada del cuarto 2.

nueve cargas de piedra y escombros general en los dos camiones, cada uno con una capacidad de 5 metros cúbicos.

A los dos días de estar excavando, los jornaleros pagados por viaje ya no quisieron continuar porque consideraron que estaban perdiendo dinero. Por esta razón fueron reemplazados por otros cuatro jornaleros, pero desafortunadamente uno de ellos era sordo y perezosos los otros tres. Se decidió darles a estas personas las tareas más simples y después de discutir el problema con el ingeniero de campo y sugerir que se consiguieran los servicios de jornaleros que estuvieran familiarizados con excavaciones arqueológicas, la Compañía acordó contratar a ocho hombres en Oxkutzcab, Yuc., pagándoles la misma cantidad que acostumbraban a sus trabajadores regulares. Al término de cinco días de trabajo, los nuevos trabajadores habían terminado la excavación del lado sur de la Estructura II, la consolidación de la mampostería descubierta de esta Estructura y la limpieza general del área de excavación. También excavaron una trinchera a través de la Estructura III y un pozo estratigráfico. Pero en una junta llevada al cabo en la Oficina de Monumentos Prehispánicos en Mérida, Yuc., se decidió

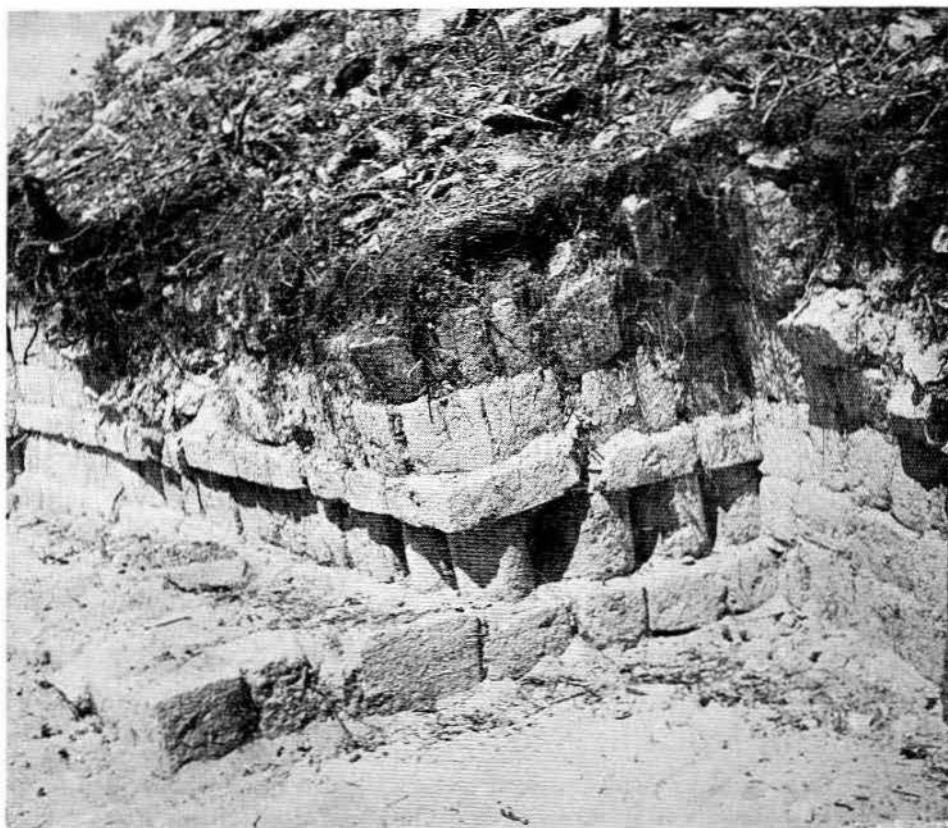
que como los arreglos no habían sido económicamente asequibles para la Compañía Constructora IAUSA, el trabajo se suspendería después de doce días de excavación.

Estructura II (láms. I-IV). Antes de la excavación, la Estructura II parecía un edificio en forma de pirámide con la mayor parte de sus rasgos arquitectónicos cubiertos por mampostería caída. Sólo eran visibles unas cuantas piedras enchapadas de tipo de la época floreciente, pero ninguna de ellas era de tipo decorativo. La cima del montículo era plana y estaba libre de despojos. Después de reconocer la zona, se pensó que este edificio sería ideal para el tipo de excavación de salvamento que se pretendía, ya que parecía relativamente libre de complicaciones.

Durante la excavación, toda la piedra enchapada del edificio fue separada y clasificada, con el objeto de tenerla lista y disponible para una reconstrucción futura. No se hizo ninguna reconstrucción, pero toda la mampostería descubierta, aún en pie, fue consolidada completamente.



Lám. III.—Estructura II. Entrada al cuarto 3, situado al oeste de los cuartos 1 y 2.



Lám. IV.—Estructura II. Banqueta secundaria a la izquierda; a la derecha, lo que parece ser un muro de un cuarto secundario. Nótese la esquina redonda.

En cuanto a la arquitectura, suficiente mampostería fue descubierta para poder identificar la Estructura II como un edificio del estilo Puuc-Chenes con un centro sólido, el cual colinda con cuartos abovedados, cuando menos en dos de sus lados. La mampostería es de tipo enchapado con las piedras unidas entre sí con mezcla de cal y pocas cuñas, comunes a este tipo de arquitectura. Hay un plinto formado por grupos de tres columnas, alternadas con una parte sin decorar. Este patrón está también asociado con el zócalo de la Estructura I de Río Bec,² Culucbalom, Estructura I³ y el molde mediano de Xkalumpoch.⁴ También se halla la misma idea en el Templo del Gobernador⁵ y en el Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal,⁶ usando a veces cuatro en lugar de tres

² Ruz Lhuillier, A., 1945, fig. VI.

³ Ruppert, K. y Denison, J. H., 1943, p. 89.

⁴ Marquina, I., 1951, fot. 351.

⁵ *Ib.*, lám. 238.

⁶ *Ib.*, fot. 376.

columnas. Su esquina redonda se asocia por lo general a basamentos y se usa raramente como puede verse en la Estructura II. Esta característica está más cercanamente relacionada con las áreas sur del Puuc, pero se le asocia también con el segundo piso de las Monjas en Chichén Itzá;⁷ otro motivo decorativo fue el asociado al cuarto 1. Esas cornisas son dentadas, decoradas con motivos entrelazados, mismos que son comunes en el área de los Puuc-Chenes, pero generalmente sin lo dentado o con lo dentado carente de los motivos entrelazados.

Lo que parece ser el centro sólido de la Estructura fue posiblemente diseñado para servir de base a una plataforma o a un segundo piso. Aunque no podemos afirmarlo, hay la posibilidad de que exista una escalinata en el lado oriente u oeste del edificio, pero no hay ninguna indicación de un segundo piso, como tampoco la hay en el caso del Akab-Dzid de Chichén Itzá.

Fueron excavados un cuarto asociado con la Estructura II y las entradas a otros dos cuartos. El cuarto 1 está al exterior, y atrás el cuarto 2. La mampostería del cuarto 1 estaba derruida casi por completo, habiéndose tal vez quitado para volver a usarse en la construcción de la Estructura III durante la etapa de Mayapán; también se notó la destrucción intencionada de sus escalones. Los cuartos 2 y 3 no se excavaron por falta de tiempo, pero frente al cuarto 3 se puede ver una banqueta secundaria que se extiende a lo largo de la fachada de este cuarto.

Además, es visible el muro exterior de un cuarto secundario no excavado cerca de la esquina sureste del edificio.

Estructura III (lám. V). Antes de la excavación esta Estructura parecía un montículo largo y bajo, completamente cubierto por escombros. Su lado norte había sufrido mucho daño al quitársele bastante piedra durante una época reciente. Se vieron piedras cuadradas, de la etapa floreciente, de tipo enchapado, de varios tamaños, mezcladas con los despojos generales. Entre la mampostería caída apareció una columna en forma de tambor que se había hecho rodar recientemente hacia un lado, por lo que su situación original no pudo determinarse.

La excavación de este edificio fue comenzada por su lado sur mediante una trinchera para poder determinar la forma arquitectónica del montículo y su estado de conservación. Durante la excavación, las pocas piedras encontradas fueron separadas y apiladas en línea paralela a donde fueron descubiertas, recogiendo la cerámica superficial.

Sobre la arquitectura cabe decir que por medio de la trinchera se descubrió una escalera toscamente construida y unas cuantas piedras caídas de la plataforma que pertenece a la etapa de Mayapán. La limitada cantidad de escombros hallados sobre la cumbre de la plataforma indica que nunca sirvió de soporte para un cuarto de mampostería, sino que tal vez haya sido de paja, usando en parte columnas de piedra en forma de tambor. La poca piedra encontrada provino, probablemente, de un edificio de la época floreciente, al igual que la de la cercana Estructura II.

⁷ *Ib.*, lám. 259.



Lám. V.—Estructura III. Escalinata toscamente construida al norte de la plataforma.

Pozo Estratigráfico I. Para la excavación de este pozo se seleccionó el área entre las Estructuras II y IV, ya que se pensó que una cantidad razonable de desperdicios habrían sido depositados entre ambas. Utilizando niveles arbitrarios, se encontraron dificultades porque debajo del piso superior se halló una capa dura de sascab y piedra. Sin embargo, se obtuvo material cerámico suficiente para producir algunos resultados. Las medidas del pozo estratigráfico fueron 2.50 m. por 2 m., alcanzando una profundidad de 1.00 m. El primer nivel fue de 35 cm. tomados desde la superficie, el segundo también de 35 cm. y el tercero y último de 30 cm., hasta la laja.

*Cerámica.*⁸ Aunque fue difícil convencer a los trabajadores que debían recoger los fragmentos de cerámica y artefactos descubiertos durante la excava-

⁸ Durante una visita preliminar a las ruinas, efectuada por el señor Elías Coba, dibujante del INAH, se reunieron las piezas de cerámica que aparecen en las láminas VII-IX. Una vez concluidas las excavaciones, las piezas policromadas que pueden verse

ción, se recogió una cantidad suficiente, lo que puede permitir un estudio preliminar para su identificación, posición cronológica y datos generales sobre su uso y función. El material cerámico se dividió de acuerdo con la clasificación de Brainerd⁹ en la mayoría de los casos, pero cuando alguna descripción no se ajustó claramente a la cerámica encontrada, se aplicó la experiencia del autor.

Estructura II. Cuarto 1. De los 197 tepalcates hallados encima del piso y debajo de la bóveda caída, el 65% fue de la etapa floreciente, el 28% sin baño, el 5% Maya-Tolteca y el 2% desconocido. Los fragmentos de la cerámica con baño indican que el cuarto 1 tuvo una ocupación más importante durante la etapa floreciente, en comparación al siguiente periodo Maya-Tolteca en cuyo transcurso se derrumbó la bóveda. Es probable que el cuarto haya tenido una doble función, ya que se halló cerámica con baño, considerada como de uso ceremonial, como cerámica sin baño con estriaciones que Brainerd¹⁰ clasifica como doméstica.

Superficie General, Estructura II. De los 2,226 tepalcates excavados en el lado sur de la Estructura II, un 75% es sin baño, un 20% de la etapa floreciente, un 4% de la etapa Maya-Tolteca y un 1% de la etapa negro-sobre-crema.

Aquí se encontró un porcentaje más alto de cerámica sin baño, que dentro del cuarto 1, tal vez porque fue usada más fuera del cuarto que adentro o porque fue tirada donde se recogió. Lo de mayor interés son los fragmentos de negro-sobre-crema que llena el espacio cronológico entre la etapa Maya-Tolteca y la Mayapán, ésta última representada tanto en la cerámica como en la arquitectura del edificio III.

Superficie General, Estructura III. Durante la excavación de esta Estructura, sólo se recuperaron 46 tepalcates que tal vez indiquen una ligera o corta ocupación de esta Estructura en comparación a la más larga o intensiva de la estructura II. De la cerámica recogida, el 55% pertenece a los tipos asociados con la etapa de Mayapan, el 30% son de la etapa floreciente, el 11% sin baño y el 4% de la etapa Maya-Tolteca.

El cuadro cerámico es, como la arquitectura de la Estructura III, claramente del estilo Mayapán, como lo es también el mayor porcentaje de la cerámica recuperada. Los fragmentos que datan de antes de Mayapán podrían haber sido parte del relleno de la plataforma o haber sido tirados antes de su edificación. El

en las figuras 2 y 3 se depositaron en la Oficina de Monumentos Prehispánicos por el personal de la Compañía Constructora IAUSA. Aun cuando toda la cerámica mencionada es del área de San Pablo, no se conoce su procedencia exacta, pero se han visto varios enormes montículos en una zona prehispánica llamada Colohche, localizada cerca de la unión del camino Muna-Peto con el de Becanchén, que parece ser de la etapa floreciente y pre-floreciente.

⁹ Brainerd, G. W., 1958.

¹⁰ *Ib.*, pp. 79-80.

menor porcentaje de cerámica sin baño puede indicar que esta Estructura fue usada más para funciones ceremoniales que domésticas, como en el caso del cuarto 1 de la Estructura II.

Pozo Estratigráfico I. El material cerámico procedente del nivel 1 está considerado como representante de la ocupación de la Estructura II. De los 244 fragmentos recuperados, un 85% fue sin baño, el 11% de la etapa floreciente y el 4% de la etapa Maya-Tolteca. El nivel 2 debe corresponder al mismo periodo de construcción de la Estructura II. De los 264 tepalcates reunidos, un 55% carece de baño, un 40% es de la etapa floreciente y un 5% de la etapa regional. El nivel 3 debe representar la época anterior a la construcción de la estructura III. Este nivel produjo 23 tepalcates, de los cuales el 92% fue sin baño y el 8% restante perteneciente a la etapa floreciente. Los resultados del pozo estratigráfico muestran la continua ocupación del sitio, desde la etapa regional hasta la Maya-Tolteca. La más importante es la etapa floreciente, segui-

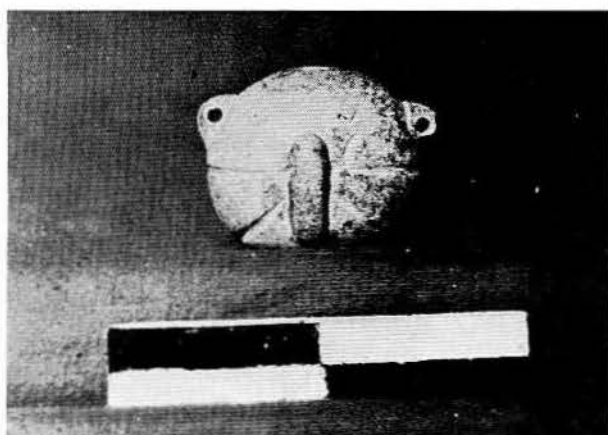
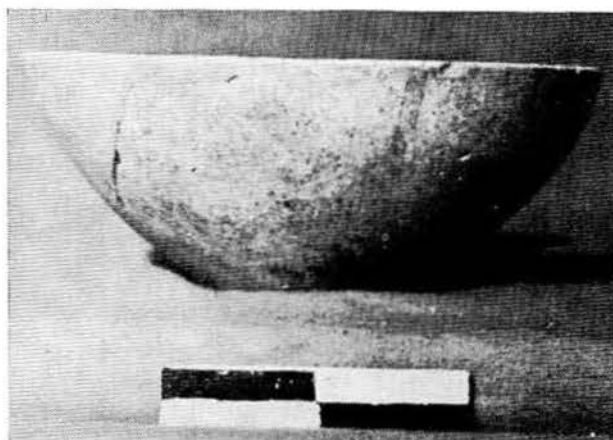


Lám. VI.—Falo monolítico encontrado al lado del camino que atraviesa la zona arqueológica.



Lám. VII.—Plato trípode de la etapa floreciente; procedencia exacta desconocida.

Lám. VIII.—Vasija de fondo plano con decoraciones interiores y exteriores en rayado. Está hecha de barro fino de color anaranjado; etapa floreciente, procedencia exacta desconocida.



Lám. IX.—Miniatura probablemente representando una calabaza; etapa floreciente, procedencia exacta desconocida.

da por la Maya-Tolteca; el área de excavación del pozo fue donde se encontró más cerámica de uso doméstico que ceremonial.

Artefactos. Durante la excavación se descubrieron pocos artefactos no cerámicos. Una mano de metate, un fragmento de pedernal y una piedra para pulir en el cuarto 1 de la Estructura II y un fragmento de pedernal como hallazgo superficial. El único artefacto no cerámico, descubierto en relación a la Estructura III, fue un fragmento de lo que puede ser una punta de proyectil. Durante el reconocimiento de la zona, se encontró un falo monolítico con glándulas sexuales, caído al lado del camino, cerca de la Estructura VII (lám. VI).

La mano de metate del cuarto 1 del edificio II indica que dicho cuarto fue usado domésticamente; los fragmentos de pedernal hacen pensar en actividades ceremoniales, ya que el pedernal es parte común de las ofrendas y de contextos ceremoniales.¹¹ La piedra para pulir se parece a la ilustrada en Thompson¹² que fue usada para pulir cerámica en Uayma. El fragmento de proyectil de la Estructura III pudiera haber sido de dardo de átlatl, lanza, flecha, o tal vez un cuchillo. El falo monolítico es una manifestación material del amplío, elaborado y relativamente tardío culto al falo que probablemente se desarrolló en la Huasteca y se extendió hasta Yucatán.

RESUMEN

La arquitectura y cerámica de las Ruinas del Rancho de San Pablo representan una ocupación que principió durante la época regional, creció en importancia durante la etapa floreciente, vino a menos durante las etapas Maya-Tolteca y Mayapan y finalizó durante la época colonial, cuando se quemó el rancho. Durante este tiempo el sitio fue utilizado tanto para fines ceremoniales como para uso doméstico. Su tamaño e importancia no son conocidos, pero lo más probable es que jugó un papel relativamente menor si se le compara con los cercanos centros ceremoniales de Uxmal, Kabah, Sayil, Labná y Chacmultún, que también fueron ocupados durante la misma época.

REFERENCIAS

BRAINERD, G. W.

1958 The Archaeological Ceramics of Yucatan. *Anthropological Records*, vol. 19. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.

MARQUINA, I.

1964 Arquitectura Prehispánica. *Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, I. México.

¹¹ Villacorta C., J. A. y Villacorta C., C. A., 1933, p. 36.

¹² Thompson, R. H., 1958, fig. 19g.

RUPPERT, K. Y DENISON, J. H.

1943 *Archaeological Reconnaissance in Campeche, Quintana Roo and Peten*. Carnegie Institute of Washington, Pub. 543. Washington, D. C.

RUZ LHULLIER, A.

1945 Campeche en la Arqueología Maya. *Acta Anthropológica*, vol. I. Nos. 2-3. México.

THOMPSON, R. H.

1958 Modern Yucatecan Maya Pottery Making. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, No. 15; *American Antiquity*, vol. XXIII, No. 4, parte 2.

VILLACORTA C., J. A. Y VILLACORTA C., C. A.

1933 *Códices Mayas*. Dresdensis, Peresianus, Tro-Cortesianus, Guatemala.

RECONOCIMIENTO DEL SITIO VAREJONAL, MUNICIPIO DE JIQUIPILAS, CHIAPAS

PIERRE AGRINIER *

Durante la estación seca de 1962, mientras trabajaba en las ruinas de El Mirador, municipio de Jiquipilas, Chiapas, hice un corto viaje a las ruinas de Varejonal, con la intención de explorar este sitio poco conocido y recabar todos los datos científicos que fuera posible.

Varejonal había sido visitado previamente por Carlos Frey en 1945, por F. Peterson en 1958 y nuevamente por Peterson y Lowe en 1959,¹ pero en cada caso los datos recolectados fueron escasos, debido al tiempo limitado de las visitas.

Mi tarea para la BYU-Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, era llevar al cabo un reconocimiento mejorado y hacer un mapa aproximadamente exacto del sitio arqueológico. La ejecución de este trabajo resultó más difícil de lo que yo había esperado, por lo que fueron necesarias dos visitas más para completar una descripción adecuada de Varejonal.

El 16 de octubre de 1962 salí de las ruinas de El Mirador, en compañía de Gilberto Utrilla, hacia la finca El Refugio, en cuyos alrededores está situado nuestro sitio.

Dimos vuelta hacia el norte en una intersección llamada Chupamiel, situada cerca del km. 1010 de la carretera Pan-Americana, en donde se bifurca el camino para El Refugio. Este camino de tierra está en condiciones muy malas, especialmente durante la estación de lluvias; sin embargo, es fácilmente transitable por un vehículo de doble tracción. La ruta pasa por grandes propiedades, que incluyen las fincas Esperanza y Francia.

Los límites de la finca El Refugio llegan a un punto situado a 16 km. de la carretera internacional, llamado El Maluco, que no es más que la choza del guardián de la entrada de esta inmensa finca. Al llegar a la "casa grande", cuatro kilómetros más adelante, fuimos presentados a don Arturo Cervera, adminis-

* New World Archaeological Foundation-BYU.

¹ Peterson, F., 1961; Lowe, G. W. y Mason, J. A., 1965.

trador, y a don Héctor Nishiyama, ingeniero civil, que tiene a su cargo las reparaciones y mejoramiento del rancho.

Don Arturo no pudo darnos informes acerca del sitio arqueológico, pero ofreció darnos un guía al día siguiente. Mientras tanto, el señor Nishiyama nos acompañó a un sitio arqueológico pequeño, situado a 50 m. al poniente de la casa y al otro lado de un arroyo.

En este sitio encontramos dos plataformas de piedra, relativamente grandes, cada una de aproximadamente 25 por 25 m. en la base y de 9 m. de altura. Existen otras plataformas más pequeñas en una extensión aproximada de 200 m. a lo largo del arroyo. Actualmente este sitio está cubierto por una capa de vegetación muy densa, que impide una investigación más a fondo. La cerámica es escasa, las poquísimas piezas encontradas están muy erosionadas y al parecer pertenecen al Clásico Medio (550-880 d. C.). El montículo más cercano a la casa del rancho había sido excavado por un aficionado a la arqueología, quien encontró algunas ofrendas; desgraciadamente no fue posible conseguir el nombre ni la dirección de esta persona.

Al atardecer conocimos a don Francisco Gutiérrez, quien iba a servirnos de guía. Don Francisco había vivido en la selva lacandona, donde conoció a Gertrudis Duby y Franz Blom, para quienes había trabajado; así mismo guió a Carlos Frey en la exploración de Varejonal en 1945.

Don Francisco, que había trabajado en este sitio durante un periodo de treinta años, nos dio la historia del rancho. Nos contó que el primer dueño de la finca fue el señor Cueto Carriles, de Tuxtla Gutiérrez. Entonces era una plantación de azúcar y tenía su propia refinería, cuyas ruinas aún pueden verse como a 1 km. al norte de la casa actual. También tenía su sistema hidro-eléctrico propio, generado por un dique que aún existe. La refinería fue abandonada hace treinta años y el General Jorge Grajales compró la plantación, quien la transformó en una finca cafetalera. Posteriormente una compañía maderera obtuvo un contrato para la explotación de maderas tropicales, especialmente del cedro, habiendo construido para eso el camino actual que en esos tiempos fue transitable para camiones. La misma carretera atravesaba el sitio de Varejonal. El contrato caducó en 1948 y la explotación se abandonó, lo mismo que el camino que desde entonces quedó expuesto a la erosión.

Para llegar a las ruinas seguimos ese viejo camino maderero, pasando por la refinería arruinada. En una distancia de un kilómetro el camino puede transitarse fácilmente, pero después comienza una larga subida que equivale a la peor superficie que yo jamás haya transitado. La erosión ha deslavado completamente toda la tierra de la superficie del camino viejo, haciendo aflorar la piedra caliza desquebrajada de la que está compuesto este terreno (lám. I). Como a 16 km. al oeste de la casa del rancho, y a casi hora y media de manejar por este infernal camino, nos vimos obligados a detener el carro, caminando a pie cerca de 15 minutos hasta llegar al sitio, que puede verse como una mancha elevada de bosque secundario al suroeste del viejo camino maderero.



Lám. I.—El camino a las ruinas, mostrando el terreno de piedra caliza.

SITUACIÓN Y TOPOGRAFÍA

Varejonal fue visitado posteriormente dos veces más, en noviembre de 1964, y gracias a la ayuda de Eduardo Martínez, topógrafo de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, fue posible la confección de un mapa del sitio, bastante exacto (fig. 1).

Varejonal está situado en la orilla de una extensa meseta de piedra caliza que flanquea el lado izquierdo del cañón del río de La Venta. Esta meseta cae abruptamente al este, hacia una sabana rocosa que bordea la orilla del cañón, la que a su vez se eleva unos 500 m. sobre el nivel del río de La Venta que corre dentro de un cañón de 200 m. de profundidad. Hacia el oeste empieza una quebrada región de colinas, cubiertas de espesa selva, explotada hace algún tiempo por sus maderas preciosas. El sitio está situado aproximadamente a 850 m. sobre el nivel del mar.

En su condición actual, el área no podría mantener una población agrícola, ya que su capa de tierra está formada por un suelo muy pobre y es muy delgada, con grandes áreas de roca desnuda. Las contadas manchas de tierra cubiertas de humus deben su existencia al material orgánico del bosque actual y donde la selva ha desaparecido la sabana de zacate se ha adueñado de la región.

Fauna silvestre, tal como chachalacas, pavas de cresta, guacos, palomas, cordornices, ocelotes, jaguares, tapires, jabalíes, venados cola blanca y venado cabrito, aun abundan a pesar de la caza continua, encontrándose colonias de monos araña en el cañón del río de La Venta.

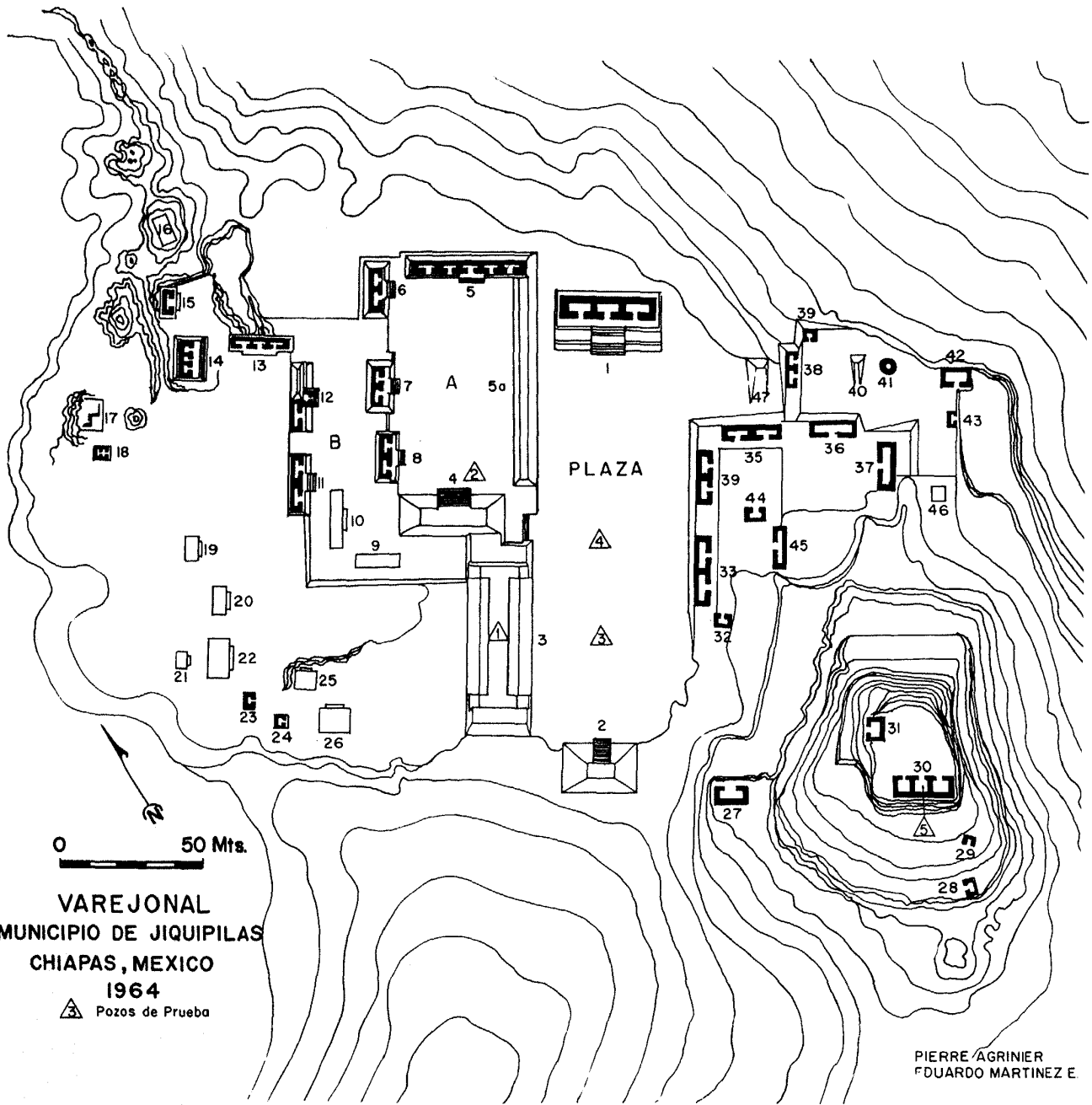


FIG. 1.—Plano general del sitio.

APROVISIONAMIENTO DE AGUA

Existe en la región gran carencia de agua. No hay ríos, probablemente por causa de la filtración del desagüe a través de la roca, que forma corrientes subterráneas que se vacían en el río de La Venta.² Los únicos depósitos de agua se encuentran en contados charcos o cavidades con fondo impermeable.

Las medidas hidrométricas tomadas en 1964 en La Unión, que pertenece a la misma región, mostraron una precipitación pluvial de 1009 mm. al año. El promedio de temperatura es de 21.1° C.

LAS RUINAS

El sitio de Varejonal toma su nombre de la abundancia de lianas y de troncos rectos y delgados, que crecen en el bosque que cubre las ruinas, en forma tan tupida que imposibilita ver los edificios a una distancia mayor de 10 m. Fue necesario abrir brechas que hicieran posible nuestra exploración (lám. II).

Se encontraron cuarenta y siete estructuras divididas en dos grupos, al oeste y al este del sitio, separados por una gran plaza, que ostenta una amplia plataforma en cada extremo, una enfrente de la otra (fig. 1 y lám. VIII).

Una cancha de pelota y dos templos (Estructuras 48, 49 y 50) están situadas como a 100 m. al norte del sitio principal (fig. 6).



Lám. II.—Las ruinas cubiertas por la vegetación.

² De la Peña, M., 1951, p. 739. Descripción de condiciones similares en el predio El Ocote, municipio de Ocozacoautla.

LA PLAZA CENTRAL.

Mide aproximadamente 125 m. por 45 m. con un eje que corre de norte a sur; limitada al norte por la estructura 1 y al sur por la estructura 2.

Estructura 1. Esta estructura trunca, que forma tres niveles diferentes, es la más grande del sitio. Está cubierta con grandes piedras cortadas, cada una de más o menos 1 m. de largo por 50 cm. de ancho, llegando algunas de ellas a 1.80 m. de largo. Las dimensiones de la estructura son 38 m. de este a oeste y 20 m. de norte a sur y aproximadamente 9 m. de altura.

Una escalinata amplia mira hacia el sur y aún pueden distinguirse las derruidas paredes del templo en la cúspide.

Estructura 2. Esta estructura, una de las más grandes del sitio, tiene aproximadamente 24 m. de largo, 12 m. de ancho y 5 m. de alto.

Ha sido seriamente dañada por saqueadores, quienes al hacer una excavación en la terraza superior destruyeron todo vestigio de la superestructura. A la vez demolieron por completo una escalinata orientada al norte, lo que hizo aparecer un pasaje, en la base de la plataforma, que conduce a una cámara interior, construida en la obra de albañilería.³

LA CÁMARA INTERIOR

En su estado actual, el túnel que da acceso a la cámara interior de la Estructura 2 tiene 4.65 m. de largo, no obstante que una buena parte de él fue destruida al quitar la escalinata (fig. 2). La entrada está actualmente muy redu-

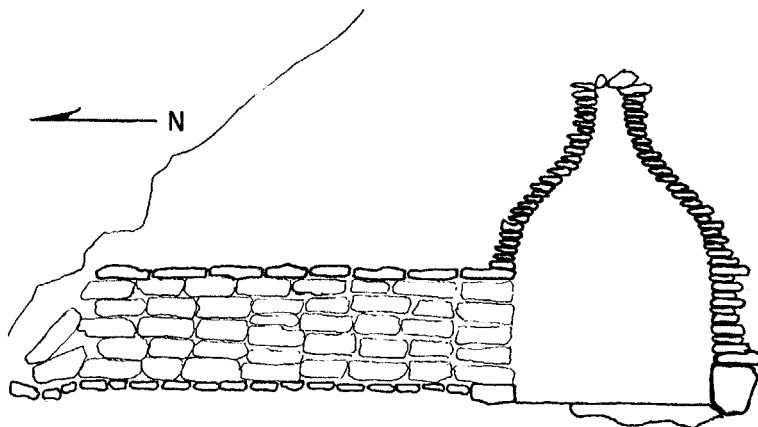


FIG. 2.—Corte de la cámara interior de la Estructura 2.

³ Peterson, F., *op. cit.*

cida debido a piedras caídas que dificultan el paso. En el interior del túnel, sin embargo, la obra de albañilería permanece intacta. El piso está cubierto por lajas pequeñas y el techo, de 1.12 m. de altura, por lajas grandes con un tamaño promedio de 40 a 50 cm. de ancho.

Las paredes distan una de otra 56 cm. y constan de cuatro o cinco capas de piedra en bruto. La entrada a la cámara propiamente dicha está reforzada con una loza rectangular de 1.50 m. de largo, 60 cm. de ancho y 25 cm. de grueso, que sirve de umbral. El dintel está hecho de la misma piedra y forma una grada de 20 cm. que descende al piso de la cámara.

La cámara está perfectamente conservada. Desde el piso hasta el nivel del umbral, cuatro paredes de piedra en bruto forman una pieza rectangular, de 2.10 m. de sur a norte y de 1.75 m. de este a oeste. A partir del dintel la forma de la pieza va convirtiéndose gradualmente en una cúpula esférica, ensanchándose de su forma original. El ápice de esta cúpula tiene forma de embudo invertido, de 50 cm. de altura y cuya embocadura quedó abierta, sin el coronamiento plano que usualmente se halla en la bóveda maya. En vez de eso, sólo las piedras del relleno de la plataforma sirven para cubrir esta bóveda. La altura total de la cámara es de 3.44 m. y una porción del piso en el lado norte —tal vez una tercera parte de la superficie total de la cámara— es de tierra apisonada, mientras que el resto está cubierto por una gran piedra plana en bruto que parece pertenecer a la superficie natural rocosa del sitio.

El piso estaba cubierto por una capa de tierra fina, de 10 cm. de espesor, resultante de la filtración del relleno superior. Nos dimos cuenta de una excavación reciente y nuestro guía nos contó que había sido practicada dos años antes por un americano. Los pocos fragmentos de cerámica encontrados estaban muy erosionados.

EL GRUPO OCCIDENTAL

Este grupo consta de 24 estructuras. Once de estas plataformas, aunadas a la cancha de pelota, forman un complejo de edificios dispuestos en torno a dos patios, (A y B) y constituyen la concentración más imponente en Varejonal. El resto de las estructuras de este grupo están dispersas a lo largo de la orilla occidental del sitio.

El grupo occidental contiene las estructuras más altas, así como las superestructuras más grandes y una arquitectura más ambiciosa, pues la disposición de sus edificios es más metódica que la del grupo oriental. Por estas razones parece que pudo haber sido el centro principal de la actividad ceremonial.

Estructura 3. La cancha de pelota. La cancha para el juego de pelota ocupa la esquina sureste del grupo occidental, siendo paralela a la plaza, con su esquina oriental a tan sólo unos pocos metros de la Estructura 2. Forma con la Estructura 4 una construcción compuesta en forma de L.

La cancha de pelota más importante se compone de dos estructuras que se enfrentan paralelamente una a otra. Cada una es una plataforma rectangular

de piedra, de 38 m. de largo, 8 m. de ancho y cerca de 2.5 m. de alto. Cada una de las estructuras opuestas se compone de dos niveles o bancas, como las define Satterthwaite.⁴ La primera banca se compone de una pared vertical, de 1 m. de alto, con la parte superior de 3.50 m. de ancho, inclinada hasta alcanzar una altura de 1.50 m.

La segunda banca tiene una pared vertical de 1 m. y una superficie superior de 5 m. de ancho (fig. 3).

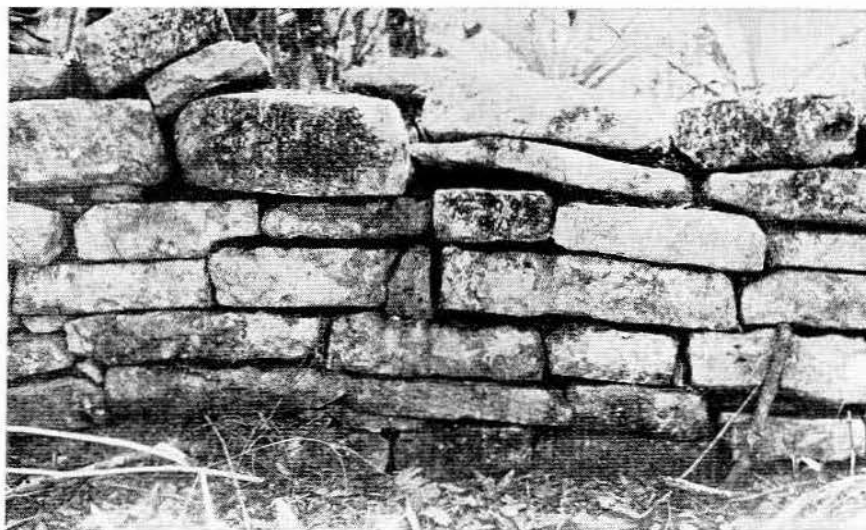
Las canchas de juego. En medio de las dos estructuras paralelas está la cancha central, de 5.50 m. de ancho por 51 m. de largo.

Las cabezas de la cancha de juego están enmarcadas por las prolongaciones de las estructuras que flanquean la cancha de pelota. La del sur forma un componente estructural de 1 m. de alto, y la del norte forma parte de las plataformas basales conectadas con la Estructura 4.

Toda el área de juego, delimitada así por las dos estructuras principales y sus componentes en cada extremo, toma la típica forma de doble "T".

En cuanto a su orientación, el eje mayor se desvía aproximadamente 32° al oriente del norte magnético.

Todo el complejo estructural está hecho de lajas de piedra caliza, cortadas y adaptadas con cuidado, en tamaño que varía de 50 cm. a 1 m. de largo, sin uso aparente de argamasa ni restos de revoque (lám. III). Una grieta en una de las estructuras de la cancha, ha hecho aparecer la pared de una plataforma interior, de materiales idénticos, demostrando que al menos dos periodos de construcción están representados.



Lám. III.—Detalle del sistema constructivo del Juego de Pelota.

⁴ Satterthwaite, L., Jr., 1944, p. 4.

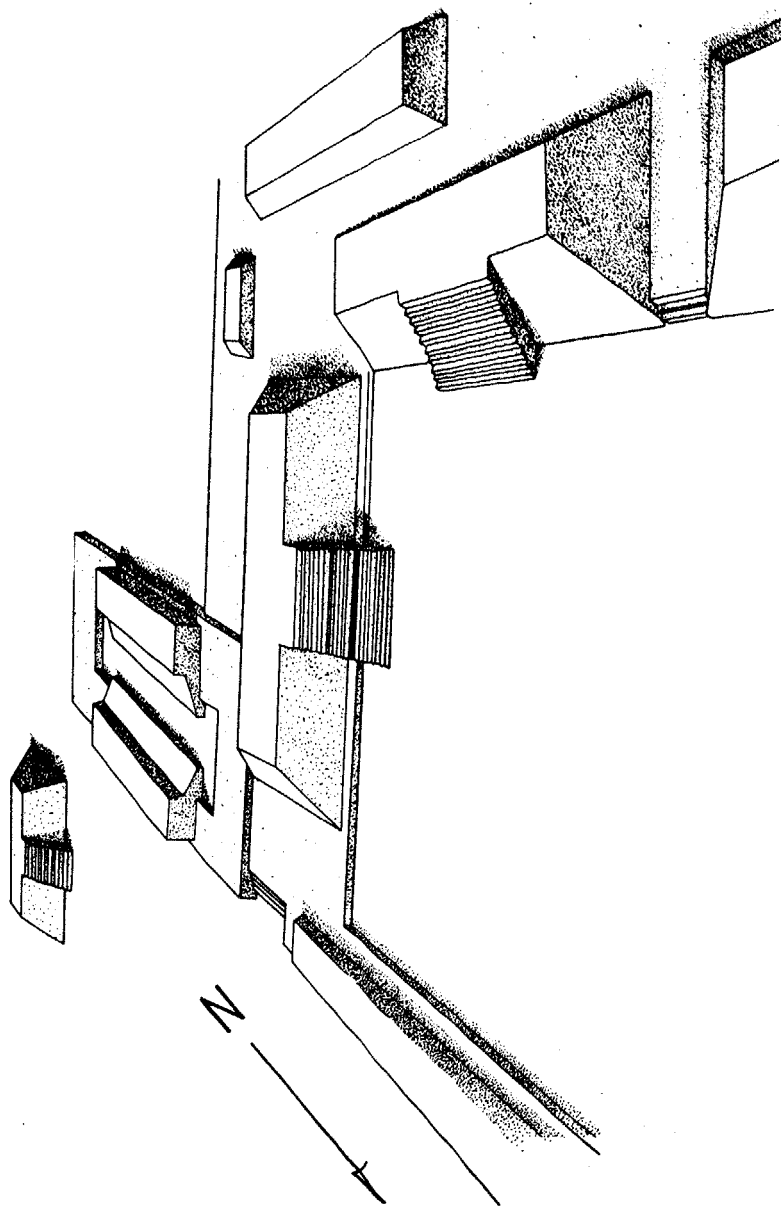


FIG. 3.—Vista reconstructiva de la cancha del Juego de Pelota y su relación con la estructura 4 y patio A.

Estructura 4. Se trata de una gran plataforma que ocupa el extremo sur del patio A y se aúna a la cancha de pelota por una plataforma basal (fig. 3). En la base del lado suroeste hay aún restos de otra plataforma secundaria que tal vez haya sido parte de una tribuna para espectadores. Esta construcción está frente al eje mayor de la cancha, con una posición que seguramente habría permitido tener una vista excelente sobre todo el campo de juego.

La escalera principal da al patio A, pero sólo quedan indicios de ella. Dos excavaciones encontradas al frente sugieren una posible presencia de estelas tal vez sustraídas por saqueadores.

En el lado oriente puede verse algo que parece ser una escalinata baja, que da acceso a la superficie de la plataforma basal y subsecuentemente a la cancha de pelota. Las dimensiones de esta estructura son aproximadamente de 37 m. de largo, 15 m. de ancho y 5 m. de alto.

Estructura 5. Esta plataforma, de 44 m. de largo, en el extremo norte del patio A, tiene como 2 m. de alto y 5 m. de ancho. Soporta una superestructura baja, muy derruida, que está dividida en una serie de piezas pequeñas, todas ellas orientadas hacia el sur. En el frente hay una escalinata central, relativamente estrecha. Su lado oriente se une a una plataforma baja (Estructura 5 A), con la que entronca en ángulo recto, formando un gran complejo estructural en forma de L.

Estructura 5-A. Esta plataforma, de 90 m. de largo, flanquea todo el lado oriental del patio A y simultáneamente una buena porción del lado poniente de la plaza central. Tiene una altura aproximada de 75 cm. y no tiene indicios de haber soportado superestructura alguna. Es posible que haya sido proyectada para servir de enorme tribuna para espectadores durante las ceremonias.

Estructura 6. Esta estructura forma la esquina del patio A, y está situada a 5 m. al poniente de la Estructura 5. Tiene 5 m. de altura, 19 m. de largo y 8.50 m. de ancho. Sostiene un templo que, aunque recubierto de ripio e invadido de vegetación, parece estar intacto. Su escalinata da al oriente, y es acceso al templo formado por dos piezas.

Estructura 7. Esta estructura parece ser un templo que ocupa la sección media entre las Estructuras 6 y 8, delimitando con éstas el lado poniente del patio A. Es la más alta de las tres, pues tiene como 7 m. de alto, 18 m. de largo y 10 m. de ancho. El templo parece haber sido de dos piezas y sus paredes aún subsisten. Una escalinata frontal mira hacia el oriente.

El espacio entre las Estructuras 6 y 7 se eleva como 50 cm. y corresponde al nivel del patio B, del cual lo separan pocos centímetros.

Estructura 8. Forma, con la Estructura 4, la esquina suroeste del patio A. Da hacia el oriente y, excepto por sus dimensiones, es casi idéntica a la Estructura 7, de la que está separada por una corta escalera intercalada, de 5.50 m. de ancho, la cual sirve de acceso al patio B en su nivel más alto.

Estructura 9. Esta plataforma está a sólo 4 m. al sur de la Estructura 4. Tiene 19 m. de largo por 8 m. de ancho y mide aproximadamente 2 m. de altura. Sostenía un templo cuya única pieza tenía 2 entradas que daban al norte, accesibles por una escalinata frontal.

Estructura 10. Encajada estrechamente entre las Estructuras 11 y 9, junto con las anteriores y la número 4, forma una especie de recinto interior dentro del patio B.

Esta plataforma, que mira hacia el este, tiene 20 m. de largo, 15 m. de ancho y 4 m. de alto. Las paredes de un templo aún son visibles debajo de la espesa capa de ripio.

Estructura 11. Situada en el lado poniente del patio B y forma su esquina suroccidental, está compuesta por una plataforma basal rectangular con inclinadas paredes de piedra bien conservadas como de 1.40 m. de alto, 19 m. de largo y 5.50 m. de ancho. Una escalinata, en el lado oriente, da acceso al templo en lo alto de la plataforma.

El templo es una construcción rectangular de mampostería como de 15 m. de largo, 4 m. de ancho y 4 m. de alto. Las paredes de mampostería son como de 2 m. de espesor y están deterioradas, terminando en la parte superior en una cornisa o moldura lateral sobresaliente, que probablemente formaba la orilla del techo (lám. IV y fig. 7). Por desgracia el techo se destruyó por completo, por lo que no existe ningún indicio de los detalles de su construcción. La gran cantidad de piedras acumuladas en el interior de la pieza sugiere que el techo



Lám. IV.—Detalle de la moldura lateral de la Estructura 11.

era una construcción masiva y que probablemente constituía una bóveda corvelada, como son comunes en las tierras bajas de los mayas.

Las piezas del templo eran estrechas, con aperturas rectangulares o entradas de 1.50 m. de ancho, cada una de las cuales estaba enmarcada por un umbral de piedra caliza de 2.10 m. de largo.

Estructura 12. Se encuentra al norte de la Estructura 11. Consiste en una plataforma con un templo superior que tiene la particularidad de presentar conceptos arquitectónicos diferentes al resto de estructuras, aunque sus proporciones sean más o menos iguales.

La plataforma es idéntica a la de la Estructura 11, con una escalinata sobresaliente, situada en el lado este.

El templo conserva aproximadamente la misma proporción que su contraparte en la Estructura 11, pero las paredes son diferentes: están compuestas de una moldura basal en talud, como de 1 m. de altura, una superficie vertical incrustada en la moldura anterior, de cerca de 50 cm. de alto, y una cornisa escalonada, voladiza, la que, como en la Estructura 7, forma la orilla de lo que tal vez haya sido el techo inclinado (láms. V-VI y figs. 4 y 5).

El templo está dividido en dos piezas separadas, cada una con entrada al oriente. Se agregó una tercera pieza adicional después de la terminación del templo, entre las entradas de las dos piezas primeras, ocupando la plataforma de la escalinata sobresaliente. No forma parte coherente de la estructura principal,



Lám. V.—Cornisa lateral escalonada de la Estructura 12.



Lám. VI.—Pozo de saqueo practicado en la Estructura 12.

sino que fue construida sencillamente junto a ella, sin ningún amarre. Todo el frente de la construcción se destruyó, pero se supone que hubo una entrada al fin de la escalinata (figs. 4 y 5).

La Estructura 12 parece ser la mejor conservada en el sitio. El cuarto del templo noroccidental posiblemente esté aún intacto debajo de la densa vegetación que la cubre, pero quién sabe cuanto tiempo permanecerá así. Vándalos modernos han estado muy activos recientemente en Varejonal y uno de ellos dejó un hoyo en la mampostería de este templo (lám. V tomada en 1962; lám. VI, la misma, tomada en 1964).

Estructura 13. Esta es una plataforma baja, de 22 m. de largo por 4.50 m. de ancho, con escalinata y una superestructura muy dañada que mira al sur. Está situada en un reliz rocoso que se extiende al norte y que delimita una terraza natural que va cayendo a un nivel más bajo hacia el poniente.

Estructura 14. Es una gran plataforma de 15 m. de largo, 7.30 m. de ancho y 1.50 m. de alto. Tiene una escalinata que mira al oriente y sostiene un templo de muchas piezas, del que tan sólo están conservados los cimientos. Al lado posterior o poniente de esta estructura corre un crestón de rocas, formando una especie de canal natural poco profundo que desciende hacia la depresión plana en la orilla noroeste del sitio.

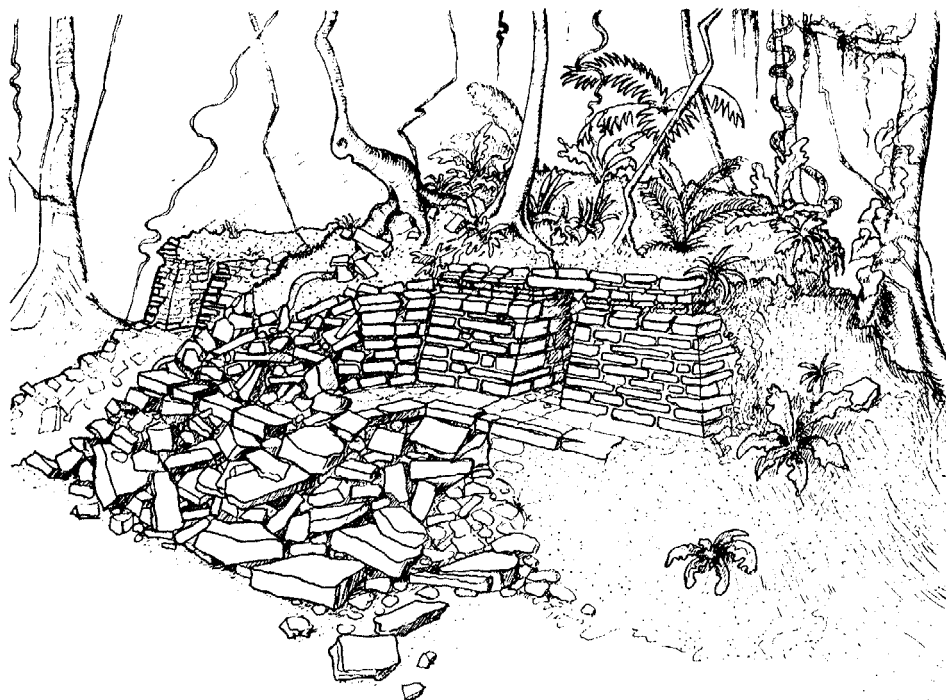


FIG. 4.—Estado actual de la Estructura 12.

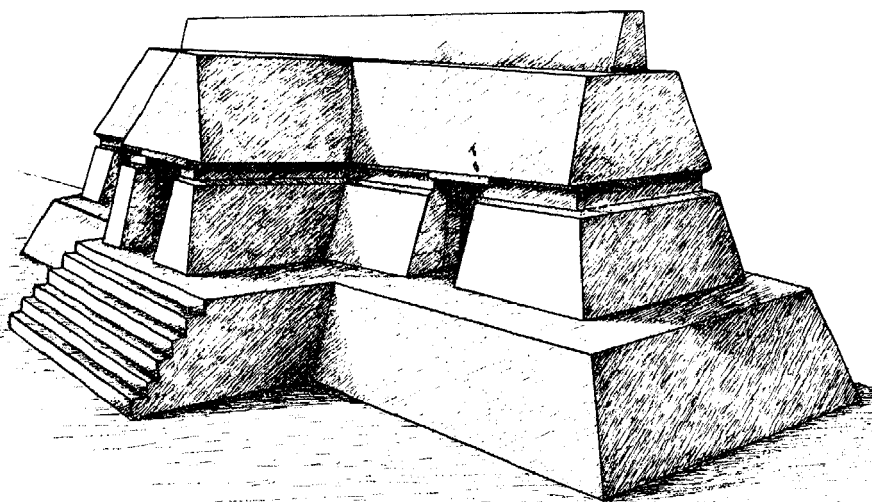


FIG. 5.—Dibujo reconstructivo de la Estructura 12.



Lám. VII.—Entrada visible de la Estructura 17.

Estructura 15. Esta pequeña plataforma de 4 por 6 m. tiene 50 cm. de altura y sostiene una pieza única. En su parte posterior está el canal descrito en la Estructura 14. En su lado norte se encuentra la orilla de una pequeña depresión que fue protegida con una pared de piedra que se une al escollo rocoso como a 5 m. hacia el oriente.

Estructura 16. Se encuentra situada en un pequeño promontorio rocoso, como 20 m. al noroeste de la estructura anterior. Es la construcción que está más al norte de todo el sitio, encontrándose muy deteriorada.

Estructura 17. Esta construcción, en el extremo de la orilla noroeste del sitio, fue limitada parcialmente sobre una formación rocosa, en su parte más alta. Tiene 11 m. de largo, 8.60 m. de ancho y 75 cm. de alto. La superestructura parece estar en condiciones relativamente buenas, pero su distribución tiende a causar confusiones. El umbral de la entrada visible está a tan sólo 25 cm. por encima del nivel del frente de la plataforma y parece conducir al interior de la formación rocosa que constituye la parte trasera de la estructura (lám. VII), lo que difícilmente parece funcional, a no ser que una escalera destruida haya conducido a una entrada, ahora hundida, de alguna cámara interior subterránea.

Estructura 18. Está a 6 m. al sur de la Estructura 17. Tiene 75 cm. de altura 5 m. de largo y 4 m. de ancho; se halla sobre roca sólida y sostiene una superestructura de 3.60 por 3.70 m. con una entrada mirando al oriente. El interior

está compuesto por un primer cuarto de 2 m. de ancho, y otro trasero, muy reducido, de 1.25 m. de ancho, con una entrada que los comunica.

Estructura 19. Consiste en una plataforma de 50 cm. de alto, 6 m. de largo y 4.50 m. de ancho. Mira hacia el oriente.

Estructura 20. Plataforma pequeña, al sur de la anterior con 19.50 m. de largo, 5.40 m. de ancho y 1 m. de alto. Mira hacia el oriente y su base está cubierta de humus.

Estructura 21. Esta pequeña estructura es una plataforma muy baja, de 25 cm. de alto, con superficie de 8 por 3.70 m.

Estructura 22. Se compone de una plataforma basal de 25 cm. de alto, 14 m. de largo por 8 m. de ancho, con una plataforma secundaria de 11.50 por 4.50 m. Aún tiene las bases de una superestructura, posiblemente de un templo, pero cubiertas por una gran cantidad de ripio. Mira al oriente.

Estructura 23. Como a 8 m. al sur de la Estructura 22; consta de una plataforma pequeña, de 1 m. de alto, 6 m. de largo y 4.50 de ancho. Se asienta sobre una formación de roca natural y tenía una superestructura de una pieza mirando al oriente.

Estructura 24. Esta plataforma es de 5 m. en cuadro y de 1.50 m. de alto. Tiene una pieza pequeña orientada al este y está construida sobre una formación de roca natural.

Estructura 25. Situada a 10 m. al frente de la estructura anterior, tiene 8 m. de largo, 5.50 m. de ancho y 75 cm. de altura. Orientada al norte, fue construida sobre una formación rocosa que tiene un declive hacia el oeste y al norte. No hay vestigios de superestructuras.

Estructura 26. A 6 m. al sur de la anterior y aproximadamente a 35 m. al oeste de la cancha de pelota. La plataforma tiene 10 m. de largo, 8 m. de ancho y 4 m. de alto, con una escalera en su lado norte. No hay vestigios de superestructura.

GRUPO ORIENTAL

El grupo oriental consta de veintinueve estructuras, la mayoría de las cuales son plataformas bajas, y creemos que fue la zona residencial para los sacerdotes o mandatarios locales.

Como 100 m. al este de la Estructura 2 hay una colina de roca maciza, como de quince metros de altura y 80 m. de diámetro. En su acceso norte las rocas fueron trabajadas a fin de darles apariencia de muros y formar así varias terrazas.

También se hizo el intento hacia el oriente y poniente, pero con éxito menor. Parece que el acceso a la cúspide de la colina estaba por el norte, ya que los otros lados son demasiado abruptos para ser escalados y no se ven trabajos de terracería.

Estructura 27. Se encuentra en una terraza de 75 m. de largo y 20 m. de ancho que está situada a lo largo de la base de la colina en el grupo oriental. En su extremo sur está la Estructura 27, que es una plataforma de 12 m. de altura, 8 m. de ancho, con un recinto de una pieza que mira al norte.

Estructuras 28 y 29. Estas son dos construcciones pequeñas de una pieza cada una, en la ladera sur de la colina.

Estructura 30. La cúspide de la colina del grupo oriental fue nivelada y los intersticios de la superficie escabrosa rellenos con cal blanda, grava, piedras chicas y con tierra revuelta con tepalcates. En algunos lugares hay restos de pisos de argamasa. Esta terraza tiene como 40 m. de largo de norte a sur y 30 m. de ancho. Dos edificios se encuentran aquí, las Estructuras 30 y 31.

La primera está situada en la orilla sur de la colina, y ocupa casi todo el ancho de la terraza. Tiene 23 m. de largo y 7 m. de ancho. Está dividida en tres piezas, con una entrada al norte cada una. Los muros están hechos con enormes bloques rectangulares de piedra caliza en bruto, teniendo algunos más de 2 m. de largo, 1.50 m. de ancho y 1 m. de grueso. Es muy probable que la parte más alta del muro haya estado hecha de piedras más chicas que al abandono del sitio cayeron al interior de las piezas y que posteriormente, con el agua de lluvia que se filtró por el ripio poroso, se depositara una gruesa capa de cal en el piso, la que a primera vista parece repello.

La segunda está en la orilla de la terraza, en el extremo noroeste, tiene 9 m. de largo y 6 m. de ancho, con una apertura mirando al oeste. Está hecha del mismo material que la Estructura 30 y sólo consta de una pieza.

EDIFICIOS SECUNDARIOS DEL GRUPO ESTE

Sobre la parte plana, al pie de la colina, en el norte, está diseminado el grueso de edificios del grupo oriental. Lo limitado del tiempo disponible y la densidad de la vegetación no nos permitieron un estudio detallado de estas estructuras, las cuales difieren de las anteriores en el hecho de que su mayor parte no consta de plataformas separadas y cuartos, sino que forman un gran complejo que comparte la misma terraza en su totalidad.

Descrita a grandes rasgos diremos que la terraza principal es una gran plataforma en forma de "L", de 80 m. de largo de sur a norte y 55 m. de ancho, que sirve de base a varios edificios de muchas piezas, con entradas que desembocan en una especie de patio central.

Las Estructuras 32-37 y 44-45 pertenecen a este complejo. Además, las Estructuras 38 y 39 dependen de este sistema hacia el lado norte. Las Estructuras 40, 46, 47 y 48 están muy derruidas y sólo quedan restos de ellas.

Estructura 41. Es un pequeño cuarto circular de tres metros de diámetro. No hay señales de entrada alguna y tan sólo se conservan las piedras de la base.

Estructura 42. Situada en el extremo oriental del sitio, este edificio consta de una pieza de 11 por 6 m. con una entrada mirando hacia el sur.

Estructura 43. Es una construcción pequeña, de 4 por 5 m., con una pieza única cuya puerta mira al este.

EL GRUPO NORTE

Estructura 48 (Cancha de juego de pelota). Esta cancha secundaria de pelota está situada a la orilla de una pequeña mancha de bosque, como a 200 m. al norte del sitio principal. Descansa en parte sobre una formación de roca natural, aprovechada ventajosamente por los constructores para formar cabeceras de los extremos (fig. 6). El largo total de esta cancha es de 44 m. con 5 m. de ancho y con la abertura en los extremos de 9 m. de largo. Tiene la misma forma que la cancha principal, y está orientada en una dirección idéntica, con muy pocos grados de variación.

En el extremo oriental hay una roca con terrazas naturales que se eleva sobre el nivel del campo de juego y que fue cubierta con piedras, con el fin de ampliar las terrazas, a fin de que sirvieran de plataformas para las Estructuras 49 y 50.

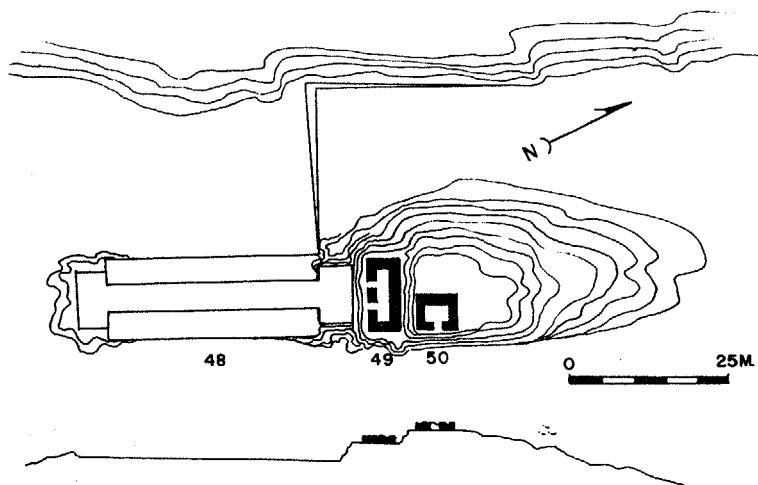


FIG. 6.—Plano general del Grupo Norte.

Estructura 49. Este primer edificio está colocado como a tres metros por encima del nivel de la cancha de pelota. Está orientado hacia el sur, y permite ver toda la cancha. Tiene 12 m. de largo por 5 m. de ancho y sostiene una pieza estrecha de 1.70 m. de ancho por 8 m. de largo. Una de sus dos entradas aún conserva el umbral.

Estructura 50. Es un segundo templo situado en la cúspide de la colina rocosa, como a cinco metros arriba del nivel de la cancha de pelota. Se encuentra muy destruida y cubierta con ripio y vegetación. Sus dimensiones son más pequeñas que las del primer templo y tiene una entrada en el lado sur con una escalinata. En el lado noroeste de esas estructuras y al pie de la colina, está una terraza plana, como de 20 m. de ancho, limitada al norte por una barranca.

EXCAVACIONES

Se excavaron cinco pozos de prueba, de los cuales dos resultaron estériles (Pozos 2 y 3). Las tres excavaciones útiles mostraron un perfil muy simple formado por una capa superficial de 49 cm. de humus reciente, seguida de 20 cm. de sedimento café oscuro que descansaba sobre un fondo rocoso, cuyos intersticios, depresiones y grietas fueron rellenados con grava de piedra calcárea que contenía algunos tepalcates sueltos.

Los pozos se distribuyeron en la siguiente forma: Pozo 1, en el campo central de la cancha de juego de pelota; Pozo 2, en el patio A, frente a la Estructura 4; Pozo 3, en la plaza frente a la Estructura 3; Pozo 4, en la plaza entre las Estructuras 3 y 5a; Pozo 5, en el interior de la Estructura 30.

CERÁMICA Y CRONOLOGÍA

El contenido cerámico de los pozos de prueba de Varejonal no demostraron ninguna separación clara de las fases establecidas para el centro de Chiapas. La mayoría de los tepalcates pertenecen al periodo Clásico Tardío, pero mezclados con ellos se encontraron algunos de las fases correspondientes al Preclásico Tardío, Protoclásico y Clásico Temprano. Los pozos fueron de poca profundidad y los pedazos de cerámica más antiguos se hallaron principalmente en los primeros 30 cm. debajo de la superficie, más bien que en los niveles más bajos, donde razonablemente deberían estar. Esta anomalía parece ser el resultado del acarreo constante de tierra, para servir de relleno, tomada de áreas de ocupación temprana, a fin de nivelar el terreno en fechas más recientes. También pudo ser el resultado de la erosión del relleno estructural de algunas plataformas tempranas, que depositaron el material en la superficie.

A continuación sigue una tabla que muestra el arreglo de la secuencia cronológica del centro de Chiapas de acuerdo con Agrinier.⁵

⁵ Agrinier, P., 1964, p. 1.

SECUENCIA ARQUEOLÓGICA EN CHIAPA DE CORZO

<i>Fases Chiapa</i>	<i>Periodos culturales</i>	<i>Fechas calculadas</i>	<i>Fases Petén Maya</i>
Paredón	Clásico Tardío	d. C. 800	Tepcu 3
Maravillas	Clásico Tardío	d. C. 550	Tepcu 1-2
Laguna	Clásico Temprano	d. C. 350	Tzakol 1-2
Jiquipilas	Clásico Temprano	d. C. 200	1 Matzanel
Istmo	Protoclásico Tardío	d. C. 1	(Holmul 1)
Horcones	Protoclásico Temprano	a. C. 100	
Guanacaste	Protoclásico Temprano	a. C. 250	Chicanel
Francesa	Preclásico Tardío	a. C. 450	

DESCRIPCIÓN DE LA CERÁMICA

Para facilitar la descripción de los diferentes tipos de cerámica, hemos tomado los nombres y definiciones establecidos para la tipología del centro de Chiapas, por el arqueólogo Buce Warren (informe en preparación).

1. *Cerámica Preclásica Tardía (fase Francesa), 450-250 a. C.*

Se encontraron muy pocos ejemplares del tipo Vicente Guerrero y Bélgica Café.

2. *Cerámica Preclásica Tardía (fase Guanacaste), 250-100 a. C.*

Predominaron los fragmentos de vasos anaranjados tipo Mirador, de varias formas, entre las que se cuentan las vasijas de paredes redondeadas o rectas, acampanadas, con o sin el borde volteado hacia afuera; jarras de cuello corto, con el borde acampanado y tecomates sencillos. También encontramos fragmentos de jarras de cuello recto, semejante al tipo Copoya y vasijas hemisféricas, acanaladas, de colores negruzco o café del tipo Libertad-Cintalapa.

3. *Cerámica Protoclásica Temprana (fase Horcones), 100 a. C. a 1 d. C.*

Obtuvimos restos de vasijas hemisféricas negras o grises ahumadas, con el borde blanco, tipo La Venta, y otros con engobe rojo y borde blanco del tipo Venta-Mulumí.

4. *Cerámica Clásica Tardía (fase Maravillas), 550-800 d. C.*

Predomina el tipo Ixtapa fino blanco, incluyendo la variedad Yati con el borde pintado de rojo y la variedad Curipa negro sobre blanco en técnica "al negativo". Otros tipos identificados fueron el Yerbabuena con doble engobe, Copanaguaste rojo, Custepec café vidriado y Baqueta burdo sin engobe, con impresiones digitales en el exterior.

DISCUSIÓN

Podemos suponer que fue durante el periodo Clásico Tardío cuando Varejonal estuvo más densamente poblado, habiéndose establecido los primeros grupos durante el Preclásico Tardío. El material de construcción y otros desechos de la ocupación más antigua parecen haber sido utilizados para relleno de las estructuras y para la nivelación de los pisos más recientes.

Durante los periodos Preclásico Tardío y Protoclásico, la cerámica estuvo estrechamente relacionada con el sitio El Mirador, una ruina bastante estudiada cercana a Jiquipilas,⁶ con la que comparte elementos muy semejantes.

La escasez de barro en la comarca pedregosa de Varejonal nos inclina a aceptar la posibilidad de que la mayor parte de su alfarería haya sido importada. Esto explicaría, por ejemplo, la estrecha semejanza con El Mirador. Tal vez todas las piezas de cerámica encontradas se hayan adquirido en trueque por productos naturales, como carnes, plumas, o pieles de jaguar y de otros animales.

En cuanto a la arquitectura, debe indicarse que dos tipos diferentes de construcción se encuentran en Varejonal, y es posible que correspondan a diferentes etapas de evolución arquitectónica. El primer estilo, del que son ejemplos las Estructuras 1, 30, 31 y tal vez las 48, 49 y 50, utilizaron plataformas en terraza, con muros laterales rectos, hechos con enormes bloques de roca calcárea. El segundo tipo de construcción —que es la práctica arquitectónica más frecuentemente utilizada— construyó las plataformas con los muros laterales en talud, hechos con bloques de piedra más pequeños.

La piedra de cal, de la que está constituido el fondo geológico de este terreno, pudo quebrarse con facilidad, obteniéndose así magníficos bloques rectangulares de construcción, que no fue necesario cortarlos ni retocarlos salvo en aquellas ocasiones que requerían superficies especialmente lisas, como piedras angulares de plataformas o superestructuras. Como no se usó argamasa, tuvo que emplearse una gran cantidad de piedras pequeñas como cuñas que compensaran las irregularidades de los bloques o lajas (lám. VIII).

Las superestructuras tenían paredes macizas, con un espesor regular de 1.50 m. y como excepción, hasta de 2.10 m.; los techos de estas estrechas piezas tal vez hayan sido abovedados, a juzgar por los templos mejor conservados y por la comprobación que nos brinda la cámara interior de la Estructura 2.

Tres estilos diferentes se emplearon en la construcción de los muros exteriores de los templos:

1. Paredes verticales lisas, con un friso estrecho cerca de la orilla del techo voladizo.
2. El mismo estilo, pero con paredes echadas hacia atrás.
3. Un muro basal inclinado, del que partía —remetida— la pared que remataba en el techo voladizo.

⁶ Peterson, F., *op. cit.*



Lám. VIII.—Plataforma de la Plaza Principal de Varejonal. Véase el acomodamiento de piedras sin amarre aparente.

El techo, ya fuera de piedra o palma, siempre sobresalía de la orilla de las paredes.

No se encontraron vestigios de revoque exterior, pero es posible que originalmente haya sido aplicado.

Algunas grietas abiertas por saqueadores, o causadas por la caída de grandes árboles sobre los lados de las plataformas, revelan la existencia de muros y estructuras más antiguas, pero no puede apreciarse diferencia alguna en los materiales de construcción ni en el estilo arquitectónico, lo que hace suponer que transcurrió muy poco tiempo entre las distintas renovaciones.

CONCLUSIONES

En su última fase, Varejonal fue un centro religioso relativamente grande, perteneciente al límite de un área periférica de la civilización maya. Su arquitectura no puede equipararse a la suntuosidad de Palenque o de Yaxchilán.

No obstante, sus arquitectos fueron suficientemente diestros para usar la bóveda corbelada o "falsa bóveda". De ser así, éste sería el lugar más al suroeste en que este elemento arquitectónico se presenta y el único ejemplo, por mí conocido, fuera del área de las Tierras Bajas Mayas. A pesar de esto, Varejonal

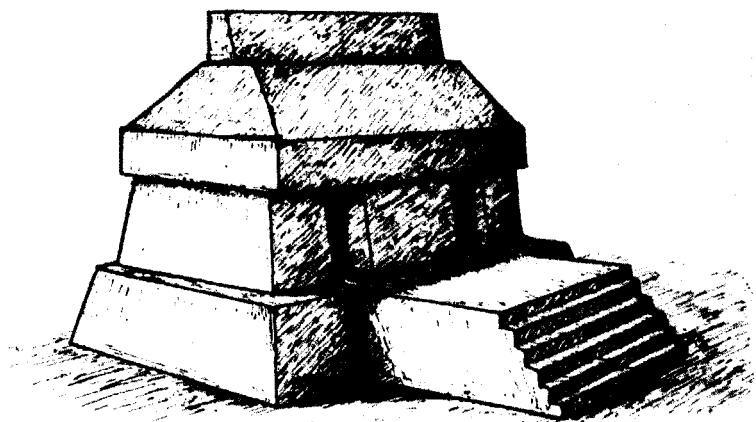


FIG. 7.—Reconstrucción de la Estructura 11.

tal vez no sea un caso aislado, pues hay numerosos reportes de sitios parecidos, río abajo, que no han sido explorados.

La inspección reciente, hecha a últimas fechas por los esfuerzos aunados del Instituto Nacional de Antropología y de la BYU-Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, en el proyecto de rescate arqueológico de Mal Paso,⁷ indica una extensa colonización Clásico-tardía por toda esta área, con ciertos rasgos culturales típicos de los sitios de las tierras altas de Guatemala, tales como Zaculeo, Nebaj, Guaytán, etc., semejanza que ya había sido sugerida por J. A. Mason, y G. W. Lowe.⁸

Varejonal no tiene escultura conocida, lo que nos ayuda a interpretar su carácter marginal, pero es posible que al explorársele se encuentren monumentos esculpidos en piedra, pues nuestro guía, don Francisco Gutiérrez, nos dijo que años antes unos madereros se habían llevado de Varejonal, algunas estelas cinceladas en piedra.

Según hemos visto, los alrededores de Varejonal, por sus condiciones pobres, parecen ofrecer poca oportunidad para el asentamiento humano. No hay agua a distancia corta y prácticamente tampoco hay tierra de labranza. Una gran parte de la situación empobrecida actual puede deberse a la desaparición de la selva, que sin duda antiguamente precipitaba la lluvia en cantidad suficiente para alimentar corrientes estacionales y para llenar bastantes depósitos de reserva para mantener a la población. Otra posibilidad de aprovisionamiento de agua podría haber sido la existencia de cenotes o cuevas con depósitos o corrientes subterráneas, ya que se observó la presencia de varias cavidades en la formación de rocas calizas en el lado poniente del sitio, pero estaban tan obstruidas con rocas que

⁷ Navarrete, C., 1966.

⁸ Lowe, G. W. y Mason, J. A., *op. cit.*, p. 229.

no permitieron ninguna exploración; sin embargo, es muy posible que alguna vez hayan contenido agua. La entrada semi-subterránea de la Estructura 17 podría haber sido la vía de acceso a un almacenamiento de agua, al que también le dieron una función ceremonial.

El área productora de humus más importante en el presente, el bosque, tiene una capa muy delgada de tierra fértil. Es evidente que la vegetación secundaria actual es resto de lo que alguna vez fue un frondoso bosque lluvioso, que probablemente se extendía por toda el área de las colinas. El cultivo de la tierra en la sabana, más abajo, es más problemático, pero la combinación de bosque y sabana permitieron de algún modo que una ocupación humana floreciera durante varios siglos. La exuberancia del bosque primario no era garantía para una prosperidad perdurable, ya que el suelo fértil dependía por completo de la vegetación y la fertilidad se perdió fácilmente al ser destruida la selva. Es importante darse cuenta de que existe un extenso sistema de terrazas para cultivo y hasta de pequeñas represas, construidas por doquiera en la sabana que se extiende junto a Varejonal. Este sistema de terracerías y represas parece haber sido proyectado para atrapar y retener tanto la humedad como la tierra fértil que se escurría de la altura. El sistema de terrazas en las colinas y de represas en la sabana, hicieron posible la producción agrícola para las necesidades de una densa población, en lo que hoy es una zona desolada.

Indudablemente el conocimiento de los obstáculos que la región oponía a una agricultura próspera, fue un reto poderoso al ingenio y perseverancia de sus moradores. Las condiciones adversas de la naturaleza deben haberlos forzado a la adopción de algún sistema de control social para mantener las necesidades de los habitantes, equilibradas al nivel de la capacidad de producción del terreno, equilibrio que cualquier abuso podía trastornar y, por lo mismo, conducir a un desastre para la comunidad entera. Es lógico suponer que la responsabilidad recayera en los sacerdotes, lo que explicaría la importancia de Varejonal como centro ceremonial.

Sus habitantes deben haber podido mantener durante muchas generaciones esta economía, a pesar de un crecimiento continuo de la población, hasta el momento en que ni la habilidad del agricultor ni la planeación estricta de los gobernantes pudieron dominar el agotamiento de la tierra. El geógrafo Pierre Gourou ha explicado de la siguiente manera el proceso del agotamiento del *ladang*, que es el equivalente de la milpa en México: "Una de las grandes debilidades del *ladang*, es su ineptitud para ir aumentando la producción conforme aumenta la población. Trabaja satisfactoriamente mientras pueda conservarse cierto equilibrio entre las posibilidades espontáneas de la naturaleza y las necesidades de los habitantes. Si este equilibrio se perturba, se corre el riesgo de que la fertilidad natural se agote rápidamente. En efecto, si la población aumenta, el hombre adopta nuevos métodos de cultivo que dan mayor productividad sin agotamiento de la tierra, o... conserva el *ladang* (milpa), pero reduce la duración del periodo de descanso en barbecho. Pero si a la vegetación natural no se le da tiempo suficiente para reponer la capa selvática densa, la tierra no será capaz de restablecer la fertilidad de modo satisfactorio. Las cose-

chas serán menos buenas y, en consecuencia, para asegurar su provisión de alimento el hombre se verá obligado a extender sus desmontes aún más. El bosque se repondrá cada vez menos conforme la tierra se agote más, recobrando su fertilidad en un grado menor durante los periodos de descanso en barbecho".⁹

Varejonal fue un centro de importancia únicamente durante el periodo Clásico Tardío. Aún así, el hecho de que sus antiguos habitantes hayan sido capaces de construir y mantener su elegante ciudadela durante este largo periodo, es un monumento al talento y a la efectividad de su organización social, que debemos de reconocer.

REFERENCIAS

AGRINIER, P.

1964 The Archaeological Burials at Chiapa de Corzo and their Furniture. *New World Archaeological Foundation*, Pub. No. 12. Provo, Utah.

COVARRUBIAS, M.

1957 *Indian Art of Mexico and Central America*. New York.

DE LA PEÑA, M.

1951 *Chiapas Económico*, vol. III. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

GOUROU, P.

1953 *The Tropical World*. London.

LOWE, G. W. Y AGRINIER, P.

1960 Mound I. Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico. *New World Archaeological Foundation*, Pub. No. 8. Provo, Utah.

LOWE, G. W. Y MASON, J. A.

1965 Archaeological Survey of the Chiapas Coast, Highlands and Upper Grijalva Basin. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2. London.

MORLEY, S. G.

1956 *The Ancient Maya*. Stanford, California.

NAVARRETE, C.

1966 Excavaciones en la Presa Netzahualcóyotl, Mal Paso, Chiapas. *Boletín del INAH*, No. 24. México.

PETERSON, F.

1961 Lost Cities of Chiapas. *Science of Man*, vol. 1, No. 2. Mentone, California.

SATTERTHWAITE, L., JR.

1944 *Piedras Negras Archaeology: Architecture*. Philadelphia, Pa.

⁹ Gourou, P., 1953, p. 41.

CONSERVATISMO EN EL SIMBOLISMO DE OAXACA

UN BREVE INFORME *

FRANK H. BOOS

Al reunir una serie de fotografías de las urnas de Oaxaca que se encuentran en América y Europa, recibimos una de la colección privada del doctor Bodo Spranz, entonces americanista del *Übersee-Museum* de Bremen. Su tocado estaba destruido, a excepción del fragmento de un elemento lateral, por lo que parecía sumamente difícil clasificarla en alguna de las cuarenta y cuatro categorías existentes.

Como resultado de una copiosa correspondencia, que quizá jamás tenga paralelo en cuanto a frustraciones y molestias, la serie llegó a formarse con una lentitud desesperante y tuvimos que hacer a un lado la urna del doctor Spranz. Sin embargo, ello nos seguía preocupando como un deber diferido. En una ocasión, después de tantos esfuerzos frustrados, pedimos un dibujo del único fragmento que quedaba del símbolo del tocado. La fotografía corresponde a nuestra lámina I, y el dibujo a la figura 1.

Durante dos días del verano pasado, trabajamos con el subdirector de un museo para clasificar otra urna que se hallaba en tan malas condiciones como aquella del doctor Spranz. Con anterioridad a nuestra llegada, el joven subdirector había leído nuestro libro que enumera los convencionalismos artísticos que descubrimos que constituyeron la regla que perduró en los dos milenios durante los cuales se trabajaron figuras de dioses en las urnas de Oaxaca.¹ Uno de estos convencionalismos consiste en que el uso de símbolos artísticamente diseñados hizo innecesarios los ornamentos puramente estéticos. Mi joven amigo lo expresó graciosamente: "La ley número nueve de Boos: todo adorno es simbolismo."

Otro de estos convencionalismos es que el medallón o adorno central constituye el eje del tocado y que todo adorno o figura debe verse como si se encontrara en posición vertical, aunque en efecto estén colocados horizontal o diagonalmente. Este principio recibió el apodo de: "La ley número cuatro de Boos: todo es vertical aún cuando no lo sea".

* Traducción de Roberto D. Bruce S.

¹ Boos, Frank H., 1966, pp. 17-19, 26 y sigs.



Lám. I.—Urna totalmente cubierta de cinabrio. Procedencia no indicada. Colección privada del Dr. Bodo Spranz, Director del *Museum für Völkerkunde*, Freiburg-im-Breisgau, Alemania. No. de catálogo, 2. Altura, 13 cm.; color, gris claro.

Esta urna fue clasificada durante el largo vuelo de regreso a Detroit, y nos reíamos del humor de las "Leyes de Boos" de nuestro joven amigo. Pero al volver nuevamente a la urna rota de Spranz, una rápida inspección desencadenó una serie de consideraciones que condujo también a su clasificación.

Al considerar el símbolo de la urna de Spranz (fig. 1) como si estuviera en posición vertical, ya se ven los tres elementos conocidos como glifo J,² a su vez identificado como el signo del día *Acatl* del *tonalamatl* o "libro de los días" de Oaxaca,³ colocado verticalmente en una vasija baja y aplanada muy característica. En su compendio tan autorizado sobre las urnas,⁴ los doctores Alfonso Caso e Ignacio Bernal tuvieron la perspicacia de reconocer al glifo J o *Acatl*, como símbolo del sagrado maíz, aunque hacia la fecha de la publicación, en 1952, no existía una comprobación concreta al respecto. Por esa razón, los autores se limitaron a anticipar que tarde o temprano, la prueba aparecería. Y esto sucedió en 1965.

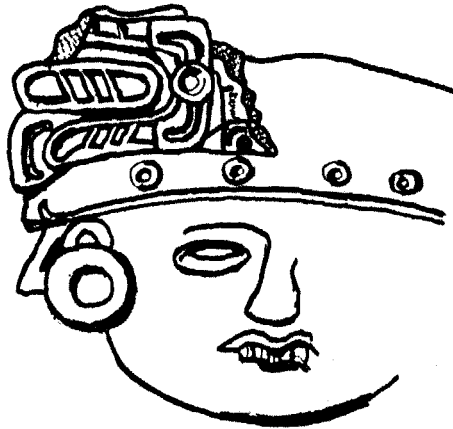


FIG. 1.—Dibujo del símbolo lateral del lado derecho del tocado destruido de la urna de la lámina I.

En ese año, por verdadera casualidad, dos hombres de negocios ingleses, los señores J. Carney Smith e Ivor J. Penrice de Birmingham, adquirieron una pequeña urna (lám. II) que representa una deidad joven que porta en su tocado un gran glifo J o *Acatl* y que por primera y única vez exhibe los granos de una mazorca de maíz parcialmente descubiertos entre sus hojas estilizadas. Esta urna había quedado empeñada y olvidada desde principio del siglo con un prestamista que radicaba cerca del muelle de un puerto británico, y en vista de que nadie sabía su procedencia, ni siquiera qué cosa era, fue entregada al doctor Nicholas Thomas, encargado del departamento de arqueología del *City Museum and Art Gallery* de Birmingham, quien se comunicó con nosotros gracias al doctor Cottie

² Caso, A., 1928, fig. 13.

³ Leigh, H., 1958, figs. 24-25.

⁴ Caso, A. y Bernal, I., 1952, fig. 7.

A. Burland, ahora jubilado, del *British Museum*. Esta hermosa urna corresponde a la Primera Época de Transición, que recientemente ha sido correlacionada con 200-100 a. C.⁵

Cuando enviamos una fotografía de la urna de Birmingham al doctor Caso, estuvo de acuerdo en que constituye la primera prueba concreta de que el glifo J representa una mazorca de maíz, y no la flor de la planta como antes se había creído.⁶ Esta urna también permitió que el autor establezca una nueva sub-categoría de urnas "Acompañantes", en concreto "*Acompañante*" masculino con glifo J en el tocado.

Al volver nuestra atención al conjunto de glifos J en la urna de Spranz, buscamos entre nuestros datos hasta encontrar su contraparte en el tocado de la figura de una adolescente en una urna que había formado parte de la colección privada del desafortunado padre Fisher, sacerdote austriaco que fue secretario privado del llamado Emperador Maximiliano. Después de increíbles vicisitudes, las urnas oaxaqueñas del padre Fischer llegaron a ser propiedad de una anciana viuda del centro-oeste de los Estados Unidos, quien las entregó al doctor Tozzer que las incorporó a su amado *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* de la Universidad de Harvard (lám. III).

Una búsqueda más intensa de la serie de nuestros datos reveló el hecho sorprendente de que esta misma muchachita sirvió de modelo para las figuras de tres urnas más, una en el Museo Nacional de Antropología de México,⁸ otra en el *Museum für Völkerkunde* de Viena (lám. IV), y la última en el *Museum für Völkerkunde* de Freiburg-im Preisgau (lám. V). Aún tomando en consideración las posibilidades de una distorsión fotográfica, las facciones son las mismas y la indumentaria es casi idéntica en las cuatro figuras, incluso las mismas hileras de discos de la capa, lo que indica que fue confeccionada por el mismo escultor, o por lo menos, elaborada en su taller.

Sin embargo, se observó que el escultor la representó en cada ocasión con un tocado diferente, convirtiéndola así en cuatro diosas distintas, aparentemente según las exigencias del cliente que naturalmente tenía que propiciar una deidad específica para el funeral en cuestión. De esta suerte el tocado de la urna Peabody pertenece a la categoría *Dios con cabeza de Cocijo en el tocado*,⁹ mientras que la del Museo Nacional de Antropología tiene un tocado que la coloca en la categoría de "*Acompañante*" femenino con glifo C en el tocado.¹⁰ El grado de destrucción de los tocados de las otras dos urnas impide su clasificación en determinada categoría, aunque cada una parece ser distinta.

Esta práctica de cambiar el tocado para diversificar deidades aparece ya en nuestros datos. Un caso es el juego de tres urnas de Lachigola,¹¹ modeladas apa-

⁵ Paddock, J., 1966, *Cronología I*, p. 90.

⁶ Carta de Caso a Boos, 9 de mayo de 1965.

⁷ Boos, Frank H., *op. cit.*, Categoría 21, pp. 249-82.

⁸ Caso, A. y Bernal, I., *op. cit.*, fig. 229.

⁹ Caso, A. y Bernal, I., *op. cit.*, p. 50; Boos, Frank H., *op. cit.* Categoría 3, p. 65.

¹⁰ Caso, A. y Bernal, I., *op. cit.*, fig. 152 bis.

¹¹ Boos, Frank H., 1964, figs. 1-3.



Lám. II.—Urna en forma de "Acompañante" masculino con glifo "J" en el tocado. Colección privada de J. Carney Smith e Ivor J. Penrose, Birmingham, Inglaterra. Sin catalogar al fotografiarse. Altura, $8\frac{1}{4}$ pulgs.; anchura, $4\frac{3}{8}$ pulgs.; color, gris claro. Procedencia no indicada. Fotografía de *Reilly & Constantine, Inc.*



Lám. III.—Urna en forma de diosa con cabeza de Cocijo en el tocado. *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Harvard University. No. de catálogo C/3037. Altura, $7\frac{3}{8}$ pulgs.; color, gris claro, con una capa de cinabrio y otra de color blanco. Procedencia no indicada.



Lám. IV.—Urna en forma de diosa con cabeza de Cocijo en el tocado. *Museum für Völkerkunde*, Viena, No. de inventario 59351. Altura, 17 cm.; color, gris claro; con vestigios de pigmento rojo. Procedencia no indicada. Fotografía de Edeltraut Mandl.



Lám. V.—Urna en forma de deidad femenina. *Museum für Völkerkunde*, Freiburg-im-Breisgau, Alemania Occidental. No. de catálogo III/65-1892. Altura, 14 cm.; color y procedencia no indicados.

rentemente sobre el rostro gentil y fresco de una mujer joven. Una cuarta urna fue fotografiada por Saville para el *American Museum of Natural History*, pero quedó sin publicarse mientras una quinta se encuentra en el *Institute of Arts* de Detroit.¹² En este caso también el escultor cambió cuatro veces la categoría de la diosa utilizando tocados diferentes.

Este es un concepto distinto del de las múltiples urnas idénticas que se encuentran en algunas tumbas oaxaqueñas,¹³ pues en nuestro caso únicamente las figuras son idénticas y no los tocados.

El distinguido americanista del *Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte*, doctor Wolfrang Haberland, quien amablemente se ha interesado por el progreso de nuestros intentos de crear una serie de esculturas cerámicas de Oaxaca, nos escribió profetizando que podría resultar posible identificar a los escultores oaxaqueños por medio de su estilo individual en forma análoga a como se logró identificar a los anónimos escultores griegos por medio de sus estatuas llevadas a Inglaterra hace más de un siglo.¹⁴ Así ha sucedido en el caso de estas cuatro pequeñas urnas talladas durante la Primera Época de Transición.

Los conjuntos de tres glifos J en la Urna de Spranz (lám. I y fig. 1), resultan ser idénticos en su diseño y arreglo a los de la cabeza de *Cocijo* en la urna Peabody que presenta un conjunto de tres glifos a cada lado de la cabeza (lám. III), como se observa al compararse las dos urnas. Esto nos obligó a examinar toda la serie de datos en busca de otras urnas de la categoría *Dios con cabeza de Cocijo en el tocado* y encontramos inmediatamente que dos de las cinco urnas que sirvieron para ilustrar esta categoría en *Urnas de Oaxaca* de Caso y Bernal tienen el arreglo idéntico de dobles conjunto de glifos J de cada lado de la cabeza de *Cocijo*.¹⁵ Dichas urnas pertenecen a la más reciente época III-A que se correlaciona con la urna de 100 a. C. a 200 d. C.¹⁶

Animados por este descubrimiento continuamos examinando los datos en busca de otros ejemplos de esta categoría de conjuntos de glifos J de cada lado de la cabeza del dios de la lluvia. Fue un trabajo arduo, pues la serie consta actualmente de unas 3,800 fotografías todavía sin inventariar, a excepción del dato relativo el Museo o al coleccionista propietario. Así se encontraron cuatro casos más.

La figura de una urna en la colección de Mr. Chester Wojtowitz en el *Art Institute* de Chicago (lám. VI) representa a un muchacho cuya cara redonda y ojos tristes constituye un ejemplar de primer orden. Parece que el escultor que utilizó a este niño como modelo para un dios expresó hábilmente la incomodidad del muchacho por el voluminoso y pesado tocado y el enorme adorno pectoral, pues la cara del dios *Cocijo* es casi tan grande como la del modelo. Los dos conjunto de glifos J están bastante marcados. Difícilmente se podrá olvidar

¹² Boos, Frank H., 1966, fig. 77.

¹³ Caso, A. y Bernal, I., *op. cit.*, fig. 152 bis; Boos, Frank H., 1966, fig. 9.

¹⁴ Correspondencia personal.

¹⁵ Boos, Frank H., 1966, figs. 73-74.

¹⁶ Paddock, J., *op. cit.*, Cronología I, p. 90.



Lám. VI.—Urna en forma de dios con cabeza de Cocijo en el tocado. Colección de Chester Wojtowicz, *Art Institute of Chicago*. Sin catalogar al fotografiarse. Altura, 8 pulgs.; color, gris claro; cerámica con vestigios de pigmento rojo. Procedencia no indicada.

esta figurita simpática tan hábilmente captada de la vida. Es asombroso el arte y cuidado puestos en la hechura de una urna fúnebre hecha para colocarla al lado de un cadáver en una tumba subterránea y destinada a ser contemplada por ojos mortales sólo por breves horas antes de ser sellada para siempre.

La lámina VII corresponde a una urna desgastada y en malas condiciones perteneciente a una colección privada anónima de la República Mexicana. No obstante las condiciones adversas en que se tomó la fotografía, se aprecia claramente la cabeza del dios *Cocijo* con su conjunto de glifos J. Esa urna corresponde también a la Época III-A.

La figura de la urna en el Museo Frissel de Arte Zapoteca de Mitla (lám. VIII) es una obra de arte modelada con habilidad y gusto. El apuesto joven lleva, con una compostura aristocrática, un enorme tocado que refleja su rango y en el cual la audaz cabeza del mismo dios *Cocijo* lleva un tocado de turbante cuyo medallón es un clásico glifo C. A cada lado de la cara de *Cocijo* hay conjuntos de tres glifos J. El adorno pectoral es diferente y notable. En su borde exterior se aprecian dos cabezas de perro, presentadas en perfil y hacia afuera, a la manera clásica del signo oaxaqueño del día *Izcuintli* (zapoteco: *Quiagueche*) del "libro de los días".¹⁷

La urna del Museo Frissel debe asignarse a la Época III-B, que puede correlacionarse con 300-900 d. C.¹⁸

Por fin, en mayo de 1967, pudimos agregar a nuestra creciente serie de datos, la fotografía de una urna recientemente puesta en exhibición en calidad de préstamo en el *Brooklyn Museum* de Nueva York (lám. IX). Una fuerte cara zapoteca domina la figura mostrando los ojos rasgados, la nariz aguileña y los mismos labios abultados que pueden verse hoy en cualquier mercado zapoteco de Oaxaca. La cara del dios *Cocijo* también está dibujada con fuerza y ceñida por un gran tocado con un glifo como medallón. De cada lado de la cabeza de *Cocijo* están los dos conjuntos de glifos J. Sin embargo, esta urna debe asignarse a la Época IV, que puede correlacionarse con 900-1,300 d. C.¹⁹ Es bien sabido que en aquella época confusa y turbulenta sucedió una distorsión progresiva en el arte y, por consiguiente, en la calidad de la ejecución de las urnas de Oaxaca, como se puede apreciar en este ejemplo. No obstante la calidad de la ejecución de la cara, las dos vasijas que sirven de base para los conjuntos de glifos J se dibujan sin gracia, mientras los mismos glifos J han evolucionado hasta no ser más que adornos que parecen ser hojas, habiéndose perdido u omitido los detalles simbólicos. Los elementos que efectivamente son símbolos, se han conservado sólo como adornos un poco sofisticados, mientras las marcas rasgadas en los bordes de cada lado de la cara humana se caracterizan por líneas rotas y trazados de ejecución infantil y torpe.

El culto a *Cocijo*, dios del rayo y de la lluvia, fue tan fuerte e importante que existen más urnas dedicadas a esta deidad que a cualquiera otra. Fue inevi-

¹⁷ Leigh, H., *op. cit.*, fig. 21.

¹⁸ Paddock, J., *op. cit.*, Cronología I, p. 90.

¹⁹ *Ib.*



Lám. VII.—Urna en forma de dios con cabeza de Cocijo en el tocado. Colección privada anónima en la República Mexicana. Fotografía de Frederick A. Peterson para la *Wenner-Gren Foundation* de Nueva York. Reproducción por cortesía de la *Wenner-Gren Foundation* y Fredrick A. Peterson. No. de catálogo, dimensiones y color no especificados.



Lám. VIII.—Urna en forma de dios con cabeza de Cocijo en el tocado. Museo Frissell de Arte Zapoteca, Mitla, Oaxaca. No. de catálogo, 1825. Altura, 39 cm.; color, gris claro; cerámica con vestigios de pigmento rojo. Procedencia no indicada.



Lám. IX.—Urna en forma de dios con cabeza de Cocijo en el tocado. Colección privada anónima. *The Brooklyn Museum*, Brooklyn, Nueva York. Acc. No. I. 63. 16. 12. Altura, 22.3 cm.; color, gris claro; cerámica con vestigios de pigmentación roja. Origen no indicado.

table que otros dioses adoptaran a *Cocijo* como su *nabualli* o nagual, por lo cual se tuvo que formular la categoría de "*Dios con cabeza de Cocijo en el tocado*", ya que las figuras de esta clase aparecieron por primera vez en la Época II. Esta categoría ocupó un lugar muy alto de su panteón y está representada por algunas de las urnas oaxaqueñas más finas y elaboradas. Se puede citar en concreto la urna del Museo Frissell de Arte Zapoteca que se encontraba en Ocotlán,²⁰ así como también la serenidad clásica de la del *Museum für Völkerkunde* de Viena,²¹ o el admirable detalle de la Colección Howard Leigh de Mitla que proviene de San Felipe Tejalapan, Etlá.²²

Hasta la fecha todas las figuras que aparecen en las urnas de esta categoría representan jóvenes, o en algunos casos hasta niños, y la mayoría se adornan con lujo de ropajes y joyas. En otro lugar el autor ha publicado dibujos de los símbolos principales que generalmente aparecen en el tocado de esta categoría.²³ Ahora hemos descubierto otro de sus símbolos característicos, en concreto, el conjunto de tres glifos J brotando de una vasija. Teniendo presente esta hipotética característica volvimos a examinar los datos para ver si este símbolo se encontraba en asociación con algunos otros de las 43 clases de deidades oaxaqueñas. Como resultado de esta investigación, pudimos confirmar que el símbolo en cuestión se usa únicamente en relación con la categoría y el modo antes mencionados.

Por fin podemos, con certeza científica, clasificar la urna del doctor Spranz como representativa de la categoría de *Urna con figura de dios con cabeza de Cocijo en el tocado*, y podemos además asignarla a la primera Época de Transición (200-100 a.C.). Aunque la figura es masculina, saltan a la vista ciertas características que comparte con las urnas de la "muchacha parlanchina" (láms. III, IV y V), como por ejemplo: la misma capa con sus hileras de discos, el mismo trifolio oaxaqueño atrás del glifo J más bajo del tocado, y el mismo borde lateral en forma triangular que es característica común a todas estas urnas. Estas similitudes parecen indicar que todas las urnas en cuestión tuvieron su origen en el taller del mismo escultor. Separadas en Oaxaca antes del principio de la Era Cristiana, un capricho del destino ha vuelto a reunir esta urna con su hermana en la ciudad alemana medieval de Freiburg-im-Breisgau en cuyo *Museum für Völkerkunde* el doctor Spranz es ahora su distinguido Director, aunque nadie sospechara su parentesco antes de la preparación de este trabajo.

¿Qué es lo que nos ha enseñado la serie de investigaciones que tuvo su origen en la clasificación de esta urna?

En primer lugar humildad, pues en realidad sabemos muy poco de estas urnas y de la cultura de la cual constituyen la principal representación artística.

En segundo, hemos aprendido que el conjunto de tres glifos J en una vasija tuvo un uso constante desde cerca de 200 a.C., hasta alrededor de 1,300 d.C., o

²⁰ Boos, Frank H., 1966, fig. 54.

²¹ *Ib.*, fig. 52.

²² *Ib.*, fig. 59.

²³ *Ib.*, fig. 46.

sea, durante unos quince siglos. Es asombroso que en la religión de esta cultura se dispusiera que este símbolo tenía que usarse exclusivamente en el tocado de uno de sus dioses, y que tuviera que emplearse de una manera precisa y única.

En tercer lugar, sabemos que mientras que en el curso de aquellos siglos ocurrieron cambios radicales con respecto a las figuras de las urnas, no hubo ninguno en cuanto a los símbolos y su uso. Esto constituye una confirmación adicional de lo afirmado por Paddock en el sentido de que algunos glifos y signos de días muestran un conservatismo extremo y que no sufrieron más que algunas modificaciones mínimas durante toda la historia del Valle de Oaxaca desde las Épocas I ó II hasta la Conquista.²⁴

En cuarto, los escultores oaxaqueños, o los que trabajaban en sus talleres, hicieron varias urnas de un solo modelo original. Usaron la cara, la figura, la indumentaria y los bordes laterales del tocado del modelo mientras modificaron los altos y bajos estratos del tocado y la cara que formó su medallón central, pudiendo representar de esta suerte cualquiera de sus muchas deidades. Esto se hacía posiblemente para que la urna correspondiera al nagual del difunto con el que se había dispuesto enterrarlo, o posiblemente por alguna otra razón que desconocemos. Ya en 200-100 a. C., se seguía constantemente esta práctica.

En quinto lugar, hemos visto que en muchas ocasiones se puede identificar al escultor anónimo por medio de su propio estilo artístico.²⁵

Por último, vemos en la urna de Brooklyn (lám. IX) pruebas adicionales de que lo que parece ser adorno, es en realidad una degeneración del simbolismo clásico.

Como resultado de la inercia de la campaña inicial para reunir fotografías sobre las urnas de Oaxaca, nos complace poder informar que siguen llegando nuevos datos. Cuando por fin se hagan microfotografías, y juegos completos de éstas lleguen a las bibliotecas de selectos museos de Antropología, podrán constituir una base firme para los estudiosos de esta cultura.

REFERENCIAS

CASO, A.

1928 *Las Estelas Zapotecas*. Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México.

CASO, A. Y BERNAL, I.

1952 *Urnas de Oaxaca*. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, II. México.

BOOS, FRANK H.

1964 *Las Urnas Zapotecas en el Museo Real de Ontario*. *Corpus Antiquitatum Americanensium*, vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

²⁴ Paddock, J., *op. cit.*, p. 140.

²⁵ Véase Boos, Frank H., 1965, en donde las dos urnas en cuestión son las figuras 69 y 232 de Boos, Frank A., 1966.

-
- 1965 The Oaxacan Urn of the Zapotec God "One Z" and the Urn of his Feminine Companion. *Wadsworth Athenaeum Bulletin*. Sixth series, vol. 1, No. 2. Hartford, Connecticut.
-
- 1966 *The Ceramic Sculptures of Ancient Oaxaca*. A. S. Barnes & Co., New York y Thomas Yoseloff Ltd., London.
- LEIGH, H.
1958 An Identification of Zapotec Day Names. *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, No. 6. Mexico City College, México.
- PADDOCK, J.
1966 *Ancient Oaxaca*. Stanford University Press.

LINGÜÍSTICA

LA LENGUA DE HUEHUETÁN (WALIWI)

ROBERTO D. BRUCE S.

CARLOS ROBLES URIBE

INTRODUCCIÓN

Durante el mes de octubre de 1967 y como resultado de una investigación que forma parte del Plan de Rescate Etnográfico Nacional que lleva al cabo el Museo Nacional de Antropología, y con la valiosa ayuda del pasante de Etnología Juan Ramón Bastarrachea M., tuvimos oportunidad de visitar la comunidad indígena de Huehuetán, Chiapas, y de recoger algunos materiales muy escasos de la lengua hablada antiguamente en Huehuetán y varios pueblos vecinos, llamada por ellos "mexicano".

Los datos obtenidos fueron recogidos por medio de entrevistas con el señor Eleazar Escobar, vecino actual de la Colonia Progreso de Chiapas (Municipio de Mapastepec) y con su hermana, la señora Ricarda Escobar.

Los informantes son originarios de Huehuetán, y a pesar de la corta distancia entre este pueblo y los lugares que actualmente habitan, no habían regresado a éste desde hace más de 20 años. A pesar del tiempo transcurrido, los informantes pudieron proporcionarnos los nombres de ocho personas de Huehuetán que "todavía saben hablar mexicano", aunque advirtieron que "ya solamente los muy ancianos saben".

Trasladándonos a Huehuetán, pudimos confirmar la veracidad de la lista de nombres de personas hablantes del *huehueteco*, pero por desgracia nos informaron que todos ya habían fallecido, algunos hace muchos años, y la última persona sólo dos meses antes.

Por consiguiente, los pocos términos que pudieron recordar nuestros informantes, son posiblemente los únicos datos disponibles sobre el idioma de Huehuetán. Sin embargo, nos han permitido realizar una identificación general idioma.

LISTA DE MATERIALES OBTENIDOS

A continuación se presentan los términos con el significado (o los significados) atribuidos.

wali.wi, nombre original de Huehuetán
kam.pa ši.wá.la? "¿a dónde vas?"
yak.sen či.ká.wi, "barrio"
ši.wala mi.ka, "vas a ver, cabrona" (Este parece ser el significado que la informante, aún niña, atribuía a la expresión correspondiente a "ven acá".)
tata či.ká.wé, "dios"
ši.wala ven.ti.sí.čo, "vamos a la iglesia"
a.yó.te, "calabaza"
tol, "jicalpeste"
pa.šal.te.kú.ma, "tecomate, pumpo"
ča.taš.k.a.lía, "comal"
či.tá.wi, "tortilla"
kam.pa ši.wá.la, "vamos al río"
če?.nel.te.bé, "vamos a tepiscar maíz"
če.né?, "frijol"
gín.yu, "perro"
ta.láč, "caballo"
o.bá.yo.wi.lí.ta, un saludo

ANÁLISIS

Como los informantes llaman "mexicano" al idioma hablado en Huehuetán (*waliwi*), buscamos las derivaciones, o el parentesco lingüístico con términos del nahuatl clásico, según Angel María Garibay K. (G:) y Fray Alonso de Molina (M:).

a) Pudimos reconocer obviamente las siguientes derivaciones.

kam.pa ši.wá.la? "¿a dónde vas?, vamos al río", etc.

kam.pa ši.walla? "¿de dónde vienes?"

kam.pa, G: *campa*, "dónde (adv. loc. interr.)"

ši.walla,

ši-, G: *xi-*, "part. imperativa, exhortativa"

walla, G: *hualla*, *obual*, "vb. venir acá, acercarse"

M: *val*, "haziaca"

ši.wala mi.ka, "vas a ver cabrona". Existen dos posibles derivaciones:

ši.walla mikka, "ven acá para tu castigo"

ši.walla ni-kan, "ven acá"

ši.walla (G: *xi-hualla*) es el imperativo "ven acá", idéntico al nahuatl clásico, y en este contexto se entiende mejor el imperativo que en el ejemplo anterior.

mikka (M: *micca*, referente a muerte, matar, sacrificar, destruir, estropear, etc.). Podemos postular un uso de este término por extensión, para significar "castigo".



Lám. I.—Sr. Eleazar Escobar, informante principal de los materiales presentados, sosteniendo su propia fotografía de la época en que abandonó Huehuetán para incorporarse a las fuerzas armadas de la Revolución (fotografía de Roberto D. Bruce S.).

ni-kan, "aquí". También es posible que el segundo elemento (*mi-ka*) corresponda a *ni-kan* (G: *nican*), "aquí" en el nahuatl clásico. Reyes registra la misma forma (*nika*) en el nahuatl de Soyaló, Chiapas.

ši.wa.la ven.ti.síj.ko, "vamos a la iglesia"

Debemos mencionar que al principio eliminamos este contexto de nuestras consideraciones lingüísticas, pues reconocimos la primera parte (*ši.wa.la*) como representada en otros contextos y juzgamos que la segunda parte (*ven.ti.síj.ko*), debería ser un préstamo del español, "veinticinco", quizá con referencia al número dado a cierta parroquia, calle, etc. Sin embargo, parece que este segundo elemento es realmente una variante de la forma correspondiente al nahuatl clásico, como se verá en la derivación que a continuación se presenta.

ši-walla wen-čin-tli (M: *Xibwalla Ventzintli*), "vamos a la ofrenda, ... al servicio". Si pudieramos postular que este compuesto haya utilizado el sufijo locativo *-ko*, con el sentido de "adentro" (de la iglesia), entonces la forma resultante sería casi idéntica a la citada por el informante: *ši-walla wen-čin-ko* o posiblemente *ši-walla wen-t(l)i-čin-ko*, que pueden derivarse de los siguientes morfemas:

ši-walla, "vámonos", ya tratado.

wen-čin-tli, *wen-tli*, o posiblemente *wen-tli-i-čin-ko*, de:

wen, (M: *Ventli*, *Venzintli*), "ofrenda"

—*tli*, sufijo formativo

—*čin*, sufijo reverencial

—*ko*, sufijo locativo de posición interior

tata či.ká.we, "dios", parece ser claramente (aunque con ciertos cambios lingüísticos menores) la misma forma del nahuatl clásico:

ta-tli či.kawa-k (G: *talli chicabnac*), "padre poderoso".

Se debe hacer notar que la forma *talli*, "padre" del nahuatl clásico, corresponde a *tata* en una gran parte de los dialectos contemporáneos del mexicano.

ča.ta ši.kal.lúa, "comal". En esta forma se reconoce fácilmente la cognada con: *tlā ši.kal-oa* (M: *tlaxcaloa*), "hazer tortillas. &c."

El primer morfema (*ča-*) queda dudoso, aunque podría derivarse de *neča* (G: *necha*), variante de *nečka* (G: *nechca*), "adv. loc. allí" o bien de *čiwa* (M: *china*), "hazer algo", o de *lla-*, prefijo agentivo "lo que, a algo".

a.yó.te, "calabaza", es claramente el término mexicano aún en uso general en muchas partes de la República Mexicana, según Molina: *ayutetl*, *ayutli*, "calabaça generalmente".

o.há.yo wi.lí.ta (un saludo). Este término parece ser casi idéntico a dos formas del nahuatl clásico, según Molina.

(*wi*)*hao*, *weliita* podría traducirse, "hola, qué gusto", de:

Vi.hao, "ola, oyes, Aduerbio. pallamar a otro, o interjeccion para hazer exclamación, o para quexarse".

Velitta, "agradarme y parecerme bien alguna cosa".

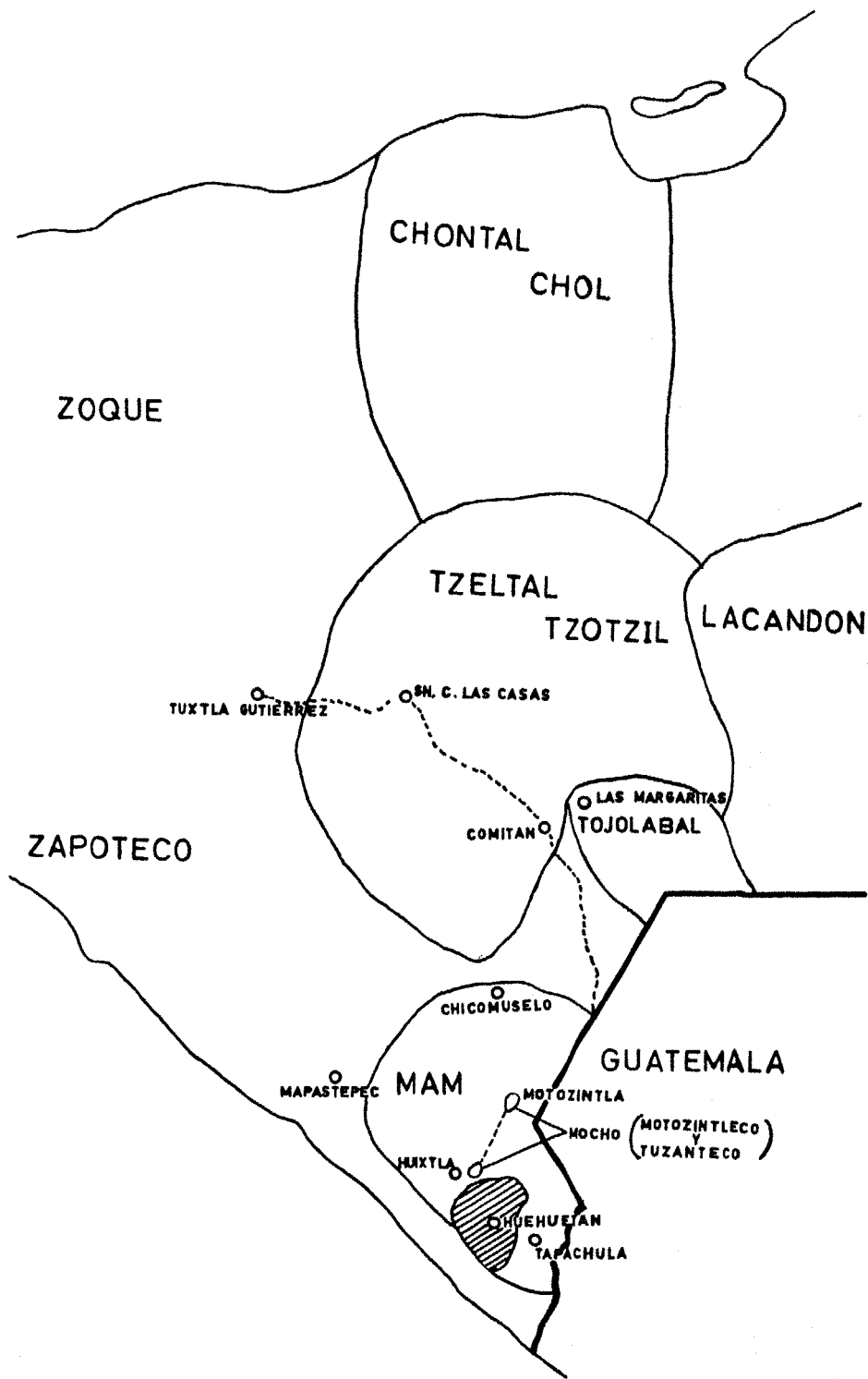


FIG. 1.—Localización geográfica del huehueteco (nahua).

- b) *Otras derivaciones que se observan con menor claridad y que, por tanto quedan en el terreno de simples hipótesis.*

tol, "jicalpeste", conserva el mismo uso general en muchas partes de la República Mexicana. En el nahuatl de Soyaló, Chiapas: *tol*, "jícara grande". *pa.šal te.kú.ma*, "tecomate, pumpo". Se reconoce inmediatamente la segunda parte de esta forma como cognada con el mismo mexicanismo del español "tecomate" o sea, se deriva de:

tekoma-tl (M: *tecomatl*), "vaso de barro, como taza honda".

La primera parte (*pašal*) sugiere un posible préstamo de alguna lengua mayanese, pero su derivación queda incierta.

yak.sen či.ká.wi, "barrio". En este compuesto, la segunda parte (*či.ká.wi*) muestra suficiente semejanza lingüística con la segunda del ejemplo citado anteriormente (*tata či.ká.we*), como para correlacionarla con la misma forma cognada del nahuatl clásico (*či.ká.wak*: G: *chicabuac*), "poderoso". La derivación de la primera parte (*yak.sen*) es menos obvia, pero podemos postular su derivación tentativa de una forma sandhi o contracción del término correspondiente al nahuatl clásico: *yao-kal-li* de *yao(-tl)*, "guerra" + *kal(-li)*, "casa" = *yao-kal-li* (M: *yaocalli*) "fortaleza" + *-čín*, sufijo de reverencia u honorífico. De esta suerte *yaksen čiká.wi*, "barrio", podría postularse como una forma cognada con el nahuatl clásico, *yao-kal-čín čikawa-k* (*yaocaltzin chicabuac*), "venerable fortaleza poderosa".

či.tá.wi, "tortilla", presenta ciertas dudas. En primer lugar observamos que se reconoce la forma cognada con la nahuatl *tlas-kal-li* en el compuesto para "comal" citado anteriormente (*ča-tas-kalua*). Sin embargo, la forma correspondiente para *či.tá.wi* queda incierta, aunque puede asociarse lingüísticamente (tomando cierta libertad respecto a "extensión" y cambios de sentido) con la forma citada por Molina:

čita-tli (*chitatli*), "redzilla para llevar de comer por el camino".

če^o.nel.te.bé, "vamos a tepiscar maíz". De la misma forma que en el contexto anterior, se observa una tenue semejanza, tanto lingüística como semánticamente, con la forma citada por Molina:

šinačtia (*Xinachtia*), "guardar el mejor trigo, o la mejor semilla para sembrar".

- c) *Una forma en la que se observa influencia del istmo.*

gin.yu, "perro". El fonema *g* se observa en dialectos de nahuatl del istmo y también se registra en variación libre con *k* en el nahuatl de Soyaló, Chiapas (i.e., *tikneki* / *tigmegi*, "querer"). Una mera hipótesis de derivación podría ser: *ič.kwim.tli*, "perro". El primer elemento desaparece (*ič*), el segundo (*kwim*) evoluciona para dar *gin* y el tercero (*tli*) origina *yu*, ya que es común el cambio de *tl* en *w* y aún en *y*.

d) *Influencia maya.*

če.né?, "frijol"

Es claro el préstamo de *čenek*, *tzeltal-tzotzil*, etc.

ta.láč, "caballo"

Podría quizás derivarse de las raíces mayas *tal*, "venir" y *-áč*, "cosa grande". Por otra parte, podría suponerse una cognada con raíces de la lengua pipil: "*talaje*: mamón, cuerudo" (zoología).

CONCLUSIONES

Desafortunadamente los materiales lingüísticos que pudimos rescatar son sumamente limitados, ya que solamente se encontraron dos personas que, sin ser hablantes del huehueteco, recordaban únicamente ciertas expresiones oídas a sus padres.

Sin embargo, el análisis anterior nos lleva claramente a afirmar que el huehueteco es una lengua de la familia nahua.

Dentro de ella, creemos que podemos colocar al huehueteco con toda seguridad en la división tradicional nahuatl, ya que todos los fonemas correspondientes a *tl* en nahuatl clásico, se presentan en esta lengua como *t* o simplemente desaparecen.

Aun cuando geográficamente podría suponerse relacionado el huehueteco tanto con el pipil como con el nahuatl del istmo, juzgamos, basados en el análisis anterior, que presenta una clara y estrecha relación con el dialecto nahuatl del istmo que, con variantes de menor importancia, es hablado en la parte sur del Estado de Veracruz.

También desde el punto de vista geográfico podría suponerse un parentesco más estrecho entre el huehueteco y el nahuatl de Soyaló. Sin embargo, entre estas dos lenguas se observan diferencias fonológicas y de selección léxica quizá más marcadas que las que existen entre éstas y otras de la misma familia lingüística. Por esta razón juzgamos que la cercanía geográfica no debe tomarse como indicio de vínculos históricos relativamente recientes.

Como una confirmación histórica de nuestro análisis queremos citar el artículo de Luis Reyes publicado en la VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, "Documentos Nahoas sobre el Estado de Chiapas", en donde, al presentar documentos del Soconusco del año 1656, dice:

"GUEGUETLAN es otro beneficio y es la cabecera tiene la visita a Tusan-tlan, Guistka, Nexapa y Altalibe, el pueblo de Gueguetan y Eltalibe es lengua mexicana, la de Nexapa mame. La de Tusantan es la misma que administramos en el pueblo de Comalapa en Chiapas de Guistla tiene su lengua materna que casi es como la de Chiapa de los Yndios".

REFERENCIAS

- ARAUZ, P.
1960 *El pipil de la región de los itzalcos*. Ministerio de Cultura, Depto. Editorial, San Salvador.
- GARIBAY K., A. M.
1961 *Llave del náhuatl*. Editorial Porrúa, México.
- LAW, H. W.
1958 Morphological Structure of Isthmus Nahuat. *IJAL*, vol. XXIV, No. 2.
- MOLINA, FR. A. DE
1944 *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- REYES, L.
1961 Nahuatl de Soyaló, Chiapas. *VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, pp. 161-66. México.
-
- 1961 Documentos Nahoas sobre el Estado de Chiapas. *VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, p. 178. México.

TÉRMINOS DE PARENTESCO DEL NÁHUATL

(DIALECTO DEL NORTE DE PUEBLA)

EARL BROCKWAY *

Con excepción de los términos para padres e hijos, todos los términos de parentesco del náhuatl del norte de Puebla¹ que designan parientes consanguíneos, extienden su significado hasta incluir tanto a los parientes lineales como a los colaterales. En las generaciones de padres e hijos, se habla de los parientes colaterales mediante términos prestados del español. Los términos consanguíneos se presentan en la Tabla 1.²

Los términos para hermanos son dos: uno designa hermanas exclusivamente, y el otro designa hermanos, sean hombres o mujeres.

Los términos *tepkatl* "niño" y *ičpokatl* "niña" se usan en sus formas posesivas como términos que distinguen el sexo.

Los términos de la tercera generación de Ego —ascendente y descendente— añaden *čičika-* "vigoroso" a los términos de la segunda generación de Ego —es decir, de abuelos y nietos.

* Instituto Lingüístico de Verano.

¹ Los datos fueron obtenidos por el autor en trabajos de campo realizados de 1953 a 1961, bajo los auspicios del Instituto Lingüístico de Verano. La mayoría de las 6000 personas —aproximadamente— que hablan este dialecto radica en el Municipio de Naupan, Puebla. Los informantes principales fueron Nicolás Gayosso (de 43 años), Elcodoro Marcos (de 36 años) y Noé Lascano (de 16 años). Los fonemas del dialecto son: / p t k k^w c č ʔ s š m n l tl w y W i e a o i. e. a. o. /. Todos los términos citados tienen que estar acompañados por un prefijo posesivo como *no-* "mi". He suprimido los prefijos para evitar excesiva repetición. No se ha suprimido el sufijo *-W*, que significa posesión, en vista de que no ocurre con todos los términos. Agradezco la ayuda de William R. Merrifield brindada en la preparación de este trabajo.

² Además de los términos y sus traducciones en español, en las Tablas aparece una indicación abreviada del grado o clase de parentesco (kin types) que designa cada término. Las abreviaturas son: PA "padre" o "madre"; HE "hermano" o "hermana"; HI "hijo" o "hija"; ES "esposo" o "esposa"; o "hombre"; a "mujer", y guión (-) "de". Se pueden leer de la siguiente manera: PAo "padre", HIa "hija", y ESa-HI-HE-PA-a "esposa del hijo (a) del hermano(a) del padre o la madre de mujer". Las abreviaturas se rigen también de acuerdo con una "regla de extensión", basada en el fenómeno de la equivalencia de los hermanos (Véase Floyd G. Lounsbury, "A formal account of the Crow- and Omaha-

TABLA I

TÉRMINOS CONSANGUÍNEOS

"Padre"	(PAo)	<i>tata</i>
"Madre"	(PAa)	<i>nana</i>
"Hijo (-a)"	(HI)	<i>koneW</i>
"Hermano (-a)"	(He)	<i>kniW</i>
"Hermana"	(HEa)	<i>weltiW</i>
"Abuelo"	(PAo-PA, HEo-PA-PA, ESo-HE-PA-PA)	<i>kolsin</i>
"Abuela"	(PAa-PA, HEa-PA-PA, ESa-HE-PA-PA)	<i>si²cin</i>
"Nieta (-a)"	(HI-HI, ES-HI-HI, HI-HI-He, ES-HI-HI-HE)	<i>išwiW</i>
"Tío"	(HEo-PA, ESo-HE-PA)	<i>tio</i>
"Tía"	(HEa-PA, ESa-HE-PA)	<i>tia</i>
"Sobrino"	(HIo-HE, ESo-HI-HE)	<i>sobrino</i>
"Sobrina"	(HIa-HE, ESa-HI-HE)	<i>sobrina</i>

Se habla de los esposos de todos los parientes consanguíneos —excepto los de la generación de Ego— mediante los términos consanguíneos apropiados. Por ejemplo, la esposa de un tío abuelo —siendo el tío abuelo designado en náhuatl por el término que también designa abuelo lineal— se nombra *si²cin* "abuela". Recíprocamente, Ego alude a todos los consanguíneos de su esposo —excepto los de su misma generación— como si fueran parientes consanguíneos. Es así como la esposa del tío abuelo nombra al nieto de su esposo con el término *išwiW* "nieto".

En la Tabla 2 se presentan los términos afines. Los cuatro términos que designan suegros, yernos, y nueras se basan en la misma raíz *mon*. Los de suegros posponen los términos de padres en forma respetuosa, formas que son únicas, pues no aparecen aparte de *mon* en el sistema de términos, aunque se puede usar *ta²cin* con referencia a Dios. La forma antepuesta en el término de "nuera" es *siwa* "mujer", que se usa también en forma posesiva para designar "esposa". El término que designa "esposo" se deriva de *namiki* "encontrar".

Como en los términos consanguíneos para hermanos, también hay dos términos para cuñados, los cuales pueden designar también a los esposos de parientes consanguíneos y a los parientes consanguíneos de los esposos —con la limitación de que sean de la generación de Ego. Sin embargo, se distinguen de los

type kinship terminologies," en W. H. Goodenough, ed., *Explorations in cultural anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1964, pp. 351-393. En el caso del náhuatl, *un pariente —como pariente vinculador (linking relative)— equivale a su hermano*. Así que el hijo de un padre (HE) equivale al hijo del hermano del padre (HI-HE-PA). La regla de extensión se puede escribir así: HE - HI-HE-PA. Aplicando esta regla, las definiciones que aparecen en las Tablas se pueden extender a la definición de cualquier término que incluya HE, lo que se puede hacer un indefinido número de veces. Así que HEa se extiende a HIa-HE-PA, HIa-HI-HE-PA-PA, HIa-HI-HI-HE-PA-PA-PA, etc.

TABLA 2
TÉRMINOS AFINES

"Esposo"	(ESo)	<i>namik</i>
"Esposa"	(ESa)	<i>siwaW</i>
"Suegro"	(PAo-ES)	<i>monia²cin</i>
"Suegra"	(PAa-ES)	<i>monancin</i>
"Yerno"	(ESo-HI)	<i>mon</i>
"Nuera"	(ESa-HI)	<i>siwamon</i>
"Cuñada de mujer"	(ESa-HE-a, HEa-ES-a)	<i>wesWa</i>
"Cuñado de mujer"	(ESo-HE-a, HEo-ES-a)	
"Cuñado(-a) de hombre"	(ES-HE-o, HE-ES-o)	<i>we²pol</i>
"Concuño(-a)"	(ES-HE-ES)	<i>čawa²tek</i>
"Compadre(-madre)"	(PA-ES-HI)	<i>we²siW</i>

términos consanguíneos en que la connotación de uno de los términos no se superpone a la del otro en las formas *kniW* y *weltiW*. En este caso, un término es empleado por las mujeres entre sí, y el otro tanto entre los hombres como entre individuos de sexo diferente.

Es probable que la designación disyuntiva de *we²pol* se explique por la pérdida de un tercer término para cuñados. Esta idea se comprueba por el testimonio del náhuatl de la Huasteca que conserva tres términos: *teš* "cuñado de hombre", *wes* "cuñada de mujer", y *webpol* "cuñado del sexo opuesto".³

Es difícil analizar algunos de los términos como compuestos de morfemas, pero es posible que los términos para compadres y cuñados se basen en la raíz *we²ka* "lejos".

Los términos que se usan entre los esposos de padres e hijos de un matrimonio anterior emplean los términos consanguíneos para padres, hijos y hermanos con *tlakpa-* antepuesto. Por ejemplo: *tlakpatata* "padrastra", *tlakpanana* "madrastra", *tlakpakoneW* "hijastro" o "hijastra", *tlakpaikniW* "hermanastro" o "hermanastra", y *tlakpaweltiW* "hermanastra".

Los enlaces de parentesco ritual se establecen con respecto al bautismo de los niños, y los términos emplean la raíz *tio-* "sagrado", o las raíces *tati-* o *nani-*, más los sufijos respetuosos *-ta²cin* y *-nancin*. Forman dos juegos de tres términos intercambiables: *tatita²cin* o *tiota²cin* "padrino", *nanita²cin* o *tionancin* "madrina", y *tlak^watekil* o *tio^koneW* "ahijado(-a)". *Tlak^watekil* se compone de morfemas que se relacionan con el acto de bautizar rociando: *tl-* (objeto indefinido), *k^wa* "cabeza", *a²teki* "rociar agua", y *-l* (posesivo).

Los términos vocativos no son de mucho interés. Para los padres se usan los términos españoles *mamá* y *papá*, y para hablar a los otros parientes, anteponen el prefijo *to-* "nuestro" al término apropiado de referencia.

³ Comunicación verbal de Mary Ann Thomas, del Instituto Lingüístico de Verano.

UN NEXO PREHISTÓRICO ENTRE QUECHUA Y TARASCO

MAURICIO SWADESH *

Probablemente hubieron muchos contactos, directos e indirectos, entre las altas culturas de los Andes y de México en todas las épocas de su formación. Aquí presentamos cierta evidencia, de orden lingüístico, sugiriendo que los antecesores de los quechuas de Sudamérica y los tarascos de México podrían haber sido vecinos y parientes en un tiempo muy antiguo.

De todas las instituciones y costumbres de los pueblos, el lenguaje es la parte que más lentamente se cambia y la única capaz de mantener evidencias claras de un pasado común de dos pueblos, milenios después de su separación. Los restos paralelos que se pueden hallar son rasgos de la fonética y de la estructura gramatical, junto con voces y afijos que mantienen un parecido, quizá muy reducido, pero suficiente para permitir que sean reconocidos para quienes los busquen con paciencia y el necesario conocimiento de las leyes del cambio lingüístico. Generalmente es importante utilizar la luz que arrojan varias lenguas emparentadas, por lo que en este examen preliminar de un problema tan complejo, nos hemos valido de los datos principalmente del tarasco y de tres miembros del tronco lingüístico quechua-aymara, a saber quechua, cauqui y aymara; además, en algunos puntos, del zuñi, idioma del Estado de Nuevo México en Estados Unidos de Norteamérica, que también parece pertenecer al complejo que estamos considerando. Es interesante que tanto el tarasco como el zuñi están aislados en sus respectivos territorios. El tarasco no tiene parientes cercanos en México, ni el zuñi en su región.

Para buscar los paralelos indicativos de un origen común y para juzgar su validez, tenemos en cuenta que todas las lenguas cambian lentamente; que las modificaciones se presentan una a una, pero que, a través de mucho tiempo, un mismo elemento puede sufrir una serie de alteraciones que se superponen para dar el aspecto de una transformación radical; que los cambios tienden a ser sistemáticos, reflejándose cada uno de ellos en varias partes del lenguaje y que los elementos son afectados en su forma y en su sentido, pero que sólo raras veces se pierden enteramente.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Lamentablemente fallecido el 20 de julio de 1967.

En estructura, la gran característica de las lenguas quechua-aymaras es el uso exclusivo de sufijos. No se emplean prefijos, aunque a veces se notan semejanzas entre dos palabras que sugieren que una de ellas podría tener el resto fósil de un afijo inicial; por ejemplo, aymara hispi "labio", comparado con quechua sirpi "labio superior". Aún más a menudo se encuentran evidencias de sufijos antiguos, que ya no se emplean, por ejemplo -pa en sampa "liviano", comparado con sama-y "descansar", o -ti en sipti "pellizcón", comparado con sipu-y "plegar"; -ka en waska "soga", comparado con wata-y "atar". Los sufijos activos forman derivados y marcan inflexiones de caso, número, tiempo y persona. A grosso modo, el tarasco concuerda con esta descripción. El zuñi difiere en algunos particulares: emplea unos cuantos prefijos; expresa las relaciones de los pronombres solamente con partículas independientes y no con afijos. Estas semejanzas en estructura general son suficientes para hacer sospechar un parentesco entre el quechua-aymara y el tarasco. El caso del zuñi es distinto, ya que las semejanzas son ocultadas por las divergencias. Lo que dio el indicio de la posible relación, fue el paralelismo de sus pronombres con los del tarasco (zuñi ho, ho-n, to, to-n para "yo, nosotros, tú, vosotros", tarasco hi, hucha, thu, thu-cha), y sólo la presencia de otras semejanzas adicionales en las voces aseguró que puede ser efectivamente otro pariente más de las otras lenguas mencionadas.

Cuando llegamos a la comparación de elementos específicos, es útil tomar en cuenta otro rasgo adicional de la estructura quechua, la alternancia consonántica, no reconocida en las gramáticas convencionales, pero evidentemente real, como se aprecia en ciertos pares de palabras del idioma clásico, como: ramphu "tosco, áspero", llamp'u "blando, liso"; lunq'u "gordo", llaqa "flaco"; runa "gente", nuna "espíritu"; thuni "roto", t'una "triturado"; qhaqu "frotar", khaku "desprender partículas frotando"; sip'u, ch'ipu "arrugado". Se ve que los líquidos y nasales alternan entre sí, o sea n:l:ll:r; además, hay juego entre los oclusivos simples, glotalizados, aspirados, entre k:q y entre s:t:ch. Los sonidos alternantes marcan distintos matices del significado, que son difíciles de precisar aparte de observar en ellos algún factor de aumentativo versus diminutivo. No tenemos ninguna prueba de que esta alternancia tuviera todavía una aplicación activa, comparable, digamos, al uso de ch en los nombres cariñosos en español, como Poncho, Licha, Meche (para Alfonso, Alicia, Mercedes). Pueden ser en quechua restos de una alternancia gramatical que ya no funcionaba activamente. Además de las consonantes, hay muchos restos de una alternancia vocálica, por ejemplo: wata-y "amarrar", watu "hilo"; waqa-y "llorar", wiqi "lágrima"; khatka-y, k'utku-y "roer"; yapu-y "arar", yupi-y "hollar, dejar rastros". Precisa mencionar que el intercambio entre vocales y consonantes no es curiosidad exclusiva de las lenguas que estamos comparando, sino se encuentran también, por ejemplo, en los verbos germanos como inglés sing, sang, sung, song (cantar, cantó, cantado, canción) o en los "grados consonánticos" en las raíces urálicas, además de la formación del nombre personal castellano ya mencionado. Tales variaciones en las raíces dificultan bastante el estudio comparativo. Por tanto, en lo que presentamos aquí, no intentamos explicar cada una de ellas y además corremos el riesgo de que

una parte de los cotejos que hacemos pueda ser ilusoria. Será tarea de futuras investigaciones precisar estos problemas.

Pasando ahora a la fonética, se ven notables concordancias y algunas diferencias entre las lenguas bajo consideración. Las semejanzas son de tal clase que a primera vista ya parecen reflejar un origen común, y las diferencias igualmente tienen el aspecto de modificaciones sistemáticas de un mismo original. El examen de los casos específicos nos permite reconstruir lo siguiente. El idioma común habrá tenido las mismas tres series de oclusivos que presentan quechua y aymara. El tarasco perdió los glotalizados, fundiéndolos con los simples. El zuñi también eliminó un tipo, pero fue el aspirado. Los labiovelares, que tienen tanto el tarasco como el zuñi, deben ser originales; quechua-aymara los transformó en labiales, de manera que tiene p en lugar de kw. El contraste entre dos tipos de africados sibilantes, ch:ts, se mantiene solamente en tarasco y zuñi. El sistema antiguo de vocales era de cinco, aumentado a seis en tarasco, reducido a cuatro en zuñi y a tres en quechua-aymara. Posiblemente, el acento podría caer en cualquier sílaba de la raíz, como en tarasco, o quizá las diferencias eran de vocales largas y cortas, como en zuñi.

La comprobación de un parentesco por medio de la lingüística comparada depende considerablemente de las ecuaciones fonológicas, ya que lo sistemático del cambio fonético contribuye mucho a la solidez de la evidencia. Es decir, tenemos confianza en las comparaciones que van de acuerdo con una teoría estricta de los cambios fonéticos que tuvieron lugar en cada uno de los linajes lingüísticos supuestamente emparentados. Las fórmulas pueden ser identidad, por ejemplo, m=m, o de divergencia regular, como kw=p. En caso de fusión en una rama, resulta que un mismo fonema de un idioma tiene dos equivalentes, como en quechua-tarasco ch=ch y ch=ts. En la comparación que aquí estamos haciendo, una buena parte de las ecuaciones está implícita en la comparación de los sistemas ya hecha. Aparte queda la ecuación ch=h (pero kh=kh sin cambio), presentándose la pura aspiración en tarasco, aymara, y hasta en dialectos modernos del mismo quechua. Además, parece que hubo reducciones de la primera vocal en condiciones que pueden relacionarse con el antiguo acento. Líquido inicial no existe en tarasco, y parece que esta circunstancia es fruto de una reducción sistemática.

Al juzgar la validez de un paralelo, el aspecto fonético, como hemos expuesto, depende de la teoría de equivalencias, para cada una de las cuales es posible presentar un número de casos que se confirman mutuamente. En el área de la semántica, no hay reglas estrictas, sino solamente generales; por ejemplo, los términos pueden pasar a referirse a otros objetos de forma o características semejantes, del instrumento a su función o viceversa, y otros por el estilo. En lenguas estrechamente emparentadas, los sentidos muchas veces son idénticos. En las que tengan una relación tan lejana como el quechua y el tarasco, los elementos muy a menudo son divergentes.

La cuantía de los elementos comparables desde luego es importante, porque debe ser suficiente para que no pudiera ser producto del azar. Aquí presentamos unos 150 juegos de cognadas putativas, y aún reconociendo que un número de ellas puede ser ilusorio, de todos modos son suficientes para comprobar el

parentesco de las lenguas. Cuando menos, la validez de la teoría parece tener un grado de probabilidad muy alto.

Con esto, comprobamos el origen común de las lenguas quechua aymara y tarasco, y de ahí inferimos que los antecesores de ambos pueblos en un tiempo prehistórico formaban una sola comunidad. ¿Cuándo fue?. De un cálculo estimativo, basado en el porcentaje de concordancias en una lista diagnóstica de 100 palabras, según la técnica llamada glotocronología lexicoestadística, resulta que la separación es cuando menos de 5,000 años aproximadamente, es decir, de 3,000 antes de Jesucristo. En el vocabulario común, buscamos voces que arrojen alguna luz sobre las industrias y organización social de aquel entonces. De acuerdo con éste, se conocía ya la agricultura, porque tenemos palabras comunes para la calabaza y el frijol, para tejer y cercar, y a reserva de ser correcta la ecuación de los términos, tenían ya aldeas y jefes. El hecho de que no hayan correspondencias zúñis en estos elementos, quizá indique que los tarascos y quechuas se habían separado de aquéllos antes de adquirir la agricultura. En su sistema de parentesco, identificaban los tíos paralelos con los parientes, o sea, el tío paterno con el padre y la tía materna con la madre. De juzgarse por términos semejantes a "niño" para ellas, se daba mucha importancia al papel de las parientes mayores (abuela, tía, hermana mayor) en el cuidado de los niños; es como si se llamaran "niñeras", nombre basado en "niño". Se distinguía entre hermanos mayores y menores, probablemente con diferencia de obligaciones. Había pocos términos para los parientes políticos, lo que quizá refleja un trato muy limitado con ellos. Es interesante que el zúñi, al igual que los tarascos, comparten los términos de parentesco.

Resta ahora solamente enlistar las comparaciones. Usamos símbolos alfabéticos de tipo popular, generalmente de acuerdo con el uso para el quechua y tarasco en sus respectivas áreas, pero es necesario notar que: h representa la aspiración; l en tarasco se usa para la r lateral, que los escribas generalmente confunden con la r castellana; no se diferencia la i central tarasca de la ordinaria, para evitar problemas de tipografía, pero se puede aclarar que es normal tras s o ts y sólo sesi "bueno" tiene el sonido del español en esta posición. Para que se vea con más claridad lo que se debe relacionar, usamos guiones para separar los afijos conocidos en cada una de las lenguas. Además, marcamos con un punto las divisiones sugeridas por la misma comparación, donde quizá se encuentren afijos fósiles. Cuando no hay otra indicación, se sobreentiende que las partes que se están equiparando son las iniciales, y que lo demás es sufijo generalmente ajeno a la comparación.

Al lector que no tenga experiencia con la lingüística comparativa, le aseguramos que podrá apreciar los puntos de comparación si toma en cuenta las aclaraciones anteriores, reconociendo que se trata generalmente de similitudes que distan algo de ser identidades. Es útil muchas veces pronunciar las palabras para escucharlas, fijándose siempre en la parte esencial, como ya lo hemos expuesto. Al lector experto en estos asuntos, sólo le recomendamos que tome muy en cuenta la cuestión de las alternancias, ya que todo lo demás para él será de tipo familiar.

Los grupos de cognadas se presentan por clases, según el criterio lingüístico donde tiene caso, pero generalmente se hace por áreas semánticas.

Elementos gramaticales

1. Cauqui y aymara -pa, posesivo de tercera persona, tarasco -pa o -ba con el mismo sentido, aunque sólo en parentescos, e.g. wa-h-pa "su hijo".

2. Aymara y cauqui heu.sa "nosotros" (inclusivo), tarasco hu-cha, zuñi ho-ŋ "nosotros"; tarasco hi "yo", zuñi ho "yo"; posible variante en la segunda sílaba de quechua ñu.qa "yo", tarasco -s-ka "yo" en presente verbal.

3. Quechua y aymara -ni "yo, mí", tarasco -ni "me" en la combinación -ri-ni "tú a mí".

4. Quechua -chi-, plural fósil, en ñu.qa-n.chi.k "nosotros", tarasco -cha plural, zuñi -cho "varias veces", aa-chi "ellos dos".

La -n- en quechua puede ser un resto del pronombre de primera persona o bien otro elemento plural, como zuñi -n y -naa-we.

5. Quechua -pi "en", -pa "de", aymara -m-pi "con, en", tarasco him.bó "por, acerca de", zuñi -pi "desde dentro".

6. Quechua -ta "a", cauqui -ta "de", tarasco -de- en hi-n.de-ni "a mí", zuñi-te "aunque".

7. Quechua -s.qa, tarasco -ka.ta participio pasado; zuñi -ka pasado; quechua -q adjetivo, zuñi -kan "para hacer".

8. Aymara -ta, tarasco -ka.ta, participio pasado; tarasco -ta, terminación de nombres.

9. Quechua -s.ti.n "haciendo mientras", quizá comparable a tarasco -s-ti tiempo presente en tercera persona.

10. Quechua -s- en -s.qa y -s.ti.n quizá equivale a tarasco -s- del presente y -sha- continuativo, zuñi -s.le, repetitivo.

11. Cauqui y aymara -ru, locativo (e.g. kata-ru "después", man-kata-ru "abajo"), tarasco -lu "a, en, lugar", zuñi -lu "enterrado en la tierra"; quechua -na, zuñi -7an "lugar".

12. Quechua pi "quién", aymara kuna-pi "que", tarasco am-bé "qué", zuñi chuwa-pi "quién", ko'-pi "qué".

13. Quechua ima "qué", tarasco ema.nga "qué"; tarasco imá "aquel", zuñi ma7 "así".

14. Quechua kay "este", tarasco ka "y", zuñi akka "con"; quechua ka-y, tarasco ha-lá-ni "ser".

15. Quechua chay "ese", tarasco tshimá "ellos", zuñi chi.mi "ahora".

16. Quechua na, voz usada cuando no se acuerda, tarasco na "cómo".

17. Quechua -cha, -chi, tarasco -ta, -ti, causativo.

18. Quechua -li (como waqa-li "llorón"), aymara-ri, tarasco -ri, "agente".

Numerales

En aquella lejana época, cuando los antecesores de los tarascos y los quechua-aymaras podrían haber formado una sola comunidad, el conteo no podría haber sido muy fijo. Sin embargo, hay algunas coincidencias.

19. Aymara, cauqui y tarasco ma "uno". Puede representar una forma antigua para "dedo", afín a quechua maki "mano". La terminación de los números tarascos tani-mu "tres", tha-mu "cuatro", yu-mu "cinco", kwi-mu "seis", quizá es otra variante de la misma raíz.

20. Quechua is.ka.y "dos", tarasco tsi.ma.ni "dos", tsiká-ni "doblar". Quechua is- y tarasco tsi- pueden representar reducciones de una forma antigua itsi-.

21. Quechua tawa, tarasco tha-mu "cuatro".

22. Quechua chunka, cauqui tunka, tarasco tem.bi.ni zuñi as-tem-la "diez". La expresión zuñi quiere decir "dedos-todos". Compárense también quizá quechua tuku-y "todo", tarasco ta.na-ni "juntar", tá.cha.ni "cada", takípu "enredado" (cf. quechua kipu "nudo"), témbu- "casarse" (o sea "juntarse"), tepé-ni "tejer".

23. Tarasco yu-mu "cinco" quizá es de compararse con quechua yu.pa-y "contar" y yu-qu "jeme"; con variación de vocal, quechua ya.pa "cantidad adicional", tarasco ya.mendu "todos"; zuñi ya.le "contar".

24. Quechua huk "uno", tarasco -hku "solamente".

Parentescos

25. Quechua tayta "padre, tío paterno", aymara tata "padre, jefe", tarasco tatá "padre, tío paterno, señor" aymara tacha "amo", zuñi tachchu "padre, tío paterno".

26. Quechua ñaña "hermana de mujer", tarasco naná "madre, tía materna, señora".

27. Aymara yu.qa "hijo", yu.ch'a "nuera", yu.ani "cuñado de hombre", yu.uniha "cuñada de mujer", tarasco yu.skwe "cuñado de mujer, cuñada de hombre".

28. Cauqui chullka, aymara tullka "yerno, cuñado", tarasco tala-skwa "yerno, suegro, nuera, suegra", zuñi taala-k'i "marido de pariente".

29. Quechua-aymara wawa "hijo, hija", tarasco wa- "hijo, hija"; aymara wawa-chiri "madre" y wa.ka "hermana mayor", tarasco wawá "tía paterna" y zuñi wowo "abuela paterna".

30. Quechua y aymara ipa "tía paterna, cuñada de mujer", quechua pa.na "hermana de hombre", aymara apa-chi "abuela", apa-ki "hermana mayor", tarasco pipi "hermana mayor", pi.ré- "hermana de hombre". Aymara ipa-sari "sobrino o sobrina de la tía paterna" es un término recíproco de ipa. Tarasco papa "tío materno" y zuñi; papa "hermano mayor" parecen representar una transferencia de sentido.

31. Quechua y zuñi kaka "tío materno".

32. Quechua kura-q "mayor de edad entre hermanos", tarasco kura "abuelo", kuku "abuela"; quechua qhari "hombre adulto", tarasco kheri "grande".

33. Aymara acha-chi "abuelo", tarasco achá "señor", tshi-wé-ra-ti "hombre varón", zuñi ottsi "hombre varón".

34. Quechua warmi, aymara marmi, tarasco walí "mujer, esposa". Posiblemente la raíz tenía un sentido más general, ya que se encuentran palabras semejantes, con variación de las vocales o de la segunda consonante, en significados que no necesariamente son femeninos: quechua wari "autóctono", wallpa "gallina", tarasco tshi.wéra-ti "hombre".

Partes y actividades corporales

35. Quechua ma.ki, aymara am.para "mano", quechua ma.qa-y "pegar, castigar", tarasco ma- "pegar"; quechua manu, tarasco ma.ya-kwa "deuda".

36. Aymara "atrás", tarasco chhe-ti "cola"; quechua chu.pa "cola", tarasco chu-sha-pa-ni "seguir"; quechua cha.ka "cadera de mujer", chaki "pie" (quizá originalmente "pierna"), aymara chara "pierna", tarasco chala-s "ano".

37. Quechua qalu "lengua", tarasco halú-mo "palo", hala-mi-kwa "labio". El sentido original de la raíz podría haber sido de extensión, como en tarasco, y secundariamente lengua; en tarasco, el sufijo -mi- da la idea de "boca".

38. Quechua simi, cauqui chimi.k, tarasco pon.chúmi-kwa y sufijo -mi- "boca", zuñi isshi "labio". La primera sílaba en el tarasco quizá puede equipararse con aymara y quechua punku "puerta, entrada". La forma sufijal en tarasco es evidentemente una reducción.

39. Quechua y aymara kata.ri "serpiente", tarasco katá-m-ba "lengua"; quechua kas.pi "palo", tarasco katá-kata "carga de leña"; zuñi k'ata "cola de ave", ho.kti "cola de animal".

40. Quechua y aymara sillu, zuñi shun.chii "uña", quechua chin-wa "ortiga", tarasco s-mi "diente", zuñi si-mi "aguja"; quechua sira-y, aymara sira-tha, tarasco sirí-ku-ni "coser".

41. Quechua apu "jefe" (o sea "cabeza"), tarasco ehpu "cabeza".

42. Aymara aru "palabra, lenguaje", quechua ni-y "decir", quechua ri.ma-y, cauqui ar-tha "hablar", tarasco alí-ni "hablar, ali-kwali-kwa "nombre".

43. Quechua tullu "hueso", aymara ch'ull.qi "duro", ch'un.ch'u "cabeza", tarasco chulu-me-kwa "pico de aves"; zuñi lho'o "duro", tukni "dedo del pie", chu.ti "hombro", tu'li "pene".

44. Aymara ch'aka "hueso", tarasco chkari "leño"; zuñi chu "grano de maíz", quechua chuku.ru, tarasco chope-ni "duro"; zuñi chaki "seco".

45. Quechua pupu tarasco tupu "ombligo", zuñi poppo "bola, hinchazón"; quizá también la última sílaba de aymara kuru.tu "ombligo".

46. Cauqui qullullu, aymara qunkuru, tarasco huli.ns-kwa "rodilla", aymara qur.quti "caña".

47. Quechua kuku.chi, aymara quhu, tarasco ku.kwis "codo"; zuñi k'oskwi "proyectar". Esta es la palabra antigua en tarasco; la moderna, kwingwis, puede ser una transformación reciente.

48. Quechua pura, aymara phuphu, phuñu, tarasco phun.kwa.ri "pluma"

49. Quechua kall.pa-y "correr", aymara hala-, cauqui hal.wa-tha, tarasco kara-ni "volar"; zuñi al.lu "moverse".

50. Quechua wañu-y, aymara hiwa-tha, tarasco wali-ni "morir"; quechua wañu-chi-y, aymara hiwa.ya-tha, tarasco wan-dí-ni "matar".

51. Quechua kis.ka, kich.ka "espina", aymara khis.tu-tha "masticar", tarasco kátsa-li-ni "morder", quechua kachu-y, tarasco kachú-ku-ni "cortar"; aymara hatti.ra-tha, tarasco katsí-ri-ni "arañar".

52. Quechua kani-y, aymara kanu-ha-tha "morder", cauqui al-tha "comer", aymara k'ari-tha "cortar", allu-ha-tha "morder", tarasco ala-ni "comer".

53. Quechua ri-ku-y, aymara ulla-ta, cauqui il-tua "ver", tarasco era-ni "mirar". Es concebible que estén relacionados también zuñi no-ponni "cara", quechua fiawi, aymara nayra "ojo", ya que éstos podrían venir de *ino,* ina.

54. Quechua k'inchu, tarasco itsú-kwa "teta"; quechua ch'unqa-y, tarasco itsú-ni "chupar, mamar", zuñi tsitsi "mamar", su.tu "tetilla"; quechua su.qu-y, tarasco shu.lú-ri-ni "chupar".

55. Quechua muna-y, aymara muna-tha "desear", tarasco min.tsi-ta "corazón".

56. Quechua sun.qu "corazón", sur.ka "pulmón", tarasco shará-mu-ta "pulmón".

57. Quechua hata.lli-y, aymara hati-thapi-tha, cauqui kat-tha "coger", tarasco katsí-hku-ni "apretar en la mano", katsí-ku-ni "apretar", hatsí-ni "agarrar"; aymara kapa "palmo", tarasco ka-ni "tener", hahki "mano", -hku- "con la mano", quechua kama-y "medir, obligar", tarasco kama-ni "abrazar".

58. Quechua wira "gordura, gordo", tarasco wiríwiri-s "redondo".

59. Quechua yawar, wila, aymara wila, tarasco yuli-ri "sangre"; quechua ya.ku "agua", tarasco yalá-tsi-ni "orina", yóle-ni "fluir"; zuñi k'a-wina "río" (k'a "agua").

60. Quechua waqa-y, tarasco we-ra-ni "llorar"; quechua wiqi, tarasco we-kw-a "lágrima".

61. Quechua kuru "gusano", aymara kuru.tu "ombligo", tarasco kuru.cha "pez".

62. Quechua run.tu "huevo" (también nótese ru.yru "redondo", ruru "fruto, riñón", ru.mi "piedra"), tarasco uni "hueso". Recuérdese que la caída de r inicial es normal en tarasco.

63. Quechua is.pa-y, cauqui ischata "orina", tarasco itsi "agua", isí-ma-ni "beber".

64. Aymara y cauqui una "agua", uma-tha "beber", tarasco -ma- "en agua, con agua", isí-ma-ni "beber".

65. Quechua kunka "cuello, garganta", tarasco kuná-h-kwa "garganta", kuná-h-ka-ni "tragar"; zuñi k'o "tubo", k'u "tronco".

66. Quechua hamuta-y, aymara amuta-tha, amat'a-tha, tarasco míti-ni "pensar"; quechua musmi-y, zuñi musmu "husmear".

67. Quechua tika "grasa", tarasco tepa-ri "gordura".

68. Quechua muqu "rodilla", zuñi mokchi "codo", tarasco mika-ni "cerrar".

69. Quechua qawa "manejo de hilo", aymara hawi "vellón de lana", tarasco hawi-ri "pelo, lana".

70. Quechua sunka "barba", tarasco sunú.nda "lana", quechua sim.pa "trenza", tarasco sinda-ri "lazo".

Términos culturales

71. Aymara pulu "calabaza redonda", tarasco puru "calabaza", puruwas "calabaza redonda".
72. Quechua tarwi, tarasco thatsini "frijol".
73. Quechua sara "maíz", tarasco shará-kata, zuñi she "hoja del elote"; zuñi sa.k'o "harina de maíz".
74. Quechua awa-y "tejer", tarasco wapá.tsi-kwa "trama de tela".
75. Quechua sura "tipo de pasta", tarasco shura-ta "algodón".
76. Cauqui y aymara uta, tarasco khutá "casa".
77. Quechua intu-y "cercar", tarasco incha-ni "entrar"; quechua inki.ll "jardín florido" (poético), tarasco ire-kwa "aldea"; quechua in.ke "noble", ir.qi "mimado", tarasco ire-cha "rey".
78. Quechua aqa "chicha", tarasco aka.m-ba "maguey", o sea, "planta que produce bebida".

Términos generales

79. Quechua taka-y, tarasco ata-ku-ni "pegar".
80. Quechua asna-q "apestoso", tarasco antsa-ni "heder".
81. Quechua ichu "paja de puna", tarasco ichú- "forma de hoja".
82. Quechua ru.ra-y, tarasco u-ni "hacer".
83. Quechua a.pa-y, aymara ir.pa-y, tarasco pa-ni "llevar", -pa- "hacer andando".
84. Aymara wara-tha "derramar", tarasco wé-ra-ni "salir".
85. Quechua kancha-y "lucir", tarasco kuri-ni "arder", zuñi a.kli "luz"; quechua killa, tarasco kukala "luna"; quechua qillu "amarillo", zuñi k'ola "chile".
86. Quechua yura-q, tarasco urá-piti "blanco".
87. Quechua chiri, cauqui ak-chi, tarasco tahirá-piti, zuñi tse "frío".
88. Quechua phu.ku-y, tarasco phu.ni-ni, zuñi pul'a "soplar"; quechua pull-pu-y "borbotar", tarasco puruá-ni "hervir".
89. Quechua una-y "mucho tiempo", tarasco wáni-kwa "mucho".
90. Quechua tan.ta-y "reunir", tarasco táne-ni "juntar".
91. Quechua chin.ka-y "perder", tarasco tsín.di-ni "perderse".
92. Quechua sisa-y "floreecer", tsitsi.ki "flor".
93. Quechua rata-y "posar", tarasco ata-ni "golpear, pintar".
94. Quechua hamu-y, aymara huta-tha, tarasco huchi-ni, hula-ni "venir".
95. Quechua wiña-y "crecer", tarasco wingá-piti "fuerte".
96. Quechua wina-y "llenar, meter", tarasco winí-ni "estar lleno", winí-ra-ni "llenar".
97. Quechua wika.pa-y "arrojar", tarasco weká-ni "caer".
98. Quechua hana-q, tarasco kala-kwa "arriba"; tarasco ha.ta-ni "montar".
99. Quechua karu "lejos", tarasco ko- "ancho", zuñi holho.mashi "lejos".
100. Quechua sisi, tarasco siru.ki "hormiga".

101. Quechua paska-y "soltar", paska-na "paradero", tarasco pa-ká-ra-ni "morar"; quechua paka-y "ocultar", tarasco paká.pin.du "oscuridad".
102. Quechua muk-mi-y "disimulado", cauqui mu.yas-tha "mover", tarasco mo- "cambiar", mi-ka- "tapar, cerrar", mó-li-ta-ni "pensar al otro lado".
103. Quechua chi.ti "pequeño, enano", aymara his.ka "corto", tarasco sa.pí "chico", zuñi ts'a "chico".
104. Aymara sull.ka "menor", tarasco son-ti "tiempo corto".
105. Quechua suwa-y, tarasco si-pa-ni "robar". El aflijo -pa- es "hacer andando"; quechua chipa-y "poner trampa".
106. Quechua wasi "casa", tarasco washa-ni "sentarse".
107. Quechua chipa-y "poner trampa", tarasco sipa-ni "robar".
108. Quechua alla-y "escarbar", tarasco alá-ku-ni "rajar".
109. Quechua tarpu-y, tarasco tale-ni "labrar".
110. Quechua puti "tristeza", zuñi potti "triste", tarasco, pha- "dolor".
111. Quechua kinray-cha-y "inclinarse a un lado", tarasco kén-di-ta-ni "poner a un lado".
112. Quechua kiri "llagar", tarasco kéri-ta-ni "contagiar".
113. Quechua ku.ska "juntos", tarasco ku-pe-ra-ni "encontrarse", ku.tú-ra-ni "conectar".
114. Quechua sinchi "valiente", tarasco sesi "bueno, correcto". Quechua chi.qa "verdad" se asemeja más bien a la segunda sílaba de los otros términos.
115. Quechua yura "ancho", tarasco yoni "tiempo largo", yó-ta-sti "alto".
116. Quechua pira-y "rayar con sangre", pin.ki-y "salpicar", tarasco kwirú-s "raya".
117. Quechua phan-chi-y "reventar", pall.qa "horqueta", tarasco kwala-ru-ni "quebrar", kwará-ku-ni "desatar".
118. Quechua qullka "estrellas siete-cabrillas", kulli "morado", kunu "mar-chito", tarasco huliá-ta "sol", huli-sha-ni "freír", holé-piti "caliente", zuñi k'ola "chile".
119. Cauqui hallu, tarasco hani-kwa "lluvia"; zuñi k'a "agua", heli "lodo".
120. Quechua sani "morado", tarasco shani-ni "secar", zuñi shilowa "rojo".
121. Quechua punku "puerta", tarasco pholó-ta "agujero", zuñi pu.susu "agujereado".
122. Quechua pu.ma, tarasco pu.ki "león".
123. Quechua uchuk "chico", tarasco sufijo -chu en sapi-chu "chico".
124. Quechua sa.pa.n "sólo, único", sa.tka "mezquino", sa.mpa "liviano", tarasco sa.ni "un poco"; zuñi ts'a "chico", cha "niño".
125. Quechua su.tu-y "gotear", zuñi su'to "tetilla", tarasco ahuá-ha-ni "rociar", shushú.mara.ta "rocío".
125. Quechua susu.nka-y "adormecer", tarasco shushú- "adormecerse".
127. Quechua suma-y, tarasco shupá-ngali-ku-ni "honrar".
128. Quechua kami-y "insultar", tarasco kame-ri "amargo".
129. Quechua kara-y "escocer el cuerpo", tarasco kara-me-ni "tener corazón".
130. Quechua karwa "dorado", tarasco kari-ri "seco".

131. Quechua kama-y "ordenar, obligar", tarasco kama-hcha-ku-hpe-ni "gobernar".
132. Quechua ampu-y "ayudarse", tarasco amba-ke- "bueno, útil".
133. Quechua min.tu-y "envolver", mi.ta-y "turnar", mill.wa-y "torcer hilo", tarasco maná-ta-ni "menear".
134. Quechua tiya-y "sentarse", zuñi ti.na "sentado", teya "ser".

Equivalencia de quechua con tarasco y zuñi ku.

135. Quechua pillpintu "mariposa", tarasco kwini "ave"; quechua pisqu "ave".
136. Quechua paqcha "chorro de agua", tarasco kwaka-ni "mojado".
137. Quechua paru "amarillo", tarasco kwatsi-ta "heces".
138. Quechua pipu, aymara parata "espeso, tupido", tarasco kwaná-piti "espeso, tieso".
139. Quechua patara-y "doblar ropa", tarasco kwitá-ku-ni "quebrar palo".
140. Aymara palla-tha "velar", tarasco kwá-ri-ni "guardar", kwa-ri "velador"; quechua paka-y "esconder", tarasco kwá-ru-ku-ni "poner obstáculo".
141. Aymara pachak'uya "triste", tarasco kwatá- "cansado", kwatá-ra-ni "cansar".
142. Aymara pha.ra-tha "ablandar", tarasco kwa.tá-piti "suave, blando", zuñi akwa "madurar".
143. Quechua sipi-y "matar", tarasco sikwi-ni "pelar"; tarasco sikwi-ri, zuñi ts'ikkwa "piel".
144. Quechua -pa, terminación frecuente de nombres y adjetivos, como pam.pa "llano", sim.pa "trenza", relacionados con p'al.ta "ancho" y sin.ri-y "atar"; tarasco -kwa, terminación de nombres, especialmente verbales.
145. Quechua pu.ñu-y, tarasco khwi-ni "dormir"; zuñi k'akwi "morar".
146. Quechua ku.kupi, kip.cha, zuñi hakkwa.li "hígado".
147. Quechua sapi "raíz, fundamento", zuñi sakwi "pierna".
148. Quechua chipu-y "plegar", zuñi ts'ippa "envuelto apretadamente".
149. Aymara pin.qu.llu-tha "tañer música", tarasco kwirí-na-ni "tañer tambor"; aymara pin.qu.llu, tarasco kwirá-she-ta-kwa "flauta".
150. Aymara pilla "dedo más corto, cosa más chica en un grupo", zuñi kwilin "dos" (quizá refiriéndose al dedo con que se contaba).
151. Quechua pi.kri-y "aflojar", tarasco kwe-ra-ni "soltar".

Pérdida de vocal inicial

A los ejemplos incluidos en el material anterior, agregamos los siguientes:

152. Quechua lli.ka "red", lli.klle "manta para llevar cosas", tarasco ilí-ri-ni "envolver".
153. Quechua ra.phi, aymara la.phi "hoja", quechua lla.ka "hoja de maíz", tarasco irá-mi-kwa "labio". El sufijo -mi- da el sentido de "boca", de manera que el tarasco dice "hoja de la boca".

154. Quechua *llu.si-y* "untar", *llu.mpi-y* "pintar", aymara *lli.qi.tha*, tarasco *ulu-ni* "moler".

155. Quechua *llu.ta-y* "ir por senda equivocada", tarasco *olu-ku-ni* "hacer caminar por otra parte".

156. Quechua *raki-y* "dividir", *raq.ta* "grieta", tarasco *akú.a-li-ni* "cortarse".

157. Aymara *ir.pa-tha* "llevar (=irse cargando)", quechua *ri-y*, tarasco *ni.ra-ni* "irse".

REFERENCIAS

BERTONIO, L.

1612 *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Reimpreso en La Paz, Bolivia, 1956.

GILBERTI, M.

1956 Problems of Long-Range Comparison in Penutian, *Language*, vol. 32, pp. 17-41.

GUARDIA MAYORGA, C.

1959 *Diccionario Kechwa-Castellano Castellano-kechwa*, Lima.

LATHROP, M. D.

1956 *Diccionario Tarasco-Español* (mecanoscrito).

SWADESH, M.

1956 Problems of Long-Range Comparison in Penutian, *Language*, vol. 32, pp. 17-41.

1961 Los Supuestos Australianos en América, *Homenaje a Pablo Martínez del Río*. México.

EL TUZANTECO Y SU POSICIÓN DENTRO DE LA FAMILIA MAYANSE

OTTO SCHUMMANN G.

El tuzanteco, conocido por los hablantes del mismo como qatook' (nuestro idioma), se habla en el municipio de Tuzantán, Chiapas, en la zona oriental de la costa chiapaneca del Pacífico.

Este municipio ha sido registrado como hablante del mam (o mame) en todos los censos sobre lenguas indígenas. Los indígenas mismos dicen hablar mam, pues, según ellos, así les han dicho las personas que llegan a censar. Los mestizos (ladinos) de la zona sostienen lo mismo, porque generalmente no están dispuestos a dar crédito a los indígenas cuando dicen que se trata de una lengua distinta. Así, todos los indígenas que hablan tuzanteco, al usar su lengua, la llaman qatook', pero al hablar español algunos la llaman man y otros simplemente "lengua" (término usado para designar a las lenguas indígenas en Tabasco, Chiapas, Guatemala y El Salvador).

El tuzanteco se habla en la cabecera municipal de Tuzantán y en la estación del ferrocarril que lleva el mismo nombre; no hay niños que lo hablen, todos los hablantes son de más de veinte años.

Junto con el mochó o motozintleco forma un subgrupo de las lenguas mayenses. Entre los hablantes de motozintleco y tuzanteco se interponen varios caseríos, algunos de habla española y otros de mam. El mochó o motozintleco se habla sólo en la cabecera municipal de Motozintla, pues en los caseríos circunvecinos nada más se encuentran hablantes de mam y de español.

Este artículo, en el que presento la fonética del tuzanteco, un texto en dicha lengua, los pronominales y un pequeño vocabulario comparado del mam, el tuzanteco y el motozintleco, pretende establecer que el tuzanteco no es un dialecto del mam, sino que, como dije anteriormente, forma con el motozintleco, un subgrupo de la gran familia de lenguas conocidas como mayenses.

Recogí el material para este artículo en el pueblo de Tuzantán en el mes de diciembre de 1966 y en una segunda estancia durante octubre de 1967 (esta vez auspiciado por el Museo Nacional de Antropología en su programa de Rescate Etnológico).

El presente trabajo es un informe previo al vocabulario y los textos, que por el momento me encuentro analizando con el fin de aportar mayores datos sobre las lenguas mayenses.

FONÉMICA

El tuzanteco cuenta con 33 fonemas, de los cuales 23 son consonantes y 10 vocales (cinco con prolongación y cinco sin ella):

Oclusivas

p: bilabial, no sonora; posoom, curandero; pulap, tinaja; supabal, cervatana; poxo, ¡quíbraló!.

t: alveolar, no sonora; tax, pino, ocote; tiil, danta, tapir; naxat, lejos; ki'te', chicozapote.

k: velar, no sonora, aspirada; 'ok, entrar; wook, enfermo (en animales); kiik', sangre; makuk, verdadero.

q: posvelar, no sonora, aspirada; qani, vete; puquq, arena; muqun, jovencita; 'oq, llorar.

': glotal, no sonora; 'u'č, tlacuache, tacuacín; lo'o, ¡coma!; ki', sabroso; wič'i', rodilla.

k': velar, no sonora, glotalizada, aspirada; 'uk'a, ¡tome!, ¡beba!; k'uk'um, pluma; k'a, amargo.

q': posvelar, no sonora, glotalizada, aspirada; q'i'in, fiesta; xiiq', tos ferina; noq', animal; 'eq'an, mañana.

b: bilabial, sonora, glotalizada; čuban, piña; baaq, hueso; pu'ab, hamaca.

Fricativas

s: alveolar, no sonora; seyub, hígado; 'esoman, barbero; 'usus, llovizna; sanik, hormiga.

š: alveopalatal, no sonora; šet, fruta; š'i', pelo; čiš, quieto; kušuni, mordiendo.

x: velar, no sonora; xakoni, él jala; 'axan, elote; č'i'x, maduro; waxab, tambor.

h: glotal, no sonora; hi', xilote; hu'm, papel; čahan, gusano; č'i'ih, nieto.

Africadas

č: alveolar, no sonora; čon, amate(árbol); čilab, sucio; kečan, parado; pakač, enredos (cortes).

č̣: alveopalatal, no sonora; ča', dolor; čet, su(de él); pičan, acostado; palač, pavo.

č': alveolar, no sonora, glotalizada; č'iip, pinto; č'uč', pizote; tejón; 'ič'a, ¡conózcalo!; č'uɣup, sembradillo de cacao.

č̣': alveopalatal, no sonora, glotalizada; č'ahwi, se está riendo; č'i', perro; wač' anatni, ancianísima.

Lateral

l: alveolar, sonora; labax, diablo; 'ulul, atole; keleem, gallo; tambul, velador.

Vibrante

r: simple, sonora; kereem, joven, muchacho; piriku, perico; serem, mojarra.

Nasales

m: bilabial, sonora; man, grande; čitaam, jabalí; maniyaš, cacahuat; 'uk'uman, borracho.

n: alveolar, sonora; naa, hermana mayor; winaq, hombre; toon, piedra.

ŋ: velar, sonora; poŋoŋ, sapo; laxuŋe, diez, ŋa, casa; 'ooŋ, aguacate.

Semiconsonantes

w: labiovelar, sonora; wi', cabeza; šaxaw, luna; 'awee, tu diente.

y: palatal, sonora; poy, Euvodio; ya'a hay o está; yi'p, parra; seyub, hígado.

Nota: Las oclusivas y las africadas en final de palabra son aspiradas.

Vocales

i: anterior, alta, cerrada, no redondeada; ki', dulce, sabroso; pičín, lagartija; 'ip, fuerza.

e: anterior, media, cerrada, no redondeada; čet, diente; q'eq, negro; 'eseeb, estrella.

a: central, baja, cerrada, no redondeada; q'ab, mano, rama; 'a'l, pesado; ŋal, mazorca.

u: posterior, alta, cerrada, redondeada; xunaŋ, todos; qu, ¡vámonos!; 'ulul, atole.

o: posterior, media, cerrada, redondeada; ton, codorniz; 'oŋ, ir; yo'p, año.

ii: anterior, alta, cerrada, no redondeada, con prolongación; sii', leña; kii, maguey; 'iik, chile.

ee: anterior, media, cerrada, no redondeada, con prolongación; ěet, su(de él); 'esceb, estrella; tee', árbol.

aa: central, baja, cerrada, no redondeada, con prolongación; q'aab, orines; kaab, miel; sayaab, sobras.

uu: posterior, alta, cerrada, redondeada, con prolongación; k'uuh, rayo; 'inuup, ceiba; muuh, hierba mora, quelite.

oo: posterior, media, cerrada, redondeada, con prolongación; toon, piedra; koo, mejilla; 'ooŋ, aguacate.

Nota: Todas las vocales son sonoras.

El acento

El acento es mecánico, va siempre en la última vocal. Los préstamos del español prolongan la vocal que en el español lleva el acento y luego lo pasan a la última vocal. Ejem:

silla pasa a ser siiyá, mesa pasa a ser meesá.

Morfología

Dos vocales homorgánicas, separadas por un cierre glotal, pueden convertirse en dos vocales rearticuladas. Ejem.:

'ši'im o bien 'ši.im, maíz.

Una vocal final, acentuada, seguida de un cierre glotal generalmente puede llevar un reflejo de la misma después del cierre. Ejem:

[bá'a] /ba'/, tuza; [kó'ol] /ko'l/, huipil.

Si un nombre que se inicia con ě recibe un prefijo que marca la tercera persona del singular š-, la unión de estos dos sonidos da como resultado una š, perdiéndose la ě inicial. Ejem.:

ěet, diente, más š-, su(de él), da como resultado šet, su diente.

Patrones silábicos

Existen los siguientes patrones silábicos:

C, CV, CVC, CVCC. Ejem.:

š.ŋa, su casa; k'i, mucho; toon, piedra; yo'p, año.

Pronominales

Los siguientes prefijos y morfemas discontinuos son usados para indicar posesión cuando van con un nombre y para marcar personas cuando van con raíces verbales.

Frente a raíces que se inicien con vocal son los siguientes:

w-: yo, mí.

'aw-: tú, tu.

č-: él, ella, su.

q-: nosotros, nuestro.

'aw...-qiš: ustedes, de ustedes.

'aw...-qe': ustedes, de ustedes.

č...-qe': ellos, de ellos.

č...-e': ellos, de ellos.

Frente a raíces que se inicien con consonantes:

'i-, (a veces 'iŋ-): yo, mí.

'a-: tú, tu.

š-: él, ella, su.

qa-: nosotros, nuestro.

'a...-qiš: ustedes, de ustedes.

'a...-qe': ustedes, de ustedes.

š...-qe': ellos, ellas, de ellos.

š...-e: ellos, ellas, de ellos.

Pluralizadores

Existen varios pluralizadores, siendo algunos de ellos los siguientes:

-e, -e': plural de objetos animados.

-laq: pluralizador en objetos inanimados (bastante general).

-ič, -ač: plurales que funcionan con monosílabos.

Otro elemento que marca el plural en los objetos animados es: qe o qe', que puede funcionar libre o bien como sufijo.

TEXTO

pač'i q'ačane'ex čeete' č'i'ixe' ti winaq took'o qee ŋal čahe' k'oqe' labtasoom
y šaqe k'eħan ti hokoš ti šbee qučuqe k'eħan ti 'iši'm okiye ti č'i'ŋ šaqe hokoš

lača č'okiqe'a te xune' toon man, xune' toon man ti toon, xune' ček'an holepa'al k'o' č'okiha y čelique' hokoša, čomoo čoq'oliš'i'im quču'u; čuki pači'i hitoqe winaq mušwič'a sibel labtasoomé' winaq o moho'o ma'aŋ o taqanaa qaxwal aqoni ya'a čič'abale, bowi melčiqe ti k'uuh, šk'ama šbaxe k'u'u čet siik ti q'ač, k'u'u čet qašiin ti q'ač, k'u'u čet xunaŋ qe waŋa'ab čux xunaŋ ya'a qebi k'uuha xunisa šbaxe k'ehan ti winaq, k'o'qe winaq ya'a čič'abal taqanaa qaxwal, čuxu qaxwal čet čibanqelal, pórke ya' kabe' qaxwal xune' k'o' qaxwa'al ti ka'ŋ xuneto' ya'a ti q'ač; čalaxe čee qe 'iši'm qesaqe' aber k'o'he'el o čo'el k'ulaqe, k'ulaqe' xune' húnta čo'el xunaŋ čalaxe ¿pues čani lexe'el qak'ulaqe?, k'otaq haniqe mas bowi, intexeni'i čalaxe: san migel 'abi'i xune k'u'h mas bowi, xunaŋqe k'u'uh haknaqe ti siik ti q'ač 'oki čómo č'utup čawi qe baŋan ti q'ač, baŋan saxkamiqe', belan či 'oŋqe'ini'i šmaqsaqe haniqe' ničič'aqe' lexe'el maqsa 'šbaxe, čomo 'ošbe'xe špoko hošyoope'.

TRADUCCIÓN

Los antiguos platicaron, anteriormente, de cómo encontraron nuestro maíz. Ellos eran brujos. En un camino encontraron muchas hormigas arrieras (zompopos) que llevaban cargando mucho maíz, las siguieron y encontraron el lugar en el que las arrieras entraban: era una piedra grande, una piedra muy grande con un solo agujero por donde salían y entraban las arrieras con su carga de maíz. Las personas que antes había, no sé si estaban encantadas o si tal vez Dios les dio conocimientos, pues podían convertirse en rayos. Se invitaron los rayos de tierra fría y los rayos de tierra caliente, los rayos de todos los pueblos porque en todas partes había hombres rayos; se reunieron muchos hombres, pero sólo aquellos que tenían conocimientos, dados tal vez por Dios o por el dios del mundo, porque hay dos dioses: uno que es nuestro dueño y que está en el cielo y otro que está en la tierra. Los hombres se dijeron ¿en qué forma sacamos el maíz? Se convirtieron en rayos y luego se preguntaron ¿ahora qué haremos?. Habló cada quien según su poder, por lo que todos dijeron que aquél que se llamaba San Miguel era el rayo más poderoso.

Todos los rayos de tierra fría llegaron y entraron golpeando a la piedra con su espada, caían a la mitad de esa piedra golpeándola con sus espadas, rebotaron, quedaron botados en el suelo moribundos. Sabían cómo levantarse, golpeaban la piedra tres veces, con sus caderas.

ELEMENTOS QUE APARECEN EN EL TEXTO

- pači' : antes
- i : pasado
- q'ačane'ex : asunto
- ne'ex : sustantivador
- čete' : de ellos
- či'ix : antiguo

- e' : plural de objetos animados
- ti : relacionador, direccional
- winaq : hombre
- took' : hablar, idioma
- o' : durativo
- qe : plural de objetos animados
- ŋal : mazorca
- č- : pronombre, tercera persona (singular y en ocasiones plural)
- k'o' : lo que
- oom : actor
- labtasoom : brujo
- y : y (español, conjunción)
- k'ehan : muchos
- hokoš : hormiga arriera, zompopo
- š- : posesivo de tercera persona singular (y a veces de plural)
- bee : camino
- quču : cargar
- 'iši'm, 'iši'im : maíz
- 'ok : entrar
- či' : espalda
- 'ok ti čí'ŋ : seguir
- šaq : encontrar
- lača : donde
- č...-qe' : tercera persona plural
- a : aquél
- a : pasado
- te : direccional, locativo
- xune' : uno
- toon : piedra
- man : grande
- ček'an : sólo, solamente
- holepa'al : agujero
- 'eli : salir
- čuki : como
- i : ese
- hitoqe : existían
- hiq : estar
- mu- : negativo
- w- : primera persona singular
- 'iφ'a : saber, conocer
- sibel : si, condicional
- moho'o : no es
- ma'aŋ : tal vez
- o : o (español, disyuntivo)
- taqanaa : tal vez

q- : primera persona plural
 'axwal : dueño
 'aqoni : estar dando
 ya'a : hay o está
 -bal : sustantivador
 bowi : poder hacer
 melç'i : convertirse
 k'uu, k'u'uh, k'u'h : rayo
 k'am : invitar
 ba : reflexivo
 šbaxe : ellos mismos
 siik : frío
 q'ač : tierra
 qaš'iin : caliente
 xunaŋ : todos
 waŋab : pueblo
 pórke : porque (español)
 -bi : aquellos
 -ha : pasado
 xuni : reunir
 -sa : causativo
 k'o'qe : los, aquellos
 'iç'abal : conocimientos
 mas : más (español)
 čómo, čómoo : con, conjunción
 čux-, čuxu : como, porque
 čibanqelal : el mundo
 kabe' : dos
 ka'ŋ : cielo
 xuneto : otro
 'al : decir
 čee : ése, para él
 qee : nuestro
 'esa : sacar
 'aber : a ver (español)
 k'ohe'el : como
 o : o (español)
 čó'el : forma
 k'ula : hacer
 húnta : junta
 çani : ahora
 lexe'el : cómo?
 k'otaq : cada quién
 haniqe' : ellos
 intexeni'i : por eso, así

'a...-i' : aquél, aquél era
 bi : nombre
 haknaq : llegar
 ꝥ'utup : espada
 pues : pues
 'ači : cayó
 sax-, lax- : mitad
 saxkami : medio muertos, moribundos
 čaqa : golpea
 čawi : rebotaron
 baŋan : botado
 belan : entonces
 'oŋ : ir
 -ni'i : demostrativo
 maqsa : levantarse (maq : levantar)
 'ošbe'xe : tres veces (-xe : vez)
 pok : golpear
 kóšyoop : cadera
 -o : durativo.

VOCABULARIO COMPARADO

<i>Español</i>	<i>mam</i>	<i>tuzanteco</i>	<i>motozintleco</i>
yo	'áin	hi'in	ha'in
tú	'áaya	ha'a	ha'a
él	'ahi	hani	hani
nosotros	'aoq	haqo	hoqo
ellos	'ahiye	hanique	ha'eni
no hay	tilo	munč'ino	močo'
hay	'at	ya'a	hi'a
qué	ti	lax, laha	hun
todos	k'yaqil	xunaŋ	hunaŋ
muchos	bampon	k'ehan	k'ehan
cerca	qayni	laqan	laqan
lejos	laqči	naxat	nahat
volar	lipa	lupi	lupupi
morder	č'aon	kušu	kušu
morir	čimi	kami	kami
matar	nbio	kamsa	poč'
rojo	k'yaq	kaq	k'yaq
verde	ča's	češ	češ
negro	q'eq	q'eq	q'eq
hombre	xinaq	winaq	winaq
mujer	xu'h	'išoq	'išoq
pez	mooy	kač	kač
perro	tx'ian	č'i'	č'i'
pájaro	pič'	č'ip	ꝥ'it
cuerno	tuka'	šalub	šulub

<i>Español</i>	<i>mam</i>	<i>tuzanteco</i>	<i>motozintleco</i>
huevo	hos	k'olk'o'č	k'olk'oč'
cola	he	ɲe	ɲeh
semilla	'ihah	'iɲat	'iɲat
árbol	če'	tee'	tee'
hoja	'áuç	šaq	šaq
aguacate	'oh	'ooɲ	'ooɲ
tierra	tx'otx'	q'ač	q'ač
sol	q'iih	č'a'ik	č'a'ik
luna	qiá	šaxaw	'ahaw
nube	muh	'asoɲ	'asoɲ
noche	koniqia	'aqbal	'aqbal
humo	sib	ɲub	ɲub
pedra	'abh	toon	toon
lluvia	hwal	ɲab	ɲabal
agua	'aa'	haa'	haa'
sangre	čikʸ	kiik'	kiik'
estrella	če'w	'eseeb	sereen
grande	nim	man	man
delgado	neek'	laa	lah
sal	'ač'am	'a'č'	'aač'
1 (uno)	hun	xunc'	hunc'
2 (dos)	kabe'	kabe'	kabe'
3 (tres)	'oš	'oše'	'oše'
4 (cuatro)	čah	kaɲe'	kaɲe'
5 (cinco)	hwe'	ho'e'	ho'e'

Nota: El material de motozintleco lo recogí en Motozintla. El material del mam que aparece en el vocabulario lo reuní en Niquivil, pueblo del municipio de Motozintla. Dicho material no representa diferencia con el mam tacaneco, dialecto del mam de gran difusión y prestigio.

Los sonidos adicionales a los ya descritos son los siguientes:

kʸ : oclusiva, velar, sorda, palatalizada.

x : fricativa, alveopalatal, sorda, retrofleja.

tx : africada, alveopalatal, sorda, retrofleja.

tx' : africada, alveopalatal, sorda, retrofleja, glotalizada.

En el caso de los dos últimos fonemas usé la escritura tradicional por la dificultad de conseguir los tipos con signos fonéticos.

Mis informantes fueron Aparicio Marroquín (juez municipal), quien narró el texto y Euvodio Rojas quien amablemente se prestó para ayudar en el análisis; a estas dos personas debo casi todo mi material en lengua tuzantea y a quienes agradezco además la sincera amistad que me brindaron.

NOTICIA DEL MAME DE TUXTLA CHICO

ROBERTO ESCALANTE

El municipio de Tuxtla Chico se encuentra en la parte sur-oriental del Estado de Chiapas. Colinda al este con Guatemala, al norte con el municipio de Cacahuatán, al sur con el de Malacatán, y al oeste con el de Tapachula. Los datos para 1950 señalan 14,008 habitantes; 10 bilingües y un monolingüe. La zona aparece como de habla mame¹ y existe un documento del siglo XVII donde se afirma que en el Beneficio de Tuxtla se hablaban tres lenguas diferentes "...la de la cabecera que es Tusta y Cacaguatan es de lengua mame, la de Tapachula es otra, y la de Mazatlán otra..."²

Con base en estos datos y en la información del colega lingüista Otto Schumann sobre la existencia de hablantes mames en los ejidos cercanos a Tuxtla Chico, se llevó al cabo en mayo de 1967 una práctica de campo de la Escuela Nacional Antropología e Historia en la sección I de Medio Monte de este municipio. Participaron los estudiantes Richard C. Blakeslee y Benjamín Pérez, Lorraine B. de Escalante, esposa del autor, y el autor. Durante el mes de la práctica se localizaron dos informantes que recordaban la lengua, aunque ya se dejó de hablar hace dos generaciones.

La mejor informante fue la señora Aurora Vázquez (AV), nativa de esta sección, de 90 años de edad. Viste el "corte" tradicional hecho de tela de Quetzaltenango, Guatemala, y la "cutorina" o blusa con amplio cuello bordado. Aunque no oye bien, pronuncia claramente sus frases y palabras. Vive en compañía de sus hijas; no trabaja ya, por su edad y condición física. Antes se dedicaba a moler cacao.

La otra informante, Juana de la Cruz (JC), es originaria de la cabecera municipal, de 80 años de edad. Dejó su pueblo después de la "arena", explosión del volcán de Santa María Tajomulco que tuvo lugar en 1902. Viste también el traje tradicional. Vive con su nieto, y es propietaria de una huerta de cacao, vende el cacao que muele, en Tapachula.

¹ McQuown, N. A., 1955.

² Reyes, L., 1961.

Las dos informantes y sus familias son conservadoras en varios aspectos de la cultura: el vestido, la ocupación, la organización social, el tipo de casas y utensilios, las creencias, los métodos de curación, la alimentación, la producción económica, etc.

Debido a la condición física de las informantes, y al hecho de que dejaron de hablar el idioma hace 20 ó 30 años, no se pudo seguir la técnica de preguntar listas de palabras o traducciones de oraciones en español. Con la informante AV, por su sordera, se procedió a grabar y transcribir toda palabra y texto que nos proporcionaba; ella misma seguía la ayuda mnemotécnica de los prefijos clasificadores de frutas, plantas, animales, alimentos y bebidas, para darnos los nombres de estas cosas. Con la informante JC se sugirieron situaciones culturales relativas al ciclo de vida y otras, y también hubo que aprender algunas frases en mame para estimular el recuerdo de la lengua. Todas las sesiones se grabaron de principio a fin, pues a menudo, durante la conversación en español, las informantes intercalaban palabras o frases en la lengua indígena.

Al obtener los primeros datos y compararlos con otras lenguas mayenses, se llegó a la certeza de que se trataba de un dialecto mame. Se ha hecho uso extensivo de la *Gramática Mam*³ y de la lista de palabras y fonología publicada por McQuown.⁴

Aunque el material es poco, se ha establecido un sistema fonémico que es semejante al del dialecto de San Ildefonso Ixtahuacán,⁵ siendo las principales diferencias: /b/ en Tuxtla Chico y /b'/ en Ixtahuacán; /e/ en Tuxtla Chico y /i/ en Ixtahuacán. Esto se puede deber a lo exíguo de nuestro material.

El juego de oclusivas presenta cinco posiciones (bilabial, dental, velar, velar posterior y glotal) y tres niveles (sorda, glotalizada y sonora). Los fonemas /p, t, k, q/ se aspiran al final de palabra.

p	t	k	q
p'	t'	k'	q'
b			

El juego de sonidos africados y fricativos es de cuatro posiciones (dental, alveo-palatal, retrofleja y velar) y tres niveles (africada sorda, africada glotalizada y fricativa).

ϕ	c	ç
ϕ'	c'	ç'
s	S	ş x

³ Sywulka, E., 1966.

⁴ McQuown, N. A., 1955.

⁵ Estudiado por Sywulka, E., 1966.

El grupo de resonantes (nasales, laterales, vibrantes y semivocales) es de tres posiciones (bilabial, dental y palatal) y tres niveles (nasales, laterales y semivocales, y vibrante). El fonema /n/ se pronuncia como velar al final de palabra.

m n
w l y
r

Las vocales se pueden agrupar en un juego de tres posiciones (frontal, central y posterior) y tres niveles (alta, media y baja). Todas las vocales pueden ser largas o breves.

i u
e o
a

Mientras no se recolecte más material es imposible extraer un sistema gramatical; sin embargo, se nota que la formación, tanto de la palabra nominal como de la palabra verbal, es la misma que en el dialecto de Ixtahuacán. Hay evidencia de prefijos pronominales para indicar el sujeto y la posesión, y prefijos de tiempo-aspecto.

ϕ- tercera persona singular.
q- posesivo de primera persona plural.
qo- primera persona plural.
'in- posesivo de primera persona singular.
ma- aspecto andativo.

Ejemplos:

ϕul xabal, "ya viene la lluvia"
q-qin, "nuestros senos"
ma-qo-xoq, "vamos a moler"
'in-man, "mi padre"
ma-qo-c' axol, "vamos a lavar"

Al igual que en el otro dialecto mame, en Tuxtla Chico existe una clase de raíces nominales que usa clasificadores. Estos son más numerosos que en Ixtahuacán.

1. lo'- para frutas, en los siguientes ejemplos:
lo'-ox, "aguacate"
lo'-peq, "patate"
lo'-q'in, "yuca"

2. ci- para plantas y animales (probablemente diminutivo).

Ejemplos:

ci-pak, "pacaya"
 ci-'ik "chile"
 ci-'iϕax, "chipilín"
 ci-kix, "pescado"
 ci-cop', "cangrejo"
 ci-Stil, "gallina"

3. wa- para alimentos preparados.

Ejemplos:

wa-rok' "tamal de elote"
 wa-wába, "tortilla"
 wa-rep, "tamal de frijol"

4. k'a- para bebidas (de la raíz verbal k'al "beber").

Ejemplos:

k'a-qota, "atole"
 k'a-xoc', "posol"
 k'a-pinol, "pinole"

En el orden sintáctico el predicado (con el sujeto incluido) precede al sujeto, al objeto y al locativo.

ϕ ul xabal, "ya viene la lluvia"
 ϕ ul 'inn'i, "ya viene mi hijo"
 maqoxoq pinol, "vamos a moler pinole"
 maqoi to tnam, "vamos a Tuxtla Chico"

Se han señalado semejanzas fonémicas y gramaticales con el dialecto de Ixtahuacán; sin embargo, hay que notar que hay diferencias en el léxico. A continuación se dan algunas palabras que no coinciden con Ixtahuacán, y que son semejantes a otras lenguas mayanses. Para estas comparaciones se ha usado el material presentado en *Lenguas de Guatemala* (1966). Los idiomas se han abreviado como sigue: achí (ACH); aguacateca (AGC); cakchiquel (CAK); chuj (CHJ); ixil (IXL); jacalteca (JAC); kekchí (KEK); pocomam (PCM); pocomchí (PCH); quiché (QUI).

<i>Significado</i>	<i>Tuxtla Chico</i>	<i>Otros idiomas</i>	<i>Ixtahuacán</i>
despertar	kas	k'as AGC k'astax ACH; QUI ek'astäx CAK	wa.tl tox kywi ç
dormir	wital	wir PCM wiric PCH witen AGC	ta.nʃa
iguana	ci'on	o'on ACH o'an IXL	wa.na
lavar	ç'axol	c'aj ACH; QUI; KEK AGC c'äh CAK c'a IXL c'ah JAC	kyc'xo'n
pedra	'aba	ab'a ACH; PCM; PCH ab'äx QUI; CAK	ʃak
tortilla	wa-waba	wa ACH; KEK wäx AGC iSim wah JAC wa'il CHJ	mu.kun
venado	ci-kex	kex ACH; PCM; KEK kiex CAK; PCH	masat

El sistema fonémico y lo que se puede reconstruir del sistema gramatical del mame de Tuxtla Chico son semejantes al dialecto de Ixtahuacán; las diferencias en el léxico, que acusan más conservatismo en el dialecto de Tuxtla Chico, se deben probablemente a las innovaciones del dialecto de Ixtahuacán. Aunque el material no ayuda para obtener distancias glotocronológicas, puede suponerse que el dialecto de Tuxtla Chico tendría una relación más cercana con otros lenguas mayenses.

LISTA DE PALABRAS ESPAÑOL-MAME (TUXTLA CHICO)

A		B	
agua	'a	bañarse	ci'il
aguacate	lo'-ox	barba	ç uma ç i'i
ala, pluma	kçik	batidor	Spak
alacrán	Sine	bijao	Skanal
apear	kus	beber	k'al
ardilla	ci-kuk	borde	ʃual
atole	k'a-qota		
atole de elote	k'a-skax		

C		E	
caballo	kway (esp.)	ejote	ci-car-kenaq
cacao	lo'-kox	elote	xkuraniwin
cal	ɕun	elote tostado	wa-woɕ'
calabaza	lo'-qum		
camarón	ci-con		
cangrejo	ci-cop'		
cántaro	Scoq'		
casa	xa'		
caspirol	lo'-ɕ'olonte'		
ceniza	ɕ'a'ax		
cigarro	ksiq'		
cinco	xol		
cobija	Scowan		
cochino	ci-kuc (esp.)		
comal	Sq'on		
comer	wayil		
comer fruta	lo'on		
conejo	Skik		
confesarse	paxenel		
corozo	twitra		
cortar	cemeɕ'		
cuatro	kyaxe		
cuello	kul/cum		
culebra	kan		
chachalaca	Skaman		
chayote	ci-ɕan/lo'-kum		
chile	ci-'ik		
chiltepín	ci-car-'ik		
chile piquín	ci-cop'-'ik		
chipilín	ci-'iɕax		
chocolate	k'a-xbax		
D		F	
defecar	pen	fiesta, baile	cinap'
despertar	kas	flor	bec
dientes	ke'	fogón	Skup'
diez	laxu	frijol	ci-kenaq'
doce	ka'-laxu	fuego	k'aq'
dormir	wital	fumar	cik'enel
dos	ka'		
		G	
		gallina	ci-Stil (esp.)/ɕu-Stil
		gallo	gay (esp.)
		gato	miS
		gavilán	yo.qen
		guajolote	ci-'ak'
		macho	cim-'ak'
		hembra	ɕu-'ak'
		gusano	'axan
		H	
		hacer	ban
		hamaca	'u.ɕ
		hijo,-a	n'i
		hombre	'icin
		hormiga	snik
		hoy	xalo
		huevo de	xos/ci-xos
		gallina	t-xos-Stil
		humo	sip'
		I	
		iguana	ci-'on
		iglesia	t-xa-tyuS

s		tres	'oSe
sapuyul	Scum	treinta	wuinak-lao
seis	'ukak	Tuxtla Chico	nam
senos	qin		
siete	wuk	U	
		uno	xun
		uña	Skyak
		urraca	Scal
T			
tamal	wa-qop'		
tamal de frijol	wa-rep		
amarillo		V	
tamal de elote	wa-rok	veinte	wuinken
Tapachula	paSlan (esp.)	venado	ci-kex
tepezcuintle	'alix	venir	ul
tierra	ç'oc'	viejito	tix
tigre	balen		
tigrillo	mat-miS		
tlacuache	ci-Saw	Y	
tol	kein	yerba	ci-'imiS
tomate	ci-iSkoyen	yuca	lo'-q'in
tortilla	wa-waba		
tortear	co'n		
tortuga	ci-peç	Z	
tostar	k'ilil	zancudo	Senin
trabajar	kxol/ç'un	zompopo	
trago	pç'om	(hormiga)	çSek
trece	'oS-laxu	zopilote	kuç'

REFERENCIAS

- McQUOWN, N. A.
1955 The Indigenous Languages of Latin America. *American Anthropologist*, vol. 57, 3; Parte 1, pp. 501-70.
- REYES, L.
1961 Documentos Nahuas sobre el Estado de Chiapas. *Sociedad Mexicana de Antropología*, México.
- SWADESH, M.
1959 Ochenta Lenguas Autóctonas. *Esplendor del México Antiguo*. Centro de Investigaciones Antropológicas de México. México, pp. 85-97.
- SYWULKA, E.
1966 Gramática Mam. *Lenguas de Guatemala*, Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala, pp. 254-77.
- VARIOS
1966 Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala.

ETNOLOGÍA

DIFFERENTIAL PUEBLO SPECIALIZATION IN FETISHES AND SHRINES

FLORENCE HAWLEY ELLIS *

The use of fetishes by Pueblo Indians of the Southwestern United States is noted by most field ethnologists and some archaeologists working in the area, but few go very far with discussion. From what incomplete information we have at present there appears to be group specialization in favored types, although all Pueblos use some types of fetishes for which derivation is clearly the prehistoric Southwest or Mexico. The field needs further investigation, especially by persons working in Pueblo III-Pueblo V materials, dating between A. D. 1000 or 1100 and today. This should include combing collections and reports made in the 19th century as well as later, plus whatever may be gleaned from modern tribesmen whose traditional reticence to speak is being at least slightly ameliorated by acculturation. As a matter of fact, some elderly Pueblo Indians are much interested in examining archaeological finds and providing correct explanation of meaning and usage as a contribution to the known history of their people, though such informants are not discovered in a few weeks' tour of the area.

What we are saying of fetishes also may be said of shrines. Disturbing modern Pueblo shrines is considered a sin by their users, and calling in the F.B.I. to track down molesters who have filched interesting offerings is not unknown. But ancient shrines, unfortunately, usually go unrecognized or undescribed by archaeologists. One may guess that some of the objects recorded as of unknown use may have been fetishes and that other fetishes never were accorded even the honor of transportation to a field camp. Some historic shrines too close to where Spanish or Anglo settlers have built now are abandoned, but others still are used, the offerings being laid within or held over the shrine while prayers are said, but then hidden nearby.

How does one know a fetish? Their types are amazingly varied. Cushing's¹ and Bunzel's² papers and the introductory portion of Ruth Kirk's descriptive "Introduction to Zuni Fetishism",³ though concentrated on Zuni, deal with the subject in terms largely applicable to any of the Pueblo tribes. In the Southwest,

* University of New Mexico.

¹ Cushing, F. A., 1883.

² Bunzel, R. L., 1932.

³ Kirk, R. F., 1943.

where religion and magic interlock, the veneration of sacred objects comprises a large part of Pueblo ceremony. Zuni fetish objects range from the Rain Priests' medicine bundles consisting of reeds filled with water, small images of frogs, etc., and considered of primary importance in the welfare of the people, to "little pebbles, of which almost every man possesses several. . . and to which, because of their peculiar form and color, he imputes magical properties".⁴ A list of fetishes must include lightning stones; polished stone balls to be rolled over the floor during ceremonies in imitation of the sound of thunder; masks, either tribally or personally owned, representing supernaturals; the altars of medicine societies; images of the Beast Gods, owned by organized societies or by individuals; and the "mothers", perfect ears of corn enclosed with feathers and other decorations when made for initiates into religious societies but without decoration when given a child for protection against witches. The "little horse" costume worn by Santiago in the one depiction of a Christian saint as a *kacina* is of this group. There also are personal fetishes or amulets of stone.

The medicine pouch carried by a Pueblo male today is likely to contain a carved stone animal and a natural stone formation resembling an animal, an oval egg-shaped river pebble, a water-worn pebble showing strange lines, a larger peculiarly shaped or weathered concretion, an old stone drill, a prehistoric point or two, a simple anthropomorphic stone fetish carved from soft local quartzite to be used in some curing ceremonies, and a rather similarly-shaped tall "mound" stone of the same material (paralleling the Aztec *Tepictoton*? Anderson and Dibble)⁵ intended to represent one of the sacred directional mountains on which reside the prey animals, the War Gods, and certain specific *kacinas*. A mixture of ground shell and cornmeal, sometimes with bits of turquoise, serves as prayer meal and food for these objects. A similar pouch, supposedly Navajo but possibly Zuni, and so old that the buckskin is disintegrating, contains a well-made bird fetish with bead necklace, a long flake obsidian knife, an old point, a rubbed elongated piece of quartzite, and bits of shell and turquoise.

But these still are not all. As Parsons points out,⁶ the Pueblos are animists and believe that everything one might adapt from nature for use contains spirit and hence "power". From this standpoint she tosses into a group such oddly assorted items as "simulacres of a corn ear, . . . scalp or buckskin taken from an enemy, . . . shield or drum, . . . staff or standard, . . . lightning-riven wood or fire stick or fossilized wood, . . . clay nodule for the kick-ball race, . . . bakestone, . . . crystals or weathered stone, perhaps . . . anything that seems fantastic or unusual to its finder." Obviously, some of these items are more than fetishes and a few shift in major category according to circumstances. For instance, the native cane of religious office, antedating the well-known Spanish and Lincoln canes given to Pueblo governors, is believed to be imbued with power (as in Mexico), as well as symbolizing the official position of the holder. During their

⁴ Bunzel, R. L., 1932, p. 490.

⁵ Anderson, A. J. O. and Dibble, C. E., 1950, pp. 21-22.

⁶ Parsons, E. C., 1939, p. 197.

land claim studies, Laguna permitted me to examine the canes of two former officers, positions which lapsed in the late 19th century after a factional dispute won by the Progressives. The cane of Hachamoni kaiok (Bent Prayer Stick), the legendary Town Chief who led the people south from White House to Laguna and whose staff and title were passed on through succeeding generations of caciques, is a polished slender cherry-wood staff with a neatly fashioned expanded knob head across the face of which is cut an equal-armed cross. This cane represents "all the people". The cane of the Hunt Chief is of similar material and type; it represents "all the animals". By having their heads dipped in cornmeal, both canes receive the feeding due fetishes, even today. Hachamoni kaiok's cane now is only about 2½ feet long (that of the Hunt Chief is 2 feet, 9 inches) because its tip has been burned slightly from time to time so that the charred material could be used as medicine. The canes will be kept forever by a specific family of the Water clan, Hunt Chief's clan (the other cane was consigned to this related family when its proper owners died out), and buried with its last man. The function of both canes, which can be classed only as fetishes, is to provide "power" for the household and the village, and in the case of the one cane, for curing.

It can be said that in form the Pueblos recognize two broad categories of image fetishes, those made by man to receive the tutelary spirit and those, even more important, already existent in nature. The latter are explained as having been persons or animals which were turned to stone in very early times, though their spirits remained alive to serve mankind. One comes across a piece of agate or a concretion which resembles the head of a rabbit; there are the eye, the nostrils, and laid-back ears, and the overall shape is that of a rounded head. Such a form would provide luck in rabbit-hunting. A concretion suggesting the shape of a genital organ is thought to have belonged to some ancient being and to serve as an aid to a young man attempting conquests, or to a young woman hoping to bear male children.⁷ A knobby type of concretion is the embodiment of a mudhead, the sacred clown-fertility figure said by Zuni to have been introduced by her western immigrants (probably about A.D. 1300) but now found in most pueblos. This concretion and the mudhead mask, both, are known as "stone ancients".⁸ Prehistoric carved stone fetishes found on ruins are counted among petrified animal forms and so cherished. Natural representations of living things, or portions of such, are supposed to be presented to a religious society for consecration; they may be "dressed" with arrow point, beads, and even feathers, and are more valuable than carved images. All fetish objects function as a means of getting in touch with the supernatural spirit represented or symbolized because, after consecration, a part of its tutelary spirit resides within the object. Fetishes must be fed periodically and cared for according to rules. Some of the "power" permeates the household of a fetish-owner, a generalized or suffused benefit apart from the specific results for which the fetish is intended.

⁷ Cushing, F. A., 1883, p. 45, fig. 1.

⁸ Kirk, R. F., 1943, p. 5.

If a fetish does not receive the prescribed care, accompanied by learned prayers, it may retaliate with automatic punishment of the household.

Fetish objects protect tribes as well as families. Isleta, without a cacique since the late 19th century, kept that last cacique's official fetishes and other paraphernalia, as well as those of all the Corn groups of the pueblo, locked in the old cacique's "office". To the door came the lesser leaders to make the necessary formal request for permission to "put on" ceremonials, even though none but the fetishes heard that request. In these fetishes lay the power and hence the security of the pueblo. When, one morning, the door was found open and everything gone, the people were frantic with fear. Anything could happen! This fear was even greater than the question of who had taken the objects (never recovered), although considerable suspicion fell onto a native Protestant "preacher" whose efforts to win his people from their Indian ways might have been furthered by removing some of the old ritual objects.

Though the real "power" is believed to come from supernaturals,⁹ everything used in Pueblo religio-magical practices is more or less sacred because the part stands for the whole and the symbol holds some of the essence of that which it represents. A man-made katchina mask carries the essence of the katchina and must be treated with propriety, even if it should be a fake such as that made some years ago from the shell of a thermos jug and decorated with dime-store feathers by a misguided tourist costuming himself for the Santa Fe Fiesta. Indian observers, horrified with the liberty taken with what should be secret and sacred, recognized the inaccuracy of the representation but nevertheless insisted that the mask, which they forcefully appropriated, must be "retired" ceremoniously to their mask house and its spirit thus sent to the home of the katchinas.

One "who has the right" benefits his people by the correct use of religio-magical equipment. But Pueblo religion and magic may be used by and for the individual as well as for the group. He who is not a member of the upper order of some religious society and hence is not classified as priest shaman still is able to acquire good fortune through personal acquisition of fetish objects which symbolize his desires. Similarly, he may go out to a tribally-recognized shrine or to some favorite private spot to deposit an offering and pray that his trip will be safe, his trading lucrative, his hunting successful. Even within this century, compelling, if simple, pictures of what he prays for have been pecked into the face of a nearby boulder, contemporary petroglyphs. Thus the priest and the everyday individual wield some control over nature through naming what they desire in prayers, depicting it, or manipulating objects which represent it.

Everyone knows something of the small animal fetishes, simplified and conventionalized in form, made by prehistoric as well as modern Pueblos and now found in every Southwestern curio shop. (Those available commercially may be old and genuine or, unfortunately, recently produced by whites for Indians or by Indians for whites. Aging them is not so difficult as one might hope). In a pueblo the main collection is in charge of the Hunt Chief, whose

⁹ White, L. A., 1942, p. 342.

duty is to carry on ceremonies, using his society altar and the images in rites to insure the increase of wild animals. A related practice is the burying of clay and even bread dough images of domestic animals in the corrals as an insurance of fecundity. Some say that all images originally were of dough, a custom of native Mexico. At Christmastime, dough or unbaked images of food plants as well as of animals are placed on the church altar so that Jesus may assist the increase. Later they are removed to storerooms, fields, or some spot in the open where native supernaturals will become aware of the suggested need.¹⁰ A set of painted unfired clay models of wild foods, including yucca and cactus fruits, recently was brought in from a cave on Jemez land, and Hopi¹¹ and Zuni¹² are reported to place clay peaches on their altars for the solstice ceremony; Zuni even adds clay images of money and jewelry.

The Hunt Chief, who acts as a native game warden, each year tells the village men where they may hunt so that game will not become depleted in certain locations. (Areas for shepherding were similarly controlled by Pueblos in the historic period). He also provides the paraphernalia and supernaturally-given techniques considered necessary to secure success. Without the aid of a hunting fetish and "power" from the prey animals who likewise kill for their food, a hunter could not expect to obtain large game except through witchcraft. Although often individually owned, when not in use the fetishes should be deposited with Hunt Chief. The Hunt Chief permits each member of the Hunt Society to take one of the prey animal fetishes (mountain lion, bob-cat, wolf, eagle, shrew, and coyote, each associated with one of the six directions) from a jar in which they are kept. The image is carried in a small bag until the hunter approaches his quarry, when he removes it and sucks "power" into himself from its nostrils. After he has made a kill he dips the image into the blood of the heart to feed it. As might be expected, the figure of the mountain lion (with long tail held over his back) is the favorite for hunters of large game, but images of the other animals have use in hunting smaller creatures.

Warriors of the past, as well as hunters, customarily resorted to the power of the prey animals for aid. A mountain lion fetish was owned and carried by each member of the Zuni Bow Priesthood.¹³ Bunzel¹⁴ states that in Zuni the Hunters' Society was at the same time a war society, and we have been told this for the Keresan pueblos and Jemez. When the enemy was slain, the fetish which had provided protection and strength was brought out and fed on his blood. Zia's Knife or Arrow society, which originally aided in warfare and still specializes in curing wounds, uses two large mountain lion fetishes on its altar.

Animal fetishes serve in curing as well as in hunting and war activities. The Keresans explain that in the beginning the Beast Gods lived with the people and were their medicine men at White House, but the animals knew they must

¹⁰ Parsons, E. C., 1932, p. 273; White, L. A., 1932, p. 106 and 1942, pp. 267-70.

¹¹ Parsons, E. C., 1939, p. 317.

¹² Bunzel, R. L., 1932, p. 492.

¹³ Cushing, F. A., 1883, pp. 40-43.

¹⁴ Bunzel, R. L., 1932, p. 528.

leave and so taught certain religious society groups their secrets. A line of meal drawn across the altar permitted the spirit of the supernatural animal to enter his man-made image.¹⁵ In the roster of curing animals, bear replaces coyote and badger replaces wild cat. Curing fetishes are fed on corn meal rather than blood. According to Cushing, in the prayer songs of the Zuni Hunt Society, the animal names are given in "the language of the Rio Grande Indians", which may suggest that the concept of prey animal fetishes moved from east to west, but small animal fetishes existed in prehistoric sites dating before Pueblo IV. Zuni legend credits Poshaianyi (Pushani), the "Montezuma" of the Rio Grande pueblos, with supervision of curing societies. His traits, especially as described at Acoma and Laguna and the statement of his final exodus to Mexico, suggest that he may represent a version of the ill-willed Aztec sorcerer supernatural, Uitzilopochtli¹⁶ who brought hunger, plague and war, but elsewhere, though of magical powers, Poshaianyi is a beneficent culture hero. These may represent two sides of one sorcerer, though in the second case he appears to more closely resemble Quetzalcoatl.

Even as a Hunt Chief keeps a collection of animal fetishes, so a cacique may have a basketful of small stone anthropomorphic fetishes to represent the people of whom he is in charge. What befalls the images is symbolic of what will happen to the populace. Larger images, sometimes termed idols, presumably exist in living pueblos, as a number, including some battered into pieces (supposedly by zealous missionaries) have been found in Pueblo IV sites.¹⁷ The simple mound-shaped Corn Mother fertility figures¹⁸ are known for various pueblos, prehistoric and modern, the main representation (we were told) belonging to each Keresan pueblo being of stone but these of individual families only of unbaked clay. This form is common in Pueblo IV Rio Grande Tewa sites.

Isletans (and probably others) believe that the Hunt Chief takes an arrow point from the mouth of a deer he has "drawn in" by ceremony, but stone points found in the open are used primarily for protection, not for hunting magic. The point, which represents lightning, is believed to appear where lightning has struck.¹⁹ Lightning is the weapon and symbol of the War Gods, "lords of the high places",²⁰ where their many shrines are placed. (For Zuni on all the prominent mountains around their area, as well as on Corn Mountain: Parsons;²¹ for Laguna in a small cave on top of Mt. Taylor: Parsons;²² for Taos the shrine of the Stone Men, on Taos Mountain; for Zia, Santa Ana, and Jemez a cave near the crest of the Sandia Mountains where "a great pile of arrow points" was found on a buffalo hide by a man who stumbled into the shrine by accident

¹⁵ Stevenson, M. C., 1894, p. 72.

¹⁶ Anderson, A. J. O. and Dibble, C. E., 1950, p. 1.

¹⁷ For examples, see Kidder, A. V., 1932.

¹⁸ See Parsons, E. C., 1962, p. 288.

¹⁹ Parsons, E. C., 1932, p. 278.

²⁰ Bunzel, R. L., 1932, p. 525.

²¹ Parsons, E. C., 1939, p. 308.

²² *Ib.*, p. 444.

many years ago; etc.). As the War Gods are patrons of all contests, as well as of combat, arrow points are worn or carried in the mouth by participants for strength in racing or when one goes out at night.²³ They also serve in such rituals as symbolically cutting illness out of a patient.

Some of the Zuni fetishes examined by Ruth Kirk are of the stone types already described, but others are of antler and a few, including spoons with which to dip medicine, of bone. All were equipped with offerings of beads and feathers. The shape of antler tines sometimes is modified slightly to increase their resemblance to some living creature, but many might be classed with those stone forms naturally reminiscent of living things. This emphasis on bone and antler fetishes appears to be peculiarly, though not exclusively, Zunian. So is the custom of keeping most fetishes in special jars (ordinary jars or baskets are used elsewhere), usually fashioned with a hole in one side to permit feeding the object with in. Tied to the jar may be lesser fetishes of stone or antler. Kirk noted fetishes used for initiation into the Hunt Society, for curing, installing Shalako impersonators, insuring propagation, promoting success in warfare, creating desired weather, and helping to secure confessions from witches. There also is the stick twirled to produce new fire in the solstice ceremony. Zuni's use of scrapings from an old unshaped antler fetish for medicine is paralleled by the therapeutic use of scrapings from the cut tine of an antler in San Juan, though the antler there is but one of a pair forming a headdress for the animal dance.

Zuni admits no fetish to be of less age than those made by their people under supernatural supervision and directly after their emergence from the underworld; the oldest presumably were created by the supernaturals themselves some time earlier. The actual age of specimens examined may go back to Pueblo IV (A.D. 1300-1700), the period of all the fetish jars yet seen by anthropologists. As nothing comparable to some of these fetishes nor to their jar homes has come from ancestral ruins of earlier date in the Zuni Valley nor from the St. John's area from which migrants joined the original Zuni Valley inhabitants, one surmises that elaboration in Zuni fetishes and their containers was introduced from somewhere (Mexico?) after A. D. 1300. The Zuni data, and especially the intimate details provided by Kirk's photographs and descriptions of the care and use of the esoteric pieces she examined, suggest either that much has been missed in studies of other living pueblos or that Zuni fetishism has reached a complexity beyond that of the others.

Many of the fetishes Kirk saw had belonged to individuals. When some of the old priest-owners died without leaving trained successors, modern families inheriting the fetish pots feared that what attention they could supply might be unacceptable to the spirits as well as onerous to human beings. [In Hopi "all fetishes" are said to be fed daily.²⁴ Laguna feeds at least some fetishes monthly.] A solution was reached in consigning certain items to kivas and in selling others to a white person, immune to Zuni-oriented spirits. The household from which

²³ *Ib.*, p. 332.

²⁴ *Ib.*, p. 304.

fetishes have been removed is not subject to their future whims. On the other hand, the danger of local social disapprobation and even actual punishment for selling sacred articles —if discovered— is very real. Secrecy in transactions is mandatory.

There are far too many types of fetishes to discuss in one paper;²⁵ we must stop at major categories. The subject of shrines derives directly from that of fetishes. Shrines, in fact, sometimes are no more than overgrown fetishes, occasionally worked to shape but more often natural. Our best example of such man-made images carved from outcropping rock is the pair of mountain lions done in volcanic tuff to make the well-known shrine in the Rito de los Frijoles, traditional home of the Cochiti. A second such pair was carved near some slightly later Cochiti sites on a potrero between Frijoles and their present location. Around the lions is laid a horseshoe-shaped outline of stones, with an opening at the east end. These shrines still are visited.

In one plaza of Koasaiya Zia I, the Pueblo IV ancestral site, is a naturally shaped stone resembling the body of a mountain lion. Red ochre has been applied to its surface. Two slender stones represent front legs, between which ceremonial corn husk cigarettes and prayer sticks are placed as offerings. Another long stone serves as tail. In the south plaza of Zia Pueblo itself are two sacred stones of such importance that recent attempts to put a sewer line into the village were balked, largely because the line would have to disturb these stones in crossing the plaza. Though without representative shape, one symbolizes a mountain lion, the other a warrior spirit.

The Santa Ana kiva fireplace, with sides extended toward the front and a raised rear deflector, is addressed as "Mokaich" (Mountain lion), and permission to pass close in front when crossing the kiva is politely requested of it. In Acoma the kiva fireplace is addressed as "Bear". Santa Ana's mountain lion shrine consists of two "petrified paw prints", supposedly made in early times when the earth was soft on Santa Ana Mesa. Pieces of petrified wood lie beside the prints. Hunters come here to pray for success, but anyone may make prayers for strength at this shrine. Mokaich, "who protects all our people", has a lieutenant, another lion, likewise addressed in ceremonial prayers. A small stone mountain lion image was found only a few inches below the surface of a plaza at Pottery Mound in the Puerco, a Pueblo IV Keresan (Acoma-Laguna) site, the position indicating its placement long after the pueblo had become a ruin.

The mountain lion, whose spirit is associated with war and hunting, is represented in the Hopi Snake ceremony as Mountain Lion Man. The Snake clan is said by Hopi originally to have been of Keresan people from the Navajo Mountain area of northern Arizona; its ceremony pertained particularly to warfare.²⁶

Keresan concern with the mountain lion probably is related to their emphasis on use of petrified wood in shrines for male use. (The women have a few shrines of their own). This fossilized wood symbolizes the War Gods, as at Hopi and

²⁵ See Parsons, E. C., 1939 on Ritual.

²⁶ Fewkes, J. W., 1900, p. 590.

Zuni, and provides protection. The most common shrines of the Keresan tribes and their neighbor, Jemez, apt borrower of Keresan features, consists of a ring of stones opening toward the pueblo or toward the supposed location of the spirit addressed. Any ruined site with associated migration legend should contain a shrine. Veneration of ancestral sites is tied to the belief that something of the spirit of the old people remains in the dust of their bodies and possessions, one of the reasons archaeological excavation in the ash heaps of modern pueblos is forbidden. During land claim work for Zia, one of the elderly ceremonialists showed me a hilltop shrine consisting of a horseshoe shaped outline of stones near one ancestral ruin and remains of two similar shrines, one in each plaza, at another.²⁷ Petrified wood was in all three. Chunks of petrified wood are dressed as warriors and as kachina side dancers, to be placed upon the altar at the time of initiation into the Jemez men's Eagle and Arrow societies,²⁸ which imparts to new members not only the secret of kachina impersonation but also the techniques of warfare. Zia and Santa Ana have petrified wood shrines in the four directions around the periphery of their pueblos, and the hue and cry which arose a few years ago when the chunks were innocently removed as mineral specimens by a rock-hound road construction worker was verification of their sanctity. Elongated bits of petrified wood suspended from short buckskin cords make the rattle worn by an impersonator of the warrior spirit, Tshamahiya (Tcamahia), in one of the Santa Ana war dances, and fringes of the buckskin belts used by members of Oraibi's Snake Society are of petrified wood danglers. Hopi associates fossilized wood with hunting as well as with warfare.²⁹

One of Zia's most important shrines, shared with Jemez, consists of the upper portion of a butte about five miles southwest of the village. Now that men no longer may become Opi (Warrior Society) by taking a scalp, they may acquire the status of Animal Opi, a somewhat lesser substitute, through proper ceremony after killing a bear or a mountain lion or, less commonly, an eagle. Skinning and cutting up must be done ritually. When a bear is brought into the pueblo, there is ritual for beast and killer. Finally, the skull, partially painted with ochre and decorated with lightning symbols, together with offerings of turquoise, shell, and prayer sticks, is placed in one of the many little caves in the band of rimrock just below the crest of the butte shrine. On top of the butte is a stone circle, open to the east, containing pieces of petrified wood. Twice this shrine has been robbed (once by uranium prospectors), and twice I have had a part in returning the items to their owners. Their expression of gratitude was interrupted only by the anxious question as to whether any of the pieces had been desecrated by being touched by a woman. (At least not by me). My advice was that the shrine be moved, as it is outside present reservation boundaries and too far from either pueblo for protection. But the old men insisted that

²⁷ Ellis, F. H., 1956.

²⁸ Parsons, E. C., 1925, pp. 105, 108, fn. 2, 4.

²⁹ Parsons, E. C., 1939, pp. 194, 384.

this was impossible; the location was even more sacrosanct than the contents. Zia's mountain lion skulls are placed in a shrine north of that pueblo.

The probable explanation for use of petrified wood as symbol of the Twin War Gods and consequently of warfare and hunting lies in the old concept that this material is bone from giants killed by the War Gods in mythological times when they were destroying the people. Lava flows, such as those near Laguna, sometimes are said to have been the giants' blood, similarly turned to stone. This concept is only an extension of that covering natural objects picked up as fetishes because they resemble living forms.

Santa Ana recognizes a vulva-shaped stone on Santa Ana Mesa, reminiscent of a shrine on the Hopi salt trail, as a shrine where any pregnant woman who appeals to the female spirit represented may obtain aid. (This spirit will befriend petitioning males as well, but they must pay in offerings). Santa Ana also has a stone about three feet high resembling a bent old woman with her hair in a chongo. It is said to be an elderly Hopi who wearied while traveling with a Santa Ana party and here turned to stone. If one makes her an offering of moccasins, represented by small bits of one's own, the pieces grow into whole moccasins for her use and she reciprocates with good crops. Zia has a similar stone, white, said to represent the Virgin Mary, now synonymous with Mother Earth. San Juan tells of a young man who went in search of his wife, lured away by a kachina. But both man and wife were turned to stone on their return to the pueblo because, like Orpheus, he made the forbidden gesture of looking back at her. All of these stone "bodies" are shrines.

Belief in the "Stone People" is basic to the most common type of Tewa shrine, the *kaiye*. This term, besides referring to a shrine, covers a large group of super natural spirits, including animal patrons of hunting and curing, the War Gods (who were represented for the Tewa by a pair of stone projections resembling human figures perched on the crest of a butte in the Chama Valley until later destroyed), and spirits of personages traditionally involved with the early history and migrations of the people.³⁰ They are closely associated with the *oxubwa*, those cloud beings elsewhere known as kachinas, including spirits of the dead. The Kaiye are represented by carved stone images, but they likewise are symbolized by elongated stones picked up here and there. The most common Tewa shrine consists of a group of these stones, which should include at least one which is white (fig. 1). Until recently, Nambe had in the center of its plaza³¹ a shrine known as the "sand navel middle" (the phrase also used for the underground shrine in the Kiva) representing "the spirit roots of the town", which consisted of a number of the long slim stones. These personified Crook or Broken Prayer-stick Old Man, Shriveled Corn Old Woman, and their children, the Blue Corn Girls, all important in Pueblo mythology. Although they once were with the people, they finally turned to stone and now live beneath the earth.

³⁰ Parsons, E. C., 1929, pp. 63-64, 273.

³¹ Ellis, F. H., 1965.

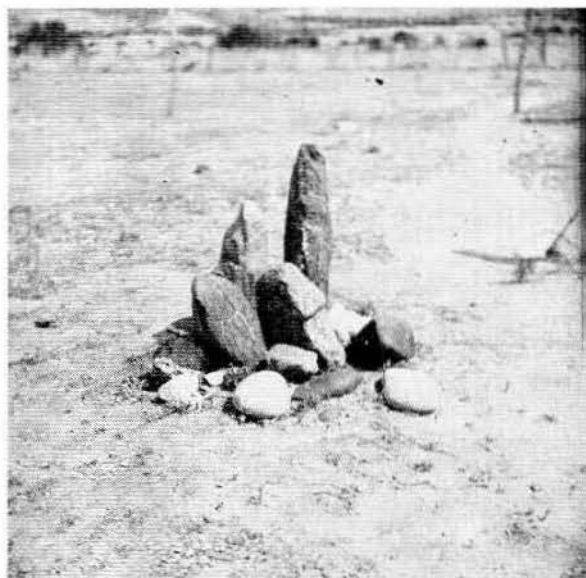


FIG. 1.— Nambe *Kaiye* shrine.

The long *kaiye* stones are classed by Keresans with the celt-shaped prehistoric *tcamahias* as "stone persons", both representing warrior spirits.³²

One of the favorite fetishes used at least from Pueblo III to the present period is the slim rod of banded travertine usually between 1½ and 3 inches long and from ¼ to ½ inches wide, but sometimes appreciably thicker on one end than on the other. Modern Pueblo people sometimes refer to them as "lucky stones". Navajos have elaborated this item to the extent of putting turquoise eyes and mouth in the larger pieces and binding two of these, four small plain rods, and a little horse fetish, onto a bed of colored yarn and feathers. White traders have found the demand sufficient to warrant importing Mexican onyx cut to shape for this use. Laguna, whose old land holdings include a travertine quarry, formerly was a center for its distribution. According to the Navajo statement, the figures with features represent male and female, like the Pueblo prayersticks of wood which they resemble, and the rods represent the four sacred mountains. Here is the *kaiye* in miniature, the elongated stones actually symbolizing spirit "stone people" who inhabit sacred directional mountains in Pueblo concept, and in the borrowed Navajo parallel.

Kaiye shrines exist at short distances outside Nambe and other Tewa pueblos and near their old sites. The stones never should be moved, but increasing traffic through the Nambe plaza finally made it advisable to relocate their major shrine which then was placed on the roof of the nearest house. Prayer sticks rarely are made by the Tewa and not at all by northern Tiwa; the most common offering at *kaiye* shrines is a sprinkling of corn meal, though feathers are placed there at special times.

³² See Ellis, F. H., 1967.



FIG. 2.—San Juan fetish basket.

Tewa men go to pray at the village *kaiyes*, but women have their own *kaiyes*, which they must feed, at home. In the household storeroom is a fetish basket or jar (without special characteristics) containing oddly shaped or colored stones picked up where found. One such basket from San Juan (fig. 2) was filled with two peculiarly shaped concretions, a large flat river pebble showing use for floor polishing and a rectangular pecking stone (the two probably from a ruin and thought to carry something of a spirit of ancestors), a chunk of petrified wood about 4 inches long, and the headless, legless, wooden body of the horse ridden by Santiago in what was a composite New Mexico—made bulto. Santiago is thought by the Pueblos to have been born in New Mexico (Zia, Santa Ana, and Jemez say that he was born in one of the small volcanic craters, a shrine, on the mesa west of Albuquerque) and to have done various things for the people before riding off into the sky. He is, thus, dear to the people and any part of his santo-figure would hold "power".

When Tewas do not feel well or need strength, they go into the storeroom and rub themselves with the fetish stones. Properly oriented visitors, if present, do the same. Large interestingly shaped stones (small boulders) have been moved to the door yards of some San Juan families so that a hunter may rub against them for power before starting his trip.

The Tewa, as well as Keresans, favored the hilltop shrine outlined by a line of stones laid in horseshoe shape, open toward the east or toward the village, a point which recalls Mexican and Middle American use of hilltop shrines. (In Guatemala every mountain is sacred and has its shrine, but those on volcanoes and the highest peaks are reserved for the visits of ceremonialists.³³ The east,

to the Pueblos and the peoples farther south, was identified as the direction of life, the sacred Sun, and "brave and fortunate omens".³⁴

Related to Pueblo hilltop shrines are their more spectacular chimney rock shrines. Until early in the Twentieth century, the Acoma religious hierarchy made annual pilgrimages to deposit prayer offerings at Jackson Butte (just off Highway 666 in the Southwestern corner of Colorado) which guards the old foot trail entrance to Mesa Verde (fig. 3), where, they claim, some part of their ancestors once lived. A similar formation a few miles southeast of Acoma (fig. 4) continues to serve as a major shrine. Taos elders are equally specific in their identification of the chimney rock on the Piedra as a shrine formerly used by a segment of their people who dwelt in the area before moving to the Rio Grande. The volcanic plug against which the Santa Anas built their farm village of Ranchitos is one of their major shrine areas today.

Use of cave shrines, secret to all but the upper order of members, is a pronounced trait of Pueblo religious societies (medicine, weather, fertility). Other people of the tribe are given the approximate location so that they may stay away. All springs are considered sacred, but different pueblos have selected certain caves and small bodies of water to represent Shipap, the opening (a sort of birth canal?) through which their ancestors came out of the underworld where Earth Mother, the Stone People, and the dead still reside. The sipapu,

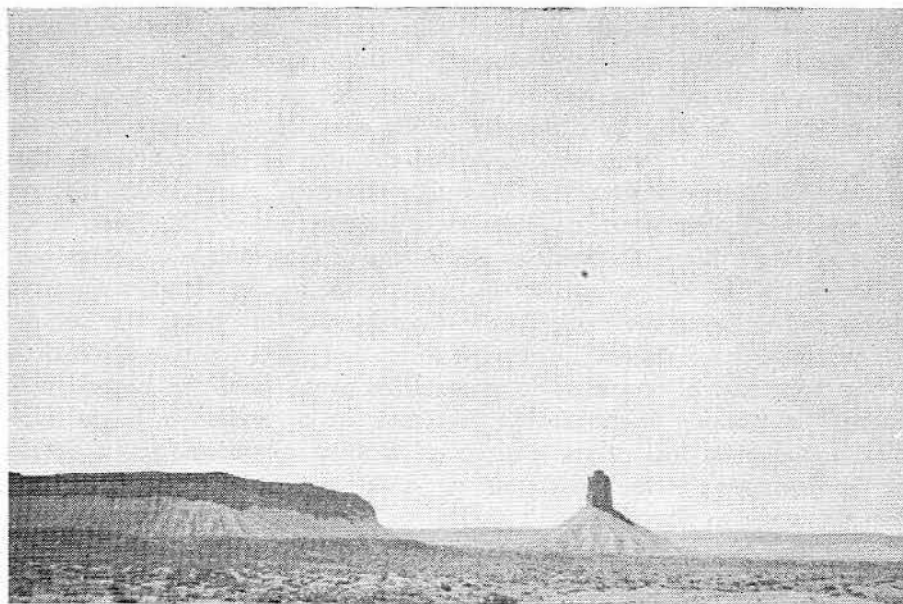


FIG. 3.—Jackson Butte, Colorado shrine.

³³ Bunzel, R. L., 1952, p. 17.

³⁴ Burland, C. A., 1953, p. 22.

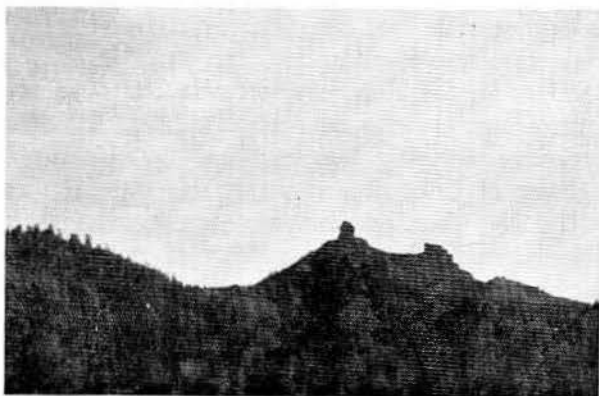


FIG. 4.—Taos shrine: Chimney Rock near Piedra, Colorado.

that hole in the floor of prehistoric kivas and even of Basket Maker III pit houses, is a small-scale representation of the opening to this underworld, a sort of speaking-tube through which man has attempted communication with the supernaturals since about A.D. 700. The small sipapu, like the cave, is a shrine. In the modern Santa Ana kiva, the sipapu lies just in front of the fireplace referred to as Mokaich, the mountain lion. Although usually kept covered with a stone slab for safety, at the Winter Solstice ceremony the sipapu is uncovered for all to see. The matter is explained to Mokaich and his permission requested so that some of the crowd may sit on the bench-rim of the fireplace, much closer to the sipapu than ordinarily permitted. The sipapu, indeed, was so important to the historic Pueblo people that when Christianity was urged upon them, some managed to incorporate the symbolic hole into their newest ceremonial building. Zia has one in the clay floor midway of the nave of her 17th century adobe church, and Santa Ana still has one behind the altar of her early 18th century structure. As Madsen³⁵ found in Mexico, among the Pueblos the supposedly overthrown old native pantheon lives on under new names: the Earth or Corn Mother as Virgin Mary, the spirit of the Above as God, and Santiago as one of the katchinas. While incense rises to the heavens, the sipapu transmits the prayers of priest and native to the Stone People, Corn Mother, and katchinas below.

If we are to trace the development of shrine and fetish concepts through time, the best approach, of course, is to proceed backward from the historic period. Jeançon,³⁶ in working at the Pueblo IV Tewa site of Poshuinge in the Chama Valley, found on a mesa three quarters of a miles southeast from the village what he designated as the middle or world shrine. This forty foot circle with opening passage to the east had eight minor shrines at its periphery, those at the north and the south being small squares and that to the west a triangle. Halfway between each of these point markers was a small circle. (One is vaguely reminded of the Mexican calendar stone). Details of use given by a Santa Clara workman are not entirely convincing. Though the explanation that ceremonies

³⁵ Madsen, W., 1960.

³⁶ Jeançon, J. A., 1923, pp. 70-73.

for rain were done here in times of extreme drought sounds plausible, the circle open to the east and with divisions marked appears more probably to have been involved with the important solstice ceremonies. An altar of this type with raised encircling ridge of clay marked in four divisions is known for a ceremonial room in Santa Clara pueblo and in a similar room in the Pueblo IV Tewa site of Sapawe.

Jeançon found cardinal point shrines in the four directions out from Poshuinge, each entered by a pathway marked by a double row of stones, and such directional shrines are known for other Tewa ruins as well as for the modern Tewa towns.

Jeançon's informant³⁷ (who himself carried a hematite concretion considered "very good magic") was sure that the numerous calcite crystals, pieces of selenite, hematite concretions, and many other mineral specimens excavated at Poshuinge were fetishes, and we have been given similar explanations by the man of San Juan. A person with one in his purse would find his money increased. A warrior who went into battle with such a stone in his mouth would be brave, and a runner strong. A fetish of gypsum carved into a shape which Jeançon did not recognize³⁸ appears to us to represent either an enlarged olivella or possibly a conch shell. Such a shell shape in partially fired pottery was found with a considerable number of other ceremonial objects arranged on a mat along the edge of a first floor storeroom in Sapawe, another Chama site of the same period as Poshuinge and similarly deserted in haste (Ellis, Field Notes). Kidder³⁹ illustrates a shell form of white limestone from Pecos, and a conch shell fashioned from soft white stone was found in Pottery Mound. Jeançon also found a double peaked stone,⁴⁰ a crude pottery female figurine, and some lightning stones of quartzite. The first was explained at Santa Clara as representing the Koshare headdress (which would take this supernatural back to Pueblo IV), the second as a maternity fetish (which one of the women promptly appropriated for her own temporary use), and the third as a piece of equipment important for rain ceremonies. At Santa Clara, he was told, a drum was beaten to represent thunder while the lightning stone, a smooth short cylinder, was rapidly rubbed against a shallow grooved stone of the same material. The resulting incandescent glow represented—and so produced—lightning. This Tewa technique in imitative magic is reported for modern Isleta (Tiwa) solstice ceremonies,⁴¹ and for some Cochiti ceremonies but is not known to have been used by other Keresans either in the modern period or in the days of their earlier sites. They are common at old Tewa ruins (including Sapawe) on the Chama, in the Upper Rio Grande (such as at old Pojoaque), and on the Pajarito Plateau.

A simple type of shrine of such broad distribution that it cannot be considered diagnostic of any group is that consisting of nothing but a pile of small undifferentiated stones except, sometimes, for the addition of a few twigs. One is

³⁷ *Ib.*, pp. 65-68.

³⁸ *Ib.*, Plate 56 K.

³⁹ Kidder, A. V., 1932, fig. 67.

⁴⁰ Such as Kidder obtained at Pecos, 1932, fig. 75.

⁴¹ Parsons, E. C., 1932, p. 279.

found in the oldest plaza of Sapawe and in one of the plazas of Zia's Pueblo IV site, Koasaiya I. The type is known on the mesa south of Acoma and on the mesa near Acomita, on Isleta land, on the edge of Canyon de Chelly, and elsewhere in the Southwest. Acoma⁴² explains that when they are traveling past such a spot they pick up a stone, spit on it, and place it on the pile for good luck. The Hopi place a bit of something from their burdens on a pile of stones beside the trail, rub themselves with a bunch of grass, and say a prayer to Masauu, patron of travelers as well as of death, earth, farmers, and even of warfare. The Jemez, the Hopi, and the Navajo place feathered strings in shrines or on a mountain divide as they cross it. The custom reaches even farther than Pueblo country. Similar piles are found on old Yuman trails in western Arizona and eastern California.⁴³ Parsons⁴⁴ calls attention to shrine piles of sticks and small stones in Peru. Such piles are found where trails cross mountain passes in Guatemala. And along today's highways in old Mexico, the tourist often seen small stones laid on the arms or piled at the base of those small crosses placed to mark death by accident. Whether this custom existed in the Southwest before Pueblo IV we cannot yet say.

Shrines of the *kaiye* type, made up of assorted peculiar rocks, are known for Pueblo IV Chama sites, and Dittert⁴⁵ found an excellent example at old Pecos Pueblo where use may have extended into the 19th century. Beneath an undercut outcrop of stone lay 38 rocks which had been waterworn into fanciful shapes, 12 specimens of fossil coral, a fragment of worked phyllite, and three small fragments of petrified wood. Kidder⁴⁶ found a shrine of waterworn rocks at Forked Lightning Ruin on a hill opposite Pecos Pueblo. They had been deposited after abandonment of the ruin, probably by people of Pecos. He reports a number of carefully assembled caches of similar strangely shaped stones, some associated with anthropomorphic stone figures, in rooms, kivas, and the plaza of Pecos, and B. T. Ellis uncovered a neat collection of slender stones of typical *kaiye* type, like the unworked *tcamahias*, sealed inside a closed kiva wall niche. Some of these may have served as "kiva bells", pairs of thin stones, the one to be tapped by the other as an accompaniment to certain ceremonial songs.

Dittert's surmise that *kaiye* shrines were not used before Pueblo IV probably is contraverted by three noted some years ago on Pueblo III Roosevelt Black-on-White sites in the Salado area of central Arizona (Hawley Notes), though it is possible that these could have been placed on ancestral sites by Pueblo IV people. About three quarters of a mile from the eastern edge of the Salt River, near to where it empties into Roosevelt Lake, lies a fairly large ruin with central mound. Some 75 feet northwest of the mound was a shrine outlined with stones set in horseshoe shape. Many of the stones were long and slender, but there were many others of unusual shape and color: concretions, fossils, pieces of cellular

⁴² White, L. A., 1932, p. 125.

⁴³ Rogers, M. J. *et. al.*, 1966.

⁴⁴ Parsons, E. C., 1929, p. 194.

⁴⁵ Dittert, A. E., 1957, pp. 85-91.

⁴⁶ Kidder, A. V., 1932, pp. 86, 104-106.

lava, two stones pierced with holes, and half of one of the Hohokam stone "doughnuts" presumed to have served as weights on digging sticks. In 1923 a very similar shrine (since destroyed by pothunters) was found fifty feet southwest of the large central mound at Site C (Hawley Notes), which is Schmidt's⁴⁷ Spring Creek Ruin. This location is about a quarter of a mile west of the Salt River, above Pinto Creek. The horseshoe outline measured five and a half feet long and four feet across. Over two thirds of the stones here were long and slender. They had been set upright and close together in the earth. Some of the larger stones were ten inches long, about two and one half inches wide, and one and one half inches thick. They projected only an inch or two above the surface and were heavily patinated. Among these upright stones was a large pestle encircled with a groove near one end, so heavy (14 pounds) that it must have been suspended from a low branch when used.

There were two large smoothing stones made with a hand grip, one three inches and one four and one half inches across, for polishing floors or walls, a stone axe, some strangely shaped concretions, a pear-shaped stone, and several spherical stones ranging from two to four inches in diameter. The latter may have been rolled against each other in imitation of thunder, or served as balls for ceremonial shinny, or they could have been merely fetishes.

A third shrine of the same type was seen at Site D (Hawley Notes), one of the four ruins on two long finger hills or benches near the old Livingston Ferry road on the east side of Roosevelt Lake.

Hough⁴⁸ describes prehistoric shrines near Upper Gila ruins as "circular piles of small stones and twigs, like the Masauu shrine of the Hopi", as well as rings of boulders on the tops of mountains and mesas. These contain concretions, weather-worn stones, crystals, and quantities of potsherds. The Pueblo III sites here are related to those of the same period in the Salado and the Pueblo IV sites, at least near Cliff, New Mexico, seem to be those of Salado people who had left their old homes (probably in the 15th century) to re-settle in this more eastern district, from which some of their ancestors may have come. A third type of shrine described by Hough for the Upper Gila is that in which quantities of stone beads, miniature pottery vessels, and, in one case, even the image of a serpent carved of wood and painted, were placed within a spring. This is known to have been a modern Hopi custom and may have been considerably more widespread, for the general Pueblo concept of springs being living things is indicated in their statements of springs having been "planted" by ceremonialists when a group moved.

In archaeological reports fetishes are described much more frequently than shrines. From his Piedra Developmental Pueblo (Pueblo I-II) sites Roberts⁴⁹ retrieved many "objects of stone . . . natural forms . . . curiously shaped stones, bits of fossils, and crystals . . . not a chance assortment picked up around the

⁴⁷ Schmidt, E. F., 1928, p. 277.

⁴⁸ Hough, W., 1907, p. 19.

⁴⁹ Roberts, F. H. H., 1930, pp. 154-55.

diggings [but] . . . found in bowls accompanying burials, a fact which is sufficient to indicate that they represent more than ordinary stones." He suggests that these were fetishes, charms, "or possessed of magical properties of one kind or another". The several unworked crystals found in mortuary bowls may have been used in divination of disease. Medicine men of Isleta, and probably of all of the Pueblos, still wear a crystal hanging from the bearclaw necklace when dressed for ceremonies, though that crystal now may be the glass stopper from a vinegar cruet. Isleta⁵⁰ utilizes crystal divination even for such mundane purposes as locating the "grasshopper chief" in their fields so that he may be removed and all the other grasshoppers follow. Crystals appear on Zuni altars, and Hopi uses them to reflect sunlight through the kiva hatchway onto the sun symbol drawn on the floor-altar. The most exotic description of such use is that for Isleta, where a spot of sunlight is reflected from an opening in the roof onto the floor of the Town Chief's ceremonial house during the summer solstice ceremonial, "drawing down the sun" so that it appears as a very white object which seems to open and shut (probably as the result of slight movements of the refraction) on the floor.

What may one deduce from the scanty but growing data on prehistoric and historic Pueblo shrines and fetishes, apart from the old generalization that the Pueblo people are conservative and slow to change? Their ancestors were interested in magical mineralogy, as is clear from medicine pouches containing stones and other odds and ends even as far back as Basket Maker II, but such homeopathic items hint sparingly at conceptual schemes of the universe. The Isleta sun rite (and several other known Pueblo rites), so reminiscent of those from Central Mexico, undoubtedly came from the south. Knowledge of southwestern shrines covers the periods of Pueblo III to the present. The use of eastern oriented horseshoe-shaped hilltop shrines, the belief in supernaturals inhabiting mountains or their peaks, the making of dough images, and various other traits within the pattern of Pueblo religion are found in Mexico and Central America. Parsons⁵¹ indicated many such scattered similarities. Our point is that the general picture of parallelism resulting from borrowing is becoming increasingly certain for some general complexes as well as for stray traits. Is the importance of the mountain lion in the Southwest related to the importance of the jaguar in Mexico? Pueblo religious societies (medicine, hunting, and warrior) for which the mountain lion is exceedingly important, appear to be considerably older than the katchina cult and that of the plumed serpent, neither of which are known for the Southwest before the 14th century (beginning of Pueblo IV) and which may represent a second strong thrust of Mexican contact and influence. Keresan emphasis on the mountain lion is a clue of some sort, perhaps to greater concern with hunting at one time, perhaps to closer contacts of some sort with Mexico. The emphasis appears to be at least a specialized trait aiding in delineating Keresan culture profile and possibly ancestral locations.

⁵⁰ Parsons, E. C., 1932, p. 314; 1962, pp. 164-65.

⁵¹ Parsons, E. C., 1939, pp. 1016-25.

Historic Keresan emphasis on petrified wood and Tewa emphasis on long slim stones appear as specialized expressions of a single theme, belief in Stone People. How far back this specialization existed remains to be discovered. The considerable concern of Pueblos with these Stone People, possibly helpful supernaturals of the underworld, indicates that the concept is more important than has been realized. Whence came this idea?

One could say that the Pueblos carried a stone cult which probably arose as explanation after the fact, that is, an attempt to account for those stone formations obviously resembling living forms. But another possible background is seen in comparing Southwestern and Mexican original legends. Zuni, Acoma, Laguna, Zia, Santa Ana, and probably the other Keresans, as well as Navajo borrowers—but not yet recorded for Tanoans—include in their legends brief description of four creations or of three or four underworlds occupied before the world we know. Giants in the shape of men and animals inhabited the first world and preyed upon the people. The Twin War Gods, born of the Sun and an earth virgin, finally demolished these monsters. Another set of people was created, but the supernaturals were not pleased with them and cleared the scene by a rain of fire, eventually to be extinguished by the Chakwena katchinas (especially important to Keresans), though not before the skin of these spirits was blackened and their hair frizzled.

The supernaturals tried creation a third time. Laguna indicates that Earth Mother later feared there were too many people and famine would result, so she destroyed them. Santa Ana, Acoma, and some others say that a flood raged until the water spirit could be appeased. Zuni and certain Keresans speak of human sacrifice: two persons walking or being cast into the water, after which it receded. Those Hopis whose ancestors came from southern Arizona tell of the angered Water Serpent thrusting his head up through the earth and so liberating floods which drowned all but a few of the people and animals.

The human beings of today represent the last creation, or those who were saved from the flood by—in most versions—climbing up a plant (type varies) and emerging through the original sipapu opening onto this earth. At first the earth was soft, and it received those prints said to be seen still in the hardened stone. The Zunis, used to living in dampness, had to dry out and to have their webbed fingers and toes slit and their tails cut off—except for a few who escaped to the south and became monkeys. Pueblo ruins and “petrified people”, said to have been seen in those ruins or as stones in the open, are taken as evidence of an earlier creation. Our world, like the others, in its time will be destroyed.

As among the Pueblos, details vary in the several local versions relating Aztec belief in the world having been created and destroyed four (some give five) times before the present world came into existence. Vaillant⁵² gives the official story recorded in the carved designs of the great Calendar Stone for Tenochtitlan, the capital. During the first era, Texcatlipoca, the great god of all

⁵² Vaillant, G. C., 1944, p. 170.

the days, presided,⁵³ but at the end of that time he became the sun and jaguars consumed both the people and the animals of the earth. Quetzalcoatl, the warrior god of the winds, thunder and lightning, and of all knowledge ("all craft works and wisdom"⁵⁴) reigned over the second epoch. His symbols, the plumed or horned serpent and the Morning Star, into which he was transformed after his disappearance from earth,⁵⁵ his wearing of the conical cap, and even the detail of his having a less important twin brother, clearly identifies him with the Pueblos' Elder War God or Sacred Twin. At the end of his epoch, men turned into monkeys and great winds destroyed the earth. The third era, dominated by Tlaloc, the rain god, was concluded by a rain of fire. The Water Goddess presided over the fourth era, which ended with a flood. Men became fish. The fifth period, the present, is controlled by the Sun God; its eventual destruction is to come from an earthquake.⁵⁶

Burland's version⁵⁶ which differs slightly from Vaillant's gives a few more details of importance for Southwestern consideration. The first people were giants, powerful but neglectful of the gods. After 4,008 years a flood covered the earth and all but two who hid in an ahuehuete tree turned into fish. A new race of somewhat stupid wooden creatures peopled the earth in the second period, but after 4,010 years the men turned into monkeys and were consumed by jaguars. A great wind destroyed all else on earth. The only people who escaped were two who hid in a stone. For the next 4,801 years their descendents, the stone men, inhabited the earth. But they were not a success and fire was sent to consume them. The two who escaped in a boat became ancestors of the present human beings.

The Pueblo origin legend obviously is derived from the Mexican, and what might be called the transmigration of souls into fish, animals, or stone, is a shared trait. But, to the Pueblos, the importance of the "Stone People" or animals far outweighs their importance to the Mexicans because the Pueblo pattern of looking to the past for security in authority, precept, and way of life, led them to idealize and imbue with power whatever appeared to stem from that distant past.

The Pueblos, like the Navajo later, were avid borrowers. There were no prehistoric officials to impose a customs embargo on Mexican inventions, but from our little data we are aware of selective reception of the goods. The Pueblos were conservative but so long experienced in picking up second hand clothing that they were adept in cutting the pieces to size. We are just beginning to glimpse some hitherto unrealized variations in tribal cultural garb.

⁵³ Anderson, A. J. O. and Dibble, C. E., 1950, p. 2.

⁵⁴ Anderson, A. J. O. and Dibble, C. E., 1952, p. 13.

⁵⁵ Burland, C. A., 1953, pp. 18-19.

⁵⁶ *Ib.*, pp. 7-8.

SUMMARY

Distinctions between Pueblo groups in emphasis upon fetish or shrine types are discernable among the living peoples. Although archaeologists working in the Southwest have done relatively little with such material, there is some evidence that such traits, long perpetuated through the notably conservative practice of religion, could provide leads concerning prehistoric-historic relationships and movements. Some important parallels to Mexican and Central American concepts are becoming increasingly obvious. In reiteration of the concept of early animals and persons remaining alive in spirit though their bodies have turned to stone, we find a class of supernaturals who might be referred to as earth spirits, different from the katchina cloud spirit, somewhat more approachable, and possibly representing an earlier stratum of religious ideas.

REFERENCES

- ANDERSON, A. J. O. AND C. E. DIBBLE
 1950 General History of the Things of New Spain. Fray Bernardino de Sahagun. Florentine Codex, Book I, The Gods. *Monograph of the School of American Research*, No. 14, Part II. Santa Fe.
 1952 Florentine Codex, Book 3. The Origin of the Gods. *Monograph of the School of American Research*, No. 14, Part. IV. Santa Fe.
- BUNZEL, R. L.
 1932 Introduction to Zuni Ceremonialism. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, No. 47, pp. 467-1086. Washington.
 1952 Chichicastenango. *Publications of the American Ethnological Society*, XXII. Seattle.
- BURLAND, C. A.
 1953 *Magic Books from Mexico*. Baltimore.
- CUSHING, F. A.
 1883 Zuni Fetishes. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 2, pp. 3-45. Washington.
- DITTERT, A. E.
 1957 A Pueblo Indian Shrine Near the Lost Pecos Church, in "Lost" Pecos Church. *El Palacio*, vol. 64, Nos. 3-4, pp. 67-92. Santa Fe.
- ELLIS, F. H.
 1956 Zia-Santa Ana-Jemez Land Claims Ms. Indian Claims Commission. Washington.
 1965 Archaeological History of Nambe Pueblo, 14th Century to the Present. *American Antiquity*, vol. 30, No. 1, pp. 34-42. Salt Lake City.
 1967 The Use and Significance of the Tcamahia. In Press, *El Palacio*. Santa Fe.
- FEWKES, J. W.
 1900 Tusayan Migration Traditions. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 19, pp. 573-633. Washington.
- HAWLEY, F. G.
 1920's Field Notes.

- HOUGH, W.
1907 Antiquities of the Upper Gila and Salt River Valleys in Arizona and New Mexico. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 35. Washington.
- JEANÇON, J. A.
1923 Excavations in the Chama Valley, New Mexico. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 81. Washington.
- KIDDER, A. V.
1932 The Artifacts of Pecos. *Papers of the Southwestern Expedition*, No. 6. New Haven.
- KIRK, R. F.
1943 Introduction to Zuni Fetishism. *Papers of the School of American Research*, No. 34, Santa Fe.
- MADSEN, W.
1960 *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*. Austin.
- PARSONS, E. C.
1925 The Pueblo of Jemez. *Papers of the Southwestern Expedition*, No. 3. Department of Archaeology, Phillips Academy. Andover.
1929 Social Organization of the Tewa of New Mexico. *Memoirs of the American Anthropological Association*, No. 36. Menasha.
1932 Isleta, New Mexico. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 47, pp. 193-466. Washington.
1939 *Pueblo Indian Religion*, 2 vols. Chicago.
1962 Isleta Paintings. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 181. Washington.
- ROBERTS, F. H. H.
1930 Early Pueblo Ruins in the Piedra District, Southwestern Colorado. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 96. Washington.
- ROGERS, M. J. ET. AL.
1966 *Ancient Hunters of the Far West*. San Diego.
- RUSSELL, F.
1908 The Pima Indians. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 26. Washington.
- SCHMIDT, E. F.
1928 Time-Relations of Prehistoric Pottery Types in Southern Arizona. *American Museum of Natural History*, Anthropological Papers, vol. 30, No. 5, pp. 247-302. New York.
- STEVENSON, M. C.
1894 The Sia. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 11, pp. 3-157. Washington.
1904 The Zuni Indians. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 23. Washington.
- VAILLANT, G. C.
1944 *Aztecs of Mexico*. Garden City.
- WHITE, L. A.
1932 The Acoma Indians. *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 47, pp. 17-192. Washington.
1942 The Pueblo of Santa Ana, New Mexico. *Memoirs of the American Anthropological Association*, No. 44. Menasha.
1964 The Pueblo of Zia, New Mexico. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, No. 182. Washington.

UNA LEYENDA MIXTECA

JORGE POULAT LEGORRETA

Presentamos una leyenda mixteca, integrada por elementos prehispánicos, con evidencia de ser originaria de la misma localidad donde se recogió,¹ e interesante además porque constituye un ejemplo poco común de influencia de la retórica indígena en la expresión en lengua española.

La "Leyenda de la Laguna de Mini-Há" nos fue comunicada por una anciana bilingüe, originaria de una rancharía mixteca ubicada sobre los veneros de la misma laguna, cuya cuenca ya desecada proporciona actualmente tierras de labor a la Villa de Chalcatongo, situada en la Mixteca Alta a 25 km. al sur de Tlaxiaco.

Los elementos fundamentales de esta leyenda parecen netamente prehispánicos, porque la trama de la niña que apacenta guajolotes y que por el interés de atrapar una jícara cae en la laguna y se transforma en culebra, demuestra una valoración prehispánica de la serpiente, ya que después la niña se le revela a su madre y le dice que está contenta de su nueva condición.

El elemento final del relato, donde se identifica al tornado (fenómeno ocasional en esta parte de la vertiente del Pacífico) con una culebra monstruosa, es una idea casi universal y a juzgar por su estructura evidentemente modernizada,

¹ En la localidad mixteca de Chalcatongo. Por ser de cierto interés reproducimos la noticia que trae Bradomín sobre la etimología de este lugar.

Chalcatongo de Hidalgo, Sta. María. Significa: "Lugar de camaroncillos"; etimología: *chacalli*, "camarón"; *tontli*, diminutivo; *co*, "lugar de". En mixteco lleva el nombre de *Nundeya*, que quiere decir: "Pueblo que abunda"; etimología: *nubn*, "pueblo"; *ndeya*, "abundar", M. Martínez Gracida. No hay tal lugar de camaroncillos; el conocimiento que tenemos del lugar nos autoriza para afirmar que *Chalcatongo* significa: "En la cienuilla", componiéndose de *Chalcalli*, "ciénega"; de *tontli*, diminutivo despectivo, y de *co*, "en". Todavía en 1938 se conservaban restos de la ciénega que desde remota fecha dio al pueblo el nombre que analizamos, y hoy completamente desecada proporciona magníficos terrenos de sembradura.

Bradomín, J. M. *Toponimia de Oaxaca* (Crítica etimológica). México, 1955, pp. 188-89.

podría suponerse que es de anexión posterior; sin embargo, como se desprende de los incidentes que se relatan en seguida, puede suponerse que en esta localidad de Chalcatongo la serpiente dueña de la laguna ha sido tradicionalmente un símbolo mítico de poder.

En 1935, con motivo de las obras que se realizaban para desecar la laguna, los hombres de las dos rancherías por donde empezó a correr el desagüe de ésta, acudieron de noche a rellenar el zanjón que habían abierto los de la Cabecera; fue un acto de rebeldía contra el cacique de Chalcatongo, y tomaron como pretexto que la serpiente dueña de la laguna se habían enojado y no iba a llover más, pues casualmente ese año se habían retrasado las lluvias. En fecha más reciente, el que esto escribe fue testigo de que al intentarse llevar el agua de los veneros de Mini-Há para abastecer la Villa de Chalcatongo, circuló la conseja de que la serpiente dueña de la laguna, disgustada por la invasión "quería veinte almas", posiblemente propalada por celos de los habitantes de las rancherías ante los de la Cabecera, que hubieran sido los mayormente beneficiados por la obra, que por cierto fracasó por defectos en la instalación de bombeo.

Aunque todavía se puede apreciar la estructura original de la leyenda, ya ha recibido adornos de origen europeo; la informante habló, en dos de las tres ocasiones en que nos repitió el relato, de una "sirenita del mar" y de que la niña fue convertida en un monstruo fantástico de rostro velludo y cuerpo de pescado.

En la sintaxis y construcción literaria de la leyenda se aprecia cierto gusto por la reiteración deliberada de la idea central mediante el empleo de imágenes de la misma, que mucho recuerda las buenas traducciones de textos indígenas,² siendo obvio, además, el uso frecuente de diminutivos. En relación a esta posible influencia de formas retóricas indígenas, cabe aclarar que hasta donde alcanza nuestra observación, estas variantes locales en el uso del español, no tienden a difundirse, sino más bien lo contrario, porque debido a la intensa emigración de gente de tronco mixteco a la Capital, el español en que están perfeccionándose los antiguos grupos anteriormente monolingües, no es el español local, plagado de arcaísmos y usado por una minoría de mestizos, sino el español de las ciudades, particularmente el lenguaje de las clases proletarias de la Ciudad de México, aunque sólo en sus giros usuales y desprovisto por lo regular de sus mayores sutilezas.

² Un ejemplo de esta tendencia reiterativa como norma sintáctica de expresión, lo es el siguiente fragmento de una profecía del Chilam Balam:

"Dispersados serán por el mundo las mujeres que cantan y los hombres que cantan y todos los que cantan. Canta el niño, canta el viejo, canta la vieja, canta el hombre joven, canta la mujer joven..." *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, FCE, 1948, p. 97.

LEYENDA DE LA LAGUNA DE MINI-HA *

—Le cuento la historia de la niñita del agua.

Esa niñita bajaba con unos guajolotitos a la orilla del ojo de agua a pastorear los animalitos y no le había pasado nada; y dice que a una de tantas se le vino una jicarita floreada y un bulito. Por el amor de esa jicara se arrimó: la niñita se animó porque se jué la jicara ansina por la orilla para que la jallara. Esa es la que jué el engaño de la niñita, la jicara, por el amor de esa jicara se arrimó, y se quedó, ya nunca salió.

La niñita se encantó, jué encantada pues, por eso es que dicen que jué encantada la laguna, porque la niñita jué encantada pues, se perdió, por eso es que ya no salió del agua.

Después se jueron los guajolotitos llora y llora, se jueron para su casa; porque ya no había quien los cuidara los guajolotitos regresaron. La mamá tuvo que venirle a gritarle a su hija, el nombre de su hija, y ya no la encontró, la mamá tuvo que perder las esperanzas, el consuelo de su hija.

Hasta mucho después salió otra vez hablando por su nombre, vino la mamá— —³pues ella sentía mucho a su hijita, pues al fin ella era la primera y le estaba gritando que a donde estaba, para que saliera.

La niñita dice que le dijo a la mamá. —Que no pienses mamá— —que yo estoy bien— —. Pero no pienses mamá porque yo estoy bien, ya más bien soy animalito del agua, dice que le dijo la niña a la mamá.

Y entonces es cuando se le reveló, como dicen que de aquí era gente— —velluda, velluda dicen que se puso, de la cara, y que lo demás era pescado. Decían las gentes de antes, eso contaban pues, eso nada más.

La mamá se puso a pensar: como estaba debajo del agua pos quien sabe como se encontraba. Le decían sus gentes a la mamá de la niñita. Pa'que sientes a tu hija, si ni sabes esa niñita lo que es, es culebra del agua. Se jué esa niñita.

Ese es el consuelo que le dieron a su mamá; se tuvo que conformar porque ya no salió la niñita. Eso es todo lo que estaban hablando sus familiares a la señora. Que era la sirena del mar.

Por eso se metió ella ansina a la laguna, porque eso le convenía ser, por eso— —porque era culebra del agua, es que se metió la niñita, dice.

De por sí tu hija se encantó— —Quiso Dios que juera encantada y que se juera debajo de esa laguna.

* Informó Isidora Soria, Chalcatongo, Oax.

³ Los espacios entre guiones (— —) que aparecen en el texto de la leyenda reemplazan a la palabra "dice" que la informante repetía constantemente.

Dicen que las gentes aquí se juntaron dos mujeres, que jueron— —vamos con nuestro sahumero— —se jueron con su copal, con su sahumero. Llegaron— —y ellas estuvieron rogando a Dios que se amansara, se jueron ellas a pedirle al agua— —que no fuera el agua brava con ellos, y llegando ellos a la orilla de las peñas— —que el agua se puso brava, se iban ellas y el agua se levantó como la mar— —asustó a las señoras que iban y corrieron, se vinieron de que le tuvieron miedo al agua y ya después ¡vámonos!, y ¡ya vámonos!,— —dieron la vuelta, ¡nos va a asustar!,— —nos jala. Ellas pensaron que el agua las iba a jalar a ellas. Ya ahí ya pararon, ya no hicieron nada, volvieron a regresar a su casa. El agua, como era mucha agua, nomás se miraba azuuul. . . se miraba aquella laguna, ya no se arriesgaron de ir. Ya se vinieron a sus casas y ya no volvieron a ir. Ya no jueron nada, dejaron libre la laguna, ya no la atropellaron, ya no nada. Iban a ensahumar, a pedirle a Dios allí y se levantó el agua y corrieron, las mujeres se vinieron.

Por eso decían que esa laguna jué mala, porque jué encantada, eso contaban los viejitos de antes.

Y eso de la culebra le voy a contar. . . Es una culebra que anda aquí en el cielo haciendo revolución en las nubes. Se cuelgan ansina, se atraviesan de arriba a abajo donde nace el parecer de ese animal, donde le cuadra aquel pozo, allí es donde cae ese animal. También corre peligro de esa nublazón. Voy a contarle la historia del toro que dice el difunto N. . . Dice que vino un ventarrón, dice que pues estaba ya el toro negro y allí mero, allí en ese campo dice que se jué el toro en esa culebra. Lo levantó, dice que no sabe donde lo jué a tirar. Se llevó alto ese animal, bramando dice que se jué el toro, lo levantó— —que no se sabe donde lo jué a tirar.

Un toro lo levantó cuando menos una gente que no la levante. Ese animal haga usted cuenta pos que si le cuadra esa agua que estaba tan honda, se descolgaba ese animal y ese animal estaba trabajando allí, haciendo hondo. . . como que hervía el agua; lo que hace el animal del cielo que hace enojar el agua, que hace hondos los lugares, que hace los vientos temerosos, eso es lo que está trabajando.

LOS PIMAS BAJOS DE LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL (YÉCORAS Y NÉBOMES ALTOS)

MARGARITA NOLASCO ARMAS

INTRODUCCIÓN

En el noroeste de México, sobre la vertiente media occidental y las altas cumbres del norte de la Sierra Madre Occidental, abarcando la parte este del Estado de Chihuahua y la oeste del de Sonora, se extiende una amplia y escarpada región en la cual han quedado algunos grupos indígenas aislados, muy pequeños, pero que representan estadios culturales y trayectorias históricas distintas de los grandes grupos mesoamericanos, o de los costeros y los habitantes de los valles irrigados del mismo noroeste de México. Entre estos grupos tenemos a los restos de los ópatas, jobas, onabas, ocoronis, guazapares y mayos de la sierra, que han perdido buena parte de su cultura y su propia lengua, pero que conservan suficientes rasgos culturales y una cierta idea de ser indígenas, que los hace reconocerse como tales y ser reconocidos así por sus vecinos, a pesar de que un profano en la materia con dificultades encontrará diferencias entre estos "inditos" y los campesinos de Sonora y Chihuahua, vecinos a ellos. En el centro de la región, en la parte más escarpada e inhóspita, están los pimas bajos de la sierra (yécoras y nébomes altos), así como los warijíos. Los primeros en Sonora, al límite con Chihuahua, y los otros en Chihuahua, en los límites con Sonora, de tal suerte que ambos grupos colindan. Estos grupos conservan su propia lengua, el pima y el warijío, y buena parte de su ancestral cultura, mostrándose como los grupos indígenas más conservadores de la región.

Es difícil calcular el número de indígenas que había en la región a la llegada de los españoles, pero los datos encontrados al respecto indican que nunca fueron muy numerosos, lo cual es bastante probable dadas las condiciones del hábitat y el tipo de cultura que tenían. En la actualidad, sumando los componentes de todos estos grupos, apenas si se alcanza la cifra de 15,000 indígenas.

Un estudio de los dos grupos más conservadores, los pimas y los warijios, puede ser interesante, ya que nos mostraría a restos de grupos marginales indígenas, que primero lo fueron de otros indígenas, después de la sociedad colonial y finalmente de la sociedad nacional; el análisis de tales grupos tal vez nos permitirá conocer algunos rasgos del marginalismo cultural. En esta ocasión nos referiremos a los pimas, tanto por su interés etnográfico y sociológico, debido a su marginalismo, como por ser uno de los grupos de Sonora¹ que no habían sido específicamente trabajados por antropólogos profesionales en más de 60 años.

El primer contacto de los pimas bajos de la sierra con los españoles, tal vez tuvo lugar durante las expediciones de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, de Fray Marcos de Niza o de Francisco Vázquez Coronado,² realizadas en el segundo tercio del siglo XVI, pero la primera mención que tenemos sobre ellos, proviene del conquistador Baltasar de Obregón,³ en 1584. En 1621, los jesuitas establecen una misión cercana a ellos y en 1653 incluyen a Yécora,⁴ el centro de su territorio, dentro de sus misiones. Es en esta época cuando puede decirse que se establece un contacto constante y redituable, en términos de aculturación, entre pimas y europeos.

En el segundo tercio del siglo XVII, los relatos de dos jesuitas, los padres Alegre y Pérez de Ribas,⁵ nos hablan de la evangelización y pacificación de los pimas. El relato del padre Alegre termina a mediados del siglo XVIII, mientras que el del padre Pérez de Ribas apenas si llega a la mitad del XVII. En un manuscrito, el "Rudo Ensayo: Historia de la Provincia de Sonora",⁶ se encuentran también notas de interés etnográfico, para la segunda mitad del siglo XVIII, tenemos tres importantes fuentes que nos hablan de los pimas bajos: la obra del padre Pfefferkorn,⁷ que habla tanto de ellos como de otros grupos de Sonora, con calificativos que muestran, además de la poca simpatía que les tenía, que son un grupo atrasado y de cultura marginal; la obra del Obispo Tamarón y Romeral⁸ y las "Relaciones Geográficas" correspondientes a la Misión de Moris y a la de San Miguel Tutuaca⁹ completan el panorama para tal época.

Los documentos franciscanos¹⁰ dan datos para fines de este siglo y principios del XIX.

¹ El otro grupo es el pápago de Sonora. Véase al respecto Nolasco M., 1965.

² Herrera, A. de, 1934. vols. IX, X y XIII.

³ Obregón, B. de, 1924.

⁴ Sauer, C., 1935, p. 25 y Tamarón y Romeral, P., 1937, p. 175.

⁵ Alegre, F. J., 1841 y Pérez de Ribas, A., 1944.

⁶ "Rudo Ensayo, Historia de la Provincia de Sonora", vol. 393 del Ramo de Historia del Archivo General de la Nación (según A. Pompa y Pompa este Ensayo fue escrito por Juan Nentwig).

⁷ Pfefferkorn, I., 1949.

⁸ Tamarón y Romeral, P., 1937.

⁹ "Relaciones Geográficas", Leg. 99 y 100 de Papeles de Nueva España, recopilados por F. del Paso y Troncoso. Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹⁰ Ocaranza, F., 1933.

Si bien para la época Colonial se tienen pocos datos, estos son suficientes para tener idea de cómo era la cultura indígena en tal época, y para poder rastrear algunos de los cambios acaecidos entre ellos, desde su primer encuentro con los españoles, hasta la Independencia Nacional. A fines del siglo XIX volvemos a tener datos sobre ellos, cuando García Cubas¹¹ y Lumholtz,¹² en breves notas, se refieren a ellos. Hamy, en esta misma época, habla sobre su distribución geográfica.¹³

En nuestro siglo, Hrdlicka agrega algunos datos más.¹⁴ En 1940 Basauri¹⁵ describe, usando fuentes ya publicadas, tanto a los pimas bajos como a los pimas altos de la reserva del Río Gila en Arizona, mezclando los datos en tal forma, que el resultado es poco útil. Mendieta y Núñez,¹⁶ años más tarde, comete el mismo error, y es que ambos autores trabajan sin haber hecho estudios en el campo, sino basándose principalmente en Lumholtz y en García Cubas y en datos procedentes de otros grupos, como los pimas altos o los ópatas.

Recientemente, entre 1954 y 1955, dos antropólogos, Brugge¹⁷ y Hinton,¹⁸ visitan la región y llegan hasta los pimas. El interés central de ambos autores no son los pimas, sino que hacen consideraciones de orden social, respecto a la estructura de la región y toman a los pimas como uno más de los grupos indígenas de la misma.

Finalmente, Marlene Aguayo, pasante de la ENAH en la especialidad de Etnología, y la que esto escribe, trabajan entre los pimas en los primeros meses de 1961, haciendo un estudio etnográfico dentro de un plan más amplio que comprendía el noroeste de México y que coordinaba el profesor Fernando Cámara Barbachano.

Los datos aportados por los autores mencionados previamente y las notas de campo de Aguayo y Nolasco, sirven de base para la presente monografía. Parte del material que se presenta fue usado en la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en Chihuahua, en 1961.¹⁹

Sauer²⁰ divide a los pimas bajos en tres grandes grupos: los ures al norte, los nébome al centro y los yécora al sureste. Los nébome se dividen en

¹¹ García Cubas, A., 1890.

¹² Lumholtz, C., 1963.

¹³ Hamy, T. E., 1923.

¹⁴ Hrdlicka, A., 1904.

¹⁵ Basauri, C., 1940.

¹⁶ Mendieta y Núñez, L. (ed.), 1957.

¹⁷ Brugge, D. M. y Mason, A. J., 1959.

¹⁸ Hinton, TH. B., 1959.

¹⁹ El material histórico se usó, por la autora, en una ponencia respecto a los cambios culturales habidos entre los pimas, hasta el siglo XIX. El material moderno se usó para elaborar varias de las ponencias presentadas en la Sección de Antropología Social y que se referían a la estructura regional. Una primera síntesis monográfica, con el material moderno principalmente, fue utilizada por el prof. F. Cámara como base para una monografía que él presentó al CAPFCE, durante los trabajos de planeación y construcción del Museo Nacional de Antropología e Historia. Nada de este material ha sido hasta la fecha, publicado.

²⁰ Sauer, C., 1934, p. 38 y sigs.

dos, los altos y los bajos, los primeros ocupan un territorio situado en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental, y los segundos las tierras bajas del alto Valle del Río Yaqui. El presente trabajo se refiere exclusivamente a los pimas bajos que habitan en la sierra, es decir, a los nébomes altos y a los yécoras, quienes han constituido siempre grupos de cultura marginal y han estado, y están todavía, poco expuestos a influencias culturales externas, sea por lo inaccesible de su territorio o por lo inhóspito de su hábitat.

EL PASADO

A la llegada de los españoles, los pimas bajos ocupaban una zona que se extendía de los 28° a los 29.5° de latitud norte, y de los 109° a los 111° de longitud oeste de G. Es decir, desde la vertiente media del Río San Miguel, en el norte, hasta la parte central de la convergencia de los valles de los ríos Yaqui y Mayo, continuando luego hacia el oeste, hasta el parteaguas de la región media oeste de la Sierra Madre Occidental.

Colindaban al norte con los pimas bajos (nébomes bajos), con los ópatas y con los jovas, al sureste y al este con los warijíos y tarahumaras, al suroeste con los mayos de la sierra, y al este con los yaquis. Probablemente los cahitas, los ópatas, e incluso los seris, se adentraban en su territorio, tanto en correrías guerreras como en batidas de caza y recolección.

Antes de la llegada de los españoles, la cultura material de los pimas era pobre y escasa. Probablemente habitaban en cuevas, en pequeños abrigos de roca, o en chozas y simples paravientos de madera, pues no se han encontrado en la zona huellas de construcciones que daten de esa época.

Los fragmentos de cerámica prehispánica (tepalcates) hallados en la zona, son burdos, gruesos y parecen pertenecer a recipientes de formas sencillas; no hay indicios de cerámica decorada con pintura.

Conocían los textiles, aun cuando se han encontrado pocos restos de ellos. Los restos de sandalias tejidas y los pedazos de petate que se han podido recobrar en las cuevas, nos permiten inferir que conocían la cestería. El material empleado para esta era la palma y la técnica correspondía al entrecruzado en rafia y en exagonal.

De los implementos y utensilios pimas se tienen pocos datos, pero los escasos ejemplares líticos encontrados hasta ahora son poco elaborados, amorfos y con bordes cortantes, y en ninguna forma pueden considerarse como representativos de sus utensilios.

Tenían prácticas funerarias especiales; enterraban a sus muertos en cuevas, en posición flexionada y envueltos en petates.²¹ Algunas veces cerraban la entrada de la cueva, o el frente del abrigo de rocas, con piedras acomodadas y lodo.

En su adorno personal, aparte de las deformaciones craneales que parecían tener tal fin, usaban pequeñas cuentas discoidales de hueso y concha.

²¹ Alegre, F. J., *op. cit.*, p. 185.

Su organización social nos es casi desconocida, pero podemos inferir que eran seminómadas, con una agricultura incipiente que más que la base de su subsistencia, servía como complemento a la caza y a la recolección. Estaban organizados tal vez en forma de tribus con clanes totémicos.

La agricultura era de reciente introducción entre ellos; tal vez les llegó por difusión desde la región lagunera o, lo más probable, de los valles costeros de Sonora, donde se cultivaba aprovechando la creciente fértil.

Los primeros datos históricos que sobre ellos se tienen, como ya se mencionó, fueron escritos por el conquistador Baltasar de Obregón²² por 1584, y por estas notas podemos inferir la forma de vida de los pimas en la época de su primer contacto con los españoles (fines del siglo XVI).

Encontramos que, aunque continuaban viviendo en cuevas y abrigos de roca, ya tenían casas de "embarro" (recubiertas de lodo), formando pequeñas aldeas. Pero no podemos tomar este dato como indicio de sedentarismo total, ya que sabemos por otras fuentes y para grupos vecinos, que solían vivir parte del año reunidos en pequeñísimas aldeas, y el resto esparcidos, viviendo en sitios aledaños a sus parcelas de cultivo.

Cultivaban diversos productos, como el maíz, el frijol y la calabaza; recolectaban tunas, pitahayas, péchita y diversas semillas silvestres; practicaban la caza y algo de pesca utilizando redes. No se menciona el uso de veneno para pescar.

Utilizaban en su atuendo pieles de venado y mantas de algodón y pita, aun cuando algunos andaban semidesnudos. Los hombres usaban un pequeño taparrabo de piel o manta, así como una extraña caperuza de piel, mientras que las mujeres se vestían con una falda corta y, en el torso, una prenda en forma cuadrangular, al estilo de los actuales *quexquemil*. Tanto hombres como mujeres se dejaban el pelo largo y en las grandes ocasiones, o para la guerra, se adornaban con plumas, cuentas de hueso y conchas.

Organizaban su ejército en dos escuadrones, teniendo probablemente cada uno de ellos un subjefe, pero quedando ambos bajo las órdenes de un solo jefe. Peleaban contra los yaquis, o tal vez contra los pimas bajos nébome, del valle del Yaqui. Sus armas consistían en arco y flechas, frecuentemente con las puntas envenenadas; macanas y lanzas, así como rodela para protegerse. Para ir a la guerra, como ya se indicó, se adornaban con collares de cuentas discoidales, conchas y plumas.

Cuando recibían gente en sus aldeas, o se encontraban con grupos amigos como una señal de paz y de amistad, lanzaban flechas a la tierra, mientras ellos veían al cielo.

Los motivos para la guerra son poco conocidos, pero sabemos que la sal constituía uno muy poderoso, y era trocada por los esclavos que se capturaban en la guerra.

El Conquistador también nos habla de que tenían papagayos, águilas y aguilillas en cautiverio, pero del porqué y de la utilidad que les prestaban tales aves, nada nos dice.

²² Obregón, B. de, *op. cit.*, pp. 172-73 y 218-30.

Para comunicarse entre sí, utilizaban caracoles y señales de humo. La primera de estas técnicas parece estar íntimamente asociada con la guerra.

Al leer el relato de Obregón se piensa en la existencia de la poliginia, ya que refiere haber conocido hombres que tenían muchas mujeres, pero aunque generaliza y es vago en sus datos, inferimos que esta forma de matrimonio era exclusiva de los estratos superiores, ya que ninguno de los cronistas posteriores la vuelve a mencionar.

Sobre religión hay pocos datos, mencionándose que tenían ídolos o fetiches tal vez conectados con la lluvia y los rayos, así como un cierto culto a los antepasados y a los muertos enterrados en cuevas.

Conocían y usaban algunas yerbas medicinales, como por ejemplo las que les servían de contra-veneno para curar las heridas que dejaban sus flechas envenenadas, o aquellas otras que quitaban el dolor y curaban las almorranas. Algunas de estas yerbas, como veremos posteriormente, aún se usan.

Al no tener animales de carga, el transporte era efectuado a pie. Las mujeres portaban la carga, utilizando redes para tal efecto. En unos cestos largos de palma, que colgaban sobre sus espaldas, las mujeres solían llevar a sus hijos.

Al comparar a los pimas bajos de la sierra con otros grupos de la zona, tales como los pimas nébome bajos, los ópatas o los pimas altos, observamos que a éstos tres últimos correspondían una estructura social más elaborada, con aldeas más grandes y mejor organizadas, así como técnicas agrícolas más avanzadas (canales de riego, por ejemplo), lo que les permitía una forma de vida más sedentaria. Las características anteriores los sitúan en un estadio cultural más avanzado que el de los pimas bajos de la sierra.

En la tercera década del siglo XVII, penetran a la zona dos misioneros jesuitas, el primero a Onavas y el segundo a Movas, iniciándose así la evangelización de los pimas de la sierra. Estos misioneros realmente aportan pocos datos para el conocimiento de la cultura y de la estructura social de los indígenas, pero hablan de hechiceros, que utilizaban algunas yerbas para curar, así como de las epidemias que empezaban a diezmar a los indígenas.²³

A partir del segundo tercio de aquel siglo, dos cronistas jesuitas, los padres Francisco Javier Alegre y Andrés Pérez de Ribas, aportan algunos datos más que, sin embargo, poco alteran la visión ya dada.²⁴

Por ejemplo, en lo que respecta a la habitación, el primero de los cronistas agrega que el techo de las casas es plano, y el segundo menciona el uso de adobes, elemento que aparece por primera vez; la mención del adobe es hecha en tal forma que permite inferir que es el resultado de una reciente introducción.

Pérez de Ribas, en lo que respecta a la agricultura, nos reafirma que las parcelas de cultivo se encontraban alejadas de los sitios de habitación.

Ambos cronistas describen las puntas de las flechas, diciendo que eran de pedernal y que parecían anclas. Dichas puntas eran atadas al resto de la flecha

²³ Alegre, F. J., *op. cit.* vol. II, pp. 68-69, 117 y 123.

²⁴ Alegre F. J., *op. cit.*, vols. II y III; Pérez de Ribas, A., *op. cit.*, vol. I, Libros I y III.

con tendones disecados de venado. El padre Alegre, además, describe la costumbre de enviar cañas de tabaco a los pueblos vecinos, en señal de alianza.

Este último cronista vuelve a mencionar el hecho de que tenían águilas en cautiverio, pero este es un rasgo cultural que desaparece poco después, ya que ningún otro cronista lo vuelve a mencionar.

Los datos sobre organización social se ven ampliados por el padre Pérez de Ribas, quien nos describe someramente las formas de educación, indicando que los padres eran los encargados de enseñar a los hijos el uso del arco y la flecha, mientras que las madres iniciaban a las hijas en las labores domésticas.

Los hombres, según se infiere, se dedicaban a la guerra, a la caza y a la agricultura, mientras que las mujeres ayudaban en la agricultura, se dedicaban a las labores domésticas y hacían las veces de bestias de carga, lo que destacaba notablemente el padre Pérez.

Ambos cronistas hablan de borracheras ceremoniales, así como de la existencia de ídolos o fetiches, otra vez asociados con la lluvia y con los rayos; se menciona, además, cierto culto a los antepasados y a los muertos en cuevas. Esta es la última vez que aparecen datos de este tipo en las crónicas, por lo que es factible creer que en alguna época, ligeramente posterior, desaparecen ambos rasgos.

Tal vez esta desaparición pueda asociarse con la penetración de los jesuitas, quienes en el último tercio del siglo ya habían fundado una misión en Yécora, Maycoba y Yepáchic era "visitas" de las misiones de Moris y Tutuaca, respectivamente. Debemos considerar que si bien los misioneros no fueron recibidos en esa zona, con hostilidad, tampoco fueron muchas las muestras de alegría dadas en su presencia; pero el solo hecho de haber podido penetrar hasta el núcleo central de la pimería baja de la sierra, nos muestra un cierto éxito en sus campañas de evangelización y pacificación.

Poco después de los jesuitas, entran en la zona los españoles civiles, quienes pronto descubren la riqueza minera allí albergada, haciendo que aumentase el interés de las autoridades civiles por el control político y administrativo de la sierra.

Para fines del siglo XVII, los indígenas fueron obligados a vivir en pueblos, trabajar activamente, oír misa los días de precepto, criar gallinas y vivir en *tapextles*.²⁵ Tal vez a esto respondan las fundaciones de algunos pueblos, como Yécora, por el misionero jesuita Alonso Victoria en 1673, o Maycoba, fundada por el misionero Pedro Matías Goñi hacia 1676.²⁶ La vida en pueblos administrados por misioneros jesuitas coartaba la libertad de los pimas, quienes encontraron que la pérdida de su libertad no era compensada por las innovaciones técnicas y religiosas que los blancos les proporcionaban, por lo que se rebelaron contra ellos, junto con los tarahumaras, de 1690 a 1698.²⁷

Sin embargo, rápidamente fueron dominados, y sus líderes obligados a someterse a los españoles y a vivir acordes con los preceptos de sus misioneros. Proba-

²⁵ Almada, F., 1927, p. 76.

²⁶ Almada, F., 1952, pp. 456 y 843.

²⁷ Alegre, F. J., *op. cit.*, vol. III, p. 70.

blemente este suceso aceleró el proceso de aculturación, ya que pocos años después, encontramos notables cambios entre ellos.

En el primer tercio del siglo XVIII, los pimas vivían concentrados, más o menos, alrededor de sus misiones o iglesias, ocupando sus propias casas y "empezando a olvidar su natural desnudez", según palabras del misionero jesuita. Por esta misma época parece que empezaron a hablar español, además del pima.²⁸

Sin embargo, para mediados de dicho siglo, los pimas aún no habían sido completamente reducidos. Tamarón y Romeral²⁹ los considera peligrosos, tanto como los seris y los apaches, aunque reconoce que estos dos últimos grupos incursionaban en el territorio de los pimas, con más o menos éxito. Lo anterior también puede deberse a que los pimas concentrados en los pueblos eran realmente pacíficos, mientras que los gentiles, esparcidos en la sierra, seguían siendo belicosos.

La ganadería, tal vez introducida poco antes,³⁰ alcanza alguna importancia, más notable en el norte de la zona que en el sur. Junto a la ganadería nunca deja de mencionarse a los "ladroncillos de ganado, a quienes la inclinación o la necesidad movía".³¹

A mediados del siglo XVII se autorizó el nombramiento de justicias indios, para los pueblos habitados por éstos. A fines del mismo siglo se impuso a los pueblos indígenas el nombramiento de un "gobernador" elegido de entre ellos mismos, por mayoría de votos y en presencia del misionero o de la autoridad real. No sabemos con exactitud cuando empezó a funcionar el anterior precepto para los pimas, pero a mediados del siglo XVIII, el justicia y el gobernador habían reemplazado a las autoridades indígenas.³²

Para esta misma época hay dos acuerdos contradictorios respecto a los indígenas; por un lado siguen siendo obligados a vivir en pueblos y no se les permite salir de ellos, y cuando lo hacían, escapándose, eran regresados por las autoridades españolas en la primera oportunidad, ya que los indígenas (y también los mestizos) necesitaban de un pasaporte de las autoridades españolas para viajar libremente dentro de su región. Por otro lado, en 1767, el gobierno de Sonora publicó un acuerdo en el sentido de que los indígenas no estaban obligados a dar labor y bastimento en las misiones, y que si así lo hicieran deberían ser retribuidos. Tampoco estaban obligados, bajo pena de cárcel o multa, a ir a la misa en las misiones o en las iglesias de los pueblos.³³ Esto, como es obvio, trajo cierta decadencia a las misiones, rodeadas, paradójicamente, de pueblos indígenas que parecían ser cada vez más numerosos.

Para fines del siglo XVIII, tres magníficas fuentes: Pfefferkorn, el "Rudo Ensayo" y las "Relaciones" de las misiones de Moris y San Miguel de Tutuaca, nos hablan de la vida pima. Parece que en su mayoría ya se habían pacificado,

²⁸ Tamarón y Romeral, p., 1937 y Alegre F. J., *op. cit.*, vol. III.

²⁹ *Ib.*

³⁰ Mendizabal, M. O. de, 1946, vol. III, pp. 7-88.

³¹ Pfefferkorn, I. *op. cit.*

³² Pfefferkorn, I., *op. cit.*; Ocaranza, F., 1933.

³³ Ocaranza, F., *op. cit.*

pero quedaban todavía algunos gentiles que vivían esparcidos en la sierra.³⁴ En general, continuaban viviendo en pueblos con casas de piedra y adobe, pero teniendo cuevas poco profundas y abrigos rocosos que también utilizaban como habitación. Entre sus utensilios domésticos se encontraban ollas y cajetes de barro, comales, metates, así como varios recipientes hechos de guajes.

Dejaron casi completamente la desnudez, vistiéndose con calzones de gamuza o manta y camisas de manta, llevando ellas faldas y blusas, también de manta. Probablemente calzaban huaraches o andaban descalzos. No hay mención con respecto al sombrero.

Sembraban maíz, frijol, trigo y algunas hortalizas, utilizando arados de madera con punta de metal,³⁵ azadas y coas. Se menciona que las parcelas de cultivo estaban colocadas en la ladera de las montañas o en pequeños planos, al fondo de los barrancos. Para complemento de su economía poseían algunas gallinas, unos cuantos burros y caballos y algunas reses. Recolectaban algunas plantas, como el cebollín, el maguey, el mezcal, las tunas y las pitahayas.

Durante el tiempo libre que les dejaba la agricultura, que parecía ser ya su principal ocupación en esta época, practicaban la caza, usando arco y flechas, lanzas y cuchillos de metal. Parece que eran un grupo parcialmente nómada, con un semi-nomadismo estacional, ya que sólo parte del año, desde la siembra a la cosecha, vivían en las casas colocadas en sus parcelas de cultivo, y el resto del año vagabundeaban de un refugio a otro, buscando caza ellos, y recolección ellas, o en las casas permanentes de la aldea.

También se menciona que las mujeres se dedicaban a una manufactura que les era propia, la cestería, pero sin decir qué tipo de cestos producían, qué material usaban o cómo tejían. Tampoco mencionan los jukis (casas semi-subterráneas, de planta circular o cuadrangular, muy disformes), tan asociados actualmente con la cestería pima. En otras fuentes se menciona un tipo de cestería en arrollado con lazadas cortas, hecho con una fibra maderable, el torote o el ocotillo, y de formas aplanadas, llamadas "coritas",³⁶ asociadas específicamente con los pimas y con los pápagos. En otras fuentes³⁷ encontramos menciones sobre la cestería con palma, en entrecruzado en rafia o en exagonal, en relación a los tarahumaras, y aun cuando aquí no sabemos de qué tipo de cestería se trataba, podemos inferir que era la hecha con palma, en entrecruzado, tanto porque en la actualidad es el tipo que aparece entre ellos, como porque los restos prehispánicos de cestería encontrados corresponden a tal tipo.

Parece que la religión cristiana ya estaba totalmente aceptada, aunque probablemente esta aceptación se llevó al cabo después de realizado un proceso de adaptación entre los rituales y creencias cristianas, y las tradicionales para los pimas. De todas formas, ya no se hacen menciones ni de ídolos, fetiches o cuevas, etc., ni del culto a los muertos y a los antepasados.

³⁴ Pfefferkorn, I., *op. cit.*; "Rudo Ensayo", *op. cit.* y "Relaciones Geográficas", *op. cit.*

³⁵ "Relaciones Geográficas", *op. cit.*, la correspondiente a la Misión de Moris, en el Legajo 99, folio 278a.

³⁶ Pfefferkorn, I., *op. cit.* y "Rudo ensayo", *op. cit.*

³⁷ Alegre, F. J., *op. cit.*

Aun cuando se menciona que continuaban utilizando flechas envenenadas, la guerra como tal, parece haber desaparecido de entre sus actividades habituales. Tal vez las flechas envenenadas estaban destinadas a los apaches, quienes para esa época parece que ya habían llegado hasta su territorio, intensificando en tal forma los ataques a sus pueblos, que muchos indígenas se veían obligados a emigrar, dejando dichos pueblos parcialmente abandonados. Podría suponerse que la fama de los ataques apaches fue aprovechada por los pimas gentiles, que vivían aun esparcidos en la sierra, y que atacaron algunos pueblos vecinos haciéndose pasar por apaches. Así, muchos de los llamados ataques apaches, realmente pudieron haber sido realizados por pimas gentiles, lo que nos explica dos cosas: por un lado la incidencia de ataques "apaches" en la región, tan alejada del hábitat tradicional apache y tan carente de estímulos especiales para un ataque, y por el otro, la existencia de ciertos rasgos pimas guerreros, junto a la idea de que dichos indígenas ya se habían "pacificado". De todas formas, Tamarón y Romeral,³⁸ propone soluciones drásticas para los indígenas de la sierra, sugiriendo, de paso, que se dedique a los pimas "a algo útil, aunque no sea más que en las galeras reales".

En junio de 1767 los jesuitas abandonan la región, y las misiones existentes en aquella época quedan bajo el cuidado de los franciscanos. Al tiempo de su expulsión, los jesuitas tenían 4 misioneros en la región, uno en cada una de las siguientes misiones: Moris, Yécora, Movas y Onavas, además de que Yepáchic, uno de los pueblos pimas más numerosos, pertenecía a la misión tarahumara de San Miguel Tutuaca. En total, parece que 1608 indígenas pimas bajos vivían bajo el control de las misiones, en la sierra.³⁹

Con la salida de los jesuitas se precipita la declinación iniciada poco antes, ya que a principios del siglo XIX los pimas habían casi abandonado sus habitaciones permanentes en los pueblos, para remontarse otra vez a sus cuevas, abrigos rocosos, o a sus pequeñas aldeas, aledañas a sus parcelas de cultivo que, como ya se indicó, estaban situadas en las laderas de las montañas, o en pequeños planos donde sembraban maíz y trigo. En esta forma se encontraban más seguros contra las continuas batidas apaches, o para realizar batidas ellos mismos, y tenían al mismo tiempo asegurada su subsistencia.⁴⁰ Esto hizo pensar a los franciscanos que la pimería baja era una de las regiones menos pobladas, pobres y "trabajosas y el único enfermizo temperamento de estas dilatadas provincias".⁴¹ Piensan, así mismo, que los indios de la sierra debían ser tratados con cuidado, ya que el querer imponerles algo, significaría su insurrección.⁴²

Culturalmente encontramos algunas diferencias; vivían en jacales y pequeñas enramadas sobre las laderas de las lomas, andaban desnudos y se negaban a cooperar con los religiosos y con las autoridades. El nudismo tal vez no era total,

³⁸ Tamarón y Romeral, P., *op. cit.*, pp. 265-72.

³⁹ *Ib.*, pp. 174-75 y 280; Zelis, R. de, 1871.

⁴⁰ Ocaranza, F., *op. cit.*, pp. 71 y sigs.

⁴¹ *Ib.*, p. 8.

⁴² *Ib.*, p. 59.

sino que podríamos interpretarlo como que no se cubrían totalmente, como los blancos lo hacían.⁴³

Vivían de la agricultura, sembrando, además de maíz y trigo, algo de frijol y lentejas. Completaban su economía con la recolección de miel y cera y otros productos y con la caza, vendiendo las pieles principalmente. Casi no tenían ganado, pero obtenían algo de carne robando algunas bestias a los blancos y mestizos vecinos.⁴⁴

Por esta misma fecha se habla por primera vez de la "recolección de oro", hecha por los indígenas, como una actividad económicamente productiva. Tal vez habían adoptado la técnica en una época ligeramente anterior, y es ahora cuando llega a tener alguna importancia entre ellos.⁴⁵ Lo interesante de este rasgo cultural reside en que, en la actualidad, aún se sigue practicando en la misma época y forma en que se describe.

En el aspecto religioso también hay variaciones. Se les describe como poco religiosos y propensos al ejercicio y trato de la hechicería, pero no se dan datos respecto a sus ceremonias y creencias.⁴⁶

Durante un largo lapso se interrumpen los relatos sobre los pimas, y no es sino hasta fines del siglo XIX cuando se les vuelve a mencionar, pero aún estas menciones son breves y proporcionan pocos datos, por lo que no permiten apreciar la cultura pima para esta época. Las vagas tradiciones conservadas por los pimas actuales tampoco ayudan en mucho.

Siguieron viviendo, más o menos, en la misma región.⁴⁷ Las formas de habitación fueron las mismas hasta ahora mencionadas, pero debemos agregar que para esa época colocaban una cruz al frente de ellas.⁴⁸ El menaje se vio enriquecido con recipientes de metal, cerámica vidriada y vidrio. Tal vez también se empezaron a utilizar las cucharas de metal en substitución de las de madera. Se mencionan algunas construcciones cercanas a las casas, como el juki o los graneros rudimentarios, colocados frecuentemente dentro de las cuevas o abrigos rocosos. La cocina estaba colocada al aire libre, cerca de la casa y dentro del recinto doméstico, que estaba rodeado por cercas de piedra o palizadas.

Entre la población pima el bilingüismo aumentó y tal vez algunos pocos fueron ya monolingües de español. Su atuendo, aunque más occidentalizado, no se distinguía mucho del mencionado en párrafos anteriores, pero debemos agregar el uso de sarapes de lana y el de los sombreros tejidos de palma.⁴⁹

Siguieron siendo semi-nómadas, ya que dedicaban parte del tiempo a la agricultura y el resto a otras actividades, lejos de sus parcelas de cultivo. En agricultura continuaron sembrando los productos ya mencionados, utilizando el arado

⁴³ *Ib.*, pp. 200 y sigs.

⁴⁴ *Ib.*, pp. 198, 200 y 235.

⁴⁵ *Ib.*, pp. 208-15; Almada, F. R., 1952, p. 492.

⁴⁶ *Ib.*, pp. 9-10.

⁴⁷ Hamy, T. E., *op. cit.*, p. 94; García Cubas, A., *op. cit.*, p. 332; Lumholtz, C., *op. cit.*, pp. 124-27.

⁴⁸ Lumholtz, C., *op. cit.*, p. 127 y fotografía en la p. 128.

⁴⁹ *Ib.*, Fotografías pp. 122, 123 y 125.

de madera con punta de metal, la coa y la azada. Para cazar, junto con el arco y la flecha, utilizaban rifles. Se menciona por primera vez que se contrataban como mano de obra asalariada, tanto en las minas⁵⁰ como en otras actividades.⁵¹

Continuaron robando ganado de vez en cuando, y siempre en forma de pequeñas raterías, con el único objeto de abastecerse de carne. El poco ganado que poseían lo vendían barato o lo trocaban por licor. En esta época constantemente presentaban quejas ante las autoridades pertinentes, diciéndose estafados por los blancos, quienes a cambio de un poco de alcohol les quitaban su ganado. Lo notable de este dato es que en el trabajo de campo que realizamos en 1961, ¡aún seguían presentando dicha queja a las autoridades!

Las mujeres tejían la palma, dentro de sus jukis, en forma de sombreros, waris (cestos sencillos) o jimaras (cestos dobles). Para esta época, la cestería era ya una actividad económicamente productiva para las mujeres, quienes vendían sus productos a los comerciantes blancos de la región. También producían una cerámica burda, usando como desgrasante arena del río; la cerámica era de formas sencillas: cajetes, cuescomates, comales y ollas grandes y chicas.⁵²

A través del tiempo, los pimas bajos de la sierra han ido reduciéndose en número, y su territorio ha disminuido, ya que si bien continúan ocupando las mismas localidades, se han fundado otras para blancos, dentro de su región, y en sus localidades hay ya población blanca conviviendo con ellos, de tal forma que actualmente los pimas bajos de la sierra están restringidos a un área relativamente pequeña y discontinua.

Ocupan las localidades serranas de Maycoba, Yepáchic y La Junta (en los municipios de Yécora, Son. y Yepáchic, Chih.), donde el número de indios es superior al de blancos y mestizos; mientras que en Nuri, Movas, Noria, Yécora, El Magüechic, San Miguel, Los Pilares, Mulatos, La Mora y Santa María (Municipios del Rosario, Soyopa, Yécora y Sahuaripa, Son.), y en el aserradero de El Talayote, Chih., los pimas están en inferioridad numérica respecto a los blancos y mestizos. Alrededor de Movas, Yécora, Maycoba, Mulatos, Yepáchic, La Mora, Santa María y La Junta existen dispersas pequeñas rancherías pobladas por familias indígenas (fig. 1).

En Onavas hay familias de pimas modernos, que han perdido su idioma y buena parte de su cultura, y que conviven con los blancos y mestizos, formando ya parte de la sociedad nacional. El resto de los pimas serranos, localizados en las localidades arriba mencionadas, conservan su idioma, buena parte de su ancestral cultura, y no forman parte de la sociedad nacional.

EL HÁBITAT

En la escarpada zona donde nacen los ríos Mulatos y Aros, sobre la vertiente oeste de la Sierra Madre Occidental, están situadas las aldeas y rancherías pimas.

⁵⁰ *Ib.*, p. 123.

⁵¹ García Cubas, A., *op. cit.*, p. 332.

⁵² Lumholtz, C., *op. cit.*, pp. 122-28.



FIG. 1.—Localidades ocupadas por los Pimas bajos de la Sierra en Sonora y Chihuahua, 1961 — 1963.

Municipios

- a.—Yécora, Son.
- b.—Sahuaripa, Son.
- c.—Rosario, Son.
- d.—Onavas, Son.
- e.—Soyopa, Son.
- f.—Yepáchic, Chih.
- g.—Moris, Chih.

Localidades Pimas

- | | |
|----------------|-----------------|
| 1.—Yécora | 8.—Santa María |
| 2.—Los Pilares | 9.—Noria |
| 3.—San Miguel | 10.—Nuri |
| 4.—Maycoba | 11.—Movas |
| 5.—Magüechic | 12.—Yepáchic |
| 6.—Mulatos | 13.—La Junta |
| 7.—La Mora | 14.—El Talayote |

Fuentes:

- Aguayo, M. Notas del trabajo de campo.
- Nolasco, M. Notas del trabajo de campo.

Corresponde a la región un clima Cw (según el sistema de Köeppen), es decir, un clima templado lluvioso, con estación de lluvias en verano, que se caracteriza por tener una temperatura media en el mes más caliente superior a 18°C., y en el mes más frío alrededor de 0°C.; en julio la temperatura media máxima alcanza hasta los 21.8°C., con una máxima absoluta de 40°C., y en enero una temperatura mínima media de -5.5°C., con una mínima absoluta de -13°C., características tales que lo hacen templado extremoso, con invierno moderadamente definido.⁵³

La altura media anual de la lluvia es superior a 580 mm. con 80 días de lluvia "apreciable", concentrados en un 90% en los meses de julio, agosto y septiembre.⁵⁴

La superficie, en el área, es quebrada, forma algunas veces pequeños valles por los que cruzan una serie ininterrumpida de arroyuelos que se pierden en la serranía, o van a formar parte del caudal del Mulatos y del Aros, que la atraviesan, el primero de sur a norte y el segundo de sureste a noreste. En algunos lugares el suelo está sumamente erosionado y surcado por numerosos barrancos, haciendo imposible cualquier utilización.

Los suelos son del tipo Chernozem, de escaso espesor, presentándose inmediatamente abajo lechos rocosos o de tepetate, que por donde quiera afloran. Son de un color que varía del gris, al gris oscuro, con un pH de 7.5 a 8, ó sea, que son moderadamente alcalinos; son suelos deficientes en nitrógeno y fósforo, pero con suficiente potasio, y con un contenido de materia orgánica inferior al 2%. Son suelos pesados, de consistencia de migajones arcillosos o arcillo-limosos.⁵⁵

La erosión eólica, el monocultivo de maíz, la falta de rotación de cultivos y de incorporación de materia orgánica, la nula aplicación de abonos, así como la falta de control de la erosión, han empobrecido los suelos haciendo que su fertilidad actual pueda considerarse como baja, o en el mejor de los casos, mediana.

La vegetación natural predominante es la que corresponde al complejo vegetal del Graminoidetum, con abundancia de zacates, presentándose también, como subdominante, el Arboretum del tipo Caducifolia, es decir, arbustos y árboles de hojas caducas, así como el chaparral espinoso que comprende, entre otros, el mezquite, el huizache, los nopales y los magueyes.⁵⁶

Estos suelos no son muy propicios para la ganadería, debido a lo abrupto de su superficie, pero es posible mantener pequeños rebaños en condiciones de semi-estabulación o de pastoreo seminómádico. En cambio, ya que hay abundancia de pinos y encinos, la tala de árboles constituye una empresa importante.

Las plantas cultivadas usualmente son el maíz, frijol, calabaza, trigo, cebada, agaves y frutales diversos, pero no puede considerarse que éstos sean los cultivos óptimos para la zona.

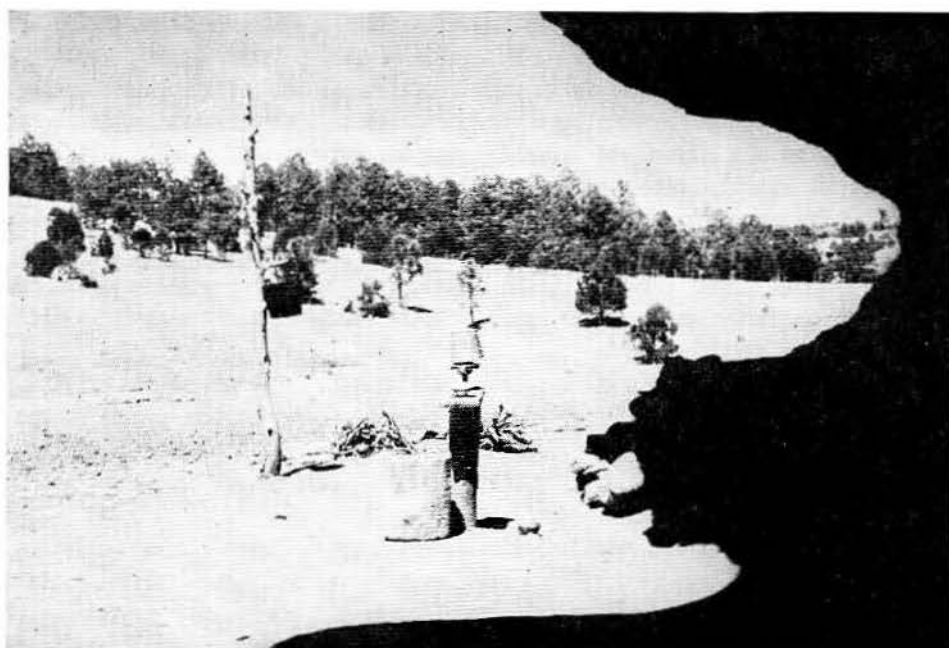
La fauna, que completa el paisaje natural, es de tipo neártica, y entre ésta pueden mencionarse el borrego salvaje y el berrendo, algunas especies de la fa-

⁵³ Contreras Arias, A., 1942; Tamayo, J., 1964.

⁵⁴ Dirección General de Meteorología. Sría. de Agricultura. México.

⁵⁵ Ortiz Monasterio, R., 1957.

⁵⁶ *ib.*



Lám. I.—Hábitat pima (vista desde el interior de un abrigo rocoso).

milia de los cérvidos, pequeños osos, puma, roedores, guajolote silvestre y otras aves, así como unos cuantos tipos de reptiles.⁵⁷

Patrones de asentamiento. Los pimas bajos de la sierra, viven usualmente en pequeñas rancherías cercanas a sus parcelas de cultivo, o "magüechic" (parcela de cultivo situada en la ladera de la montaña, con cierta inclinación en su nivel). En tres localidades, Maycoba, Yepáchic y La Junta, viven familias indígenas en asentamiento permanente, mientras que en el resto de las comunidades, los pimas tienen habitaciones más o menos temporales, o al menos así considerados por ellos.

En las tres primeras aldeas, las casas, tanto de blancos y mestizos como de indígenas, están colocadas alrededor de la plaza principal, siguiendo más o menos un orden establecido. La iglesia y la escuela están situadas en un costado de la plaza. En el resto de las comunidades, la "otra banda del río", es decir, la orilla del río no poblada por blancos y mestizos, está destinada para los pimas, quienes construyen sus casas o refugios temporales atendiendo más a la topografía del terreno que a un plan establecido. En algunos sitios, como Yécora, Los Pilares, San Miguel y Mulatos, ocupan también cuevas poco profundas y abrigos rocosos, como habitación temporal.

Es posible llegar a algunas de las comunidades por un camino de terracería, transitable en todo tiempo, mientras que a otras hay que hacerlo por veredas.

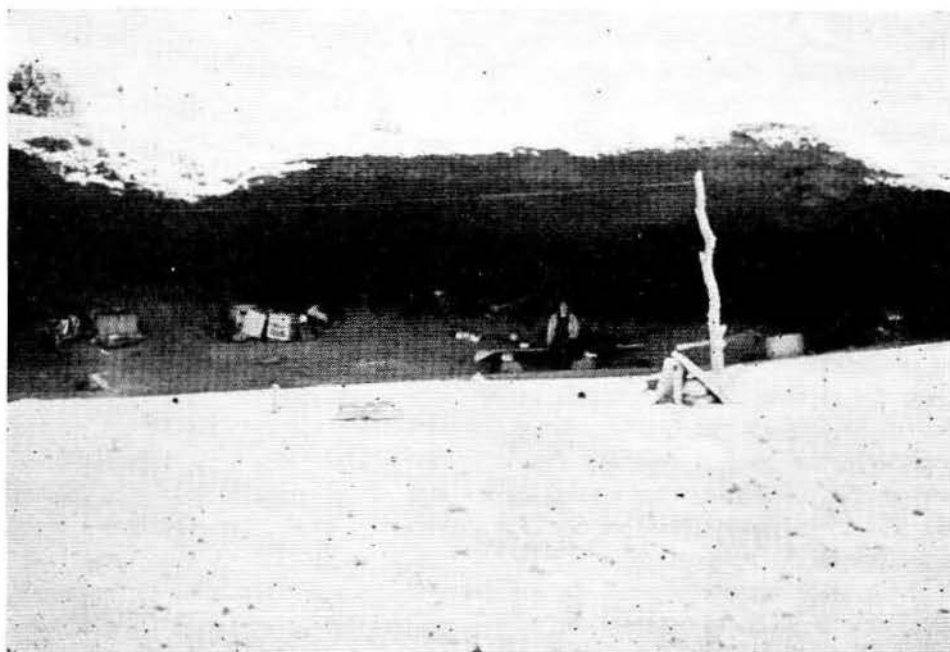
⁵⁷ Vivó, J. A., 1957; Tamayo, J., 1964.

Los indígenas usualmente viajan a pie, aunque algunas veces lo hacen en bestias de carga o, muy esporádicamente, en vehículos de motor. Cerca de la gran mayoría de las comunidades hay pequeñas explanadas, más o menos limpias de árboles, que sirven como campos de aterrizaje para las avionetas que constantemente llegan a la zona, pero que nunca son utilizadas por los pimas.

Todas las localidades cuentan con agencia de correos, pero sólo Yécora tiene posibilidad de usar telégrafo, usando el teléfono particular del aserradero, que comunica con Esperanza, Son., donde hay telégrafo; sin embargo, los pimas muy rara vez usan el correo y nunca suelen usar el telégrafo, pues cuando tienen algún asunto que tratar fuera de su comunidad, prefieren enviar a alguien con esa misión.

Construcciones y mobiliario. Las casas permanentes de los pimas, es decir, las situadas en Maycoba, Yepáchic y La Junta, así como las aledañas a los "magüichic" son de planta cuadrangular, con cimientos de piedra y muros de adobe o de piedra, así como techo a dos aguas de tejamanil, y pisos de tierra apisonada. Constan de una sola habitación y un portal.

Cuando se trata de los asentamientos permanentes, el corral se encuentra rodeando la casa, o a un costado de ella. Casi siempre está limitado con piedras o troncos de madera burdamente tallados. Dentro del corral está construido el juki. Algunas veces construyen pequeños cuartos de madera cuadrangulares, para guardar su cosecha, pero lo usual es conservarla ya sea dentro de la casa, en la habitación o en el portal.



Lám. II.—Abrigo rocoso utilizado como habitación. Cerca de Yécora, Son.



Lám. III.—"La otra banda del río". Hábitat pima. Yécora, Son.

Las casas no tienen ventanas, sino únicamente una puerta, situada al frente de la misma. El portal está formado por una continuación del techo sostenido por un par de postes colocados en los extremos y, algunas veces, unos muros de adobe o piedra, que sólo alcanzan del suelo 90 ó 100 cm., protegen el portal. Como la parte delantera de la casa está ocupada por el portal, la cocina se encuentra situada sobre un costado de la misma. Usualmente está hecha con dos muros, más bajos que los de la casa, y un techo plano en declive todo recargado sobre la casa; el frente permanece descubierto. Cuando no tienen cocina, es frecuente que se use el portal como cocina en invierno, y que en verano guisen al aire libre.

El fogón, que está colocado dentro de la cocina, consiste en un cubo de barro, como de 80 cm. por lado, en el que sobre la parte superior y trasera se le han colocado dos pequeños cubos, que ocupan sólo la mitad de la superficie; el frente y la parte superior de los pequeños cubos están abiertos, para formar una especie de hornillas. El fogón al aire libre consta de tres o más piedras acomodadas al ras del suelo. Se usa madera como combustible.

Las casas temporales son de dos tipos: la primera es una especie de paraviento evolucionado y la segunda tiene la forma de pequeña cabaña cuadrangular.

El paraviento tiene planta rectangular, quedando el frente sobre lo ancho del mismo casi al descubierto, y tres paredes, una extremadamente baja colocada al fondo, y dos más sobre lo largo de la casa con un declive que comienza al frente, con dos metros de altura para finalizar en el fondo con 50 cm. El techo, en

consecuencia, es plano y está colocado en declive. La construcción, en síntesis, consiste en cuatro postes de madera, dos grandes y dos chicos colocados en cada una de las esquinas, paredes de tablas burdamente labradas, y tejamanil para el techo. No tiene puerta propiamente dicha, ni ventanas; algunas familias tapan las rendijas con ramas de pino y el frente lo cubren con un par de tablas para evitar que se pase el aire. El piso es de tierra apisonada. El fogón para cocinar, al aire libre y al ras del suelo, está colocado frente a la casa-paraviento.

El segundo tipo de casa, en forma de pequeña cabaña, tiene planta cuadrangular, también con el frente más alto que el fondo, y con dos paredes laterales que, en su parte superior, muestran un ligero declive, con techo plano e inclinado; tiene una puerta al frente, así como un pequeño portal con el techo inclinado en sentido opuesto al de la casa, en tal forma que queda como si fuera de dos aguas. El techo y las paredes son de tejamanil o de tablas burdamente labradas, y el piso de tierra apisonada. Este portal frecuentemente sirve de cocina, aunque algunas veces la tienen al aire libre. También, como en los paravientos, se tapan las rendijas con ramas de pino para evitar que se pase el viento.

En las cuevas o refugios rocosos, se aplana y apisona el piso, para levantar después en el fondo, salvando el desnivel por un escalón, una pequeña plataforma de tierra donde se colocan las tarimas o petates para dormir. No ponen ninguna protección contra el viento en la entrada de la cueva o al frente del refugio. La cocina está colocada al aire libre, próxima a la entrada de la cueva o de la parte libre del refugio.



Lám. IV.—Casa pima. Maycoba, Son.



Lám. V.—Casa pima. Maycoba, Son.

En todas las habitaciones, temporales o permanentes, y ya sea en el portal o en el frente y al descubierto, existe un sitio especial que es usado para prender una hoguera por las noches, cuya finalidad es dar calor y luz. Se alumbran también con ocotes encendidos.

Las casas carecen de servicio de alumbrado eléctrico, agua entubada o desagüe, por lo que no tienen servicios sanitarios. El fecalismo es al aire libre y se bañan y lavan en el cercano río.

Entre los pimas el menaje es pobre y escaso; mesas, sillas y bancos de madera, algunas veces las sillas tienen el asiento de baqueta, y hay dos o más mesas. Utilizan petates para dormir, colocados ya sea en el suelo o sobre tarimas de madera; para guardar la ropa usan cajas de cartón y cajones de madera, pero algunas veces, en lugar de éstos, tienen baúles de madera.

Completa el menaje un altar doméstico, formado por una repisa de madera sobre la que se encuentran vasos de vidrio con flores, velas y veladoras, así como una imagen de bulto o en estampa, que representa a San Francisco de Asís.

Entre los utensilios domésticos más usuales se encuentran las tazas de cerámica vidriada, vasos de vidrio, posillos y platos de peltre, ollas y recipientes de barro o peltre, metate de piedra sin patas y con la mano más angosta que el ancho del mismo, molino metálico de mano, comal de barro o de metal, waris (cestos de palma), botes y pomos vacíos; guajes enteros o partidos a la mitad usados como recipientes para agua; redes y cubetas. Para guardar sus trastes utilizan trasteros, repisas o grandes cajones de madera.

No tienen manteles, servilletas ni sábanas; sólo usan sarapes de lana burda, corrientes, para protegerse del frío nocturno y almohadas rellenas de trapos viejos.

El aprovisionamiento de agua para beber proviene de pequeños manantiales y aguajes donde corre libremente, y se transporta en cubetas hasta la casa, donde se conserva en grandes ollas de barro, usualmente colocadas en un rincón del portal.

El agua para otros usos domésticos es tomada del río, y conservada en las propias cubetas en las que se transportó.

Cerca de las casas hay unas pequeñas construcciones semisubterráneas llamadas jukis, de forma circular, muy irregular, con diámetro aproximado de 1.50 m. Consisten en un hoyo cavado en el suelo, como de 50 ó 60 cm. de profundidad, al cual, siguiendo el borde del agujero, se le ha agregado una pared de piedra o adobe como de 50 ó 60 cm. de alto; en el centro del juki se ha colocado un poste u horcón de madera para sostener varias vigas atravesadas que forman parte del techo, siendo éste de vigas, tablas de madera y tierra. El piso es de tierra; el juki, que es regado durante el invierno y verano, conserva la palma siempre fresca, por lo que es muy funcional para el uso a que está destinado, o sea para trabajar la palma.

Las iglesias son de forma rectangular, como de 4 m. de ancho por 6 ó 7 de fondo, con paredes altas, hechas de adobe revestido de arena y cal, con techo a dos aguas, usualmente de tejamanil. Tienen una gran puerta al frente y otra más pequeña colocada lateralmente. Las paredes del edificio están blanqueadas por dentro y por fuera, y las puertas pintadas de color. Al frente, y sobre un frontón al que se le ha dejado el espacio libre suficiente, están colocadas las campanas.



Lám. VI.—Interior de un abrigo rocoso. Cerca de Yécora. Son.

Dentro de la iglesia hay unas cuantas bancas largas de madera, un pequeño altar con los santos de bulto, cuadros que representan escenas religiosas colgados sobre las paredes laterales, y jarrones para flores, además de algunas velas y veladoras.

En cada comunidad hay un edificio dedicado a escuela, a la cual asisten únicamente los blancos y mestizos, pues los niños pimas sólo con raras excepciones son enviados por sus padres. Los edificios son de planta cuadrangular, alargados, constan de 2 a 4 aulas, con muros de adobe revestidos de cal y arena, así como blanqueados; techos de tejamanil de dos aguas. Tienen algunos mesabancos de madera, un par de mesas y varias sillas que constituyen el mobiliario escolar.

Los pimas no parecen tener edificios dedicados especialmente al uso de las autoridades; sin embargo, en Maycoba, un joven líder indígena construyó una casa, semejante a las usadas para vivir, con objeto de ser utilizada como centro de reunión para llevar al cabo sus asambleas. La casa está amueblada con bancas largas de madera, colocadas sobre las paredes.

LA POBLACIÓN

El hombre. En 1944 se efectuó, para efectos ejidales, un censo entre la población indígena pima, y se encontró que habían 589 adultos con derechos ejidales, lo que indicaría un mínimo de 1500 indígenas en total. Si tomamos en cuenta que probablemente gran parte de las mujeres adultas no fueron incluidas en este censo, podría aumentarse la cantidad a 1800 individuos, pero también pudo suceder que los datos se hubieran exagerado por los propios dirigentes indígenas, caso muy remoto, y el número total fuera menor, dándonos alrededor de 1200 personas.

Las estimaciones que sobre la población pima hacen los blancos de la zona, varían mucho y presentan algunas contradicciones; por ejemplo, en 1961 el director de la escuela de Yécora calculaba en poco menos de 500 el total de indígenas, dando una cifra de 135 pimas para Maycoba, donde por otros informes se sabe que hay tan sólo 145 adultos. Un ganadero blanco de la zona calculaba en el mismo año, el número de familiar pimas en 45, pero en la investigación de campo de 1961, Nolasco y Aguayo trataron con más de 40 familias que no representaban, según sus informes, ni un tercio del total de la población.

Careciendo de la cifra exacta de la población indígena parece más seguro tomar como base el censo ejidal, que daría unos 1500 individuos, con una posibilidad de certeza de ± 300 .

El tipo físico, al igual que el de los demás grupos indígenas de la zona corresponde al Sonórido de Imbelloni. Tienen una talla media (los hombres de 1.66 a 1.70 m. y las mujeres de 1.52 a 1.58 m.); son mesocefálicos, con cabeza pequeña, frente angosta y huidiza, y cara con contornos redondeados; el color de la piel es oscuro y tiene tonalidades vagamente rojizas.⁵⁸

⁵⁸ Comas, J., 1957.

El idioma. El idioma pima está clasificado dentro de la rama pimana del Yuto-Azteca por Swanton⁵⁹ y en el tronco yuto-nahua, del nahua-cuitlateco, por Swadesh.⁶⁰ La palabra "pima" significa "no" en el dialecto pima nébome, y les fue incorrectamente aplicado por los misioneros que no entendieron bien su significado. Ellos se llaman a sí mismos O-o-tam.⁶¹

Parece que entre los pimas bajos de la sierra hay diferencias dialectales, pues los indígenas de los alrededores de Maycoba aseguran que los de Yepáchic y Onavas hablan "de otro modo la lengua", pero de todas maneras ellos la entienden.

El idioma juega un importante papel entre ellos, ya que es una forma de reconocerse entre sí. Sin embargo, las familias más "progresistas", entre las que se encuentra la del actual líder, se niegan a enseñar el pima a sus hijos porque el hablarlo es "de muy indios".

Los nombres y apellidos indígenas han desaparecido totalmente. Persisten sólo dos que parecen serlo: Lao y Coyote (Bam); pero éste último está siendo cambiado por Lucero. Por ejemplo, en algunas familias en las que algunos de los hijos se apellidaban Coyote y otros Lucero, al pedir la explicación, ya que eran hijos de la misma madre y el mismo padre, se indicó que muchos se apenaban de un apellido "tan indígena" como Coyote y habían optado por el de Lucero.

Los pimas se consideran a sí mismos, y son considerados por los blancos y mestizos como quienes conviven, como "indios legítimos", ya que poseen un tipo físico marcadamente indígena, una cultura propia que es distinta a la que los rodea, hablan su propio idioma, aunque muy frecuentemente también el español, forman un grupo social aparte y tienen un nivel de vida económico, social y material muy bajo.

Vestido y adorno. El atuendo pima es semejante al de otras muchas zonas rurales de México. Las mujeres usan vestidos de algodón, casi siempre de manufactura comercial, una chamarra de manga larga, de tela de algodón, de manufactura casera, y un suéter de lana, nylon o algodón; usan unas medias de algodón gruesas, zapatos o "teguas", y completan su atuendo con una pañoleta o trapo blanco anudada en la cabeza y que pasa por el cuello. Las niñas usan vestidos de algodón, y muy tempranamente les ponen chamarra y pañoleta, a imitación de sus mayores. La ropa interior consiste en calzón y fondo y esporádicamente brasiére.

Los hombres usan camisa de algodón o lana, de manga larga, y pantalón de mezclilla, de dacrón o de telas gruesas de algodón, todo de manufactura comercial. Calzan zapatos, "teguas" o huaraches. Las "teguas" y los huaraches son de manufactura doméstica; las primeras son una especie de zapatillas cerradas, hechas de baqueta y gamuza, y los segundos una suela de baqueta con dos correas para sostenerse, una de las cuales pasa entre los dedos y después se anuda sobre el pie. Es frecuente el uso de calzoncillos entre ellos y los niños usan pantalón y

⁵⁹ Swanton, J. R., 1953.

⁶⁰ Olivera, M. y Sánchez, B., 1965.

⁶¹ Obregón, B., *op. cit.* y Swanton, J. R., *op. cit.*



Lám. VII.—Niños y mujer pimas, acompañados de una niña blanca.
Maycoba, Son.

camisa de algodón o mezclilla, que pueden ser de manufactura doméstica o comercial. Sólo los niños muy pequeños andan descalzos, porque muy pronto sus padres les ponen zapatos, teguas o huaraches.

Los colores de los vestidos son, en general, muy llamativos, pero no chillantes, gustando mucho de tonos contrastados. A pesar de ser un atuendo similar al de los blancos o mestizos, ellos le imprimen un sello característico, ya sea por la combinación de colores, por el largo tiempo que tienen las prendas en uso, el desaseo en ellas o por la forma especial de combinarlas o portarlas.

Es interesante notar que los adultos más viejos son los que calzan teguas o huaraches, mientras que los jóvenes prefieren los zapatos; con frecuencia se ven niños con teguas, pero en cuánto les es posible ganar algún dinero los cambian por los zapatos.



Lám. VIII.—Familia pima de
Maycoba, Son.

Usualmente tienen dos juegos de ropa, algunas veces tres, pero muy pocas cuatro o más. El costo completo de una muda tanto de hombre como de mujer varía entre \$ 60.00 a \$ 80.00, mientras que la de los niños difícilmente llega a \$ 35.00.⁶²

Las mujeres jóvenes usan cosméticos como pintura labial, polvo facial o barniz de uñas, y todas se ponen aretes corrientes, pues suelen agujerarse las orejas para tal efecto.

Alimentación y bebidas. Su dieta es escasa y poco variada: maíz, frijoles, harina de trigo, café, té, azúcar y grasas vegetales; algunas veces agregan papas y muy rara vez huevos, carne o leche; completan su dieta con algunos productos de recolección como la tuna, semillas de mezquite, mezcal y "chichita" (frutilla de un pino, que es recolectada como golosina por los niños).

Acostumbran hacer tres comidas al día: en la mañana, al salir el sol, toman café, tortillas y frijoles; al medio día, cuando el sol está en el cenit, comen frijoles, papas, tortillas y té; al caer el sol, su cena consiste en café o té, tortillas y frijoles. Una familia de 5 miembros consume aproximadamente medio kilo de frijoles, 1.750 k. de maíz o $\frac{3}{4}$ k. de harina de trigo diariamente, así como algo de sal, café o té, azúcar y grasa vegetal.

El maíz es cocido en agua con sal y cal (nixtamal), luego martajado en los molinos mecánicos de metal, para después ser remolido en metate. Algunas veces se muele en el metate, con agua, para convertirlo inmediatamente en tortillas, mientras que en otras ocasiones se hace en seco, se conserva algún tiempo, y cuando se quiere usar se le agrega agua para obtener la masa necesaria para hacer las tortillas. También se consume el maíz en atole (masa disuelta en agua, cocida y endulzada con azúcar o piloncillo) y "pinol" (maíz tostado y molido finamente), las tortillas pueden ser tanto de maíz como de harina de trigo, aunque éstas últimas son consumidas menos frecuentemente por los indígenas. Para

⁶² Los valores están calculados tomando en cuenta el precio de las prendas y el poder adquisitivo de la moneda, corrientes en la región, para el año de 1961.

las tortillas de trigo se revuelve la harina con grasa vegetal, y sal y agua caliente, hasta darle una consistencia pastosa, semejante a la de la masa de maíz, con la que se hacen las tortillas de harina.

Los frijoles se cocen con agua y sal, y muy pocas veces los frien en "manteca" (grasa vegetal hidrogenada), pero casi siempre son consumidos directamente. Las papas, en cambio, rara vez se comen cocidas, pues lo más frecuente es que las tomen fritas y semicrudas.

Fabrican una bebida embriagante, a base de maíz, a la que llaman "tesgüino". El procedimiento para prepararla es el siguiente: se pone en un hoyo maíz para que germine, se tapa el hoyo con ramas de pino, y se tiene el cuidado de mantenerlo húmedo. Una vez que ha germinado ("nacido" dicen ellos), se deja una o dos horas al sol para que seque, luego se muele y se pone a hervir con agua, agregándole algo de trigo semi-molido y piloncillo; finalmente se pone a fermentar en una olla que se cierra herméticamente. Se deja un día, dos, o más, según el grado de fermentación que se busque, se saca después y se cuele con cestos, permitiendo que pasen los residuos suficientes como para darle cierta consistencia.

El tesgüino es preparado para todas las fiestas; realmente para ellos no es posible concebir las fiestas sin tesgüino, que es ampliamente tomado por hombres y mujeres, y aún por niños. También gustan de tomar mezcal, del tipo que llaman sotol (destilación burda de ágave), pero menos frecuentemente que el tesgüino, tal vez porque este último tienen que comprarlo a los blancos, mientras que el tesgüino lo producen ellos mismos.

Haciendo un balance de los datos anteriores, se llega a la conclusión de que el nivel de vida material, entre los pimas, no pasa de ser el mínimo para lograr la supervivencia.

ECONOMÍA

Los pimas basan su economía en la agricultura, aún cuando también obtienen algunos ingresos de la ganadería, de la cestería y del trabajo asalariado. Muchos de ellos emigran anualmente hacia centros de trabajo como el Talayote y Yécora, que tienen aserraderos, o Mulatos y La Mora para trabajar en la pequeña minería, o aún más hacia el oeste hasta Nuri y Obregón para trabajar como jornaleros.

Los hombres trabajan cultivando sus tierras, cuidando su escaso ganado, y de peones en el aserradero o con los ganaderos; algunas veces se dedican a la minería por cuenta propia y cuando no logran obtener trabajo durante el tiempo que les deja libre la agricultura también cortan leña en el monte para venderla, o recolectan algo de palma, ya sea para producir escobas ellos mismos, o sombreros, cestos y petates sus mujeres.

Ellas ayudan en algunas labores agrícolas, tejen la palma en forma de cestos, sombreros y petates, y durante la estancia en alguno de los centros de trabajo, acompañando a sus hombres, no permanecen ociosas, sino que trabajan activamente, ya sea lavando ropa ajena o ayudando en los quehaceres domésticos en



Lám. IX.—Casas y parcelas de cultivo pimas. Maycoba, Son.

las casas de las blancas o mestizas. Algunas indígenas son tan activas en estas ocasiones, que consiguen ganar más dinero que sus esposos.

Los pimas, en general, no tienen grandes problemas con su calendario de actividades; esperan pacientemente algunas fiestas significativas para los blancos y por ellas se guían. Por ejemplo, saben que es conveniente barbechar sus terrenos después de las fiestas de fin de año y volver a ablandarlas al poco tiempo. Al llegar Semana Santa, si no antes, ya agotaron su exigua cosecha, y es la época de regresar a sus "magüechic", porque para la fiesta del Día de las Madres (10 de mayo, celebrada solemnemente en las escuelas), ya casi deben haber terminado de sembrar. Cuando llegan las Fiestas Patrias (15 de septiembre) pueden empezar a cortar elotes, y para la fiesta de San Francisco de Maycoba (4 de octubre), se alistan a recoger la cosecha.

La gran mayoría de los indígenas se dedica a la agricultura por cuenta propia, en terrenos de propiedad privada o ejidales. El ejido de Yécora tiene 33 ejidata-

rios, en posesión de parcelas, y 80 con derechos a salvo, entre los que hay poquísimos pimas, ya que ellos tienen sus propios ejidos en Maycoba, en Yepáchic y en Onavas; el número de individuos dentro de éstos 3 últimos ejidos es muy difícil de estimar, probablemente sean de 650 a 700, pero no todos tienen parcela, pues las tierras ejidales no son consideradas como aptas para el cultivo, sino que están clasificadas como monte y erial, susceptibles de una explotación ganadera o maderera, y no están oficialmente parceladas; sin embargo, es dentro de estos terrenos, donde tienen sus "magüechic", con la bajísima productividad que es de suponer y la necesidad de un esfuerzo humano máximo para sembrarlas.

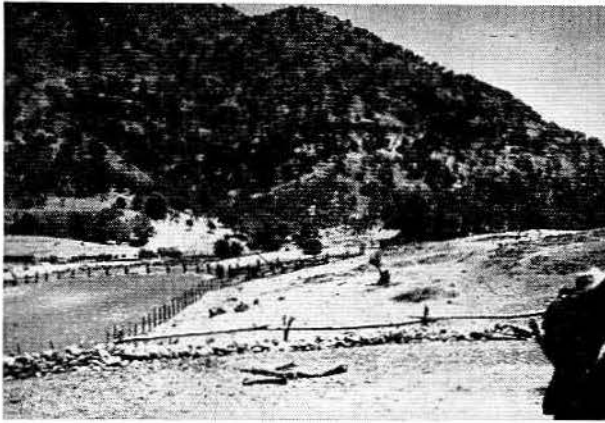
Algunos de ellos, no más del 10%, poseen parcelas en propiedad privada, sobre terrenos que tienen las mismas características de sus ejidos. Otros pocos más, ocupan y siembran tierras dentro de ranchos ganaderos de los blancos, quienes las obtuvieron en propiedad privada por compra al Gobierno, organismo que se las vendió sin ocuparse de investigar quienes vivían en ellas, o si se supo no se intentó planear la solución para estas familias pimas que ahora, gracias a la "caridad" de los blancos, pueden seguir sembrando las tierras que desde siempre han ocupado.

A pesar de que la tierra es de ínfima calidad, y hay suficiente para todos si sólo se dedicaran a la agricultura, surgen serios problemas por su posesión, tanto entre ellos mismos como con los grupos colindantes. Por ejemplo, el único caso de asesinato que se ha presentado entre ellos, en los últimos ocho años, tuvo como causa la disputa de tres hermanos pimas por la posesión de unas parcelas de cultivo.

Si la tierra es ocupada para la cría de ganado resulta insuficiente, pues los pastizales que se dan, por sus características, no permiten otro procedimiento que la semiestabulación, o el pastoreo parcialmente nomádico, viéndose los ganaderos obligados, en consecuencia, a necesitar una mayor superficie de terreno por cabeza de ganado, para evitar el sobrepastoreo y la muerte de las reses. Son muy pocos los blancos y mestizos de la zona que se dedican a la agricultura; casi todos son ganaderos, lo que aumenta la presión sobre la tierra; los blancos abusan de la situación constantemente y causan graves conflictos a los pimas.

Agricultura. Los principales productos agrícolas son el maíz, el frijol, la papa y la calabaza, algunas mujeres siembran también algo de chile y tomate en huertas cercanas a su hogar.

Los métodos de cultivo, aunque rudimentarios, no se alejan mucho de los usados en otras zonas rurales de México. A fines de octubre o principios de noviembre, una vez que han terminado la cosecha, rompen los surcos y trozan las plantas dejando el terreno en barbecho hasta los primeros días de enero en que limpian y aran; por marzo hacen la cruz y a principios de mayo la raya para la siembra. Usan arado de madera, con punta de metal y tracción animal, pero cuando la ladera, en que está situado el "magüechic" es demasiado inclinada, tienen que hacer estas labores con machete y azada, y sembrar con barreta de madera cuya punta es de metal (coa o espeque).



Lám. X.—Parcelas de cultivo en ladera poco inclinada "magüechic". Yécora, Son.

Para sembrar, dejan caer en cada paso (de 40 a 50 cm.) tres o cuatro granos de maíz sobre la raya, cuando usaron arado y tracción animal, o dentro del hoyo si se utilizó la coa o la barreta; luego tapan, echando la tierra con el pie y aplanando con el espeque o con el pie. Usualmente utilizan de 7 a 10 k. de maíz por hectárea. La semilla siempre es la que se guardó de la cosecha anterior, y muy pocas veces comprada.

En junio o julio hacen la primera escarda y bordean la siembra, y en pocas ocasiones hacen una segunda escarda. Usualmente los hombres son ayudados por sus mujeres e hijos en estas labores, y pocos lo hacen con arado y tracción animal, pues casi siempre utilizan azada, barreta, coa y espeque.

Desde agosto o principios de septiembre pueden empezar a recoger algunos elotes para consumirlos, pero prefieren hacerlo a partir del 15 de septiembre; luego, a mediados de octubre, recogen la cosecha final. Para pizar, cortan los elotes, usando cuchillos o pequeñas leznas de hueso, de una hilera y de la opuesta, echándolos en un costal de yute que llevan al hombro, y una vez que se ha llenado lo vacían en un montón situado a un lado de la parcela de cultivo; una vez juntada toda la cosecha, se transporta hasta las casas. En la cosecha interviene toda la familia. Desgranar el maíz a mano o a garrotazos, luego lo almacenan en sus casas, en la misma pieza que les sirve para dormir. Es muy difícil calcular la cantidad total de maíz que cosechan, ya que empiezan a cortar elotes desde un mes antes de la pizca final, pero un cálculo conservador sería de 300 a 350 k. de maíz por hectárea, en terrenos muy inclinados, y de 400 a 450 k. en la misma superficie, pero en terrenos poco inclinados o planos. Un tercio de la cosecha es en elotes recolectados previamente, y dos tercios en mazorcas, tratándose de un año en que la situación climatológica se haya presentado como óptima.

El cálculo de la fuerza humana y animal empleada en la agricultura tendrá que ser estimativo, y con un resultado sumamente aleatorio; sin embargo, podría calcularse que una hectárea de terreno, medianamente inclinado, y sembrada de maíz, requeriría 58 días-hombres y 20 días-animal, distribuidos como aparece en el cuadro 1.

CUADRO 1

<i>Labor</i>	<i>Mes</i>	<i>No. de individuos que intervienen</i>	<i>Días hombre</i>	<i>Días animal</i>
barbecho	octubre	1	4	2
roturación	enero	1	6	6
cruza	marzo	1	6	6
raya y siembra	mayo	4 ⁶³	15	6
desyerbe	junio	2	4	—
aporque	julio	2	7	—
cosecha	octubre	4 ⁶³	16	—
TOTAL			58	20

Si se toma en cuenta que el sueldo diario en la región es de \$ 13.00, el arrendamiento de los animales es de \$ 5.00 por día, y el valor de la semilla de \$ 1.50 el kilo aproximadamente, se tendrá que para los pimas el costo de producción por kilogramo de maíz será de poco más de \$ 2.00, o sea, \$ 0.50 más caro que el precio corriente en el mercado, lo que significa que no les es económicamente costeable el sembrar maíz.⁶⁴

Pero al analizar la realidad pima nos encontramos con ciertos fenómenos económicos que cambian la situación. Por ejemplo, hay que considerar que el sueldo de \$ 13.00 es teórico, y sólo respetado por la empresa del aserradero que, por otro lado, paga en especie y no en dinero (más adelante se tratará detalladamente el caso del aserradero); los ganaderos, cuando los contratan como peones (vaqueros), les pagan \$ 7.00 diarios, y la comida, lo que significa un salario real de \$ 8.50, ya que el valor de la comida no va más allá de \$ 1.50. Finalmente debemos agregar que en cualquiera de las otras actividades económicamente productivas para ellos, tales como hacer escobas, recolectar leña, minería rudimentaria, etc., difícilmente alcanzan un ingreso superior a \$ 7.00 diarios; además de todo lo anterior, debemos tomar en cuenta que las oportunidades de trabajar en el aserradero o como peones, son en general restringidas, y los pimas están en desventaja por la competencia de los blancos y mestizos, significando en resumen, salarios en dinero que fluctúan alrededor de \$ 7.00 diarios y muy poca posibilidad para lograrlos.

En vista de las anteriores consideraciones, nuestra conclusión tendrá que variar, el costo de la producción del maíz, al bajar el valor de la mano de obra invertido en ella, será de poco más de \$ 1.15 por kilo, teniendo la enorme ventaja de ser una ocupación segura para ellos, sin tener que entrar en competencia con los blancos

⁶³ Las cuatro personas que intervienen son un hombre, una mujer y dos niños, calculando un día-hombre por jornada de labor del hombre y medio día-hombre por una jornada de labor por la mujer o de cada uno de los niños.

⁶⁴ Precios y valores calculados en 1961.

y mestizos, además de ser casi la única forma de asegurarse la subsistencia durante más de medio año, ya que desde fines de agosto y septiembre tienen elotes y maíz en octubre, noviembre, diciembre, enero, febrero y principios de marzo, quedándoles como problema, el asegurar la alimentación durante el lapso comprendido entre fines de marzo (cuando ya agotaron la cosecha) y principios de agosto (en que pueden empezar a recoger elotes).

Aun cuando el maíz constituye el principal cultivo, también siembran algo de frijol, papa, calabaza, chile y tomate. El frijol, sembrado en terreno aparte, y la calabaza, usualmente entre el maíz, son cultivados siguiendo aproximadamente los mismos pasos que para el maíz y, al igual que éste, los rendimientos son más bien bajos.

La papa se siembra en abril, poco después de la cruz, haciendo una raya sobre el surco, como para el maíz, pero después pasan unas rastras de madera sobre el sembrado con objeto de que queden bien cubiertas de tierra; la escardan una vez en junio, la bordean en julio y cosechan en octubre. No es muy popular entre los pimas el sembrar papa, y cuando lo hacen es en las pequeñas huertas familiares, aldeañas a sus casas, y atendidas por las mujeres.

Ellas tienen una pequeña huerta en el corral de las casas, donde roturan un pedazo de tierra, con azada, para sembrar algo de chile, tomate o papa, regándolo constantemente con cubetas; cuando ha llegado la hora del trasplante, lo hacen ellas mismas, frecuentemente ayudadas por sus hijos menores, a su propio "magüechic", que también queda cerca de su casa, y lo siguen regando hasta que llega el temporal. El deshierbe, el aporque y la pizca son realizados también por ellas, ayudadas por sus hijos menores. Los rendimientos obtenidos son bajos a pesar de que hay riego y trabajo casi de jardinería.

Cuando los pimas siembran en terrenos que no son legalmente su propiedad (pero que han ocupado desde tiempos muy remotos), la cosecha les pertenece íntegramente. Sin embargo, algunas veces acostumbran sembrar a "medias"; el "patrón", usualmente un comerciante blanco, pone la semilla, los bueyes y provee una pequeña parte de la comida que necesitan el indígena y su familia para subsistir hasta la cosecha; el trabajador pone la tierra y la mano de obra, repartiéndose la cosecha en un 50% para cada uno. No es necesario insistir sobre lo poco equitativo de éste arreglo, que nos muestra una vez más cómo los blancos abusan de su situación, económicamente privilegiada.

Los pimas tienen ceremonias de tipo mágico-religioso para asegurarse una buena cosecha; poco después de terminar ésta, un hombre va de casa en casa juntando maíz, hasta obtener un hectólitro; este maíz es usado para hacer tesgüino y tiene que elaborarse fuera del pueblo, en el monte, y nunca cerca de la plaza principal; las mujeres de las familias que no cooperan con maíz tienen que molerlo y hacer el tesgüino, que una vez terminado se reparte entre todos por igual. Primero se les da a los niños más chicos, para terminar con los adultos de mayor edad. Durante esa noche se quedan velando la cruz, mientras tocan con guitarra y bailan pascola. Antiguamente se llamaba "Yúmare" a esta ceremonia, y ahora simplemente "velación", pero según los pimas, su eficacia, para asegurarse una magnífica cosecha siguiente, sigue siendo inmejorable.

ACTIVIDADES NO AGRÍCOLAS

Desde fines de marzo hasta principios de agosto, los pimas tienen que derivar su subsistencia de otras fuentes de trabajo. Usualmente durante marzo y abril trabajan en labores no agrícolas, con objeto de conseguir el abasto suficiente hasta agosto; algunas veces en la primera quincena de mayo van rápidamente a sembrar y regresan a trabajar a fines del mismo mes, volviendo a sus tierras en julio para los cultivos más imprescindibles.

Aserradero. En Yécora y el Talayote, el Ing. Bernardo Mesa tiene instalado un aserradero, que sirve como fuente de trabajo temporal a los pimas, ocupando los puestos menos remunerativos y aún así teniendo que soportar la fuerte competencia de los blancos y mestizos, ocurriendo que son muy pocas las oportunidades que tienen para ocupar definitivamente un empleo de éstos.

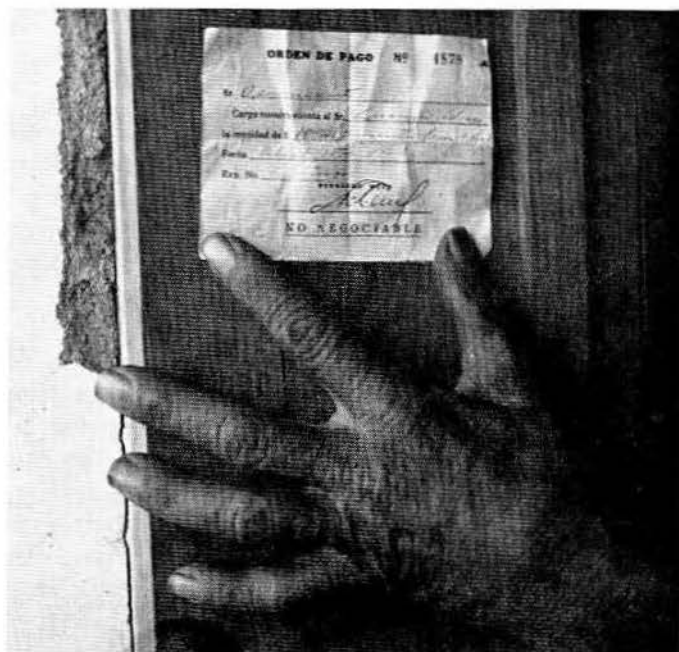
Sin embargo, una media docena de indígenas ha conseguido entrar a trabajar permanentemente en el aserradero, y éstos ya no han vuelto a sembrar en sus tierras, y sólo van a Maycoba, su centro cívico-ceremonial, para las fiestas de Semana Santa y de San Francisco; han conservado como permanentes las mismas habitaciones que en un principio fueron temporales, casi sin hacerles cambio alguno.

El aserradero paga a sus peones un sueldo diario de \$ 13.00, sin tomar en cuenta el séptimo día, y muy pocas veces lo entrega en dinero, sino que usualmente lo hace en "cartas órdenes" para el comercio, lo que significa una gran desventaja, en particular para los pimas, porque en esa temporada trabajan con objeto de juntar dinero para los meses que faltan para la próxima cosecha y porque el comerciante se ve obligado a dar sus mercancías a un precio muy alto, ya que ellos no pueden obtener inmediatamente el dinero en vista de que el aserradero les paga uno o dos meses después.

La empresa no ofrece prestaciones sociales a sus trabajadores. El médico del aserradero, por ejemplo, sólo atiende los casos de accidentes acaecidos durante la jornada de trabajo, descontándoles de la paga el valor de las medicinas y el sueldo del médico.

La economía de la región está casi supeditada al aserradero, ya que más del 40% del total de las familias, en su mayoría pertenecientes a blancos y mestizos, trabaja para el mismo, y un 20% más vive de prestar diversos servicios a las primeras. Hay serias depresiones económicas cuando el aserradero reduce su personal siendo los más afectados los pimas porque a los indígenas despedidos directamente en el aserradero se suman los que prestaban algún servicio doméstico a los blancos y mestizos, que al quedarse también sin empleo, dejan de utilizarlos, mermando aún más su raquíctico presupuesto.⁶⁵

⁶⁵ En 1965, 4 años después de realizado este estudio, al aserradero de Yécora fue cerrado definitivamente, por lo que probablemente la población pima sufrió una depresión económica. Tal vez parte de ellos tuvo que emigrar hacia el Talayote o a Mulatos.



Lám. XI.—“Carta orden” con la que en 1961 se pagaba a los trabajadores del aserradero de Yécora, Son.

Ganadería. Son muy pocos los indígenas que se dedican a la ganadería por cuenta propia; la mayoría lo hacen como asalariados, trabajando de arrieros o vaqueros para los blancos y mestizos. El sueldo nominal en estas actividades varía de \$ 10.00 a \$ 13.00, pero en la realidad perciben de \$ 5.00 a \$ 7.00 diarios y la comida. A lo anterior hay que agregar que también los ganaderos frecuentemente pagan en especie (maíz, frijol, telas, etc.), lo que significa aún más perjuicio para la economía indígena.

Los poquísimos indígenas que se dedican a la ganadería, por cuenta propia, siguen los mismos sistemas que los blancos, es decir, parte del año tienen al ganado en semiestabulación y el resto en pastoreo seminómádico. De agosto a abril el ganado es llevado de un potrero a otro, buscando los mejores pastos para su alimentación; luego, desde fines de abril hasta julio, tienen al ganado reunido en un potrero pequeño donde se alimenta parcialmente con harinolina y durante el día busca el complemento a su dieta en los secos pastos.

Muy pocas veces vacunan al ganado para prevenirlo de las enfermedades propias del mismo; cuando un animal se enferma y muere, como única práctica profiláctica tienen el cuidado de aislarlo de los demás y enterrarlo.

De julio a noviembre se encierran los becerros en un corral, y las vacas madres convergen solas al mismo, dos o tres veces al día, para alimentarlos, aprovechándose la oportunidad para ordeñarlas. Dan de dos, a dos y medio litros de leche por ordeña, que son utilizados para fabricar queso y mantequilla y muy

pocas veces son consumidos sin elaborar. El ganado, en general, es engordado para su venta.

Los pimas dicen que antiguamente tenían más ganado, pero que paulatinamente han sido despojados de él por los ganaderos blancos y mestizos. Cuentan los indígenas que cuando ellos poseen algún ganado, los blancos les ofrecen una copa de mezcal, luego otra y otra, hasta que se emborrachan; al día siguiente se presentan en su casa y les quitan una res, diciéndoles que ya se las han vendido, que si no se acuerdan y no conservan el dinero es por la borrachera del día anterior. Otras veces les pagan precios tan bajos como \$ 20.00 ó \$ 30.00 por animal, que la necesidad les hace aceptar.

La primera de estas versiones, como ya se mencionó anteriormente, la da Lumholtz para 1887, por lo que no es muy probable que actualmente siga ocurriendo, o tal vez ocurra muy esporádicamente. La segunda versión, compra del ganado a muy bajo precio, parece la forma más en uso.

Continuamente hay problemas entre los ganaderos blancos y mestizos y los agricultores indígenas, debido a que los dos primeros dejan pasar su ganado a pastar en las tierras de cultivo de los últimos, principalmente cuando empiezan a brotar las milpas, causando grandes destrozos en los "magüechic" de los pimas, quienes presentan quejas continuas a las autoridades, las que no les hacen caso.

Comercio. Los pimas se surten de los artículos que no producen (sal, harina de trigo, café, azúcar, cigarros, grasa para guisar, velas y cerillos, así como zapatos y telas) en las tiendas de Maycoba, Yécora, Yepáchic, Onavas, Moris y Mulatos; frecuentemente pagan sus productos en especie (huevos, sombreros o waris tejidos, algo de maíz o frijol, etc.), pero al hacer la transacción se toma en cuenta el valor de la mercancía en pesos.

Las relaciones pimas con los comerciantes suelen ser cordiales en parte de la zona, teniendo, en cambio, serios conflictos en otras. En Yécora los comerciantes les cambian por dinero sus "cartas órdenes" del aserradero, con un descuento que varía del 10 al 15% de su valor nominal; o si es por mercancías, éstas tienen unos precios sumamente altos debido a que los comerciantes tienen que obtener cierta ganancia que haga productivo su negocio, ya que ellos pueden cobrar las "cartas órdenes" hasta dos meses después, como ya se indicó.

En Maycoba hay un gran conflicto entre los pimas y los comerciantes; estos últimos son también ganaderos y se encuentran resentidos por las quejas que los indígenas han presentado ante las autoridades. Dichas quejas se refieren a los destrozos que el ganado de los blancos causa en las parcelas de cultivo indígenas; poco después de iniciada la siembra, la situación llega a su climax, y los comerciantes ganaderos toman represalias contra los indígenas, tales como el negarse a venderles hasta los artículos de primera necesidad (sal, café, cerillos, etc.), obligándolos a obtenerlos en Moris o Yécora, lo que significa un día de camino.

Cestería. Los pimas producen artículos tejidos de palma y de palmilla, obteniendo la materia prima por compra y por recolección; la primera es llevada desde Guisamopa, Son., y la segunda puede recolectarse en los cerros cercanos.

La palma es trabajada exclusivamente por las mujeres, quienes tejen dentro de los jukis, con objeto de conservarla fresca sin que pierda su flexibilidad. El proceso de manufactura se inicia partiendo las hojas de palma a lo largo, en tiras de 2 a 5 mm. de ancho, usando una aguja de metal, una púa de agave o una navaja delgada de afeitar; luego, siguiendo la técnica del entretejido en exagonal y con partes en tafetán y sarga para adornar, hacen sombreros, petates y cestos de dos tipos, los sencillos a los que llaman *waris* y los dobles que denominan *waris dobles* o *jimaras*.

Los hombres trabajan la palmilla produciendo escobas, escobetillas y *bondas* (consistentes en una pequeña cazoleta de entretejido exagonal, unida a dos cordones trenzados que rematan en azas); las bondas son utilizadas por los niños para lanzar piedras. Los hombres nunca tejen dentro de los jukis porque éstos son exclusivamente de las mujeres.

Las mujeres llevan a vender todos los productos de cestería, y el escaso dinero obtenido es administrado por ellas, quienes usualmente lo utilizan en adquirir productos como café, azúcar, cerillos, etc.; esta actividad se prolonga durante todo el año, ya que las mujeres, aun cuando no estén en sus habitaciones "permanentes", continuamente tejen.

Alfarería. Las mujeres hacen ollas, recogiendo el barro en sitios especiales, cerca de los ríos, de donde también obtienen la arena que usan como desgrasante; revuelven todo, y moliéndolo en metate para darle la consistencia necesaria, luego hacen tiras largas de barro que van uniendo, hasta dar la forma adecuada a la vasija; finalmente la alisan con piedras y la ponen a secar al sol; producen ollas grandes y chicas, así como cajetes y cuescomates; la cocción es en horno abierto, usando como combustible madera y ramas de pino. La cerámica es burda y sin decoración alguna.

Esporádicamente venden parte de su producción, pero casi toda es destinada al uso doméstico.

Minería. Algunos indígenas se dedican a la minería por cuenta propia. Obtienen oro con técnicas muy rudimentarias, como colando la arena del río Mulatos, o quemando la arenilla de algunos planos cercanos al río.⁶⁶

El oro es pagado de \$ 10.00 a \$ 12.00 el gramo, y como necesitan de dos a tres días para obtener un gramo, no es una ocupación muy popular entre ellos, y por lo que sólo recurren a ella en casos de extrema necesidad.

Caza y pesca. Con objeto de completar su exigua dieta, más que como actividad económica, los pimas cazan venados y guajolotes silvestres (*gúñjolas*), así como liebres, conejos o algunos roedores. Usan armas de fuego, ya sea fusil o pistola, y bondas de palmilla.

⁶⁶ Almada, F., *op. cit.*, p. 492. La minería, como actividad económica, es practicada por los pimas a partir del siglo XIX exclusivamente, cuando se descubren las minas de Mulatos.

En tiempo de aguas, cuando el río lleva un gran caudal, pescan echando al agua un polvillo al que llaman bombio, causo o cañuela, que envenena o atonta a los pescados lo suficiente para que puedan apoderarse de ellos. Las especies obtenidas son el pescado barbón, el bagre y el "sardín" (tal vez sardina o algo semejante).

Recolección. Los productos de la recolección son de dos tipos, el constituido por la palma y la palmilla que les sirven de materia prima en la cestería, y los que forman parte de su dieta alimenticia o son utilizados como medicinas, como los quelites de diferentes variedades, nopales, tunas y las yerbas y cortezas medicinales.

Servicios domésticos. Las mujeres pimas trabajan en las poblaciones de blancos y mestizos como lavanderas, o ayudando en las labores domésticas. Debido a la abundancia de mano de obra femenina para estos menesteres, los sueldos son bajos, acostumbrándose a pagar \$ 3.00 por lavado y planchado de una docena de ropa, o \$ 2.00 y la comida diaria, por ayuda en las labores domésticas. Casi todas las mujeres trabajan mucho, en las mañanas ayudan en las casas y por las tardes, hasta la caída del sol, lavan ropa en el río o planchan en sus casas.

Para lavar la ropa usan jabón y detergentes en polvo, planchándola sobre un trapo colocado en el suelo, y con planchas de metal calentadas sobre brasas.

Analizando el ciclo de actividades económicas, así como cada una en sí, se ve que los pimas tienen una economía diferenciada que no está basada en una sola actividad; esto parecería un buen principio para mejorar sus condiciones, pero la desventaja en el trato económico con los blancos y mestizos, así como lo inhóspito de su hábitat, abaten su nivel de vida, dejándoles muy pocas posibilidades para lograrlo.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

Los pimas forman un grupo aparte de los blancos y mestizos con quienes conviven, y aun cuando comparten ciertos rasgos, tanto de tipo económico, como social y cultural, la importancia y la variedad de éstos son distintos en cada grupo. Tienen una estructura social y política propia y distinta a la de los blancos y mestizos, pero están de acuerdo en que dicha estructura debe estar supeditada a las leyes y reglamentaciones federales y estatales.

Reconocen como centro cívico-ceremonial a Maycoba, Son., donde está la iglesia en que guardan al Santo Patrón tutelar: San Francisco de Pimas (San Francisco de Asís), y donde residen su "gobernador" y demás autoridades propias.

Estructura político-administrativa. Viven dispersos en pequeñas rancherías y, unos cuantos, permanentemente en algunos pueblos, pero siempre dentro del territorio que reconocen como propio y que políticamente corresponde a los municipios de Yécora y Mulatos en el distrito agrícola-económico de Sahuaripa, Son. y en el municipio de Yepáchic, en el distrito de Moris, Chihuahua.

El territorio pima, cuyas delimitaciones fueron siempre bastante imprecisas, a través del tiempo ha venido a coincidir, más o menos, con los límites del Ejido

de Maycoba, Son. Hace unos 100 años los límites abarcaban una extensión mayor, pero poco después de 1857, y debido a las leyes de desamortización de los bienes de manos muertas, los pimas perdieron la propiedad comunal de su tierra; a fines del siglo XIX, don Porfirio Díaz, entonces Presidente de la República, se las restituyó en forma de propiedad comunal indígena, legalizándose esta situación, de 1906 a 1909, y en 1936, por iniciativa del General Lázaro Cárdenas, se organizó y reestructuró legalmente como ejidos, quedando con los límites actuales que son inferiores a los originales, ya que en cada paso de los anteriormente mencionados el territorio pima había ido mermando en beneficio de los blancos y mestizos asentados en la localidad.

Realmente ellos utilizan menos de un tercio de su territorio, ya sea por imposibilidad técnica para explotarlo o por su inhospitalidad, pero gustan de poseerlo todo porque les es necesario para su habitual vida seminómada y su sistema de cultivo de maguechic, con roza y quema.

En cada una de las cabeceras municipales de Yécora, Mulatos y Yepáchic existe un cabildo, formado por el presidente, el secretario y 8, 5 y 4 regidores, respectivamente, así como un juez del Registro Civil, un representante de la Policía Judicial, y otros funcionarios de menor importancia.

En las comunidades dependientes hay delegados o subdelegados municipales llamados "comisarios", que tienen diversas funciones, como policías preventivos, cobradores de impuestos municipales, inspectores de rastros y mercados, etc.

Los indígenas conceden demasiada importancia a las autoridades municipales quienes, por otro lado, se toman atribuciones que no les corresponden; por ejemplo, un líder pima temía ser víctima de las mismas autoridades municipales, y con la excusa de irse a trabajar a una mina cercana en el Estado de Chihuahua, le pidió al "comisario" de policía de Maycoba, municipio de Yécora, Son. un salvoconducto para poder viajar libremente; éste funcionario le extendió oficialmente, en febrero de 1961, un "pasaporte" que le permitió viajar libremente por la zona y recibir ayuda de las autoridades civiles y militares.

Eugenio Razcón, el líder, una vez en poder de dicho documento, no salió para Chihuahua, sino que lo está usando como salvoconducto cada vez que tiene que ir a Ciudad Obregón, Son. a tratar asuntos relacionados con el conflicto que tienen los pimas con los ganaderos blancos y mestizos.

El juez y los agentes del Registro Civil, que debieran cobrar \$ 2.00 por registros de nacimientos o defunciones, imponen multas arbitrarias a los indígenas, quienes al no tener dinero para pagarlas, prefieren no registrar los nacimientos y defunciones, con los consiguientes perjuicios para el control estadístico de la población.

El gobierno indígena está constituido por el "gobernador", el "jefe agrarista" (Presidente del Comisariado Ejidal del Ejido de Maycoba, Son.), y por dos o tres funcionarios más, con atribuciones específicas de tipo religioso.

El cargo de "gobernador" recae actualmente sobre Jesús Duarte, pero antes que él fue Lorenzo Galaviz, su primo hermano, Chico Coyote, cuya esposa, Aurelia, era prima en primer grado de Jesús; y José Romero, con quien el actual "gobernador" no tiene ninguna relación de parentesco.

José Romero fue el último de los "gobernadores" que tuvo amplio poder entre ellos, siendo sumamente respetado y obedecido por su gente; sin embargo, murió asesinado mientras desempeñaba su cargo, en una riña ocasionada por el alcohol, durante una fiesta efectuada hace diez años.

A partir de Romero, los "gobernadores" siguientes, tres incluyendo a Duarte, han perdido parte del poder y del prestigio inherentes a este cargo; los *poblanos* (forma tradicional en que se nombran a sí mismos los pimas y otros indígenas de la sierra), aun cuando no lo dicen abiertamente, le obedecen un poco, por lo que su papel queda reducido a guardián del orden público, o a intermediario entre los pimas y las autoridades municipales.

Las obligaciones del "gobernador", por tanto, son restringidas; cuando hay riñas domésticas, o entre borrachos, o por rivalidades, es llamado para imponer el orden o, en caso de no poder hacerlo, para que llame a los "yoris municipales" (es decir, a las autoridades policíacas municipales), para que sean éstos los que lo hagan.

Cuando el conflicto es entre algún *pobiano* y un blanco o mestizo, el "gobernador" lo acompaña siempre en todas las diligencias que sean necesarias ante las autoridades municipales. En caso de ser un conflicto entre pimas y por tierras, y no se hayan puesto de acuerdo o no estén conformes con la solución dada por el "jefe agrarista" Duarte, quien da la solución final o lleva el conflicto ante las autoridades municipales respectivas.

Antiguamente los "gobernadores" eran nombrados por votación popular, que se llevaba al cabo en Maycoba después de algunas de las fiestas religiosas. El tiempo que debiera durar cada "gobernador" en su cargo si es que alguna vez estuvo reglamentado, ya no se recuerda; algunos pimas creían que eran dos años, pero no estaban seguros. El último "gobernador" elegido en elección popular fue José Romero quien, por otro lado, duró unos cinco años en su cargo.

Actualmente, cuando un "gobernador" renuncia, pide sencillamente que nombren a otro en su lugar, porque él ya no quiere o no puede seguir siéndolo; entonces alguno de los presentes se propone a sí mismo, siendo aceptado por los demás, e inmediatamente y sin ninguna ceremonia especial pasa a ocupar el cargo de "gobernador".

A partir de 1936, fecha en que se organizó y reestructuró legalmente el Ejido de Maycoba, Son., un nuevo funcionario hace su aparición: el "jefe agrarista", que es como ellos denominan al Presidente del Comisariado Ejidal. Federico (Lico) Rodríguez fue nombrado en elección popular para desempeñar dicho cargo, que aún hoy ocupa.

Las obligaciones de Federico Rodríguez como Presidente del Comisariado Ejidal son ignoradas hasta por él mismo; cuando es necesario hacer algún trámite oficial relacionado con el ejido, suceso muy esporádico por demás, el Presidente Municipal de Yécora, Son. lo dirige, o lo coacciona para llevar al cabo el trámite de referencia.

Las obligaciones del "jefe agrarista", dentro del grupo, son semejantes a las del gobernador, pero más restringidas, ya que sólo interviene en conflictos relacionados con la tierra, y si él no puede llegar a una solución o los rijosos no

están de acuerdo con su solución, van ante el "gobernador" quien rectifica o ratifica la solución.

Es poco usual que recurran a las autoridades estatales o municipales para casos de conflicto entre poblanos, relacionados con la tierra, pero cuando el conflicto es entre uno de ellos y un blanco o un mestizo, siempre se recurre a dichas autoridades, tal vez como forma de presionar a los últimos.

Por ejemplo, actualmente se presenta un serio conflicto entre los ganaderos blancos y los agricultores pimas, pues los primeros permiten que su ganado invada los maguechic de los segundos, causándoles serios destrozos en la cosecha. Durante varios años presentaron su queja ante las autoridades municipales sin obtener solución a su problema, hasta que decidieron recurrir a las estatales.

La decisión anterior no fue fácilmente tomada, ya que el conflicto está siendo relacionado con otro de tipo religioso, y ambos coinciden con una situación semejante, acacida hace siglos y conservada en forma de tradición oral entre ellos.

La tradición oral cuenta que hace mucho tiempo los pimas tenían su centro cívico-ceremonial en Moris, Chih., que todas las tierras circunvecinas eran de ellos y que vivían felices cuidando a su Santo Patrón tutelar, San Francisco de Pimas, quien les otorgaba todas sus bendiciones y beneficios. Por aquella época llegaron a radicar a la población algunas familias blancas, quienes pronto se apoderaron de San Francisco y los despojaron de sus tierras; entonces el Santo enojado por el poco cuidado que su gente, los pimas, le habían dedicado, no los ayudó y tuvieron que emigrar. Se fueron para Maycoba, situado en la parte más abrupta de la sierra, donde empezaron a sembrar y pronto su vida volvió a transcurrir por los cauces normales. Pero ellos estaban tristes porque habían dejado a San Francisco en Moris, y como no se resignaban a perderlo, regresaron a robarlo; lo llevaron a Maycoba, donde le construyeron su iglesia, y desde entonces vivieron otra vez felices, gozando de las bendiciones y beneficios de su Santo.

Pero hace algún tiempo llegaron a radicar a Maycoba algunas familias de gente blanca, que pronto construyeron una nueva iglesia, con la excusa de que la construida por los indígenas ya estaba muy vieja; pasaron a su interior a San Francisco, lo encerraron con llave, y son ahora las mujeres "yoris" las que cuidan y adornan al Santo. Esto coincide con que los ganaderos blancos, impelidos por el sobrepastoreo de sus tierras, dejan pasar el ganado a las parcelas de cultivo pimas, y estos últimos no encuentran el apoyo de las autoridades municipales, que por otro lado están en manos de los propios ganaderos; así, ellos se sienten nuevamente desamparados por San Francisco.

En un principio todos sus esfuerzos fueron encauzados hacia el Santo, pues era lógico para ellos que si lograban recobrarlo, con su infinito poder les resolvería el problema de las tierras. Actualmente, y gracias a la iniciativa del joven líder indígena Eugenio Razcón, han presentado sus quejas al Gobierno Estatal que, previa investigación de los hechos, ha girado sus órdenes a las autoridades correspondientes con objeto de evitar que se sigan llevando al cabo tales abusos.⁶⁷

⁶⁷ Por un informe obtenido en la Ciudad de México, en 1965, se sabe que se ejerció tal presión sobre este líder indígena, que tuvo que huir de la zona y su madre, que lo ayudaba, se suicidó tomando alumbre líquido.

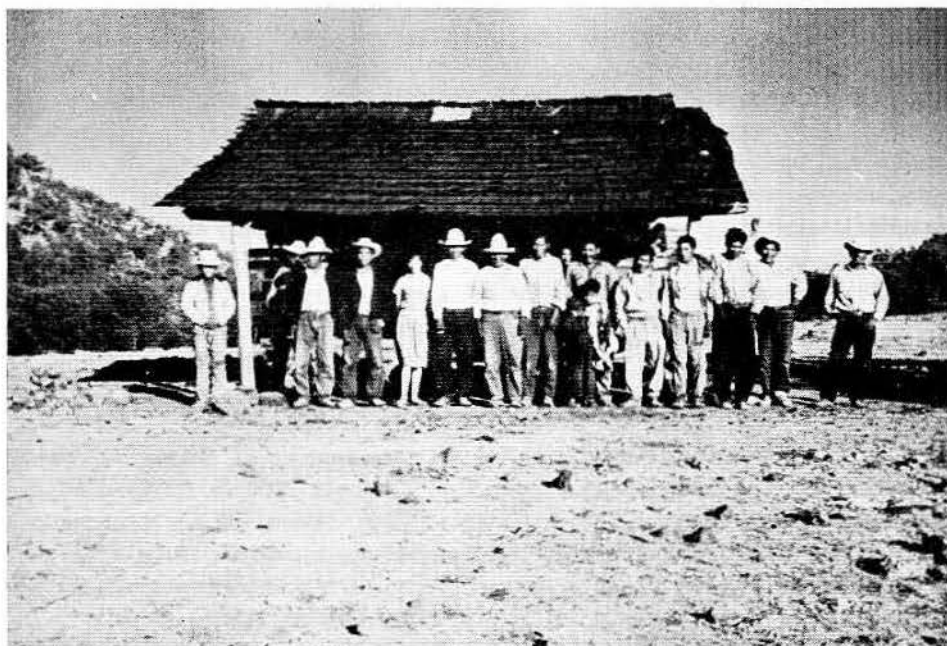
Por supuesto, lo anterior ha causado grandes y constantes fricciones entre blancos y mestizos por un lado, e indios por el otro, llegando a casos extremos tales como las represalias de tipo económico que los primeros han tomado sobre los segundos y que ya han sido mencionadas anteriormente.

Constantemente se presentan quejas, tanto de parte de los indígenas como de los blancos y mestizos, sobre robos, abusos de confianza o despojos realizados por un grupo en perjuicio del otro, pero como rara vez son confirmados los cargos, el conflicto se resuelve en quejas y resentimientos.

Entre los pimas, los principales conflictos presentados son las riñas entre borrachos, o cuando los hombres golpean fuertemente a sus mujeres.

En los últimos 10 años se han presentado tres casos de asesinato y en todos ellos estaban borrachos los rijosos. El primero de estos asesinatos fue durante una riña generalizada en una fiesta, y el muerto fue el propio "gobernador" indígena. Los otros dos casos se presentaron juntos, también durante una fiesta y estando todos riñendo y borrachos, siendo dos hermanos los asesinados por un tercer hermano, que asegura que uno de los muertos hirió de gravedad al otro, quien tuvo tiempo, antes de morir, de matar a su heridor, guardarle su cuchillo y guardarse el suyo; como el delito no fue ampliamente probado, el tercer hermano quedó libre.

En todos los casos de asesinato, las autoridades indígenas han recurrido al representante de la Policía Judicial de Sahuaripa, Son. (la cabecera distrital),



Lám. XII.—Pimas reunidos frente a su nueva "casa de gobierno". Hacia la izquierda está la pasante de etnología Marlene Aguayo, a su izquierda Eugenio Rascón y a su derecha Jesús Duarte. Maycoba, Son., 1961.



Lám. XIII.—Mujeres pimas, después de una ceremonia doble del bautizo "echar las aguas".
Maycoba, Son.

quien ha realizado las aprehensiones, llevado al cabo las investigaciones y consignado a los responsables ante el juez.

Los sistemas de propiedad y tenencia de la tierra están dentro de las leyes y reglamentaciones mexicanas, pero ellos les dan una especial interpretación; por ejemplo, confunden la posesión comunal ejidal de sus tierras, con la propiedad comunal de las mismas, por lo que encuentran incorrecto el que se haya incluido a algunos blancos entre los ejidatarios del Ejido de Maycoba, ya que según ellos éste representa el territorio pima y sobre él sólo ellos tienen dominio.

La casa, la tierra y el ganado, cuando muere el padre, pasan a poder de los hijos varones, o en su defecto a las hijas, y los enseres domésticos quedan, usualmente, para el hijo, o hija solteros que aún vivan con los padres.

Los pimas intervienen muy poco en la vida política de la región, que es controlada por el dueño del aserradero, Ing. Bernardo Mesa, a través del P.R.I. Cuando es tiempo de votar, se empadronan unos cuantos de los principales y votan por el P.R.I. porque "eso es lo acostumbrado" y además "lo dice el Ingeniero"; pero su interés por los problemas políticos nacionales es nulo, ya que relacionan al gobierno, la política y las elecciones con "los asuntos de los blancos", y como ellos son indígenas, no pueden ni deben meterse en eso.

El sentido de grupo cohesivo empieza a perderse, pero tal vez sea recobrado por influencia de Eugenio Razcón, el joven líder alrededor del cual están nuevamente agrupándose, con objeto de resolver su problema más apremiante: que los

ganaderos blancos no continúen invadiendo sus terrenos y ellos no se vean precisados a emigrar nuevamente (véase la nota 67).

Estructura social. La unidad básica de la estructura social entre los pimas es la familia, que presenta las siguientes características: nuclear, monogámica, con descendencia patrilineal, patriarcal y a más de ser una unidad de tipo biológico, lo es de tipo económico.

Los pimas llevan una vida parcialmente nomádica, y la forma más usual para trasladarse de un sitio a otro es caminando, pero algunas veces llevan un burro o mula para cargar los enseres domésticos más pesados. Durante sus viajes van en grupos familiares, reunidos irregularmente, sin posición fija y descansando cada vez que lo creen conveniente.

Existe una ayuda mútua entre las mujeres pimas en estas ocasiones; por ejemplo, cuando una familia tiene que trasladarse a Yécora, ella no lleva consigo cosas tan pesadas como su metate, sino que al llegar a su destino, las pocas mujeres que viven permanentemente allí, le prestan varias cosas, entre las que se incluyen no sólo el metate, sino cubetas, ollas grandes, sillas y aún hasta mesas.

El padre construye la casa permanente, recolecta leña y palma o palmilla, carga los enseres domésticos más pesados y a los niños pequeños durante sus constantes viajes, y proporciona parte del sustento familiar. La mujer, aparte de trabajar para completar el presupuesto familiar, realiza las labores domésticas, recolecta algunos productos, cuida y educa a los niños, y en sus constantes traslados de un sitio a otro, es labor de ella conseguir y arreglar el nuevo alojamiento.

Las relaciones entre los esposos son afectuosas y cordiales mientras él no está borracho, pues de estarlo suele golpear fuertemente a su mujer. En los casos en que el hombre, aparte de no contribuir para el abasto familiar, golpea demasiado a su mujer, ésta puede recurrir ante el "gobernador" indígena, quien regañará al marido y le dará consejos al respecto. Antiguamente los "gobernadores" podían imponer multas y castigos al marido en estos casos, pero actualmente sólo pueden llamarle la atención y aconsejarlo, como ya se dijo.

Las madres son cariñosas con sus hijos, aun cuando frecuentemente los "regalan" o los "prestan" durante una temporada más o menos larga. A pesar del cariño aparente hacia sus hijos, no les preocupa mucho el separarse de ellos temporal o definitivamente si con esto, suponen ellas, mejorarán las condiciones del niño o de la familia misma.

Las relaciones entre los diversos miembros de la familia son también cordiales; algunas, como entre la nuera y la suegra, se caracterizan por el gran respeto que la primera debe tener hacia la segunda, y por la situación de preponderancia que la suegra tiene en la casa del marido, en contraposición con la poca importancia que tiene la madre de ella dentro del hogar.

Los pimas empiezan su día al salir el sol (la hora varía de acuerdo con la estación del año); ella se levanta primero a encender la lumbre y hacer las tortillas; una vez listas éstas llama a su marido e hijos, tomando su primera comida juntos. Salen a trabajar el padre, la madre y los hijos mayores, quedándose en la casa los menores al cuidado de una de las hijas mayores; en caso de haber un

hijo único, o varios demasiado chicos, la madre los lleva consigo a su trabajo; si se encuentra en su casa permanente, ayuda al marido en la parcela, atiende su propio "magüechic" o teje en el "juki", y si está en sus moradas temporales trabaja de sirvienta o lava ropa ajena en el río; otras veces, la madre deja a sus hijos "encargados" bajo el cuidado de alguna vecina.

Al medio día regresa la madre, prepara algo de comer y tienen la segunda comida juntos. Ella, después de haber arreglado su casa, lava o plancha ropa ajena, y al caer el sol prepara nuevamente la comida para su hombre y su prole. Al anochecer él enciende una hoguera en el centro del portal alrededor de la cual se sientan todos los miembros de la familia para cenar, permaneciendo un buen rato después de terminar, cambiando impresiones sobre los sucesos del día.

Los pimas duermen en completo hacinamiento; si es en sus casas permanentes, usualmente la madre lo hace con las hijas y el hijo menor, y el padre con los hijos, pero cuando se trata de las moradas temporales por lo regular duermen todos juntos, materialmente apilados, tal vez como una forma más de protegerse del frío, ya que en estos casos la habitación es un paravientos, o un refugio rocoso, o simplemente un campamento al aire libre.

Cuando viajan acostumbra dormir de "aguilita", es decir, se amarran un trapo a la cabeza y luego se acuestan, una persona con la cabeza para un lado y otra para el opuesto y con los pies en horcajadas, cambiándolos al poco rato con objeto de mantenerlos calientes.

En el seno de la familia usualmente hablan en su propio idioma, pero si tienen que hacerlo con algún extraño prefieren hablar en español; en los casos en que hablando con algún extraño tienen que dirigirse a alguno de los miembros de su familia, lo hacen en pima.

En general los pimas no son muy hospitalarios, ni con propios ni con extraños; cuando alguien llega de visita lo más que le ofrecen es una banca o un tronco para sentarse, y como no interrumpen sus quehaceres para atender a su huésped es usual que entre charla y charla se produzcan silencios muy prolongados.

El compadrazgo parece estar muy extendido entre ellos; cada adulto, hombre o mujer, tiene cuando menos 10 compadres; los hay de "aguas" (bautizo), de "pelito" (cortar por primera vez el pelo al niño), de "manto" (ayudar al compadre enfermo a pasar bajo el manto de San Francisco de Asís, con objeto de que se cure) y de "difunto" (ayudar a alguien a preparar el cadáver de su pariente más cercano para enterrarlo).

Las relaciones entre los compadres son cordiales y varían de acuerdo con la importancia del compadrazgo, siendo mucho más importantes los dos primeros que los dos segundos de los mencionados. Los ahijados guardan respeto a sus padrinos, y éstos tienen para los primeros una actitud paternal.

El menaje doméstico es propiedad de la mujer, así como el juki, la huerta familiar y el pequeño "magüechic" que ella cultiva. El hombre posee sus propias tierras de labor, la casa y el solar donde está situada y, además, es dueño de los instrumentos de trabajo.

Frecuentemente la mujer lleva al matrimonio, como dote, una pequeña cantidad de animales (una vaca, un burro o un becerrito), que siguen siendo propiedad particular de ella, y sus productos son utilizados para completar la economía doméstica.

El ciclo de vida. Las mujeres saben que están embarazadas cuando se les suspende la menstruación; llevan la cuenta del tiempo de gestación observando el número de lunas llenas, y saben que tendrán que esperar de 9 a 10 de éstas después de haberseles suspendido la regla, hasta el momento del parto.

Durante el embarazo la mujer sigue realizando sus ocupaciones habituales, aun cuando trata de no ejecutar labores muy pesadas. Hay una serie de creencias y tabús relacionados con el embarazo; por ejemplo, creen que si la mujer deja de trabajar durante este periodo el niño "se pega" y se muere; que no se pueden tomar frutas frescas o bebidas embriagantes porque pueden "volverse tuberculosas", y que deben tener sumo cuidado de ver satisfechos sus antojos porque de otro modo el niño nacerá incompleto, así como de no "asustarse" porque el niño vendrá "pasmado".

Los parientes, a cada momento, les recuerdan su condición y les advierten de los peligros que corren si hacen tal o cual cosa, o si dejan de hacerla.

El sexo preferido para el nuevo niño es el masculino, sobre todo si es el primero, pero aceptan con resignación que no sea varón y se consuelan pensando que tal vez el siguiente lo sea.

La paternidad se reconoce biológicamente, aun cuando el padre no siempre está dispuesto a aceptar dicha paternidad, sobre todo si es un blanco. La legitimidad del nuevo ser está dada por la estabilidad de la unión,⁶⁸ y no por su forma legal.

Para dar a luz las mujeres permanecen hincadas, siendo ayudadas por los suegros o, en caso de no existir éstos, por los parientes de su marido. La placenta es enterrada en un basurero cercano, y en cuanto el cordón umbilical se seca y cae es arrojado a un hormiguero, con objeto de que el niño quede inmune a las picaduras de dichos insectos y que cuando grande sea muy valiente.

Durante el parto es común que algunos hombres, parientes o no, estén presentes, lo que no causa pena o molestia alguna a la parturienta porque piensan ellas que tener un hijo es una cosa muy natural, aunque molesta.

Después de dar a luz guardan reposo durante unos cinco días, levantándose después para continuar con sus quehaceres habituales. Durante los cuarenta días siguientes guardan abstinencia sexual, no se bañan, procuran traer la cabeza tapada y tratan de no mojarse los pies.

Poco después de nacido el niño se le lleva a registrar a la agencia del Registro Civil más cercana, para ser bautizado posteriormente en una ceremonia especial. El bautizo consiste en "echar las aguas al niño"; se trata realmente de una imitación del rito católico romano para estas ocasiones. Para "echarles las aguas

⁶⁸ Es interesante hacer notar que en el trabajo de campo de 1961 se encontró que el 90% de las mujeres con hijos habían tenido su primer hijo con un blanco; sin embargo, no se encontraron uniones estables entre indígenas y blancos.

al niño" se lleva agua de un arroyo cercano en una tasa o vaso, procurando que el agua sea limpia y tomada de un sitio donde esté corriendo; se lleva a la iglesia, donde ya están esperando los padres con el niño, acompañados de parientes y amigos; dentro de la iglesia, la madrina carga con una mano al niño, mientras que con la otra deja caer el agua en la cabeza del infante en un chorro continuo, sin permitir que se interrumpa, mientras va diciendo: "yo te bautizo con el nombre de... en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". En tanto el padrino ha permanecido de pie junto a la madrina sosteniendo un pie del niño.

El agua no se deja caer al suelo, sino que es recogida en una bandeja y colocada a los pies del santo, para que al final de la ceremonia sea regada en el suelo, dentro de la iglesia.

Al terminar el bautizo la madrina se acerca a la madre y le entrega al niño, mientras le dice "comadre" y le pone la mano que tiene libre en el hombro. La madre recibe al niño, e inmediatamente se lo regresa a la madrina, quien se lo pasa al padrino para que éste lo entregue al padre, en igual forma que lo hizo ella con la madre.

Se hincan todos dentro de la iglesia y se reza durante un largo rato, no importando el tipo de oraciones que se digan, sino su cantidad, pues entre mayor sea, más válido será el bautizo.

Regresan a casa de los padres del niño, donde se hace una pequeña fiesta, para la cual han cooperado ampliamente los padrinos.

Los padrinos son elegidos sin seguir una regla fija; puede ser algún pariente, una persona de prestigio, o algún blanco a quienes ellos estimen. El número y el sexo de los padrinos varía ligeramente, ya que puede ser sólo un hombre, o una mujer únicamente, o dos mujeres, o un hombre y una mujer. El nombre del niño es elegido también sin seguir regla alguna, de ahí que pueda ser algún nombre escuchado al azar y que les gustó, o el de algún blanco, o el de algún santo.

Usualmente los padrinos obsequian al ahijado con una prenda de vestir, o tela para confeccionársela, y con una parte de lo que será utilizado en la fiesta del bautizo.

El niño es alimentado al pecho materno, siendo destetado después de dos años o aún más, pero si la madre se embaraza, el destete se efectúa antes. Poco antes de cumplir el año se empieza a dar al niño algún alimento sólido, como tortilla remojada en frijoles, atole de masa, pinole, etc., de tal manera que al momento del destete el niño tiene una dieta semejante a la de los adultos.

Imitando a sus hermanos y amiguitos mayores, los niños pequeños aprenden a caminar y a hablar. El control de esfínteres es fácilmente adquirido también a base de imitación a los mayores y de la recomendación constante, por parte de la madre.

Cuando se les caen los dientes, que son enterrados en los hoyos de la tuza para que los que vengan después sean sanos y resistentes, ha llegado el momento de que el niño empiece formalmente a ayudar a su familia. Si es hombre se va con el padre, o con sus parientes masculinos, a trabajar en el campo, mientras que si es niña permanece en el hogar y se inicia en las labores domésticas.

Las niñas son enseñadas, desde muy pequeñas, a tejer la paja y a coser su propia ropa, así como a lavar ropa ajena o a ayudar en los quehaceres domésticos como sirvienta, por lo que pronto son también económicamente activas para la familia.

Los niños son poco castigados por sus padres; cuando se portan mal y cometen faltas los padres los regañan cariñosamente o les dan consejos.

A pesar de que en todas las localidades hay escuelas funcionando, los niños pimas no asisten a ellas, por lo que el analfabetismo es casi total. La imposibilidad que tiene la familia de prescindir de la mano de obra infantil, como económicamente activa, es la causa principal de la casi nula asistencia de niños pimas a la escuela.

Por otro lado, el que la población infantil pima no vaya a la escuela es tomado como una cosa natural, tanto por los propios indígenas como por los blancos y mestizos. Los pimas creen que los blancos no quieren que sus niños aprendan y que por eso, cuando los mandan a la escuela, no logran aprender nada. Además, aunque dicen tener interés en aprender a leer y escribir, todas sus acciones muestran lo contrario, ya que hostilizan a los maestros y no inscriben a sus niños en la escuela.

Los fenómenos inherentes a la pubertad no son un secreto para las niñas pimas, ya que desde temprana edad han tenido referencias de ellos por sus hermanas y amiguitas mayores. También saben que una vez que hace su aparición la menstruación ya es posible que ellas tengan hijos y que en consecuencia, ha llegado el momento de casarse.

Así, la edad para casarse entre los pimas está indicada por el inicio de la pubertad en la mujer, es decir, entre los 13 y los 14 años, mientras que en el hombre no parece seguirse norma alguna, pero usualmente antes de los 20 años ya se han casado.

Prácticamente ninguna mujer u hombre pima quedan sin casarse. El procedimiento usual para el matrimonio es la "huida", es decir, que la pareja se pone de acuerdo para escapar, dirigiéndose a algún sitio cercano donde permanece unos 10 ó 15 días, al cabo de los cuales regresa.

Algunas veces esta fuga se realiza con el permiso de los padres de ella, pero en otras ocasiones ni siquiera se enteran de las intenciones de su hija. Cuando la pareja ha decidido fugarse y los padres de ella están enterados, ya sea porque la propia muchacha se los avisó o ellos se dieron cuenta de las intenciones de la joven pareja, la fuga se realiza sin contratiempo alguno y los padres esperan pacientemente a que vuelvan. Pero cuando no están de acuerdo los persiguen y tratan de que ella regrese al hogar paterno, cosa que rara vez sucede.

Antiguamente la madre del novio iba a la casa de los padres de la novia para decirles que su hijo quería casarse con la muchacha. Los padres de ella contestaban que eso no era posible porque no sabía hacer nada y era muy floja, pero que los muchachos podrían tratarse durante una temporada. Unos dos meses después regresaba la madre del muchacho, esta vez acompañada de su esposo, para decirle al padre de ella que el muchacho seguía insistiendo en casarse, a

lo que éstos respondían dando su consentimiento. Quince días después se efectuaba la boca civil, seguida por una fiesta familiar.

Actualmente, cuando la pareja ha regresado después de su fuga, el matrimonio civil es opcional, pero si los padres tienen algún prestigio dentro del grupo, siempre se realiza. Cuando la boda se lleva al cabo durante alguna de las raras excepciones en que hay cura en el pueblo, también se casan por la iglesia, pero nunca mandan llevar especialmente un sacerdote para estas ocasiones.

El matrimonio entre primos no podía efectuarse antiguamente, pero en la actualidad se han dado varios casos, si bien son mal vistos por la comunidad y a las mujeres se les llama "cuzcas".

Es poco frecuente que ellas se casen con blancos o mestizos, pero rara vez se presenta el caso de que ellos se casen con mujeres que no sean pimas. Sin embargo, los blancos y mestizos nativos de la zona no se casan con las mujeres pimas (véase nota 68), sino los que lo hacen son los de las zonas circunvecinas.

La forma de matrimonio (unión libre, civil o religioso), no es lo que va a dar la legalidad a la unión, sino la intención de estabilidad que tenga la nueva pareja, como ya antes se indicó.

Al casarse, el matrimonio fija su residencia neolocalmente, pero siempre cerca de los terrenos de la familia de él. Algunas veces no les es posible tener casa propia inmediatamente después del matrimonio, por lo que viven temporalmente con los padres del cónyuge varón.

Cuando la suegra vive con la pareja, ya sea porque estén recién casados y aún no tengan su casa propia, o porque la suegra ya viuda viva con su hijo casado, la casa es dividida teóricamente en dos, quedando la parte principal bajo el dominio de la suegra y el resto bajo el de la nuera. En estas ocasiones la nuera tiene la obligación de respetar y obedecer en todo a la suegra, quien no desperdicia ocasión de ejercer su dominio y aún de hostilizarla.

Desde antes de casarse las mujeres tienen relaciones sexuales, iniciándose en éstas desde muy temprano, casi a partir de los 12 años, primero con jovencitos de su edad y posteriormente con adultos blancos o mestizos. El marido no exige la virginidad en la mujer, ya que no la valoran en igual forma que los grupos de blancos y mestizos vecinos (véase la nota 68 al respecto).

Es frecuente el adulterio entre los pimas, siendo igualmente perdonado o castigado el hombre o la mujer que lo lleva al cabo, dándose el caso de que continuamente el marido vaya a buscar a su mujer que está con un amante pasajero, para pedirle que vuelva al hogar; al volver ella el marido la regaña o la golpea, para después olvidar rápidamente el suceso o tratarlo como asunto de poca importancia.

Las separaciones matrimoniales son constantes, y pueden ser tanto temporales como permanentes. Cuando alguno de los cónyuges se disgusta con el otro, se separan temporalmente, y si su disgusto fue muy grande o desea cambiar de pareja, entonces se separan definitivamente.

Cuando es ella la que está en este caso, simplemente avisa al "gobernador", diciéndole que "ya no aguanta al hombre, que es flojo y borracho, que le pega

mucho y que desea separarse de él", lo que realiza inmediatamente y es bien visto por los demás.

Cuando es él quien quiere separarse, salvo que la abandone, lo cual no es aceptado por el grupo, tiene que obtener la conformidad de ella para hacerlo. Muchas veces recurren al procedimiento de golpear a la mujer y tratarla muy mal, con objeto de que sean ellas las que pidan la separación.

Hay pocas mujeres solas, pues al fallecimiento del marido, o al separarse de él, pronto vuelven a tomar uno nuevo. Sin embargo, cuando se quedan solas estando ya viejas, no se vuelven a casar, sino que prefieren vivir en casa de alguno de los hijos, donde su estatus será superior al de la nuera, y poco el trabajo que tendrá que desarrollar.

La prostitución no es frecuente, ya que hay la libertad sexual suficiente para hacerla innecesaria. Sin embargo, algunos hombres acostumbran hacer ciertos regalos a las mujeres con quienes cohabitan constantemente, dándoles elotes, frijol, paja o pajilla, telas, cosméticos, etc., como pago a sus favores.

Los ancianos, tanto hombres como mujeres, son bien atendidos por sus parientes y gozan del respeto general y del prestigio de ser gentes de gran experiencia y sabiduría. Algunos de ellos se quejan de que antes tenían gran ingerencia en el gobierno y que actualmente todo es mal hecho por los jóvenes, quienes no recaban sus opiniones.

Al morir una persona le lavan la cabeza, los pies y las manos, vistiéndola con ropa limpia o nueva, según las posibilidades económicas de la familia; finalmente la colocan dentro de un cajón de madera, o sencillamente enrollada en una sábana, sarape o petate. Junto al cuerpo del difunto ponen algo de comida (tesgüino o agua, pinole, chocolate, etc.), con objeto de que no pase hambre en su largo viaje.

En las tareas anteriores los deudos son auxiliados por algún pariente, vecino o amigo del mismo sexo que el difunto, quien se dedica a preparar el cadáver, mientras los parientes hacen la excavación, lloran o reciben las condolencias del grupo. Esta persona lo hace gratuitamente y como único reconocimiento recibe el trato de "compadre" por parte de los deudos más cercanos del difunto.

Los pimas creen que la muerte es anunciada por el tecolote, el que canta cuando ésta ya llegó a la casa de los que lo oyen.

Se les entierra en el cementerio, después de haberlos velado durante una noche, colocando la cabeza dirigida hacia el oriente. Durante el entierro, sobre todo en Maycoba, se hacen sonar las campanas de la iglesia, mientras las mujeres blancas, llamadas para tal efecto, rezan.

Acostumbran guardar luto vistiéndose de negro durante una temporada que varía de acuerdo con el grado del parentesco; por ejemplo, una viuda lo lleva un año, mientras que los hijos lo hacen alrededor de unos seis meses y los padres sólo tres o cuatro.

Cuando la muerte llega en alguna de las residencias temporales, sobre todo si están alejadas de Maycoba, el cadáver es enterrado sencillamente, sin poner comida junto a él, sin rezarle y sin hacer sonar las campanas de la iglesia; por

eso los indígenas, cuando están fuera de su territorio, viven en constante zozobra, y si se sienten enfermos su preocupación mayor es regresar a sus lares en Maycoba.

Ciertos rasgos culturales son comunes a blancos e indios; por ejemplo, "echar las aguas" en vez del bautizo cristiano, poner comida junto al difunto, o el supuesto estatus de inferioridad que tienen las mujeres con respecto al hombre, pero otros son exclusivos de los blancos o de los indios, siendo éstos últimos los que dan individualidad a cada una de las culturas y las hacen distintas entre sí, a pesar del intenso intercambio cultural que existe entre ambos grupos.

CONOCIMIENTOS Y TRADICIÓN

Unos seis o siete adultos pimas saben leer y escribir, pero el resto es totalmente analfabeto. Las posibilidades de que desaparezca el analfabetismo son, actualmente casi nulas, ya que por regla general no se envía a los niños a la escuela y, en consecuencia, éstos no tienen oportunidad de aprender a leer y escribir.

Los sucesos más importantes en la historia pima son conservados por la tradición oral. Entre las principales tradiciones se tienen, aparte de la ya mencionada referente al conflicto acaecido en Moris, los recuerdos de las constantes incursiones apaches o del paso de las fuerzas revolucionarias, así como una que otra leyenda que habla sobre los orígenes de la humanidad.

Una tradición oral da cuenta de aquella vez que los apaches llegaron hasta Maycoba y los pimas sacaron a San Francisco para que los ayudara; dicen los pimas que después de dos escaramuzas, los atacantes huyeron asustados.

Otra, que habla de las veces que el universo ha desaparecido catastróficamente, dice: "Ya dos veces se ha gastado el mundo, una vez se quemó todo entero porque las gentes eran malas con tatita Dios, antes que lo mataran, cuando él todavía andaba por el mundo; lo regañaban mucho y lo mandaban a escardar la tierra solo, y como veían que regresaba al poco rato, creían que no lo había hecho y lo regañaban duramente. Le decían: malcriado el muchachito que no hace nada; lo ponían en otro negocio [quehacer], que [también] en el ahorita lo hacía. Tatita Dios se cansó, hizo su casita y se puso a vivir solo, luego salió el sol y todo lo quemó, menos la casa de Dios. Al poco tiempo tatita Dios y la Virgen se pusieron a jugar, e hicieron otra vez a los hombres con barro; pero también éstos les salieron malos, por lo que tatita Dios les mandó un diluvio. Unos cuantos de estos hombres, que eran muy chiquitos, se subieron al cerro, permaneciendo allí hasta que pasó el diluvio. El agua duró mucho tiempo y cada rato venían los cuervos y los guíjolos [pavo de monte silvestre] a pararse en el suelo; es por eso que ahora tienen los pies negros, porque había mucho lodo, así que vieron que el suelo estaba duro, se bajaron los niños a sembrar; sembraban un día y al otro ya estaba la milpa jiloteando. Pero eran muy vagos los niños y daban mucha lata, por lo que tatita Dios les empezó a buscar trabajo; cuando volvieron a sembrar ya no jiloteó al día siguiente, sino hasta los cuatro días; pero como los niños seguían siendo vagos, tatita Dios hizo que les jiloteara

hasta los quince días; y como la gente ha seguido siendo mala, tatita Dios los hace trabajar más, y ahora tarda en jilotear cuatro o cinco meses y se dice que si siguen siendo malos, a lo mejor pronto ya les va a tardar hasta un año o no va a jilotear más".

Una tercera tradición, muy corta, amenaza a la gente que si sigue siendo mala, "en una Semana Santa el mundo se va a oscurecer, y no van a tener lumbre durante unos 15 días y sólo volverán a tenerla si se bendice el cerillo con que la encenderán. Eso es lo que dicen", y agrega la tradición, "pero entodavía no ha pasado nada".

Los sucesos más relevantes del grupo son también retenidos en forma oral; así por ejemplo, recuerdan el paso de las fuerzas revolucionarias por su territorio o la antigua forma de elegir "gobernadores".

Los pimas no tienen un sistema de pesas y medidas propio, usan las comunes y corrientes para las zonas rurales de México, pero en forma defectuosa y con un conocimiento imperfecto de la superficie, el volumen o el peso.

Conocen el valor de los billetes y saben contarlos, pudiendo hacer pequeñas y no muy complicadas sumas o restas de dinero; frecuentemente usan los dedos para contar.

Actualmente no recuerdan sus formas tradicionales para producir fuego, por lo que usan cerillos. No acostumbran conservar el fuego en forma de brasas encendidas entre las cenizas, aun cuando recuerdan haberlo hecho antes.

Sus conocimientos sobre el resto de la República son nulos; muchos de ellos ni siquiera han oído hablar de la Ciudad de México, aunque sí de Obregón y Navojoa, y no tienen nociones sobre la situación de su territorio dentro de la Nación.

El ciclo vegetativo de plantas y animales les es conocido, aun cuando gustan de darle explicaciones mágicas. Pueden identificar casi todas las variedades de animales y plantas que los rodea, tanto cultivadas como silvestres.

Conocen perfectamente todos los cerros, veredas, ríos y barrancas de su región, siendo difícil que se pierdan dentro de ella, ya que cualquier detalle les sirve para orientarse y saber en dónde se encuentran.

No tienen un sistema establecido para medir el tiempo. Algunas veces lo hacen por el número de lunas llenas, y otras por ciertas ceremonias de los blancos y mestizos; unos cuantos conocen el calendario gregoriano e incluso poseen alguno del año que corre.

Finalmente, hay toda una variedad de conocimientos sobre formas de aprovechar el medio ambiente, que han perdurado entre ellos a través del tiempo gracias a la transmisión oral, como algunas técnicas de conservación de alimentos, ciertas prácticas para evitar que les caigan rayos, el uso de substancias que maten o atonten a los pescados que quieren obtener, etc.

ENFERMEDADES, CURACIONES Y SALUBRIDAD

Los pimas no tienen normas o reglas para conservar aseadas sus poblaciones; por ejemplo, no tienen el cuidado de deshacerse de los detritus humanos, sino

que son abandonados cerca de sus casas o nunca barren ni limpian sus comunidades.

Las casas están plagadas de chinches, pulgas, hormigas, cucarachas y moscos, sin que tomen las precauciones necesarias para exterminarlos. Cada seis meses sus casas, sin embargo, son fumigadas por la Comisión para la Erradicación del Paludismo, y todos estos insectos desaparecen, pero vuelven a surgir poco después por la acentuada falta de higiene en la habitación.

En el aspecto de higiene personal tampoco son muy cuidadosos, ya que hasta precauciones como lavarse las manos antes de preparar los alimentos o de ingerirlos, les son desconocidas; los pimas acostumbran bañarse con poca frecuencia, por lo que es usual ver sus cuerpos y su ropa sumamente sucios, sin que ésto les cause molestia alguna o los apene.

La falta de salubridad pública, el poco aseo de la habitación y de las personas, así como el hacinamiento y lo inhóspito del clima dan como resultado un índice de morbilidad y de mortalidad muy alto. Llama la atención la alta mortalidad infantil, no encontrándose entre ellos una madre que no haya perdido al menos a dos de sus hijos.

En Yécora hay un pasante de medicina y dos curanderos (personas que utilizan procedimientos de la medicina moderna tipo occidental en sus curaciones), mientras que en el resto de la zona son los brujos o hechiceros (personas que curan y que intencionalmente emplean magia maligna contra otros) y los chamanes (personas que curan, usando procedimientos mágicos tradicionales), los que efectúan las curaciones.

Los hechiceros y chamanes obtienen su poder de "la gracia divina", y ya nacen predestinados para eso; el aviso les llega durante una de sus alucinaciones. Los hechiceros, aparte de curar, también tienen el poder de "echar el mal", mientras que los segundos sólo pueden curar y "quitar el mal".

Hay dos tipos de enfermedades, según los pimas: las del primero vienen de Dios y para ellos el mejor remedio es pasar bajo el manto de San Francisco de Pimas (de Asís); mientras que las del segundo provienen de un daño que "alguien les echó", y sólo pueden ser curadas por un chaman o un hechicero más poderoso que el que las causó.

Ciertas enfermedades, aunque reconocen que no tienen ninguno de los dos orígenes anteriores, son atribuidas arbitrariamente a alguno de ellos, como la gripa, la tosferina, "la caída de la mollera" en los niños, el reumatismo, etc. Otras veces asocian ciertos fenómenos naturales con heredodistrofias (como por ejemplo el labio leporino o algo semejante con un eclipse de luna), o sencillamente achacan las enfermedades al "frío".

Cuando alguien quiere pasar bajo el manto de San Francisco, por sentirse enfermo y creer que es "enfermedad de Dios", pide a una persona amiga que lo acompañe a la iglesia; se coloca junto a la imagen del santo, poniendo la cabeza recargada en el pie izquierdo del santo y tapada por la túnica, que es detenida por el acompañante con una mano, en tanto que con la otra sostiene una vela encendida y reza constantemente. Permanecen allí un rato más o menos corto, y al levantarse se supone que el paciente ya está en vías de curación. El paciente

y la persona que lo acompañó, desde ese día adquieren un parentesco espiritual: son compadres.

La principal técnica mágica para curar, tanto de chamanes como de hechiceros, consiste en apoderarse en sueños del espíritu del paciente, y curarlo para que cuando despierte el enfermo su mal haya desaparecido.

Entre las otras técnicas para curar, utilizadas tanto por chamanes como por hechiceros, se cuenta "el poner la mano encima" que consiste en dar masaje y sobar el abdomen, el pecho, la cara y la cabeza del paciente, después de haberse ensalivado las manos y mientras murmuran algunas palabras que parecen encaminadas a convencer al paciente de que se va a curar. Si el paciente es del sexo femenino se le "pone la mano encima" tres días seguidos, y cuatro si es hombre.

Algunas veces ponen una marca de ceniza y una cuerda de cerda alrededor del paciente, mientras "le ponen la mano encima", para que el mal no pueda pasar, ya que en estos casos se considera que el que echó el mal es más poderoso que el que trata de quitarlo.

Además de los anteriores procedimientos, tienen una gran cantidad de remedios, algunos de los cuales han usado durante largo tiempo. Por ejemplo, para la fiebre se usa el sahumero de paja; para el catarro, la corteza de paleo (especie de árbol); la madera de guazaraque, raspada y puesta a remojar, es muy buena para el susto; la zarzaparrilla y el zacate para el reumatismo y el "aceite mexicano" para los cólicos, etc.

Para bajar la fiebre y reducir sus molestias inherentes se tienen varios procedimientos; por ejemplo, un ajo introducido en el ano, o un emplasto de "mortaz" (cierta yerba) en la cabeza. Para el empacho emplean purgas de aceite e infusiones de diversas yerbas, y para la tos, la raíz del "chuchupate".

Cuando toman un remedio se tapan la nariz y la boca durante un rato, para que "no se salga la fuerza" del mismo. Si el remedio es untado, tienen buen cuidado de tapar inmediatamente la parte ungida por el mismo motivo.

En algunas ocasiones sus curaciones se aproximan a las usadas por los médicos; por ejemplo, en caso de severas quemaduras untan, con una pluma de ave, aceite de comer en la parte afectada, inmovilizan más o menos al paciente y lo alimentan exagerando la cantidad de líquidos.

Los indígenas empiezan a tener fe en la medicina moderna; conocen y usan las cafiaspirinas (o pastillas semejantes), y cuando les es posible, si el enfermo está muy grave, recurren a los curanderos o al médico. En cambio, algunos de sus vecinos blancos y mestizos utilizan algunas de sus técnicas tradicionales para curar (pasar bajo el manto de San Francisco, "poner la mano encima", o alguna infusión de yerbas).

En todas las localidades pimas hay alguna mujer que se dedique a ayudar a las parturientas. Para dar a luz, las mujeres acostumbran hacerlo hincadas, algunas veces colocan una cuerda colgando del techo, que pasa por sus sobacos, quedando las mujeres parcialmente colgadas de ella, y haciendo menos incómoda la postura hincada. La partera, los suegros y parientes de su marido la ayudan en el momento del parto, le dan masaje en el estómago y le dan infusiones de diversas yerbas. Una vez que ha nacido el niño se espera a que deje de latir

el cordón, se amarra en sus dos extremos con un hilo y se corta al centro con un cuchillo, después jalan ligeramente para extraer la placenta, la que se entierra en un basurero cercano.

Al niño se le pone aceite en el muñón del cordón umbilical y se le venda con un trapito; una semana después, cuando ya se ha desprendido el cordón umbilical, es arrojado a los hormigueros.

La mujer, aunque acostumbra guardar abstinencia sexual durante el puerperio, no deja de tejer en sus jukis durante el mismo.

Al mes (si no son muy rigurosas), o a los 40 días, se bañan en el río, acompañadas y ayudadas por su marido, sus suegros y otros parientes de su esposo.

Conocen la forma de provocar abortos, aunque no es frecuente que lo hagan. Sin embargo, la mayor parte de las defunciones de mujeres jóvenes se deben a abortos mal llevados. Entre ellos no es sancionado el aborto.

No es frecuente que se presenten casos de envenenamiento entre los pimas, tanto por sustancias ingeridas como por picaduras o mordeduras de insectos o de ciertos ofidios. Los pocos casos que se dan son tratados con infusiones de ciertas yerbas, sangrando la herida, en caso de haberla, y dando bebidas alcohólicas al paciente.

RELIGIÓN, CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

La religión entre los pimas está basada en un complejo pagano-religioso, en el que se encuentran mezclados los ritos cristiano-romanos y los paganos, y se les han adscrito a las deidades cristianas las atribuciones de sus antiguas deidades.

El Santo Patrón tutelar de los Pimas es San Francisco de Asís, al que llaman San Francisco de Maycoba o San Francisco de Pimas, indistintamente. Los pimas parecen asociar sus principales sucesos con la buena o mala voluntad de San Francisco, por lo que gran parte de sus ceremonias están destinadas a propiciar las bendiciones del Santo.

Cuenta la tradición que cuando los pimas vivían en Maycoba no tenían Santo, hasta que pasó por ahí un "falluquero" (vendedor ambulante), que vendía un Santo y una campana; los indígenas se interesaron en la compra, pero era demasiado el dinero que pedían por tales objetos, por lo que no pudieron comprarlo. El vendedor se fue del pueblo, volviendo tres días después con la novedad de que le habían robado el Santo y la campana. Los indios vieron que el santo y la campana estaban en Maycoba, habían llegado hasta allá solos, lo que fue interpretado como una manifestación de que San Francisco deseaba quedarse y ser el Santo Patrón tutelar de ellos, y haciendo grandes sacrificios pagaron el precio que pedían para poder quedarse con él.

Le construyeron su iglesia en Maycoba, una iglesia grande y hermosa, según ellos, donde colocaron también la campana.

La versión anterior tiene contradicciones con otra, ya mencionada, y que se refiere al conflicto en Moris, sobre la posesión del Santo y de las tierras. Probablemente el santo fue adquirido en Moris y llevado a Maycoba; o adquirido en Maycoba, llevado a Moris y devuelto a Maycoba. De todas formas, algunas

de las dos tradiciones, o ambas, han sido alteradas o falseadas a través del tiempo. A preguntas directas al respecto, los indígenas manifestaron no saber nada sobre estas contradicciones, pero nuevamente aseguran que "eran verdad" las dos.

Antiguamente San Francisco tenía sus propios terrenos y su ganado, del cual se encargaban las autoridades del pueblo y cuyos productos estaban destinados a los gastos del culto; el sobrante era repartido entre los indígenas más necesitados. Actualmente los blancos han puesto sus casas sobre las tierras del santo, apropiándose de éstas, y el ganado ha sido consumido totalmente.

Hace como 5 años, con la excusa de que la iglesia construida por los indígenas se estaba cayendo, los blancos erigieron otra más pequeña, pero mejor terminada que la anterior, a la que transportaron a San Francisco.

Los pimas no estuvieron de acuerdo con este traslado, primero, porque perdieron el control sobre las limosnas hechas al santo; segundo, porque ya no les fue posible tener libre acceso a él, pues la nueva iglesia permanece cerrada con llave, misma que siempre está en poder de los blancos; y tercero, porque como ahora ya son los blancos los que pueden adorarlo más fácilmente, son, por tanto, los que reciben las bendiciones del santo, mientras que ellos sufren las consecuencias y ya no hay quien "vea por ellos".

Cuentan que antes, cuando la iglesia estaba abierta y llovía, el santo solía salir a pasear por Maycoba; ellos pegaban la oreja a las puertas para oír sus pasos, y hasta su nariz llegaba el olor a flores que iba regando en su camino. Ahora, cuando es de noche y llueve, se acercan a la iglesia nueva para oír los furiosos paseos del santo, que está enojado por no poder salir.

Antiguamente, cuando ellos tenían su propia iglesia, había muchos rezadores indígenas, pero con el tiempo se han ido acabando; ahora ya nadie entre ellos sabe rezar y en cada ocasión tienen que recurrir a las blancas, pues todas ellas saben hacerlo. Sus antiguos rezadores no eran enterrados en el cementerio, sino en la iglesia vieja, donde todavía quedan muchos de sus huesos.

La fama de San Francisco de Maycoba se ha extendido por toda la región, y desde sitios alejados convergen los peregrinos (a los que llaman "manderos"), a dejar sus ofrendas. Los "manderos" son de distinta raza o estrato social; no es raro encontrar a los ricos ganaderos blancos de Chihuahua o de Sonora cumpliendo su promesa al Santo de Maycoba, o ver a humildes campesinos mestizos llevar al pariente enfermo para que "pase bajo el manto" o, finalmente, a indígenas monolingües (pimas o warijós) descansar en la plaza de Maycoba, después de una larga caminata, cuyo único objeto fue llevarles ante el Santo.

Las ofrendas dejadas por los "manderos" van desde un sencillo ramo de flores hasta costosas alhajas, siempre acompañadas de velas y dádivas en dinero.

Los indígenas insisten en que San Francisco es propiedad de ellos y en consecuencia todas las ofrendas son para ellos, y deben estar destinadas a pagar los gastos de las fiestas del Santo; pero los blancos opinan distinto, piensan que las ofrendas deben usarse para la conservación y el adorno del templo, así como para pagar al sacerdote en las raras ocasiones en que oficia en Maycoba.

Las autoridades municipales han manifestado una y otra vez a los indígenas que la iglesia y las imágenes son propiedad de la nación, y por tanto no pueden

serlo de ellos. Los pimas nunca han estado de acuerdo con eso, sino que están convencidos de lo contrario y muchas de sus acciones están encaminadas a demostrarlo.

En Maycoba, en la iglesia principal de los pimas, no hay un servicio regular de sacerdotes. Usualmente uno de estos va cada año a la aldea para oficiar una misa el día 4 de octubre. En estas ocasiones acostumbra aprovechar la oportunidad para bautizar a algunos niños, o casar a una que otra pareja de indígenas.

Las mujeres blancas y mestizas jóvenes de la localidad se reúnen todas las tardes en la iglesia, para rezar y cantar durante un rato, pero los indígenas ven con indiferencia estas actividades y no intervienen en ellas por considerarlo asunto exclusivo de los blancos y mestizos.

La diferencia de opiniones en lo que respecta al culto, entre los blancos y mestizos de Maycoba y los pimas, ha sido causa de constante tensión entre ellos, y ha producido fricciones y conflictos.

En Maycoba se celebran tradicionalmente tres fiestas religiosas: el 4 de octubre, una gran fiesta en honor del Santo Patrón tutelar, San Francisco; en Semana Santa, otra gran fiesta y, finalmente, el día de San José, una velación en casa de algún indígena que también se llame así.

El 4 de octubre, día de San Francisco de Asís, se organiza en Maycoba una feria popular y una velación indígena en honor del Santo. Desde dos o tres días antes convergen blancos, mestizos e indios a la localidad; un sacerdote llega cada año para este acontecimiento: el día 4 de octubre se celebra una misa y una solemne procesión, y en la noche, un Rosario dirigido por el sacerdote cierra las devociones.

Durante todos estos días se celebran bailes de tipo occidental; los blancos lo hacen con un tocadiscos eléctrico, accionado por un motor de gasolina, y los indígenas al son de guitarras. Ambos grupos permanecen separados.

Hace unos cuantos años, esta fecha tan especial para los indígenas, se acostumbra celebrar acompañada de danzas como el venado, la pascola y los matachines. Actualmente se bailan desorganizadamente algunos de los pasos de estas danzas, tanto durante la fiesta de San Francisco, como en cualquiera de las otras dos.

En Semana Santa se organizan procesiones el jueves, viernes y sábado; llevan al frente una cruz en alto, seguida de Jesús y de San Francisco colocados sobre unas andas, que son cargadas por cuatro hombres y cuatro mujeres indígenas, y a continuación el resto de los indígenas siguen la procesión mientras rezan.

El sábado, desde muy temprano, llegan los "fariseos", que son unos hombres que llevan túnicas de colores y máscaras de madera policromadas, o con la cara pintada de blanco; piden regalada algo de comida, corren para la iglesia, entran tres veces y brincan y juegan con tejos,⁴⁰ mientras bailan. Comen en la iglesia, y poco después, cuando va a entrar la Gloria, arrojan sus tejos hacia arriba por última vez, hacen una rueda tomándose de la cintura, mientras se empiezan a

⁴⁰ Los tejos son fragmentos de cerámica, más o menos redondeados, o al menos con los cantos limados. Algunas veces son hechos exprofeso, mientras que en otras ocasiones se aprovechan los fragmentos de los tiestos de barro.

jalonear; cuando uno de ellos cae, llora y gime un rato hasta que se vuelve a levantar. Continúan así hasta que llega el "cantador" con una varita, les pega a cada uno para correrlos. Salen y se despiden diciendo: "Adiós, hasta el otro año, si Dios nos concede..."

La víspera del día de San José, un pima, que también se llame José, va por el Santo a la iglesia y lo lleva a su casa, donde se organiza una velación; durante toda la noche se toma tesgüino y se baila pascola. Los bailadores de pascola permanecen sentados, hasta que se acerca un hombre y les pide que bailen; éstos se niegan, pero el hombre toma del brazo a uno de ellos y lo lleva a pasear por todo el cuarto hasta que baila un poco; le dan tesgüino y se vuelve a sentar, y continúan así hasta que se han emborrachado lo suficiente y entonces ya no cesan de bailar y de tomar tesgüino. Al amanecer van llegando los demás invitados, que se dirigen al Santo, le hacen regalos, lo saludan, lo abrazan y lo felicitan por ser su día. La fiesta continúa hasta el anochecer.

La primera fiesta es celebrada tanto por blancos como por indígenas, mientras que las dos últimas sólo por los indígenas. Sin embargo, en todas las ocasiones son mujeres blancas o mestizas las que rezan, ya que los indígenas no saben hacerlo.

En todas las ceremonias, tanto de parte de los indígenas como de los blancos y mestizos, hay prácticas y creencias que no se apegan completamente a los ritos cristiano-romanos, siendo este fenómeno más intenso entre los primeros que entre los segundos.

Como ya se mencionó anteriormente, hay chamanes y hechiceros que utilizan procedimientos mágico-religiosos para curar o, como es el caso de los segundos, para hacer "el daño" a un tercero.

Creer que los hechiceros son nahuales, y que se convierten en cabras para "echarles el daño". Una indígena enferma relata que estaba durmiendo cuando sintió que, en sueños, se acercaba a ella una cabra, le babeaba en el rostro y a partir de ese día quedó muy enferma; sólo podrá curarse si alguien más fuerte que el que le "echó el mal", logra sacárselo. Otras veces es una bola de lumbre la que envía el hechicero, para que se acerque a las personas y les cause daño.

La mejor forma de evitar "el daño" es no hacer enojar al hechicero, pero también usan amuletos, entre los que frecuentemente se cuentan pequeñas imágenes de metal que representan santos ("milagritos" de plata).

También tienen creencias asociadas con la vida y con la muerte. La forma en que se creó la humanidad, según los pimas, ya ha sido relatada, y parece ser un sincretismo de las tradiciones cristianas e indígenas.

Sus creencias sobre el "otro mundo" son vagas y poco concretas. Una indígena expresó: "dicen que morir es triste, que se camina mucho por el monte; cuando se le habla a la gente del mundo no hacen caso y no contestan, porque ellos [los muertos] son como vientos, como un remolinito que sube y que apenas si es notado por los vivos. Los muertos oyen cantar en el monte y van tras ese canto, camina y camina por los campos, bajo un viento helado que hiere su cuerpo; van buscando a sus parientes. Por eso se les pone 'lonchi' (comida), para que no sufran hambre en su largo recorrido".

RECREACIÓN Y ARTE

La principal diversión de los indígenas, tanto hombres como mujeres, consiste en tomar tesgüino y bailar al son de sus guitarras. Los bailes son principalmente de tipo occidental, aunque también bailan, de manera incompleta, el venado y la pascola. Los principales instrumentos musicales son la guitarra y el violín, y la música es una copia de los sones y de los corridos rancheros que oyen en los tocadiscos de los blancos.

Los indígenas son muy afectos a la música, a tal grado que cuando saben que va a haber baile en alguna de las poblaciones de los blancos, se acercan a ella y disfrutan escuchando desde lejos la música.

También se recrean platicando y contándose lo acaecido durante el día, cuando están sentados alrededor de la hoguera, una vez que han terminado de cenar y poco antes de acostarse.

Las niñas acostumbran jugar con muñecas de trapo que ellas mismas confeccionan, y los niños cazando pajarillos con sus hondas de palmita. Los niños, en general, gustan de corretear por el monte y de jugar con el agua del río.

Los hombres fuman poco, mientras que las mujeres bastante. Ellas empiezan a hacerlo desde muy jóvenes, y gustan de fumar un tipo de cigarrillos fuertes.

No parece haber muchas expresiones artísticas entre los pimas, pero tal vez éstas se encuentren mejor representadas en la forma de combinar los colores en su atuendo, o en la especial disposición del altar doméstico.

CONCLUSIONES

Los datos anteriores nos muestran a un grupo indígena que ha permanecido casi siempre aislado, sin mucho contacto con los demás grupos que lo rodean. En la época prehispánica sus contactos no parecen haber sido especialmente frecuentes, aunque algunos fueron importantes. Se encuentran ciertos rasgos que hablan de estos contactos, como la agricultura o el tejido de cestos con la técnica de entretejido y que es realizada dentro del juki, que parecen venir de grupos distintos: la agricultura de los valles irrigados (ópatas, jovas o yaquis) o de la región lagunera (a través de los tarahumaras); el tejido con la técnica de entretejido en exagonal les llegó de ciertos grupos con influencia mesoamericana, mientras que la idea de hacerlo en juki parece pertenecer a los grupos del desierto. Para esta época, los pimas están influenciados tanto por sus vecinos de la sierra (tarahumaras, warijíos, mayos de la sierra, etc.) como por los de las planicies y valles irrigados y por la cultura del desierto, de la que probablemente ellos provenían.

En la Colonia sus contactos no fueron frecuentes, pero encontramos muchos rasgos introducidos en esta época que constituyen ahora muchas de sus características "indígenas", como el sistema de gobierno, creencias y ceremonias religiosas, buena parte de su menaje y la habitación, su organización social alrededor de un centro cívico ceremonial, que tal vez en aquella época fuese Yécora, pero que posteriormente y hasta la actualidad lo es Maycoba, etc. Salvo una rebelión a

fin del siglo XVII, época en que son concentrados en localidades y que marca, tal vez, el inicio de su proceso de aculturación, no dieron ni han dado muestras de resistencia al cambio; se puede decir, realmente, que los pimas han aceptado todos los cambios que se les han introducido, o que han tenido la oportunidad de adoptar, pero lo alejado e incomunicado de su hábitat, lo inhóspito del mismo y el estar rodeados por una sociedad nacional en cierta forma también marginal, ha hecho que tales cambios no sean muy frecuentes para ellos.

En la actualidad conservan buena parte de la cultura que les fue introducida en la Colonia y en la temprana época de la Independencia Nacional, apenas mezclada con rasgos modernos. Su cultura material y buena parte de las creencias son compartidas por los blancos y mestizos que los rodean, en tal forma que se necesita, algunas veces, un cuidadoso análisis para saber si se trata de un rasgo indígena o no. La gran diferencia está en el sistema de gobierno, en el "sentido" de pertenecer a un grupo o a otro, y en la estructura regional dentro de la cual los indígenas ocupan una posición distinta a la de los blancos, posición que es reconocida por ellos y por sus vecinos blancos y mestizos. Frecuentemente, dentro de esta estructura, puede decirse que los indígenas operan como si fuese un sistema semejante al de castas: su "estatus" de indígenas les es dado por su nacimiento de madre indígena, sin importar para esto el tipo físico del niño; su padre, blanco o indio, tiene ocupaciones claramente diferentes: tejer en juki es sólo de indios, sembrar maíz en "magüechic", igualmente, etc., mientras que ser comerciante o empleado, son ocupaciones reservadas a los blancos. El sistema opera en tal forma que no permite el paso de indio a blanco, y si el indio quiere cambiar de estatus, tiene que salirse del sistema estructural, abandonando la región. Hay, sin embargo, ciertas ocupaciones comunes: peones de "pica y pala", vaqueros, etc. que son compartidas por blancos e indígenas, pero en estos casos unos y otros son conscientes de que es una "ocupación blanca", de tan baja escala que "hasta un indio puede hacerla", según opinión de un comerciante blanco de la localidad.

El proceso de absorción de la población indígena por la blanca, que puede observarse en otras regiones de México, no se presenta aquí. Los indígenas, aun cuando abandonen sus características culturales tradicionales, seguirán ocupando el estatus de indígenas, tal como sucede entre los mayos de la costa o entre los "inditos" jovas y ópatas vecinos.⁷⁰

Situaciones como esta, frecuentes en el noroeste de México, deben llevarnos a reconsiderar nuestro criterio de "indio" y de lo "indígena". En este caso el ser indio no está propiamente basado en pertenecer a tal o cual cultura, o en el hablar tal o cual idioma, sino en ocupar, dentro de una estructura regional, una posición. No se trata, insistimos, de dos sociedades, cada una con cultura distinta, que se interrelacionan entre sí, sino de un solo grupo social en cuya estructura los indígenas ocupan una posición. Es decir, el problema indígena debe verse dentro del campo de lo social, más que de lo cultural o lo psíquico como tradicionalmente ha venido haciéndose.

⁷⁰ Consúltese al respecto la obra de Hinton, Th., *op. cit.*

REFERENCIAS

- AGUAYO ALFARO, M.
1961 Notas mecanoscritas del trabajo de campo. Archivo del Depto. de Investigaciones Antropológicas. INAH. México.
- ALEGRE, F. J.
1841 *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, escrita al tiempo de su expulsión*. 3 tomos. México.
- ALMADA, F. R.
1927 *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía Chihuahuenses*. Chihuahua, México.
1952 *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía Sonorenses*. Chihuahua, México.
- BASAURI, C.
1940 *La Población Indígena de México*. México.
- BRUGGE, D. M. y J. ALDEN MASON
1959 Notes on the lower Pima. *Miscellanea Paul Rivet. Octogenario Dicata*, pp. 277-97. México.
- BEALS, R. L.
1932 *The Comparative Ethnology of Northern Mexico, before 1750. Ibero-Americana*, No. 2. Berkeley.
- COMAS, J.
1957 *Manual de Antropología Física*. México.
- CONTRERAS ARIAS, A.
1942 *Mapa de las provincias climatológicas de la República Mexicana*. México.
- GARCÍA CUBAS, A.
1890 *Diccionario Histórico, Geográfico y Biográfico*. México.
- HAMÿ, T. E.
1923 Algunas observaciones sobre la distribución geográfica de los Opatas, de los Tarahumaras y de los Pimas, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a. época, tomo I, México. pp. 93-98.
- HERRERA, A. DE
1934-59 *Historia de los hechos de los castellanos en las islas de tierra firme del mar oceano*, vols. I, V, IX, X y XIII. Madrid.
- HINTON, TH. B.
1959 *A survey of indian assimilation in eastern Sonora. Anthropological papers of the University of Arizona*, No. 4. Tucson.
- HRDLICKA, A.
1904 Notes on the Indian of Sonora, Mex., *American Anthropologist*, N. S., vol. 6, No. 1, pp. 51-89. Chicago.
- LUMHOLTZ, C.
1963 *El México Desconocido*. México.

- MANGE, J. M.
1926 *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional y diario de las exploraciones en Sonora.* México.
- MENDIETA Y NÚÑEZ, L.
1957 *Etnografía de México.* México.
- MENDIZABAL, M. O. DE
1946 *Obras completas.* México.
- NOLASCO ARMAS, M.
1961 Notas mecanoscritas del trabajo de campo. Archivo del Depto. de Investigaciones Antropológicas. INAH. México.
1965 Los Pápagos, habitantes del desierto, *Anales del INAH.* Tomo XVI. México.
- OBREGÓN, B. DE
1924 *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España.* México.
- OCARANZA, F.
1933 *Los franciscanos de las provincias internas de Sonora y Ostimuri.* México.
1942 *Parva crónica de la sierra madre y de las pimerias.* Pub. 64, Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- OLIVERA DE VÁZQUEZ, M. y SÁNCHEZ, B.
1965 *Distribución actual de las lenguas indígenas de México, 1964.* Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 15, INAH. México.
- ORTIZ MONASTERIO, R.
1957 *Los Recursos Agrológicos de la República Mexicana.* México.
- PASO Y TRONCOSO, F.
Recopilación de las relaciones geográficas de la Nueva España, escritas por 1777 y recopiladas a principios de siglo. Archivo Histórico del INHA, legajos 99 y 100.
- PÉREZ DE RIBAS, A.
1944 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe.* Tomos I y II. México.
- PFEFFERKORN, I.
1949 *Sonora. A description of the province, 1795.* Trad. de Th. E. Treutlin. Albuquerque, N. M.
- RUDO ENSAYO
Historia de la provincia de Sonora, vol. 393 del Ramo de Historia del Archivo General de la Nación.
- SAUER, C.
1934 The distribution of aboriginal tribes and languages in Northwestern Mexico. *Ibero-Americana*, No. 5. Berkeley.
1935 Aboriginal Population of Northwestern Mexico. *Ibero-Americana*, No. 10. Berkeley.
- SWANTON, J. R.
1953 *The indian tribes of North America.* Smithsonian Institution, Bulletin 145. Washington.

TAMAYO, J. L.

1964 *Geografía de México*. México.

TAMARON Y ROMERAL, P.

1937 *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*. México.

UNIÓN PANAMERICANA

1956-60 *Guía de campo del investigador social*. Manuales Técnicos, Nos. I, III, IV y V.

VIVÓ, J. A.

1957 *Geografía de México*. México.

ZELIS, R. DE

1871 *Catálogo de los sujetos de la compañía de Jesús, que formaban la provincia de México, el día de su arresto*. México.

HISTORIA

LOS CHOLOQUES Y LOS CHOLULTECAS

APUNTES SOBRE LAS RELACIONES ÉTNICAS EN CHOLULA HASTA EL SIGLO XVI

MERCEDES OLIVERA
Y
CAYETANO REYES

En la tradición de San Andrés Cholula está presente una serie de elementos en relación al antiguo Señorío Cholulteca, y para entenderlos nos ha sido necesario ahondar un tanto en su historia prehispánica y en el primer siglo de la Colonia, tratando de aclarar las relaciones del pueblo con la gran ciudad santuario de Cholula, pues a ella ha estado siempre ligada su existencia.

Los datos que obtuvimos al respecto nos han permitido conocer, hasta cierto punto, las causas de su dependencia y la rivalidad que existe en el pueblo en relación a la ciudad cuyos orígenes parecen remotos. Pero quizás lo más interesante de este trabajo sea la información sobre las diferentes ocupaciones étnicas de la zona cholulteca y de algunas relaciones que se establecieron entre los grupos dominantes, que hemos tenido que mencionar para entender el problema planteado, con mayor amplitud.

En la actualidad San Andrés tiene la categoría de municipio libre y soberano, igual a la de San Pedro Cholula cuya cabecera es la ciudad de Cholula. Se supone que ambos municipios tienen vida política y económica independiente; sin embargo, desde el punto de vista de las relaciones sociales actuales y pasadas —como después se verá— esa independencia no es una realidad, pues desde sus mismos orígenes la ciudad de San Pedro y el pueblo de San Andrés han estado muy ligados.

Los sanandreseños consideran al centro de la ciudad, Cholula, como "su centro"; y cuando dicen: "voy al centro", "trabajo en el centro", "lo compré en el centro", etc., se refieren al centro de la ciudad y no al suyo propio como suele suceder en cualquier pueblo de nuestro país. Por otro lado, la relación de dependencia no es solamente de palabra, sino muy objetiva y real, pues en el pueblo no hay mercado, tiendas ni servicios suficientes, así que su principal centro de abastecimiento diario se localiza en la ciudad. Además, cierta cantidad de personas del pueblo, sobre todo aquellas que realizan trabajos no especializados, como

aprendices en algún taller, dependientes de los comercios, sirvientes, lavanderas o pequeños comerciantes, recurren a Cholula como fuente de ingresos más cercana.¹

Esta relación entre San Andrés y la ciudad de Cholula es muy semejante a la que mantienen los propios barrios de Cholula con el centro de la ciudad. La mayor parte de ellos se localizan al norte de la gran pirámide y del santuario regional que está en su cúspide, cuya propiedad comparten en partes iguales los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula.

La parroquia y el pueblo de San Andrés se localizan al sur de la pirámide a escasos dos kilómetros de distancia de la ciudad. San Andrés mantiene una situación de desarrollo urbanístico bastante retardado en relación con el "centro", pues no hay drenaje ni agua entubada, las calles no están pavimentadas, muchas casas no cuentan con servicio eléctrico, hay muy pocos expendios, ninguna farmacia y tlalalería, etc. Esta situación es realmente contrastante y los andreseños la tienen muy consciente, funcionándoles como un semillero de resentimientos.

En el pueblo se piensa y se siente que los verdaderos cholultecas son los habitantes de San Andrés, en contraposición a los habitantes de la ciudad y de sus barrios a quienes consideran como los *choloque*, es decir, "los que se largaron y luego regresaron". La tradición del pueblo cuenta que en tiempo de los antepasados, cuando todavía no llegaba la cristiandad y aún antes, el cerro de Cholula estaba en donde ahora es el pueblo de San Andrés en cuyo derredor había varios pueblos que cooperaron para hacer el Tlachihualtepetl, es decir, la pirámide en donde ahora está el santuario de Los Remedios y antes estaba un "templo de los antiguos"; allí, junto al *Axoloquitla* —lugar de agua— que era como una pequeña laguna que nacía al pie de la pirámide, vivían todos los pueblos juntos, pero un buen día una parte de ellos decidió irse al norte a buscar otros lugares para poder vivir. Se fueron junto con los *ohuala*² que habían llegado a Cholula desde Oaxaca, guiados por un águila que se paró primero en el Zapotecas³ y después en Mexicalzingo, lugar muy cerca de San Andrés en donde el águila dejó un charco de agua y que ahora pertenece al barrio cholulteca de San Pedro. De allí, el águila se paró en terrenos de San Andrés en un lugar que se llama La Ciénega, en donde también dejó un ojo de agua que servía para irrigar los terrenos del sur del pueblo cerca del actual barrio sanandreseño de Xicotenco; de allí los ohuala se fueron para el norte acompañados por "los choloque".

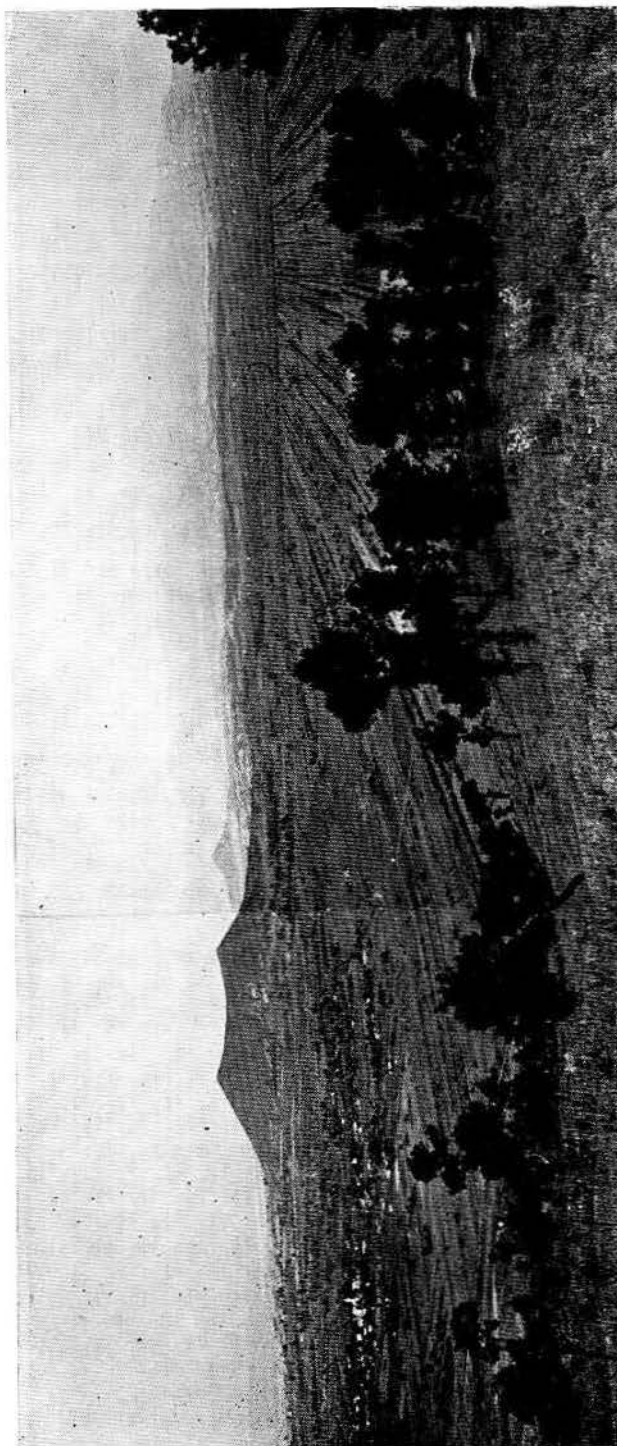
"Como en ninguna parte quisieron aceptar a los choloque, sus hijos decidieron regresar a Cholula tiempo después y como ya no hubo lugar de este lado de la pirámide, se asentaron en el norte, allá en donde se llamaba Tollan Cholollan".

"Cuando llegaron de nuevo los choloque —los regresados— ya eran muchos

¹ En la actualidad, Cholula poco a poco está perdiendo su importancia ante el gran desarrollo industrial y comercial que va obteniendo Puebla, por lo que sus pueblos, como San Andrés, van dependiendo cada vez más de Puebla, que les ofrece mejores fuentes de trabajo y un mercado mucho más amplio para sus productos agropecuarios.

² Ohuala, "los que llegaron", según traducción de los sanandreseños. Esta mención hace referencia a algunos grupos de olmeca-xicalancas.

³ El Zapotecas es un cerro que se encuentra al oeste de Cholula. Véase la copia del Códice de Cholula, que adelante presentamos.



Lám. I.—La Zona Cholulteca vista desde el Zapotecas.

y muy poderosos, desde entonces quisieron dominar a los cholultecas, no sólo les quitaron terrenos, sino también la mitad de la pirámide y hasta se adjudicaron el nombre de cholultecas”.

“Por eso cuando llegaron los españoles creyeron que allá era la verdadera Cholula y construyeron la ciudad y la parroquia del lado de los choloques. Es por eso —aseguran los sanandreseños— que San Pedro Cholula ha progresado más; el sitio de los choloques se convirtió en una ciudad importante; en cambio San Andrés, la verdadera Cholula, no ha pasado de ser simple pueblo. En el centro de la ciudad se asentaron los ricos y construyeron sus buenas casas, a San Andrés sólo llegaron los dieguinos a construir su convento”.

Esta tradición se conserva celosamente en San Andrés; “su historia” ha pasado de padres a hijos y junto con ella el resentimiento de considerar a los habitantes de la ciudad como usurpadores, manteniendo a través del tiempo un resentimiento muy profundo que perdura y se ahonda cada vez más.

Como todas las tradiciones, ésta de San Andrés mezcla situaciones que probablemente fueron ciertas con hechos imaginarios y acentúa aquellos rasgos que causan orgullo entre las personas que la mantienen viva. Entre los datos históricos se ha podido encontrar que ciertamente en lo que ahora es la región cholulteca, se han asentado a través de la historia grupos de muy diferente filiación étnica.

CHOLULA EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

No es posible ocuparnos aquí de la llegada de los olmecas, quienes parecen haber sido los primeros habitantes de la región; tampoco nos ocuparemos de los xicalancas pues ya Kirchhoff ha hablado acerca de ellos;⁴ ni nos detendremos a considerar si la construcción de la pirámide fue anterior o posterior a Teotihuacán; tampoco trataremos de esclarecer si la región cholulteca fue conquistada por otros grupos antes del siglo doce; aunque un poco arbitrariamente empezaremos por el análisis de la situación que imperaba en Cholula a la llegada de los tolteca-chichimecas, por haber encontrado en ella cierta relación con la tradición sanandreseña. La noticia más antigua sobre los toltecas en Cholula es la que nos proporciona la *Historia Tolteca-Chichimeca*.⁵

En el siglo XII los tolteca-chichimecas llegaron a Cholula, a la que entonces se conocía con el nombre de Tlachihualtepetl.⁶ La traducción literal de este nombre es “cerro hecho”, cerro artificial, nombre que indudablemente se refiere a la pirámide, pues todavía en la actualidad los indígenas nahuas de la región le llaman Tlamachihualtepetl,⁷ “cerro hecho a mano”, nombre que nos indica con mayor precisión la razón por la que así se denomina a Cholula, es decir, su

⁴ Kirchhoff, P., 1940.

⁵ Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi, traducción que hemos elaborado de las láminas correspondientes a Cholula, con la colaboración de Luis Reyes a quien estamos muy agradecidos.

⁶ Tlachihualtepetl, tlachihual “hacer un objeto”; tepetl, “cerro”.

⁷ Tlamachihualtepetl, tlamachihual “hacer un objeto a mano”; tepetl, “cerro”.

mismo nombre la caracteriza por ser el lugar en donde está "el cerro artificial", la pirámide. Y con este nombre de Tlachihualtepetl, se conoce a Cholula en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, sobre todo en la primera parte que corresponde al dominio de los olmeca-xicalancas, al mando del Tlalchiyach Tizacoque y el Aquiyach Amapane.

Los toltecas fueron sometidos por los dueños de la pirámide durante unos cinco años; pero al obtener ellos el poder e imponerse sobre los olmeca-xicalancas, al Tlachihualtepetl se le conocerá y se le llamará Tollan-Cholollan-Tlachihualtepetl.

Cholollan se deriva del verbo "choloa", huir; los tolteca-chichimecas son un grupo errante que según Torquemada proviene de las costas del norte del Golfo de México, que llega a Tollan y en ella permanece diez y seis años, para luego continuar su huida.⁸

Quizás se deba a esta característica el hecho de que al dominar a los olmeca-xicalancas y al convertir al Tlachihualtepetl en su lugar de asentamiento y principal centro de actividades, se le añada el nombre de Cholula o Cholollan "lugar de los que huyeron", "lugar en donde se establecieron, o están los huídos". Sin embargo, es necesario aclarar que los tolteca-chichimecas al llegar al Tlachihualtepetl no eran un grupo atrasado, sino todo lo contrario, como explicaremos más adelante.

El nombre de Tollan se le antepondrá a Cholula por tres razones muy importantes: 1, Tollan significa lugar de los artífices, de los artistas, que dominan el arte de la alfarería, de la pintura y el uso de los metales. Aculturación que sin lugar a dudas se realizó por el contacto directo que tuvieron con la cultura tolteca, durante su estancia de diez y seis años en Tula. Al establecerse en Cholula los tolteca-chichimecas siguen siendo artífices y por ello en la posteridad a Cholula se le reconocerá y respetará por su dominio en estas artes; 2, también se le llamó Tollan por aplicarle el nombre que adquirieron los chichimecas al establecerse y permanecer en Tula, pues "fue costumbre general el llamar a determinados grupos étnicos con diferentes nombres según el lugar en donde en cierta época vivían";⁹ 3, podemos señalar que recibirá el nombre de Tollan para indicar la existencia de una gran urbe, por el número de habitantes y pueblos de que estaba compuesta. Así Tollan-Cholollan-Tlachihualtepetl podría interpretarse como "la gran ciudad de los que huyeron a donde está el cerro artificial".

Cuando los tolteca-chichimecas llegaron al Tlachihualtepetl, se encontraron dos jefes de gran importancia, el Tlalchiyach Tizacoque, de los olmecas, y el Aquiyach Amapane de los xicalancas.¹⁰ El nombre Tlalchiyach se deriva de tierra "tla", "tlale"; y Aquiyach se deriva de "a", "atl", agua. El jefe de los

⁸ Ante esta interpretación no debemos descartar el significado que da Angel Ma. Garibay K.: Chololli quiere decir fugitivo del verbo huir, de donde se deriva Cholollan, o sea, "lugar de los que huyeron", o "lugar a donde huyeron". Citado por Francisco de la Maza, México, 1959.

⁹ Kirchhoff, P., *op. cit.*, p. 91.

¹⁰ *Ib.*, p. 94.

olmecas se caracteriza por su Tizacoque, o sea, "el que tiene cuentas o collar de tiza", y el Amapane por "banderas de papel".

Nuestra fuente nos indica que son ellos los encargados de dos cabeceras distintas y, como lo ha señalado Muñoz Camargo, encargados del "culto de lo de abajo" y del "culto de lo de arriba",¹¹ es decir, del culto de la Tierra y del Agua, respectivamente. Estos dos elementos resultan fundamentales en los grupos que como los olmeca-xicalancas, basan su economía en una agricultura de autoconsumo en donde la producción depende fundamentalmente del régimen de lluvias.

Es probable que olmecas y xicalancas viviesen en una especie de confederación tribal en la cual cada jefe controlaba a sus súbditos. La *Historia Tolteca-Chichimeca* hace mención de los jefes y los lugares que ocupaban estos grupos, pero no precisa nada sobre la filiación étnica de cada uno:

"Eh aquí los que eran habitantes del Tlachihualtepetl eran los Tlatoani Tlalchiyach Tizacoque que estaba en Tecaxpan Tlatzintlan. El Aquiyach Amapane que estaba en el Tlachihualtepetl".¹² Y menciona además a:

"Mixtoma que estaba en Axocotitlán,
Chichiyaua ce ocoatl en Molcaxitl,
Tzontecomatl Yzomoca en Xaltepec,
Tlamaytl Ychayaca en Tlacuaquello,
Yelcolle en Tizatepetitlan,
El Sacerdote Naualle en Olman, y
Cuatlachttonac que estaba en Tenanticpac".

Todos ellos eran Tlatoanis de los olmecas y xicalancas, además de las mujeres: Xiuhnene, Cozcayetli, Acaxochi, Acapoztec Xochitli, Pachtliueue, Itzcaltenan, Necoxoxouhque Tozatl que estaban en Teczizitlán Tozaltepec.

Estos grupos de olmecas y xicalancas, como ya dijimos, eran gobernados por jefes supremos o más fuertes, el Aquiyach y el Tlalchiyach. De acuerdo con sus locativos y las referencias de nuestra fuente hemos localizado los asentamientos de estos jefes al norte y al sur de la pirámide, correspondiendo aproximadamente a lo que hoy son las cabeceras de San Andrés y San Pedro Cholula, respectivamente.

Realmente es muy difícil localizar con certeza todos los otros que menciona la fuente; algunos quizás ya han desaparecido, pero nosotros hemos identificado con bastante seguridad los que aparecen en la figura 1, cuya localización nos llama la atención por encontrarse en su mayor parte hacia el sur y suroeste de la pirámide.

Para localizar estos lugares hemos usado mapas actuales, el códice cholulteca que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología¹³ y los informes recabados entre los actuales pobladores de la zona. Encontramos varios lugares

¹¹ Muñoz Camargo, D., 1947, p. 224.

¹² Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi., *op. cit.*, pp. 16-17.

¹³ Códice de Cholula. Copia no. 2.

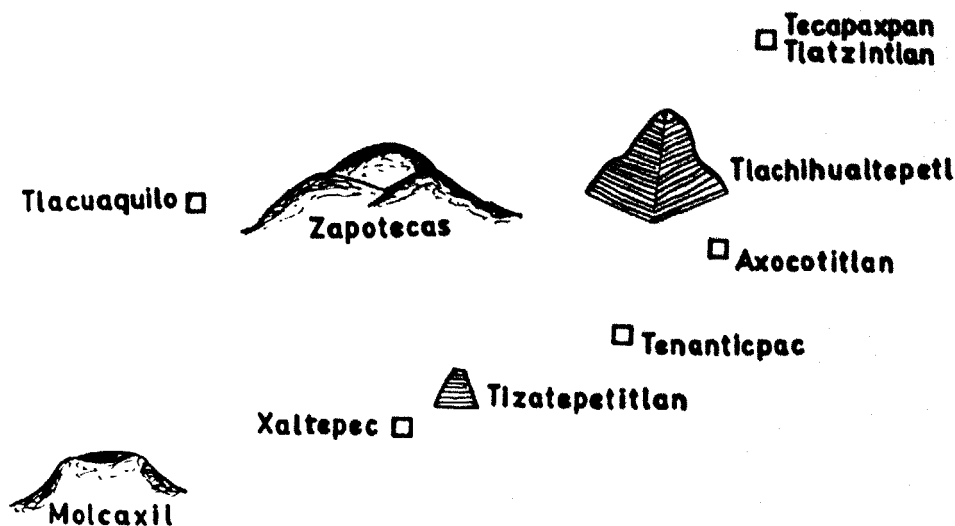


FIG. 1.—Asentamiento de los habitantes del Tlachihualtepetl en el siglo XII.

dentro del área cholulteca que llevan el nombre de Xaltepec. En San Luis Teuiloyocan existe un cerrito que se llama Xaltepetzin, en el que se encuentra la iglesia de uno de sus barrios, pero no parece ser el mismo lugar del que nos habla la fuente.

Allí mismo nos informaron del cerro llamado Xaltepec que se encuentra en las cercanías de Atlixco y otro Xaltepec al sur del área cholulteca, un poco más allá de Santa Clara Ocoyucan. Ambos sitios están muy lejos de los ya localizados. Posteriormente encontramos que también se llama Xaltepec a una zona arenosa en dirección noroeste de la pirámide. Sin embargo, el sitio que pensamos que menciona la fuente es un pequeño cerro que se encuentra al sur del pueblo de Cuapan, actualmente deshabitado.

Molcaxitl en la actualidad tampoco es un poblado, sino otro cerro que se conoce como Tecajete o Molcajete, castellanización de la palabra nahua.

A principios de este siglo desapareció la hacienda de Tlacuaquilo, ubicada al noreste de Cuapan fundada sobre el antiguo poblado de Tlacuaquilo, cuyos habitantes, al desaparecer la hacienda, se asentaron en el pueblo de Cuapan.

Al este del mismo pueblo se encuentra todavía una pequeña pirámide que lleva el nombre de Tizatpetitlán, que hemos identificado con el que menciona la fuente.¹⁴

¹⁴ Por informes recabados en el pueblo, y por los datos que encontramos en el Archivo Local de Cuapan, sabemos que los pobladores de Tlacuaquilo, Xaltepec, Molcaxitl y Tizatpetitlan —lugares que ahora están deshabitados— se congregaron en el pueblo de San Francisco Cuapan. Desconocemos las razones de la congregación, pero pensamos que se inició en el siglo XVI y continuó hasta principios de este siglo (1927 más o menos), cuando desapareció la Hacienda de Tlacuaquilo y su población, junto con el Santo Patrón de la Hacienda, fueron absorbidos por San Francisco Cuapan.

Tenanticpac se ha localizado al sureste de San Andrés Cholula, identificándolo provisionalmente con la actual Tonantzintla, basándonos en el Códice Choluteca, y en la etimología de las palabras cuyo significado es muy semejante.¹⁵ Es curioso señalar que no encontramos el nombre actual de este pueblo hasta fines del siglo XVI.

Además de mencionar los sitios poblados por los olmecas y xicalancas, la *Historia Tolteca-Chichimeca* nos habla de varios lugares, sitios, quizás sagrados que estaban en la misma pirámide o muy cerca de ella, como se ve en la lámina XIV de la obra citada:

"En el año uno tecpatl vinieron a llegar los Toltecas al Tlachihualtepetl:

- En donde está el agua negra.
- En donde está el paradero de Quetzaltototl.
- En donde está el revolcadero de la codorniz blanca.
- En donde está el agua.
- En donde están colgadas las flores de la barranca.
- En donde está el comedero del águila blanca.
- En donde está la escalera de piedra.
- En donde está el agua negra.
- En donde está el Quetzaltototl.
- En donde está el revolcadero de la codorniz blanca.
- En donde está el agua.
- En donde están colgadas las flores de la barranca.
- En donde está el subidero.
- En donde está la escalera de piedra.
- En donde está el paridero de la culebra.
- En donde está el Calmecac.
- En donde está el comedero del águila blanca".¹⁶

¿Por qué causa están repetidos los nombres de los sitios si en la lámina de la *Historia Tolteca-Chichimeca* sólo aparecen una vez? ¿Será una repetición equivocada? Creemos que no, porque más adelante se vuelven a mencionar en la misma forma. Pensamos que tal vez se trate de sitios de los que eran dueños conjuntamente olmecas y xicalancas en donde cada uno de los grupos, separada o simultáneamente, rindiera culto a una misma deidad.

La forma de gobierno de estos grupos, olmecas y xicalancas, no es muy precisa; solamente se nos señala la existencia de los dos jefes Sacerdotes Principales, que como ya hemos indicado son Tlalchiyach Tizacoque y Aquiyach Amapane. Pero la existencia en la actualidad de nombres en nahuatl que implican un cargo ceremonial como los de "Tecuhtli", "Tlahtoani", "Hueytlahtoani", "Tlahtoanipilli", "Tequitlato", nos hace suponer la existencia en la antigüedad de una jerar-

¹⁵ Tenanticpac, tenan, "madre, vieja, progenitora"; ticpac, "sobre"; Tonantzintla, tonan, "nuestra madre"; zintla, "al pie".

¹⁶ Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi., *op. cit.*, p. 13.

quía de cargos, tanto para la guerra como para el cuidado del templo, la realización de las ceremonias que se le han de efectuar en honor a los dioses y de los trabajos comunales.¹⁷ Podemos pensar que en la época prehispánica los dirigentes tal vez hubiesen cumplido antes con otros cargos, principalmente los referidos a los dioses. Ese gobierno teocrático de los olmeca-xicalancas formado de dos sacerdotes, el Tizacozque y el Amapane, parece haber estado precedido por un concejo, compuesto por jefes de cada grupo o calpuli formando así una confederación tribal y teocrática.

Sus ceremonias religiosas, como ya hemos señalado, están encaminadas a satisfacer a las deidades de la tierra y el agua. El Tlachihualtepetl, al cuidado del Aquiyach, y dedicado al culto del agua, en siglos posteriores no perderá su función, pues a la llegada de los conquistadores aún estaba destinado a ese fin; por ello allí encontraron al ídolo Chiconnauhquiahuitl, "nueve lluvias", del que nos habla Gabriel de Rojas, como abogado contra las sequías mediante el sacrificio que hacían de algunos niños.¹⁸

Tal vez se deba a estos sacrificios y a la presencia de un nuevo dios el hecho de que la pirámide se encontrara abandonada parcialmente desde que obtuvieron el poder los tolteca-chichimecas, quienes trajeron a Cholula al Tezcatlipoca Rojo que se ha identificado con Quetzalcóatl. Durante el dominio de los olmecas y xicalancas no existe ningún dato que nos indique con precisión que en esa época se haya rendido culto a Quetzalcóatl.

Como ya dijimos, los tolteca-chichimecas permanecieron en Tollan durante diez y seis años, emigrando después rumbo al Tlachihualtepetl. Según Kirchhoff¹⁹ su peregrinación duró treinta y seis años. Llegaron a Zacatepec en 1162, partiendo nuevamente en 1167, o sea en el año 13 caña; pasan después por Tepec Yauahliuhcan, Citlaltitlan, Apoctli, Ymancan, Xochcuayecan, Teyocan, Tepocehecatl Yquizcan, Tepetzinco y llegan en el año uno perdernal (1168) al Tlachihualtepetl.

A su llegada vienen dirigidos por cuatro jefes principales, Ixcicuatl, Quetzaltehueyac, Tezcahuitzil y Tololohuitzil y además por el sumo sacerdote Couenan. Junto con los nombres de estos señores principales que gobernaban a los toltecas se mencionan cuatro listas de nombres que quizás correspondan a los nombres

¹⁷ En San Francisco Cuapan, actualmente, hemos encontrado que el Tlatoani es "el eje principal del pueblo" que se ocupa de dirigir al "presidente eclesiástico" o "fiscal" en los trabajos en beneficio del pueblo, como la construcción de la escuela; el Tlatoani es el que habla en las reuniones del "pueblo", cuando se trata del bienestar de la comunidad, en la aceptación de nuevas gentes en la misma, o en su intromisión en "los cargos jerárquicos" de la iglesia. Por otra parte, hemos encontrado que los Tlatoanipilli son los "principales de los novios", es decir, "sus abuelos"; son los que van a bendecirlos y a darles consejos acerca de la vida, quienes van a recibir el consentimiento de los novios, uniéndolos, ante sus familiares y quienes presentan los regalos, o más bien, la paga que hace el novio a los padres de la novia, consistente en chiquihuites con carnes y pan. El Tequitlato, en San Andrés Cholula, tenía a su cargo la organización del trabajo comunal de su barrio y mantenía el orden del mismo.

¹⁸ Rojas, G. de., 1927, p. 172.

¹⁹ Kirchhoff, P., *op. cit.*, p. 93.

de las familias o linajes en que se hallaban organizados cada uno de los cuatro grupos que eran considerados como nobles, pues los mencionan como "la gente del calmecac, los conquistadores que llegaron al Tlachihualtepetl en Cholula":

1. Xiuhquiyauatl, Maxtla, Nequametl, Ualhuani, Cuicuitzcatl.
2. Chalchicuechtli, Cuechtlipopoca, Tecciztli Ololihqui, Tlillapaztli, Xiuhcouatl.
3. Apanecatli, Quauiuatl, Quetzalliuitl, Quetzalquauh, Tloyuitl.
4. Tzouactli, Xolotl, Nocheuetl, Tetzin, Xiuhcozcatl.

Estos cuatro grupos son los dirigentes de los toltecas, "la cabeza del tolteca", el grupo considerado noble que gobernaba sobre todos los grupos chichimecas que fueron llegando poco a poco a establecerse en la región y estaban organizados en diez calpulis, considerados como "las manos y los pies del tolteca". Cada uno de ellos también estaba formado por varios linajes y constituían hasta cierto punto una unidad social y política sujeta al dominio de los que eran considerados como "la cabeza". Los nombres de los calpulis y de los linajes que forman parte de cada uno de ellos están mencionados con mucha claridad en la *Historia Tolteca-Chichimeca*.

"Los Tecameca, los Quauhteca, los Texpolca, los Mixquiteca, los Xiuhcalca, los Uitzilhuaque, los Chimalzolca, los Tianguiznauaca; ellos son los toltecas que vinieron a sufrir bajo el poder ajeno:

1. Eh aqui los Quetzalhuaque: Xiuhtopoll, Macuextlaol, Yeztlaol, Otomacuex, Ayapantli, Yestipan ycac imiuh, anecuiyotl.
2. Eh aqui los Xiuhcalca: Coyonquitzin, Macuexpan, y Pantzon.
3. Eh aqui los Tecameca: Yxconteuhtli, Omeozomatli, Tzitzintli, Polhuac, Tlapalquetzone.
4. Eh aqui los Mixquiteca: Xochua, Xinecuil, Matzcatl y Yacatecpatl.
5. Eh aqui los Texpolca: Quauhtli Chimal, Anecotl Ychimal, Tecotli, Xiuh-tototl, Chicome Xochitl.
6. Eh aqui los Quauhteca: Mazatl Cochi, Teuhctlamacazqui, Quautli Yxconoloc.
7. Eh aqui los Xalteca: Amimi Tlattecatl, Chichic Quauhtli, Yztac Xaltocan.
8. Eh aqui los Calmecauaque: Itzcouatl, Tlatecaua, Nopal, Yyacapan, Totolin, Nacazcozauc, Yaorzin, Macuil Xollaqua, Tlalolini.
9. (No lleva el nombre, pero indica su existencia): Tzontli Ymacuex, Tetlichimal, Yayauhquichicauaz, Xochua Quiauhtzin.
10. (No lleva el nombre, pero indica su existencia): Cochotli, Uitzilhua, Tochinpayn, Teytzcaloua, Chiucnaoc, Chomitl, Uitztlaquatl".²⁰

Como se ve, cada calpuli no estaba formado por una sola familia, sino por varias, tal vez emparentadas entre sí a través de las uniones matrimoniales. Por los nombres de los calpulis podemos deducir que tal vez se trate de grupos tribales

²⁰ Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi, *op. cit.*, pp. 15-16.

de orígenes o procedencia diferentes; sin embargo, la fuente claramente nos dice que están organizados en cuatro cabeceras y que es así como llegan a establecerse al Tlachiualtepetl, en donde son dominados por los olmeca-xicalancas sin perder su propia organización política y social.

"Luego ya entran al Tlachiualtepetl: Ixcicouatl, Quetzaltehueyac Tezcauitzil, Tololouitzil, y el sacerdote Couenan entre los Olmeca y Xicalancas, los tlactoani Tlalchiyac Tizacozque y Aquiyach Amapane, solamente con palabras humildes les rogaron para que entre ellos entraran para que junto a ellos anduvieran."²¹

Quedando al servicio de los Tlatoani, "y los Olmecas Xicalancas se burlaron mucho de los Toltecas con el agua de nixtamal les mojaron el rostro, sus piernas las rayaban con cañutos de pluma, la espalda se la cortaban con un arpón, en verdad a costa de ellos a costa de los Toltecas se enriquecieron. Acarreaban el agua, acarreaban leña y no en paz los mandaban sino que mucho se burlaban, los que eran habitantes. Luego ya de noche se reúnen Ixcicouatl, Quetzaltehueyac, Tezcauitzil, Tololohuitzil, lloran, se saludan los Toltecas, se dicen: escuchen hijos míos como somos tratados, a dónde iremos, de esta manera nos tratan de esta manera somos destruidos, de esta manera nos hacen vivir, hace dos años hace tres años, si nos abandona, si nos destruyen así lo quiere nuestro creador, nuestro hacedor, él no sabe como nos va a perder, no vayan a cometer falta delante de ellos, nadie diga nada, acepten, sufran".

El texto anterior nos indica cómo durante el tiempo que los toltecas permanecieron bajo el dominio de los pobladores del Tlachiualtepetl, a pesar de haberlos dominado, conservaron a sus propios jefes quienes a su vez estaban organizados en una especie de confederación teocrática. Las cuatro cabeceras de los toltecas y las dos de los olmeca-xicalancas dieron origen a la existencia de seis cabeceras que quizás sean en términos generales las mismas que encontraron los españoles a su llegada, pues aunque los toltecas dominaron posteriormente a los señores que les dieron hospitalidad, la presencia del Tlalchiyach y de Aquiyach como jefes cholultecas fue continua hasta la llegada de los españoles.²²

El dominio de los toltecas no modificó en lo esencial la organización social de los olmeca-xicalancas, quienes es probable que hayan existido como unidades más o menos independientes en cuanto a su organización interna y sus jefes probablemente fueron dos de los seis nobles que gobernaban en Cholula a principios del siglo XVI.

Si el dominio de los toltecas no afectó profundamente la organización política y social de sus dominados, no ocurrió lo mismo en el aspecto religioso, ya que su llegada y su dominio implica la supremacía de un nuevo dios, el Quetzalcóatl o Tezcatlipoca Rojo cuya presencia da a Cholula un nuevo matiz haciendo surgir un nuevo culto y un nuevo centro religioso que compite con el de la pirámide, y cuya localización estaba en donde los españoles fundaron el convento franciscano de San Gabriel que todavía existe.

²¹ *Ib.*, p. 16.

²² Tal como lo presenta Gabriel de Rojas, *op. cit.*, p. 160, y que corresponde a fines del siglo XVI.

En ese lugar estuvieron los templos de Quetzalcóatl y de los sacerdotes que hicieron perder importancia a la antigua religión haciendo que se abandonara hasta cierto punto el Tlachihualtepetl en donde sólo permanece el Chiconnauhquiahuitl, "nueve lluvias".²³

El dominio de la teocracia basada en el culto de Tezcatlipoca se perfila desde la llegada de los toltecas, pues según nuestra fuente es el dios —personificado en su sacerdote— quien los alienta a sacudirse el dominio de los olmecas y xicalancas: "Todos los toltecas lloran, luego ya se hace a ellos visible Tezcatlipoca, les dice: ¿qué es lo que dicen Ixcicouatl, Quetzaltehueyac? ¿a dónde han de ir? ¿porqué así se preocupan? yo se que es de mí de quien se burlan. Escuchen, aquí será nuestra casa, haremos que se cambien de lugar, empujaremos a los habitantes que se convertirán en nuestros enemigos. No se aflijan que ya estamos sobre nuestro pueblo. Yo lo sé. ¿Acaso no soy dos? ¿acaso no soy tres?. Perderemos a los olmecas y xicalancas. . . les haremos su canto, bailaremos, levantaremos el canto llamado Pancuicatl. Luego ya canta Tezcatlipoca".²⁴

El predominio de Quetzalcóatl fue muy claro en los últimos tiempos de la Cholula prehispánica. La teocracia basada en su culto dominó no sólo a los antiguos habitantes de la pirámide, sino a pueblos muy alejados. La *Historia Tolteca-Chichimeca* nos informa cómo los toltecas, después de posesionarse del poder de la que desde entonces se llamaría Cholula, regresan a Chicomoztoc para solicitar ayuda a los totomihuaque, a los quauhtenchantlaca, los texcalteca, los malpentlaca, los zacatecas, los rzaughteca y a los acolchichimecas, para luchar contra los xochimilca, los ayapancan texiuhquemí y para la conquista de los pueblos circunvecinos. A su regreso, parte de estos grupos conquistadores se establecen también en la zona cholulteca.²⁵

²³ *Ib.*, p. 162.

²⁴ Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi, *op. cit.*, p. 21.

²⁵ *Ib.*, pp. 57-66. "Año ocho acatl, en el recibieron su pueblo los chichimecas, los moquiuiuxca, los cuahtenchantlaca, el repetlcotoncan, el petlazolmetepec, el tzohuac xillo-tepec, cuauhtlichan y ocelotlichan, el escudo, la insignia, su agua, su cerro de los chichimecas, de los hijos, el tlatlahquitepexioztoc, teyocan, machiyocan, el ahuixico, tepeixco, y aquí se citan los pueblos que recibieron, y aquí comienzan los límites que recibieron, y los pueblos y las tierras que les fueron dadas a los chichimecas, aquí todos se escriben, y también aquí se escriben las subdivisiones de los totomihuaque, ellos los huehueteca, que se fueron a asentar, los tlaxichca, los itzmahuaque, y los xahuatoxca, los xilotzinca".

"En el año trece calli fue cuando primero se fueron a asentar a huehuetlan, los totomihuaque, por lo que ya bajan, primeramente se fueron ellos los tecpantlaca, el aquiya-huatl, el nocpali".

"En el año uno tochtli, ya bajan los totomihuaque, ellos los itzmahuaque, alla a huehuetlan, y los que se fueron se llaman cuahquetzal, que se fueron un año después".

"En el año cinco tochtli, ya bajan los totomihuaque a huehuetlan, ellos los xilotzinca, el que se llama amaxetl con cinco años de diferencia se fueron, después llegaron a huehuetlan".

"Año uno tecpatl se fueron asentar los xahuatochca en huehuetlan, el que se llama maxtlahuilan, con 28 años de diferencia, después llegaron a huehuetlan: tepexochco, couatepetl, temomoztli atzontli, tecolotl, tecuicuilli, itzacuixtlan, atlatlahuacan, totolquetzale, techimalli, tecaxitl, tochtepetl, temalacayo, tecpatetl, cuahyahualolco, tempatzacapan, atlahuimilco, oztayahualco, chiltecpintla, petlazinco, acatlan, mazacholco, chapolmechco, co-

Es probable que el regreso de los tolteca-chichimecas a Chicomoztoc, tenga relación con los *Choloque*, los "regresados" de la tradición de San Andrés, pues además de que fueron y vinieron a Cholula como lo marca el relato de los sanandresños, fueron quienes crearon el gran centro religioso sobre el cual los españoles establecieron la ciudad de Cholula.

Así pues, podemos precisar que para el siglo XVI Cholula estaba compuesta por grupos de diferente origen y filiación étnica, entre los que podemos mencionar como principales a los olmeca-xicalancas, que están muy relacionados con los otros habitantes del valle Poblano-Tlaxcalteca, fundamentalmente con los tlaxcalteca. El otro grupo muy numeroso y preponderante era el tolteca-chichimeca, relacionado sobre todo con la población del Valle de México. Por último, hemos de mencionar a los mixtecos y popolocas que Colomochcatl conquistó y llevó consigo a Cholula.²⁶

huacuitlachichiquilco, tepipilolco, itzocan, epazohuac, tecciztitlan, cohuatepetl, itzthenec, cuahuayahualolco, centepetl".

"Eh aquí los totomihuaque que vinieron de chicomoztoc coluacatepec: los tlaxicheca, los que vinieron a recibir tierras, aquiyahuatl cargador del dios, tzohuactli, napal, poca, mixquitli, xelhuan, quiautzin miquezi, macuexi, coyonalli, tolamatl, acotochtli, atzin, tzo-niztac".

"Eh aquí los itzmahuaque: teuhtzintli, papatlantoc, xolotl, uecaninamol, chical detzin, icnoteuhctli, tzitzintehctli".

"Eh aquí los xahuatochca: maxtlahuilan, peyotl, uecuaya, ocelotl, cuauhtonatiuh, cuauhquetzal, coyateuhctli, tlotzin".

"Eh aquí los xilotzinca: el hablante de nahua cohuatzin, itzcouatl yecatzin, tetlipan, amaxel, patlahuac, cucuetzi, totecyaotl".

"Eh aquí los que tienen su casa en axomolco: cohuatzin, yecatzin, totoui".

"Eh aquí los que viven en atepan tlacpac: cuauhtzin, tzohuactli, xocuah, timaltzin, acacho, zoyatl".

"Eh aquí los que viven en acoxohuayan: tzitzilintoc, acanecoche, cuauxacal, cohuatecal".

"Eh aquí su seña su pueblo: tepexochco, couatepetl, atzontli, couatepetzintli, tolocan, malinalocan, atoyatl, atotonilco, tlecuaztepetzincó, tzicatepec, coyapetlayoc iyacac, molcaxac, huilotepec, atezcac, nepohualco, tetliztacan, temalacayocan, chiyapulco, aculzinco, totolquechco, matlatlah, poyauhtecatli, napatecuhtli, tepetlcohuatepetl, ocelotepetl, centlipalancan, mitlimancan, uauauhtla, huitepetl, matlalcueye, ahuatepetl, nacapahuasqui, maliuhque, y aquí terminan los límites, los linderos de los chichimecas, de los hijos, ahí se encuentran en tepexochco, y luego ya entra el camino por el cual anduvieron los chichimecas, como si anduvieran en su patio, como si anduvieran en el interior de su casa".

²⁶ *Ib.*, p. 79. "en el año tres acatl, conquistaron los chichimecas, los hijos, al xicalan, aquí en cuauhtinchan. Entonces fue cuando llegó colomochcatl, que había ido a mixtlan, ahí vino a llegar a techachaltic a tollan, y los que eran tlahtoanis habitantes que azaetearon de ahí de tepetlcotoncan se llaman: xicalan, acaxacall, hueyototl. Y en ese año llegaron los mixteca, los popoloca, el mectlactleomeyquiyahuitl, el tecpatzin y vinieron de allá de cuahuixtlahuacan, tlacpacalco, aztacalco, el los fue a mover el colomochcatl, cuando allá había ido, y cuando llegaron luego lo tomaron como yernos los chichimecas, luego ya por esto los van a encontrar alla en zacahuiloltlan los chimalpaneca, los cuauhtinchantlaca, los xalcomolca, opochtli tonatiuh, ahí les fue a dar mujeres a los mixteca. Eh aquí las mujeres chimalpanecas y las popolocas: trecequiyahuitl mixteca, tecpanzin, zempualxochitl chimalpaneca, cochtlatzin chimalpaneca, opochtli chimalpaneca, tonatiuh chimalpaneca. Y mactlactleomeyquiyahuitl y zempoalxochitl, hicieron a sus hijos, ahí nacieron ce olinzen ayocuantzin 35 años zacahuilo".

Tanto Bernal Díaz del Castillo como Gabriel de Rojas nos informan que a la llegada de los españoles las cabeceras de Cholula estaban divididas desde el punto de vista político, pues "unos seguían la parte de Moteçuma y los otros de la de Tlaxcala". Tan fuerte era esa división que los barrios enemigos de los mexicanos pidieron ayuda a Cortés para hacerles justicia; en cambio, los barrios aliados a los mexicanos siempre se presentaron como enemigos de Cortés.²⁷

Esta información nos indica que la unidad política de Cholula no era absoluta y que tal vez el predominio de los tolteca-chichimecas sobre los olmeca-xicalancas no era total, es decir, que quizás la población anterior haya conservado cierta autonomía. Esto de ninguna manera debe interpretarse como una absoluta separación o independencia; indudablemente el contacto entre los dos grupos debió haber producido necesariamente cambios, como ya anotamos que sucedió en el aspecto religioso, y lo mismo debió haber ocurrido en otros aspectos de la cultura.

LOS ESPAÑOLES EN CHOLULA

Importante es señalar que la llegada de los españoles implicó la presencia de un nuevo grupo étnico en Cholula, pero a diferencia de las ocupaciones anteriores a la Conquista, dio como resultado una completa dominación que originó una nueva y muy diferente organización social de tipo clasista basada en la explotación económica y en el dominio político de los indios, que llegó a transformar completamente los anteriores sistemas de gobierno y control social.

Aunque las formas impuestas por los españoles trataron de aprovechar la antigua organización de seis cabeceras, apareció la fuerza cultural dominante y unificadora de los españoles establecida fundamentalmente en el centro de Cholula, en donde se asentaron las instituciones políticas y religiosas que se encargaron del control de los cholultecas, utilizando en no pocas ocasiones la propia organización prehispánica, pero con un sentido enteramente diferente.

El pueblo de Cholula se organizó en barrios, basándose en la antigua división de seis cabeceras que, como ya mencionamos arriba, eran unidades sociales económicas y políticas; pero al transformarse en barrios sus funciones sociales poco a poco se fueron reduciendo hasta quedar sólo las formas religiosas. Es más, con la congregación de indios que los españoles hicieron desde fines del siglo XVI aparecen cinco barrios nuevos en la ciudad;²⁸ su función social, ya nada tuvo que ver con el control político autónomo, ni con la propiedad y la explotación de la tierra.

La Relación Geográfica de Cholula²⁹ nos habla, con referencia a la segunda mitad del siglo XVI, de la existencia de los siguientes seis barrios o cabeceras

²⁷ Díaz del Castillo, B., 1937, vol. 1, p. 290; Paso y Troncoso, F., 1905, vol. 1, p. 307; Rojas, G. de., *op. cit.*

²⁸ Tales como Jesús Tlatempa, San Matías Cocoyotla, San Cristobal Tepontla, la Magdalena Cuapa, San Pedro Mexicalcingo.

²⁹ Paso y Troncoso, F., *op. cit.*, p. 61. Hay que hacer notar, sin embargo, que los españoles llamaron barrio tanto a las cabeceras como a los calpulis que formaban éstas.

que parecen ser las mismas unidades tribales que se localizan en torno al centro ceremonial antes de la llegada de los españoles.

Cabecera de Tequepa, en donde se construyó la iglesia de San Miguel y que estaba formada por las estancias de "Tequepa, San Pedro Cemontutlica, Ostumba, Tlaquipaque, Tianguisnahuac, Tulapustla, Panchimalco y Calmeaque". De estas estancias, como se puede ver en la figura 2 basada en una copia del Códice de Cholula, sólo pudimos localizar las estancias de Tollan Tianguisnahuac, Ostumba, y la que en el documento aparece, Cemontutlica. La estancia llamada Calmecac sabemos que estaba muy cerca de la pirámide de Quetzalcóatl.³⁰ Por otro lado, es posible pensar que la estancia de Tequepa, que le dio su nombre original al barrio (ahora se llama San Miguel Tianguisnahuac), es posible que sea el Tecpan dedicado a Quetzalcóatl que aparece al centro del Códice de Cholula, en donde se hicieron los bautizos de los nobles de esa localidad; sobre sus ruinas se construyeron la iglesia y el convento de San Gabriel, primer patrono de la ciudad. De este barrio, según Gabriel de Rojas, en la época prehispánica salían los nobles y los principales sacerdotes;³¹ es posible que haya sido uno de los principales asentamientos de los toltecas, es decir, una de las cabeceras más importantes de Cholula en la época prehispánica.

Cabecera de Santiago —actualmente Santiago Mixquitla— tenía a principios del siglo XVI las estancias de Cocuilqui, Ixquentla, Coamilco Exilmasco (sic), Cuytlisco y Cuymencon, además de Qualmehuaca. Esta cabecera está un tanto retirada del centro de la ciudad, y de sus estancias sólo se han podido reconocer "Izquitlan y Mizquitlan", pero en el Códice de Cholula aparece otra estancia, Tenanquiahuatl, que tal vez también formara parte de esa cabecera de Santiago, que por cierto en algunos documentos lleva el nombre de "Mixquitlan", en vez de "Izquitlan".

Cabecera de San Juan, en el mismo documento, estaba formada por las estancias de "Tequepan, Papalutla y Cuaque, Caqualga (sic), Coacocongo, Xahulxutla (sic) y Xuteco".

De estas hemos podido localizar en el Códice de Cholula sólo a Papalutla Tecpan y Çacuala; que tal vez estaba localizada en el lugar en donde ahora se encuentra la iglesia de Santa María Tzocuila, un poco al sur de la de San Juan (Calvario). De las otras estancias solamente pudimos reconocer a Coacocongo, pero fuera de los límites de la ciudad propiamente dicha, que por su localización en el código la hemos identificado con el actual pueblo de Coronango.

Cabecera de Santa María —actualmente Santa María Xixitla— comprendía las estancias de Ocotlán, Tlaxcoaque, Ticomán, Acach'uysco (sic) y Tuxpa. En el extremo derecho de la ciudad, representado en el Códice de Cholula, se ve claramente el Tecpan llamado Ocotlán, identificado como la estancia de Ocotlán y junto el lugar llamado Acahuixco.

Cabecera de San Pablo, que comprendía las estancias de México, Cuxpango, Tecaman y Coatlán. La iglesia del barrio se construyó en Tecama, y todavía actualmente se llama al barrio San Pablo Tecama. En el Códice está representado

³⁰ Segunda copia del Códice de Cholula, *op. cit.*

³¹ Rojas, G. de., *op. cit.*, p. 160.

como uno de los tecpan muy cercanos a Colomochco (San Andrés) y es probable que hayan sido aliados debido a su origen olmeca o xicalanca. Todavía en la actualidad encontramos relaciones muy estrechas entre estas dos estancias, además de que en ellas no hay artesanos, característica tolteca presente en los otros barrios. La estancia llamada México no se pudo localizar en el Códice del siglo XVI, aunque si se recuerda nuestra mención anterior, es el lugar en donde según la tradición se paró el águila de los "ohuala" en su camino hacia el norte. Actualmente es un barrio independiente, el más lejano del centro por el rumbo del sur y es muy probable que sea el mismo lugar que se llama Cuauhtlán Tecpan —el lugar del águila— en el Códice cholulteca.

Cabecera de San Andrés, que desde un principio fue uno de los barrios más grandes de la ciudad, según el documento del siglo XVI que hemos citado; tenía ocho estancias: "Tequepan, Colomochco o Colomusco, Coaco, Matalcingo, Xicotenco o Xicotenco, Xalotle, Aquiauaque, Tepetitlan y Tlaxcalancingo". En el Códice aparece sólo el Tecpan Colomochco³² asiento de una dinastía muy importante de Cholula y junto a otro tecpan que pudiera ser Cuaco. A la mayoría de las estancias las hemos reconocido como actuales barrios de San Andrés: Santa María Cuaco, Santiago Xicotenco y San Juan Aquiahuac, pero otras actualmente son pueblos que dependieron de San Andrés como Malacatepec, Tepetitlan y Tlaxcalancingo.

Hemos de hacer la aclaración de que, en general, todos los nombres de las estancias que aparecen en el Códice de Cholula formando parte del centro de la ciudad son *tecpan*, es decir, son templos o tal vez palacios de los distintos jefes o sacerdotes de la Cholula prehispánica. Sobre ellos se erigieron los templos católicos que funcionarían como cabeceras de determinadas estancias, aun cuando no en todos los casos, pues sabemos muy claramente respecto de San Andrés que la primera cabecera se fundó en las estancias de Cuaco y Colomochco, muy cercanas entre sí. Otras de sus estancias, como Aquiahuac y Xicotenco, que después alcanzaron la categoría de barrios, en la primera mitad del siglo XVI eran pueblos o estancias independientes que hasta muy tardíamente se le anexaron; actualmente todavía encontramos en su estructura socio-económica restos de esa antigua independencia.³³ Esa independencia, o desligamiento inicial, no supone una absoluta separación, pues lo más probable es que hayan sido poblaciones étnicamente emparentadas (olmeca-xicalancas), con su independencia interna y ciertos pactos de gobierno y defensa común en relación a las otras cinco cabeceras de Cholula y en relación a los tlaxcaltecas, huejotzincas y mexicanos.

En los estudios sobre el parentesco que hicimos en el pueblo de San Andrés en 1966, encontramos todavía restos de unidades familiares, tal vez linajes asentados en ciertas estancias que han conservado hasta cierto punto su forma tradicional en cuanto a la patrilocalidad, la residencia y la endogamia; por ello podemos pensar que las estancias de los barrios o cabeceras eran las antiguas unidades so-

³² Ver nota 26 en la que se representa a Colomochcatl como uno de los grandes conquistadores del siglo XII; descendiente de los olmeca-xicalancas, que contribuyeron, por la situación imperante, a la expansión del dominio tolteca-chichimeca.

³³ Según el estudio que hemos elaborado en los meses de marzo-junio de 1967, que pronto publicaremos.

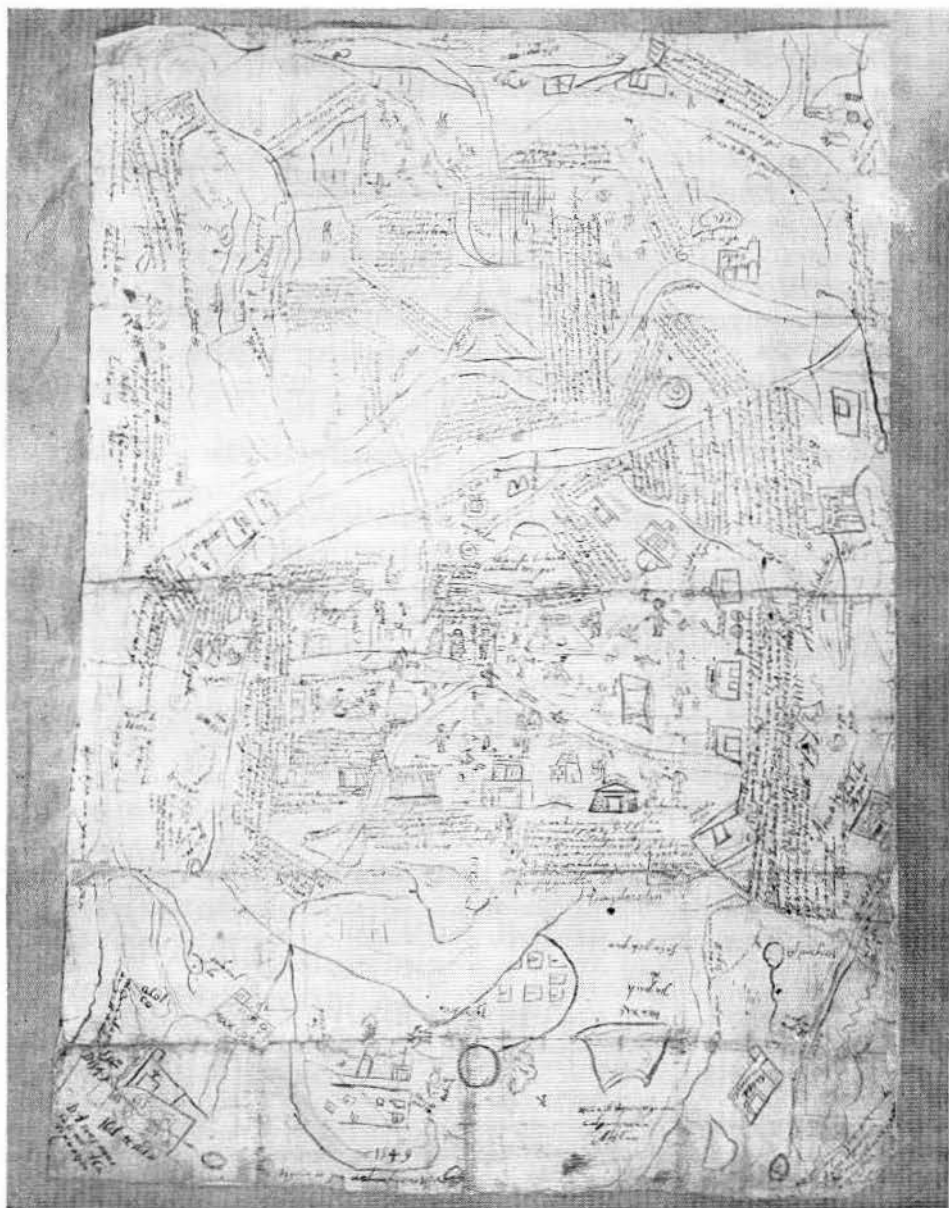


FIG. 3.—Fotografía de la copia No. 2 del Códice cholulteca.

ciales llamadas *calpulis*, basadas en unidad de residencia y parentesco y deidad protectora en donde la autoridad local radicaba en los más viejos de cada familia.

Como ya dijimos, los *calpulis* de Cholula estaban agrupados (o divididos) en las seis cabeceras que funcionaban como unidades políticas; a la llegada de los españoles, estas cabeceras recibieron el nombre de barrios, que funcionaron como unidades administrativas durante toda la Colonia. Sin embargo, la palabra barrio tuvo un significado muy confuso por la variedad de sus acepciones, pues según los documentos que hemos consultado en el Archivo General de la Nación, también recibieron el nombre de barrios los antiguos *calpulis* que se congregaron en una cabecera y también lo recibieron algunos *calpulis* que posteriormente recibieron la categoría de "Pueblos". Además, algunos pueblos como Tlaxcalancingo, que fue un barrio de San Andrés en el siglo XVI, desde entonces ha estado dividido internamente en barrios que en la época prehispánica también fueron *calpulis*.

Esto nos deja ver que la organización impuesta por los españoles no se basó en la estructura político-social prehispánica que se basaba en el parentesco y en la propiedad comunal de la tierra.

Las nuevas formas de administración y de propiedad afectaron profundamente la antigua organización social; el parentesco y las unidades familiares quedaron sin función real por lo que la unidad de cada barrio se mantuvo durante la Colonia a través de la religión; a cada barrio, los españoles le dieron un santo patrón en sustitución de las antiguas deidades. Pero también se dio un patrón a cada estancia, que funcionó como la antigua deidad del *calpuli* prehispánico. En torno a los santos patrones se organizaron estructuras de "cargos" muy complicados en los que todavía se advierten rasgos de una organización anterior.³⁴ Además, se sustituyó el ceremonial pagano por el cristiano, que no obstante los siglos de mestizaje, presenta aún una gran proporción de rasgos paganos.³⁵

Así pues, las cabeceras que antes eran unidades económicas, políticas y religiosas basadas en el parentesco, con representaciones de cada *calpuli* y dentro de ellas una casta noble, vinieron a convertirse durante la Colonia en unidades fundamentalmente religiosas que, aunque conservaron cierta representación política en un principio, al elegir a sus representantes no seguían las normas del derecho antiguo basado en la casta, el prestigio y edad,³⁶ sino que fueron elegidas de acuerdo con las normas españolas.

³⁴ Véase Olivera de V., M., 1967, p. 37.

³⁵ Por ejemplo las procesiones de los Santos y Cristos por todo el pueblo de Cuapan, que comienzan a la media noche y terminan en la madrugada. Las imágenes van totalmente cubiertas con flores y pan, y al pasar cada familia sale de su casa a sahumar con copal a la imagen que es llevada por "cargadores" que caminan sobre una alfombra de flores (*xochipetatl*). Estas procesiones, como la mayoría de las fiestas religiosas, van acompañadas de borracheras ceremoniales en las que participan fundamentalmente las personas que tienen un cargo. A la vez, podemos mencionar que en ese pueblo se crucifica dos veces al Santo Cristo el viernes de cuaresma, una ante el sacerdote, dentro de la iglesia y de acuerdo con el ritual cristiano, y otra después de una procesión nocturna en una ceremonia dirigida por el tlatoani.

³⁶ Torquemada, J., 1940, libro 3, cap. XIX, pp. 281-282; Mendieta, G., 1945, vol. I, libro II, caps. XXXVIII y XXXIX, pp. 172-77.

Sabemos que por este motivo en el siglo XVI los españoles tuvieron muchos problemas con los indios cholultecas. Mencionamos como ejemplo un documento del Archivo General de la Nación³⁷ fechado en la Ciudad de México el 23 de marzo de 1592 en que el Virrey Luis de Velasco hace saber al Corregidor de la ciudad de Cholula "para escusar entre los principales y naturales della [Cholula] inquietudes y diferencias tan frecuentes se repartiessen los oficios de república entre las seis caveceras que ay en la dha ciudad que son Santiago, Santa María, San Juan, San Miguel, San Andrés y San Pablo en cada una de las cuales ay muchos principales en los cuales se puede hacer elección de gobernador, allds [alcaldes], regidores y otros oficios cada cavecera por su turno y por mi visto y por escusar las dhas diferencias sobre el presente os mando que de aquí adelante asta que otra cosa se provea y mande que el gobernador que se eligiere y nombrase para la dha ciudad sea por su turno un año de cada cavecera de las suso referidas y lo mismo se contienda en lo que toca a los alldes [alcaldes] nombrando al uno principal y al otro macegual y por esta horden vayan cada año mudandose y los regidores sean dos de cada cabecera lo cual se guarde y cumpla sin remisión alguna".³⁸

Desde principios de la Colonia, Cholula fue organizada en una República de Indios a cargo de un corregidor y otras autoridades españolas que formaban parte del Cabildo de la ciudad; de ellos dependía el gobierno de los indios formado por un gobernador, dos alcaldes y seis regidores. Además, en cada barrio habían autoridades locales: Tepixques, Tequitlatos y mandones que también formaban parte del gobierno de la ciudad y se encargaban de organizar los trabajos comunales y de reunir los tributos.

Estos tres últimos cargos parecen haber existido desde antes de la Conquista y los españoles los aprovecharon para su nuevo gobierno. Todas las autoridades indígenas debían estar reconocidas por el Cabildo.

En un principio, como se ve en el documento anterior, el cargo de Gobernador y Alcalde eran "circulares" en los seis barrios de la ciudad, elegidos entre los principales de cada uno de ellos, pero ya para fines del siglo XVI las autoridades indígenas eran impuestas por el Cabildo. Esto suscitó muchas protestas, cuyos testimonios se encuentran en abundancia en el Archivo General de la Nación.³⁹ Además de la imposición de autoridades, los españoles hicieron mal uso de las autoridades indígenas para imponer a los indios "derramas" y servicios en provecho propio y cuando las quejas indias se dejaron oír, los castigados o destituidos eran las autoridades indígenas y muy pocas veces se hicieron cargos a las autoridades españolas.

³⁷ *Archivo General de la Nación*. Ramo de Indios, año 1592, vol. 4, Exp. 479, f. 146.

³⁸ *Ib.* En este mismo documento podemos distinguir el diferente concepto que tiene el indígena de los "principales". El español lo consideraba como procedente de una casta noble, pero para el indígena era desde entonces el que tenía derecho a desempeñar un cargo representativo por haber cumplido anteriormente ciertas funciones sociales.

³⁹ *Ib.* Ramo de Indios, vol. 4, Exps. 478, f. 146; 480, f. 146; 536, f. 159; 600, f. 174; 601, f. 174; 902, f. 242; 906, f. 243, etc.

Los mecanismos para los nombramientos y los nuevos cargos que aparecieron desconcertaron grandemente a los indios, quienes seguían nombrando a sus autoridades apegados en parte a sus normas tradicionales, pero sus autoridades así elegidas pocas veces fueron reconocidas por los españoles.

Llegó a tal grado la confusión el exceso de las autoridades que a fines del siglo XVI don Luis de Velasco mandó la siguiente ordenanza para el gobierno de Cholula: "...por quanto en la ciudad de Cholula y sus varrios y estancias se nombran cada año mucho más alguaziles de los que es necesario para lo que se offreze y ansi son perjudiciales a los naturales que viven en la república expecialmente. Por que se reservan de yr al servicio personal y cargar a los maceguales el que ellos avran de hazer y hazen otros eccesos so color de ser alguaciles que conviene remediar por tanto por el presente mandó que agora y de aquí adelante no ayan ni se elixan en la dicha ciudad más oficiales de república y alguaziles de los que se siguen govor [gobernador] dos alcaldes doze regidores dos alguaziles mayores y dos menores dos scrs de cavildo en cada uno sobre barrios de San miguel santiago san juan santa maria san pablo san andres san miguel santiago san joan santa maria san pablo san andres de la capilla tres alguaciles y en la capilla de la doctrina dos alguaziles. En cada uno de los bizectos siguientes un alguazil solo san joan quautlanzingo santorum san xpoval trasfigurassion san lorenzo santiago san franco [francisco] san anto [antonio] san miguel papautla san joan ozolco san pedro san matias san buena ventura san lucas santiago san damian santa barbara santa maria san gaviel san mateo san matias san brne [bernabé] santa maria zacatepeque santa clara san frco [francisco] santa maria quitepeque san anto [antonio] san miguel san gregorio santa maria quescomac san grmo [gerónimo] reyes e san luis san gregorio santa ysavel san min [martin] santana san juo [juan] ypolito san pablo san bernardino santa maria malacatepec san fco [francisco] acatepec san verve [bernabé] santa marta santa clara santa maria tonantzintla san pedro quatepec san antonio san antonio cacalotepec sa juo [juan] xaltepec san bernardino san lorencio y esto se guarde y cumpla precisamente y lo haga guardar y cumplir assi el corregidor de la dicha ciudad no consintiendo que se acceda dello agravio en tiempo y este mandamiento se asiente en el libro de la comunidad della y los alguaziles lo que agora ay nombrados se quiten los que eccedieren de lo aqui contenido y lo queden los que van nombrados en una memoria firmado del sro [escribano] infra escrito para lo que resta deste año y para el q viene haga la elon [elección] como queda referido ffo [fchado] en mexico a 13 de mayo de mill y quios y noventa y seis aos. don luis de vsco. por mandado del virrey min lopez de gauna. va test. ante mi".⁴⁰

Desde un principio Cholula no sólo fue el centro y sus barrios, sino que su extensión era muy grande, pues desde antes de ser reconocida como ciudad, Cholula "tenía por travesía cinco leguas poco más o menos y partía término con la ciudad de los Angeles y en la parte norte con la provincia de Tascala y Guexocingo y Calpa".⁴¹ De tal manera que no es raro que las autoridades de los pueblos o estancias también formaran parte de aquel Gobierno de la República.

⁴⁰ *Ib.*, vol. 6, 1a. parte, Exp. 513, f. 138.

⁴¹ Paso y Troncoso, F., *op. cit.*, vol. I, p. 62.

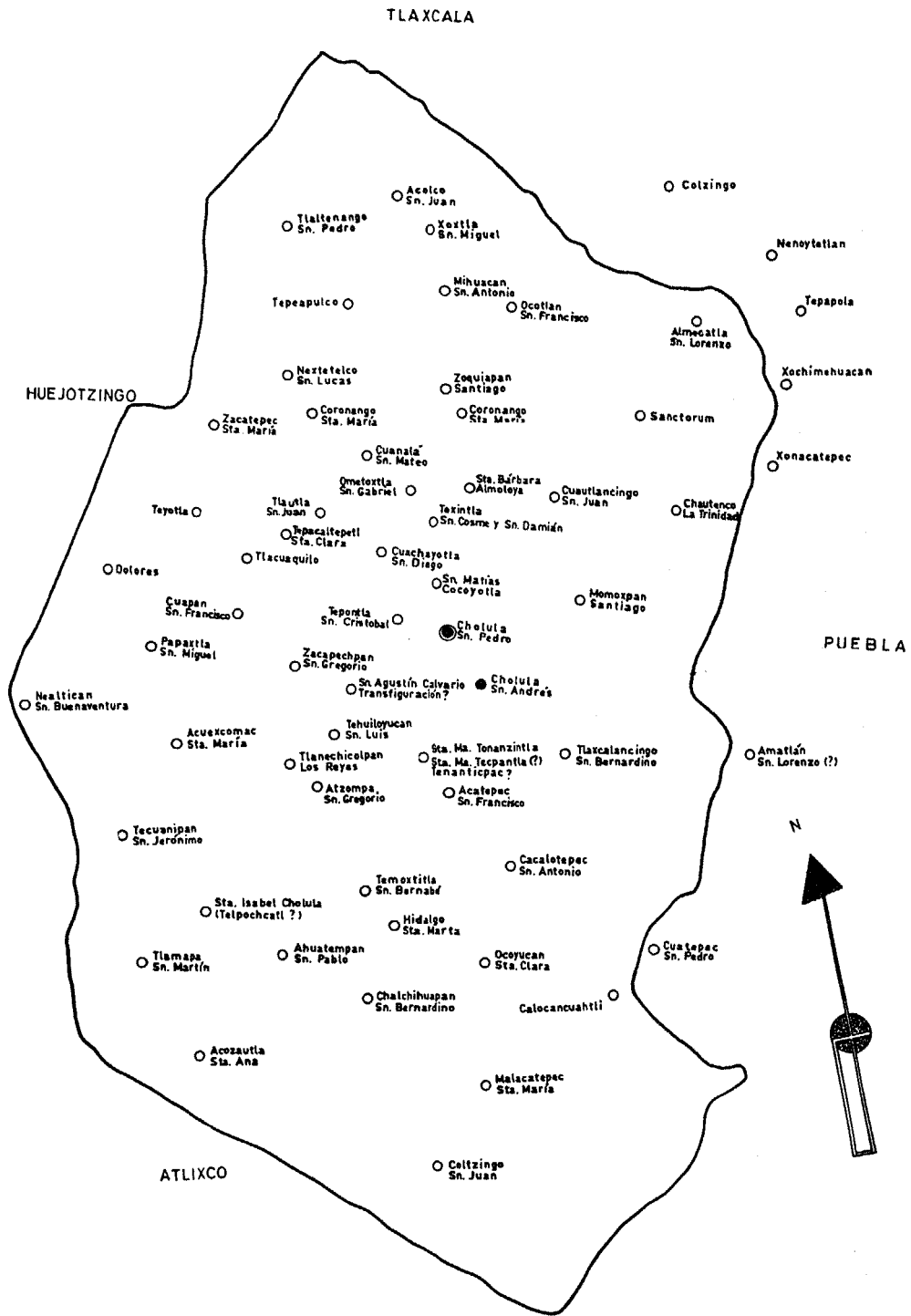


FIG. 4.—Pueblos dependientes de Cholula en el siglo XVI.

PUEBLOS QUE FORMABAN PARTE DE LA REPÚBLICA DE INDIOS DE CHOLULA EN EL SIGLO XVI

<i>Pueblos mencionados en el documento del siglo XVI</i>	<i>Pueblos localizados en el Códice cholalteca</i>	<i>Referencias del siglo XVIII</i>	<i>Mapa del siglo XIX³²</i>	<i>Localizados en la actualidad</i>
San Juan Quatlancingo	San Torom + 1548 ⁴⁴	San Juan Cuautlanzingo ⁴⁵	Cuautlancingo	San Juan Cuautlancingo
Sanctorum		Todos los Santos ⁴⁵	San Torum	Sanctorum
San Xpoval			Teponitla	San Cristobal Tepontla
Transfiguración			Calvario (?)	San Agustín Calvario
San Lorenzo		San Lorenzo ⁴⁸	Almecatla	San Lorenzo Almecatla
Santiago	Soquitla		Zoquiapa	Santiago Zoquiapan
San Francisco	Ocotlan	San Fco. Ocotlan ⁴⁸	Ocotlan	San Francisco Ocotlán
	Coqualocan	San Diego Cuaucotla ⁴⁷	Cuachayotla	San Diego Cuachayotla
	Quahuitenco			Trinidad Chautenco (?)
San Antonio	Mihuacan	San Antonio ⁴⁸	Nihuaucan	San Antonio Mihuacan
San Miguel	San Miguel Xoxtla + 1549	San Miguel Coztla ⁴⁸	Xoxtla	San Miguel Xoxtla
San Juan Acolco	Acolco			San Juan Acolco ⁵³
San Pedro	San Pedro Tlaltenango	Tlaltenango ⁴⁸	Tlaltenango	San Pedro Tlaltenango
San Matías	Xaxco		Apapasco	(Apasco, hacienda desaparecida)
San Buenaventura	Nealtican (?)		Nealtican	Nealtican ⁵⁴
San Lucas		San Lucas ⁴⁸	Nextetelco	San Lucas Nextetelco
Santiago			Momoxpan	Santiago Momoxpan
San Damián			Tezizintla	San Cosme y San Damián Tezizintla
Sta. Bárbara		Sta. Bárbara ⁴⁵	Almoleya	Sta. Bárbara Almoleya
Sta. María	Colonanco	Sta. María Coronango	Coronango	Sta. María Coronango
San Gabriel	Onetochtla	San Gabriel ⁴⁸	Ometochtla	San Gabriel Ometochtla
San Mateo	Quanalla	San Mateo ⁴⁸	Cuanala o J. C. Bonilla	Juan C. Bonilla
San Matías	Cacuyo		Cocoyotla	San Matías Cocoyotla
San Bernabé			Tepeapulco	San Bernabé Tepeapulco
Sta. Ma. Sacatepec	Sacatepec + 1549	Sta. Ma. Zacatepec ⁴⁵	Zacatepec	Sta. María Zacatepec

Sta. Clara	Telpacaltepetl	Sta. Clara Telpacaltepetl
San Francisco	Cuapan	San Francisco Cuapan (Hacienda desaparecida) (Hacienda desaparecida)
Sta. Ma. Quitepecc	Tlacuauquilo	San Miguel Papaxtla
San Antonio	Papaxtla	San Gregorio Atzompa
San Miguel	Azonpan	Sta. María Acuecomac
San Gregorio	Aculcomantepecl	San Gregorio Tecuanipan
Sta. Ma. Cuescomac	San Gerónimo Tecuanipan	
San Gerónimo	+ 1549	
Reyes	Tehuicicolpan	Los Reyes Tlanehicolpan
San Luis	Tehuilooyocan	San Luis Tehuilooyocan
San Gregorio	Zacapechpan	San Gregorio Zacapechpan
Sta. Isabel	Cholula	Sta. Isabel Cholula
San Martín	Acozautla	San Martín Tlamapa
Santana	Colzingo	Sta. Ana Acozautla
San Juan	Ahuatempa	San Juan Colzingo
San Hipólito	Tlaxcalancingo	San Pablo Ahuatempa
San Pablo	Malcatepec	San Bernardino Tlaxcalancingo
San Bernardino	Acatepec	Sta. María Malcatepec
Sta. María	Temoxtitla	San Francisco Acatepec
San Fco. Acatepec	Hidalgo	San Bernabé Temochtitla
San Verbe	Ocoyucan	Sta. Marta Hidalgo
Sta. Marta	Tonanzintla	Sta. Clara Ocoyucan
Sta. Clara	Coatepec	Sta. María Tonanzintla
Sta. Ma. Tecpantla	Cacalotepec	San Pedro Coatepec
San Pedro Quautepec	Chalchiapa	San Antonio Cacalotepec
San Antonio ⁵⁰	Amatlan	Xaltepec ⁵⁵
San Antonio Cacalotepec		San Bernardino Chalchiapa
San Juan Xaltepec		
San Bernardino		
San Lorenzo		

Es necesario hacer notar que durante todo el siglo XI, San Andrés, fundado sobre el antiguo Cuacolomochco, siguió siendo una de las cabeceras de la ciudad, que algunas de sus estancias fueron consideradas como pueblos y que como tales tenían sus representantes en el Gobierno de la República.

En la figura 4 y en el Cuadro contiguo hemos tratado de reconstruir la extensión de la República de Cholula a fines del siglo XVI, basándonos en el documento anterior, usando como referencias el Códice cholulteca, las informaciones de Villaseñor y Sánchez y García Cubas sobre la Doctrina de Cholula⁴² y un mapa actual reconstruido sobre las fotografías aéreas de la zona.⁴³ Insistimos en que en todos los documentos del siglo XVI, San Andrés aparece como barrio y no como pueblo de Cholula; en cambio, para el siglo XVIII ya es cabecera de Doctrina, desde el punto de vista religioso, y políticamente, es una unidad independiente de San Pedro Cholula.

Por el documento que antes transcribimos se deduce que muy al principio de la Colonia todos los pueblos mencionados tuvieron la misma categoría política; sin embargo, desde el punto de vista religioso las dependencias de Cholula se fueron agrupando en diferentes formas.

Mendieta apunta que en 1538 se reorganizó la Iglesia, pues había conventos tan cercanos que algunos tuvieron que convertirse en vicarías sujetas a los conventos; así, temporalmente Cholula fue vicaría de Huexotzingo, pero muy pronto se le volvió a dar la categoría de parroquia.⁴⁴

Para fines del siglo XVI, además de la parroquia de San Gabriel en Cholula atendida por los franciscanos, existían varias iglesias de importancia en la zona: San Miguel Xoxtla, Santa María Zacatepec, San Jerónimo Tecuanipan, Santa María Malacatepec, Santa Clara Ocoyucan y San Bernardino Chialchiapa. Esta organización original tuvo que modificarse con el tiempo, surgiendo nuevas pa-

⁴² Villaseñor y Sánchez, J. A., 1746, p. 453; García Cubas, A., 1890.

⁴³ Agradecemos al arquitecto Miguel Messmacher el habernos permitido trabajar con ese mapa elaborado bajo su dirección para el estudio de los patrones de asentamiento de la zona cholulteca.

⁴⁴ Literalmente el nombre de este pueblo significa "de los santos"; sin embargo, en el siglo XVIII aparece como "Todos los Santos".

⁴⁵ Pueblos que dependían en el siglo XVIII de la Doctrina de la ciudad junto con el de San Sebastián. Véase Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁶ Pueblos que pertenecían a la cabecera de San Andrés.

⁴⁷ Sin embargo, al norte de Ocotlán existe un pueblo, San Isidro Cuacualoya, que también pudiera ser el que aparece en el Códice.

⁴⁸ Pueblos de la cabecera de Santa María Coronango.

⁴⁹ Pueblos de la cabecera de Santa Isabel.

⁵⁰ Este nombre parece ser una repetición del siguiente.

⁵¹ Por su significado se ha identificado con Tonanzintla. Ver la nota 15.

⁵² García Cubas, A., *op. cit.*, 1890.

⁵³ Acolco es actualmente un pueblo que pertenece al Estado de Tlaxcala.

⁵⁴ Nealtican pertenece actualmente al Distrito de Atlixco; sin embargo, tanto su cultura como su población están desde sus orígenes ligadas a la zona cholulteca.

⁵⁵ Actualmente existe un pueblo con ese nombre al sur de la zona cholulteca, pero no estamos seguros de que sea el mismo a que el documento se refiere.

⁵⁶ Mendieta, G., *op. cit.*

roquias dentro de la zona, con su propia administración. Así fue como en 1645 la parroquia de San Andrés Cholula se separó de la ciudad; la jurisdicción de San Andrés estaba a cargo de los franciscanos del Convento de San Diego (hoy desaparecido) que administraban los sacramentos en Tlaxcalancingo, Acatepec, Temostitlan, Ocoyucan, Malacatepec y Cacalotepec, además del propio pueblo de San Andrés y de sus barrios (antiguas estancias y meras fundaciones).

De esta manera empieza a separarse nuevamente San Andrés de Cholula, a diferencia de los otros barrios de la ciudad que siempre han conservado su categoría dependiente.

La separación de San Andrés desde el punto de vista religioso, y los graves problemas políticos que constantemente tuvieron al no poder participar en la elección de los gobernantes, llevaron a los naturales del pueblo a demandar constantemente a las autoridades de la Nueva España su separación política, que fue oída en el año de 1713 en que se ordenó al Alcalde Mayor de Cholula investigase sobre el problema que planteaban el pueblo de San Andrés y sus sujetos.⁵⁷ De esa investigación hecha ante "numerosos testigos y oficiales de México" se llegó a la conclusión de que en "cada uno de los seis pueblos sujetos a la cabecera de San Andrés había iglesias en donde se administraban los santos sacramentos y que así mismo tenían los naturales muchas tierras que cultivaban y cuos frutos pagavan a su majestad los rls tributos y que en conformidad de dhas granjerías estaban segregados del gobernador [de Cholula] los naturales de San Andrés y los seis pueblos referidos" y que para vivir "en paz y quietud y no tener pleitos en lo adelante con los gobernadores de la ciudad y q theniendo en todo grande utilidad y especialmente en la paga de tributos y obenciones eclesiásticas se hiciere saber dha pretención a los naturales de los seis pueblos, lo cual executado . . . consistieron los pueblos de San Bernardino Tlaxcalancingo, Santa Clara Ocoyucan, Santa María Malacatepec y San Antonio Cacalotepec en que se pusiere gobernador en el pueblo de San Andrés de su libre y expontania voluntad y los contradijeren los pueblos de San Francisco Acatepeque y San Bernabe Tenostitlán por decir yrles muy bien con el gobernador de la ciudad de Cholula y darles buen trato y haver estado siempre sujetos a él".⁵⁸

Poco después, el 16 de octubre de 1714 el "sr. fiscal de su majestad", el Duque Linares mandó una ordenanza en la que asienta que "... por el presente segrego y separo de la cavezera de la ciudad de cholula el pueblo de San Andrés y consedo lizencia y facultades para que este con los quatro pueblos que consintieron en dha desegregación que son el de San Bernardino, el de Santa Clara, el de Sta. María y el de San Antonio q an de quedar sujetos a la cavezera de San Andrés puedan elixir anualmente en cada año por si solos y sin otra yntervención su gvr. alcaldes y dos rexidores . . . para cuio efecto les consede la misma lizencia y facultad en atención a la utilidad q en ello se le sigue y constar de dha justicia de lo determinado por la rl [real] audiencia . . . y tener como tienen todos los requisitos necess. para separarse y evitarse por medio litixios. [Eso mismo

⁵⁷ *Archivo General de la Nación*. Ramo de Indios, vol. 4, Exp. 479, f. 147.

⁵⁸ *Ib.*, vol. 22, Exp. 18, f. 23 v.

hizo saber] al govern y naturales de la ciudad de Cholula para que les conste y no se intrometan en cossa alguna con los del pueblo de San Andrés y sus sujetos tomándose razón de este despacho en la contaduría de tributos...".⁵⁹

Así pues, en 1714 los probables descendientes de los olmeca-xicalancas, los sanandreseños, "los verdaderos cholultecas" según su tradición, vuelven a tener su autonomía política y administrativa con respecto a la ciudad. Pero para entonces ya estaban establecidas las diferencias urbanas, económicas y sociales que se han prolongado hasta la fecha entre la ciudad y el pueblo, a más de que en épocas posteriores volvieron a depender de Cholula que tenía la categoría de cabecera de Distrito.

Hasta ahora "los verdaderos cholultecas" no han podido llegar a ser, ni a considerarse iguales a los Choloques.

REFERENCIAS

- ACOSTA, J.
1940 *Historia Natural y Moral de las Indias*. F.C.E. México.
- AGUIRRE BELTRÁN, G.
1953 *Formas de Gobierno Indígena*. Cultura Mexicana, UNAM. México.
- ALAMÁN, L.
1844-49 *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana*. Imp. de José Mariano Lara, 3 vols. México.
- AMAYA TOPETE, J.
1961 *Cholula, ciudad sagrada*. (Notas de Historia Regional). Centro de estudios históricos de Puebla, México.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, MÉXICO
Ramo de Indios, Ramo de Tierras y Ramo de Mercedes.
- ARCHIVO LOCAL DE SAN FRANCISCO CUAPAN, CHOLULA, PUEBLA
- BENAVENTE, T.
1964 *Relaciones de la Nueva España*. UNAM. México.
- CARTAS DE RELIGIOSOS
1941 Edit. Salvador Chávez Hayhoe. México.
- CLAVIJERO, F. J.
1959 *Historia antigua de México*. Edit. Porrúa. 4 vols. México.
- CLINE, H. F.
1949 *Civil congregations of the indians in New Spain. 1598-1606*. The Hispanic American Historical Review Ag.
- Códice de Cholula*
Segunda copia que se encuentra en el Archivo de Códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. México.

⁵⁹ *Ib.*

- Códice Franciscano*
1941 Salvador Chávez Hayhoe. México.
- CHÁVEZ OROZCO, L.
1938 *Historia social y económica de México. Ensayo de interpretación.* Edit. Botas. México.
1943 *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial.* Inst. Ind. Interamericano. México.
- CHEVALIER, F.
1957 *Significación social de la fundación de la Puebla de los Angeles.* Centro de Estudios Históricos de Puebla. México.
- DE LA MAZA, F.
1959 *La ciudad de Cholula y sus iglesias.* Imprenta Universitaria. México.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B.
1937 *La conquista de la Nueva España.* 3 vols. París.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA
1965 *Octavo censo general de población 1960.* México.
- DURÁN, D.
1880 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme.* México.
- GARCÍA CUBAS, A.
1890 *Atlas geográfico, estadístico e histórico de México.* México.
1888-91 *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos.* México.
- GIBSON, CH.
1952 *Tlaxcala in the Sixteenth Century.* Yale University Press. New Haven.
1964 *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford University Press. California.
- GLASS, J. B.
1964 *Catálogo de la colección de códices.* Museo Nacional de Antropología, I.N.A.H. México.
- GÓMEZ DE OROZCO, F.
1927 Las relaciones de Cholula. *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, vol. I, Suplemento. México.
- Historia Tolteca-Chichimeca*
1942 *Corpus Codicum Americanorum Meddi Aevi*, vol. I. Facsim. 104 pp. Trad. inédita de Luis Reyes.
- KIRCHHOFF, P.
1940 Los pueblos de la historia Tolteca-Chichimeca. Sus migraciones y parentesco. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. IV. pp. 77-104. México.
- MENDIETA, G.
1945 *Historia eclesiástica indiana.* Edit. Salvador Chávez Hayhoe. México.
- MOLINA, A.
1944 *Vocabulario de la lengua mexicana.* México.

MUÑOZ CAMARGO, D.

1947 *Historia de Tlaxcala*. México.

NOVELO, R. J. C.

1934 Quetzalcóatl. Los dos templos que sucesivamente tuvo en Cholula, Estado de Puebla. I.N.A.H. *Anales*, 5a. ep., vol. I. México.

OLIVERA DE V., M.

1967 *Tlaxcalancingo*. Departamento de Investigaciones Antropológicas, No. 18, I.N.A.H. México.

PASO Y TRONCOSO, F.

1898 *Descripción. Historia y exposición del códice pictórico de los antiguos nahuas, que se conserva en la biblioteca de la Cámara de Diputados de París*. Florencia, Tip. de S. Landi.

1905 *Papeles de la Nueva España. 2a. Serie. Geografía y Estadística*. Vol. I. Establecimiento Tip. "Sucesores de Rivadeneira". Madrid.

1939-42 *Epistolario de Nueva España. 1505-1818*. Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos. México.

ROJAS, G. DE

1927 Descripción de Cholula, *Revista de Estudios Históricos*, Vol. I. México.

SAHAGÚN, FR. B. DE

1938 *Historia de las cosas de la Nueva España*. Edit. Robredo. Vol. I. México.

TEZOSOMOC, A.

1941 *Crónica Mexicana*. Edics. "Leyenda". México.

TORQUEMADA, J.

1940 *Monarquía Indiana*. México.

VETANCOURT, A.

1870-71 *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las indias*. Imp. de I. Escalante y Cía. México.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, J. A.

1952 *Teatro americano*. México.

WOLF, E.

1956 Aspects of group relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*, vol. XVIII, No. 1, pp. 1065-1071.

ZURITA, A.

1941 *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había entre ellos en la Nueva España (siglo XVI)*. México.

FRAY SERVANDO TERESA DE MIER Y LA SOCIEDAD LAUTARO

JOSÉ R. GUZMÁN

Para el estudio de las sociedades secretas resulta difícil el trabajo de investigación, debido principalmente al cuidado que se pone en estas asociaciones para que sus objetivos no sean del dominio público. Esta actitud da ocasión para que sean mal conocidos sus fines o deliberadamente mal interpretados; también esta situación es creada por personas que se han dedicado a escribir acerca de ellas, cuando muchas veces no se ha contado con las fuentes de primera mano necesarias para apoyar su estudio o no se pudieron consultar debido a que fueron perdidas o quemadas. La historiografía muestra que muchos libros fueron escritos para desempeñar las funciones de libelo y otros para propaganda de partido, y en fin, pocos trabajos descansan sobre un juicio equilibrado.

En este caso, para dar a conocer una parte de la vida de Fray Servando, se cuenta con una carta de la "Sociedad de Caballeros Racionales" enviada de Londres a Caracas; el barco que conducía esta correspondencia fue asaltado por el Corsario San Narciso cuyo Capitán, para hacer más productivo el botín, interesó a Fernando Miyares, en Coro, Venezuela, para que obtuviera estos valiosos informes y diera a conocer a la Corona Española los planes que se formaban en otros países en favor de la Independencia de Hispanoamérica; Miyares, al adquirirlos, envió una copia al Virrey Francisco Javier Venegas para que tomara las disposiciones convenientes en contra de esas pretensiones. La participación de Mier en estas sociedades se complementa con los datos que él mismo proporcionó en el juicio inquisitorial a que fue sometido en México en el año de 1817.

Para entender mejor el periodo en que tuvieron lugar las intervenciones de Fray Servando en Europa es necesario mencionar la situación que prevalecía en España. En casi toda la segunda mitad del siglo XVIII este país había mantenido un estado de guerra y los efectos en la economía se resentían gravemente;¹ por otro lado, la política de Napoleón amenazaba a cada momento, la presión que ejercían Inglaterra y Estados Unidos sobre las colonias era un peligro constante y las

¹ Sobre la crisis económica de España y su reflejo en América, véanse Sugawara, M., 1967; Hamilton, E. J., 1947 y Vilar, P., 1964.

provincias de Ultramar manifestaban ocasionalmente su inquietud debido a que sus problemas no recibían solución; además, ejemplos como la independencia de las colonias inglesas y la revolución francesa hacían que sus posesiones alimentaran el espíritu de separación.

En América la clase criolla era la que principalmente sostenía una actitud de protesta, a pesar de que no fue una de las más hostilizadas, pero contaba con dinero y tenía una visión más amplia de la situación que prevalecía; por otra parte, la sujeción a la metrópoli estorbaba el desarrollo de su economía y sus miembros se veían privados, además, del derecho a ocupar empleos civiles y religiosos de importancia y a tener comercio libre con países extranjeros; todo esto, aunado al deseo de querer gobernar su país natal, provocaba más el descontento.²

Varios miembros de esta clase comenzaron a trabajar con la intención de buscar formas para lograr la separación; Francisco Miranda, por ejemplo, recorría varios países para reunir fondos y formaba pactos y sociedades; en 1803³ funda una logia americana en Londres, en París firma un acta secreta con O'Higgins y varios hispanoamericanos, en que se comprometían a luchar por la independencia, y años más tarde, en 1809,⁴ vuelve a la capital inglesa y establece el Supremo Consejo de América. Herederos y continuadores de estos trabajos fueron Simón Bolívar, San Martín y Carlos Alvear, este último con más ahinco.

La situación de España, invadida por el ejército francés, propició la oportunidad para activar la independencia y varios criollos que estaban en la Península se unieron para discurrir y desarrollar planes. El argentino Carlos Alvear, en el barrio de San Carlos, en Cádiz, formó en su propio hogar, una reunión de "Caballeros Racionales", a la cual concurrieron españoles simpatizantes del pensamiento liberal y algunos que se adhirieron sólo para tener una puerta de salida en caso de que el panorama de España no cambiara; la mayoría de los que se afiliaron

² Como una protesta de la situación a que estaban relegados los americanos, el criollo Antonio de Ahumada escribió al rey Felipe V en el año de 1725 una representación en que le hizo varias observaciones sobre el derecho que tenían para ocupar los empleos eclesiásticos, políticos y militares: "...la práctica que observan las naciones más políticas del orbe, a que dan los doctores título de derecho de las gentes, prueba también el asunto, porque debe, según la ley, seguirse la costumbre de las gentes, y todas practican acomodar a los naturales en su patria... Luego, atendiendo a este derecho, recibido y practicado por la acorde aclamación de las gentes, deben los americanos tener en Indias todos los empleos eclesiásticos, políticos y militares; y fuera sensible no gozarlos teniéndolos las demás naciones del orbe..." Más adelante habla sobre el error que cometían al enviar a los peninsulares como gobernantes a lugares que no conocían, "...Es necesario que los españoles que nacen, se crían y estudian en estos reinos [se refiere a España], aunque respecto de V. M. no sean extraños, empero lo son respecto a las Indias... La razón es, porque mientras están acá, ni son moradores de aquellas regiones, ni tienen allá su domicilio, ni son ciudadanos porque este título se adquiere, con el origen propio y paterno, o con la adopción, manumisión o allección; de todo carecen, y no siendo domiciliarios, ni ciudadanos, son peregrinos...". López Cámara, F., 1954, pp. 20-21; el autor tomó los textos de Ahumada, J. A., 1725 y 1820.

³ Martínez Saldaña, R., 1967. p. 173.

⁴ Fernández Almagro, M., 1957, p. 30.

a esta reunión fueron americanos, muchos de los cuales posteriormente desempeñarían importantes servicios a la causa.

La existencia de estas sociedades en toda Europa era común, debido al estado político-militar que prevalecía en aquel tiempo; en el caso particular de España, los problemas a los que se enfrentaba el pueblo y la inconformidad con el sistema de gobierno, hacían que los descontentos se reunieran en estos conventículos para conspirar, siendo las reuniones más comunes las logias masónicas que dependían en mayor número del Gran Oriente de Inglaterra; Francia había logrado fundar varias para mantener su influencia y principalmente lo logró cuando sus tropas invadieron esta zona; además existían otras que trabajaron bajo el amparo del propio Gran Oriente Nacional Español.

Un centro fuerte en sociedades masónicas fue Cádiz, que en 1807 contaba con la logia "Tolerancia y Fraternidad", un año después con la denominada "Hijos de Edipo" y en 1810 con la llamada "Legalidad". Cuando las Cortes tomaron como sede este lugar en 1808,⁵ logró tener más auge debido al movimiento ideológico; los talleres en este periodo fueron lugares donde se discutían muchos proyectos que después tomarían cuerpo en la Constitución de 1812, y el principal templo que recibió a estos representantes fue la logia de los "Hijos de Edipo". Quienes no encontraron afinidad en sus ideas formaron nuevos centros, varios con rito distinto, y en todas estas reuniones, aunque se seguía la liturgia de la masonería, sólo se tomaba como un formulismo, pues sus fines se apartaban totalmente de las bases que han sustentado este movimiento.

Los "Caballeros Racionales" fueron de esta tendencia, pues aunque se usaban muchos símbolos de la masonería, sólo se tenía el propósito de reunir a los simpatizadores de la independencia latinoamericana. Toda persona que deseaba participar, era obligada a hacer este juramento "...Nunca reconocerás por gobierno legítimo de tu patria sino a aquel que sea elegido por la libre y espontánea voluntad de los pueblos; y siendo el sistema republicano el más adaptable al gobierno de América, tenderás por cuantos medios estén a tu alcance, a que los pueblos se decidan por él...".⁶ Fray Servando menciona, en su juicio inquisitorial, que Carlos Alvear le tomó el juramento y le hizo las siguientes indicaciones: "esta Sociedad se llama de Caballeros Racionales, porque nada es más racional que mirar por su patria y sus paisanos. Esta espada se la debía de dar a usted por insignia para defender la patria, pero como usted es sacerdote, la defenderá en la manera que le es permitido".⁷

La idea de esta sociedad era tener un centro principal en Europa y otros repartidos en América para trabajar en forma organizada. Se contaba, además, con el apoyo de Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica, ofreciendo el primer país un puerto de salvación en caso de que fueran descubiertos y perseguidos sus miembros y manteniendo el segundo correspondencia por medio de las logias de Filadelfia para informar sobre la situación que prevalecía al sur de sus fronteras.

⁵ Véase Tirado y Rojas, M., 1893.

⁶ Martínez, M. R., 1956, p. 29.

⁷ Rangel, N., 1939, p. 384.

En Sudamérica se logró fundar varios de estos centros; en México, Vicente Acuña⁸ estableció uno en Jalapa, Veracruz, donde despertó interés y logró reunir a más de cincuenta personas, contándose entre ellas a miembros tan distinguidos como el "Canónigo más antiguo de la Catedral de Guadalajara", don Ramón Cardeña y Gallardo, quien ocupó el cargo de presidente de la logia.

Tanto por la situación imperante en la Península como por necesidades familiares, Carlos Alvear tuvo que cambiar de residencia. Por aquel entonces Francia e Inglaterra eran los países preferidos para quienes salían huyendo del despotismo; Alvear se dirigió a Londres donde residía su familia, y como gran parte de los miembros pertenecientes a la sociedad también habían salido de España, estableció otra vez en su casa la Logia Americana. En esta ocasión la logia sirvió como centro de refugio a muchos que habían salido perseguidos por el gobierno de Fernando VII, pero recibió además a los representantes de la Junta Revolucionaria de Caracas enviados en demanda de apoyo, grupo que estaba integrado por miembros tan importantes como Simón Bolívar, Luis López Méndez y el literato Andrés Bello.

Fray Servando fue miembro de esta Logia Americana desde que sesionaba en el barrio de San Carlos; según él menciona, fue invitado por un "español natural de Vizcaya de cuyo nombre no se acuerda", para que fuera ayudado en su situación económica, así como ya se había hecho con Alvarez de Toledo; además, habla de que se le daría la purificación que era necesaria para arribar a América con el partido insurgente, en caso de que el peligro fuera inminente y tuviera que abandonar España. En los trabajos ocupó en varias ocasiones el cargo de orador y en Londres siguió participando activamente aunque en su juicio mencione que deseaba retirarse.

Cuando regresó a México y quedó libertado del cautiverio en que lo tuvo la Santa Inquisición, intervino en acontecimientos de importancia como la caída del emperador Agustín de Iturbide, y de manera muy distinguida en el Congreso que dio la Constitución de 1824. El ambiente de los primeros años de lograda la independencia, estuvo invadido por las tendencias masónicas, pero no se han encontrado noticias ciertas de que haya participado en la polémica de yorkinos y escoceses, sabiéndose únicamente que tuvo simpatías por el grupo escocés.

Para dar apoyo a nuestras primeras palabras, relacionadas con la dificultad para consultar fuentes acerca de las sociedades secretas, es oportuno publicar la

⁸ Rangel, N., 1939, pp. 384 y 390-407; Zalce y Rodríguez, L. T., 1950, pp. 28-35. En la carta de Carlos Alvear, ya otras veces mencionada, se habla de haber salido para México, un miembro para "tomar parte activa en la justa causa que defendemos". Fray Servando menciona también: "que a fines de 1811 salía para Nueva España un joven llamado Acuña, por sobrenombre *Tacones*. . . el tal joven podría servir para propagar la Sociedad en el Reino de México. . .". Acuña, además de haber sido parte principal en la fundación de esta Sociedad, tomó parte en la conspiración de Perote, que tenía como fin tomar la Fortaleza de San Carlos y libertar a los presos para que ayudasen a tomar "el cuartel de la Isla, del de los americanos, y abocar un cañón que les habían traído de Teziutlán", pero los planes se frustraron debido a una denuncia que hizo el astillero Cleto Alcántara; Acuña fue preso y fusilado por la espalda.

carta que Carlos Alvear dirigió a Rafael de Mérida en que, además de versar sobre nuestro tema, proporciona datos de interés para la historia de América. También se adjunta una parte del proceso de Fray Servando que se refiere a la Logia Lautaro, para tener una idea más detallada de esta sociedad.

DOCUMENTOS

Excmo. Sr. Virrey de Nueva España.⁹

Reservada.

El corsario particular San Narciso tuvo la fortuna de interceptar a últimos del mes de diciembre próximo pasado, la correspondencia que un bergantín procedente de Londres, conducía para varios individuos de la provincia insurgente de Caracas, y entre los papeles importantes que ella contiene, se halla uno, que persuadido de que su conocimiento puede ser seguramente en las actuales circunstancias de algún interés a V. E. acompaño en copia a fin de que V. E. haga de él, el uso que estime conveniente.

Nuestro Señor guarde a V. E. muchos años. Coro, 18 de enero de 1812. Excmo. Sr. Fernando Miyares [rúbrica].

Carta oficio y notas que Don Carlos Alvear¹⁰ dirige desde Londres con fecha 28 de octubre de 1811 a Don Rafael Mérida sobre ocurrencias de sus logias.

Londres y octubre 28 de 1811.

Señor Don Rafael de Mérida.

Mi estimadísimo hermano:

Al fin he salido del poder de los tiranos, y me hallo aquí acompañado de los hermanos que en el oficio indico, me ha sido sensible no haber tenido aquí noticias de V. Md. y de sus progresos. Pienso salir el mes que entra con los hermanos arriba expresados para Buenos Aires, y desde allí comunicaré a V. Md.

⁹ Archivo General de la Nación, México. Ramo: Indiferente de Guerra, vol. 22, fs. 26-31.

¹⁰ Carlos Alvear (1789-1853), nació en Santo Angel, Misiones Orientales, Argentina. Desempeñó un papel brillante en la lucha por la Independencia; logró ocupar el grado de General, fue Ministro de Guerra del señor Rivadavia, Director en Jefe de Guerra con-

lo que ocurra esperando haga V. Md. lo mismo con lo que le haya ocurrido después de nuestra separación. España está ya dando las últimas boqueadas: todo sigue en el mismo desorden en que V. Md. lo dejó. Aquí he establecido una Logia para servir de comunicación con Cádiz, Filadelfia y esa, como también para que encuentren abrigo los hermanos que escapan de Cádiz. Nuestro Román de la Luz ha salido del Castillo y tiene la ciudad por cárcel, y lo estoy esperando de un momento a otro. Murgiondo y Valvin debían salir pronto. Rada se enmendó enteramente, y es uno de los hermanos más celosos y activos. Armenteros ha estado muy tibio al parecer por temor del gobierno. Por la relación verá V. Md. lo ocurrido con Larrea y López Conde.

Si V. Md. no puede desde esa comunicarme lo que ocurra directamente a Buenos Aires, puede hacerlo por la vía de Londres, remitiéndoselo al Hermano López Méndez,¹¹ Diputado de esa capital, que creo probablemente quedará de Presidente de esta Sociedad.

Dará V. Md. mil expresiones de mi parte, y de la de Zapiola¹² a los hermanos Caycedo y Toledo, no pillar a este le ha sido muy sensible al despota gobierno español; a los quince días de haber vuestras mercedes salido, lo echaron menos, e inmediatamente dieron orden de registrar escrupulosamente los buques que fuesen a salir; y a las avanzadas de la isla y ejércitos, que si lo pillaban muerto o vivo serían premiados, pues era muy perjudicial su ida porque podía dar noticias de todo. El hermano Roch[e] ha tenido la desgracia de perder su bergantín cerca de San Lucar, pérdida que todos hemos sentido, por ser un hermano, y más de la actividad, celo y demás prendas que V. Md. sabe caracterizan a dicho Roche. Sabe V. Md. cuanto lo estimo, y así será excusado decirle, vea que puede serle útil su afecto hermano que su mano besa. Carlos Alvear. C. . A. . V. . P. .

PD. No puedo mandar el número 3 por falta de tiempo pues piden inmediatamente las cartas.

tra Brasil y tuvo batallas tan importantes como la de Ituzaingó. En el aspecto político desempeñó cargos importantes, pues logró ocupar la presidencia de la Asamblea Constituyente y además representó a su país en Inglaterra, Perú y Estados Unidos, donde terminó la vida de este gran batallador sudamericano.

¹¹ Luis López Méndez, en compañía de Simón Bolívar y Andrés Bello, habían salido de Venezuela comisionados por la Junta Revolucionaria de Caracas para buscar apoyo político y económico en Londres.

¹² José Matías Zapiola (1780-1874), argentino de nacimiento, pasó a la metrópoli a estudiar en el Colegio de Madrid; al tener noticia de los acontecimientos sucedidos en su tierra natal, abandonó España y logró reunirse con otros hispanoamericanos en Inglaterra; en 1812 se embarcó rumbo a Argentina con San Martín y Carlos Alvear, en Buenos Aires siguió trabajando con los Caballeros Racionales, asistió a la rendición de Montevideo y a la batalla de Guayabos, perteneció al ejército de los Andes y en la guerra de su país contra Brasil tuvo una labor distinguida como director del Departamento General de Marina.

Número 1

Lista de los hermanos que se han recibido en la Logia número 3 después de la partida del hermano Mérida.

Antonio del Valle José Sotolongo	} Naturales de la Habana.
Miguel Santa María Vicente Acuña Joaquín Lacarrera Ortiz José Herrera	} Idem, del Reino de México.
Andrés Arango Vicente Quesada	} Idem, de la Habana.
Juan Vatres	} Idem, de Guatemala.
José María Vergara ¹³	} Idem, de Santa Fe.

Número 2

Lista de los americanos que por constitución no pueden ser admitidos en ninguna Sociedad de Caballeros Racionales, a causa de haber rehusado entrar en la número 3 por temor de los déspotas españoles.

Don Manuel Rodrigo
Natural de Buenos Aires y Diputado Suplente de dicha ciudad.

Don Andrés Savaniego
Natural de la ciudad de México y Diputado Suplente por otro Reino.

El Marqués de San Felipe y Santiago
Natural de la Habana y Diputado Suplente por Cuba.

Don Joaquín Obregón
Natural de México y Director de la Lotería de dicha ciudad.

Don Luis Velasco
Natural de Buenos Aires y Diputado Suplente por dicha ciudad.

¹³ José María Vergara (1792-1857) nació en Bogotá, como otros hispanoamericanos hizo carrera militar en España, luchó contra la invasión francesa en la península y al saber del levantamiento general de América decidió regresar a su país; en Cúcuta mostró su destreza militar bajo las órdenes de Bolívar, asistió a batallas de importancia, entre ellas la de Apure y terminada la guerra representó a su país en Inglaterra.

Número 4

Lista de los hermanos admitidos en la Sociedad de Caballeros Racionales
número 7

Manuel Moreno	Natural de Buenos Aires.
Andrés Bello ¹⁴	Idem, de Caracas.
Luis López Méndez	Idem, de Caracas.
Marqués del Apartado	Idem, de México.

Logia número 7

Unión, Firmeza y Valor.

Salud.

Al Venerable Presidente de la Logia número 4.

En cumplimiento de nuestra obligación paso a dar cuenta de lo ocurrido en la Logia número 3 desde vuestra partida inmediatamente salisteis vos y los dignos hermanos que os acompañaban estuvo a punto de cerrar sus trabajos la Logia número 3 por las voces que sabeis se empezaron a divulgar por Cádiz, para tratar lo que se debía hacer, junté a los hermanos del Quinto grado y después de haber adoptado todo lo que la prudencia nos dictó resolvimos seguir en nuestros trabajos a toda costa y riesgo. La providencia que ciega a los tiranos nos favoreció esta vez, pues nuestros trabajos continuaron con el mejor éxito y felicidad a pesar de las asechanzas del gobierno. Después de vuestra partida se aumentó la sociedad con los hermanos que reza la adjunta lista número 1 de los cuales uno ha ido ya a México y seis deben salir pronto para diferentes puntos de América a tomar parte activa en la justa causa que defendemos. El número 2 es la lista de los americanos que habiéndoseles propuesto entrasen en la sociedad, se excusaron por temor al gobierno español, os la remito para que la comunicuéis a las Logias que estén en el distrito de esa; pues por nuestra constitución quedan excluidos para siempre. Al mismo tiempo incluyo una relación de algunos incidentes ocurridos por faltas de algunos hermanos y va con el número 3.

Habiendo llegado a esta ciudad con los hermanos Zapiola, San Martín, Mier, Villaurrutia y Chilavert, hemos fundado por orden de la Logia número 3 una con el número 7 y hemos recibido a los hermanos que acompañó en la lista que va con el número 4. Queda de Presidente de la Logia número 3 el hermano Ramón Eduardo Anchoris. Todo lo cual os lo comunico a fin de que lo hagáis

¹⁴ Andrés Bello (1781-1865), además de su importancia en las letras, participó en la lucha por lograr la independencia, en 1810 se anexó al movimiento militar y desempeñó el cargo de Comisario de Guerra; en ese mismo año fue a Londres donde fungió como Secretario de la Comisión de Caracas.

presente a esa muy respetable Logia encargándoos nos deis cuenta asimismo de todo lo que os haya ocurrido en Filadelfia y en esa capital.

Londres, 28 de octubre de 1811. Carlos Alvear. C. .A. .V. .P. .

Es copia de su original.

Coro, 4 de enero de 1812. Miyares [rúbrica].

PROCESO INQUISITORIAL DE FRAY SERVANDO TERESA DE MIER

Décima sexta declaración, 16 de noviembre ¹⁵

"... Todo esto hizo que los españoles de diferentes provincias formasen en Cádiz sociedades para socorrerse mutuamente y deliberar sobre la suerte de sus provincias. Naturalmente estaba saltando una de americanos, que estaban allí mismo perseguidos porque protestaban altamente en las Cortes mismas, que si España sucumbía a Napoleón, las Américas eran libres para disponer de sí. Especialmente después que el Consulado de México para impedir que tuviesen los americanos igualdad de representación envió contra ellos el informe más sangriento, y con ciento sesenta mil duros que se enviaron para ganar votos y asalarar un diarista, según las cartas con que de México se avisó a los Diputados de Cortes, y el confesante vio leer en dichas Cortes, aunque ignora los autores de las cartas. Las cosas se agriaron en demasía. Cancelada que era el diarista pagado ganó la policía, y bastaba un informe suyo de oídas para llevar a los americanos a la cárcel sin ser oídos como al Presbítero Lallave, Don Ventura Obregón y el Cacique Ixtolinque, que allí murió; con esto Don Carlos Alvear americano de Buenos Aires casado con una señorita andaluza, Teniente de Carabineros Reales que se había portado muy bien en la guerra, fundó en su casa una sociedad de americanos, diciendo que para ello había recibido papeles de Santa Fe, a fin de averiguar qué americano se había portado bien en favor de España, para recibirlos en América, sino, no. Dirá el confesante cómo él fue enganchado para la Sociedad a mediados de septiembre, de ochocientos once por un español, natural de Vizcaya, comerciante en la Nueva Granada, porque la Sociedad era también de europeos, de cuyo nombre no se acuerda, el cual le dijo: las cosas de América y España están muy malas, es necesario irnos de aquí, porque esto se va a entregar a Napoleón, hay una sociedad donde está la flor de los americanos, y tenemos un barco para irnos, pero para ser recibidos en América, se exige aquí una purificación, y ésta se hace en la Sociedad".

"Allí se socorrerá a usted que sabemos está pobre y sin sueldo. También Cancelada anda ya tras de usted, porque sabe que usted ha refutado o está refutando su historieta de la Insurrección de México [uno y otro era cierto] y así es nece-

¹⁵ Hernández y Dávalos, J. E., 1882, vol. VI, pp. 818-21.

sario salvar a usted como salvamos a Toledo. Dicho esto lo condujo en casa de Alvear, Barrio de San Carlos cerca de la muralla a boca de noche. Entrado en la sala se metió para dentro [sic] el dicho español, y de ahí a un rato volvió y le dijo: por el deseo de recibir a usted no se han juntado nomás que ocho o nueve socios [la verdad es que no había más en la tal Sociedad], usted no haga caso de si le dicen que se deje sangrar, es fórmula, y ha de dispensar usted si al entrar le vendan los ojos, porque los socios no quieren ser conocidos hasta que usted sea recibido. Dicho esto lo llevó a una puerta, y dio cuatro golpes, oyó de dentro una voz que decía a la puerta han llamado con un golpe racional, otro dijo vea quien es. Entre abierta la puerta y preguntado a la guía, respondió el de la puerta, es D. N. de T. que trae un pretendiente —quién es el pretendiente— don Servando de Mier —qué estado— Presbítero —de qué tierra es de Monterrey, en América —cúbranle los ojos y que entre—. Entonces le preguntó uno —Qué pretende usted señor— Entrar en esta Sociedad —qué objeto le han dicho que tiene esta Sociedad— el de mirar por el bien de la América y de los americanos. —Puntualmente pero para esto es necesario que usted prometa bajo de su palabra de honor someterse a las leyes de esta Sociedad— Sí haré como no sean contrarias a la religión y la moral. Y advierte que esta misma respuesta, oyó dar a tres eclesiásticos de la otra América, que entraron después en los quince días siguientes, y que sólo se acuerda de los nombres de dos, un Anchoriz y otro Monroy, y también a varios de los seculares. Siguió el Presidente —para mayor confirmación es necesario que usted se deje sangrar a fin de afirmar con su sangre la firmeza—. Como el confesante sabía que era fórmula, respondió que estaba pronto —y entonces el que lo conducía que luego vio era el Maestro de Ceremonias dijo: General una vez que el señor se ha ofrecido de voluntad a esta prueba, se puede omitir toda otra —descúbranlo—. Entonces vio a don Carlos Alvear sentado y delante una mesa, teniendo a sus lados sentados dos otros y por los lados otros en número de tres de cada lado. Poniéndose entonces Alvear en pie y teniendo en la mano una espada le dijo: Señor: esta Sociedad se llama de Caballeros Racionales, porque nada es más racional que mirar por su patria y sus paisanos. Esta espada se la debía de dar a usted por insignia para defender la patria, pero como usted es sacerdote, la defenderá en la manera que le es permitido. La segunda obligación es socorrer a sus paisanos, especialmente a los socios con sus bienes, como estos con los suyos lo harán con usted. La tercera obligación por las circunstancias en que nos hallamos, y en que se nos podría levantar, que esta era una conspiración, es guardar secreto sobre lo que pase en la Sociedad. Dicho esto mandó al maestro de ceremonias que me hiciera dar los tres pasos, que dio tres de cada lado; y volviéndome a la mesa, me dijo Alvear: estos pasos significan que cuantos dé usted a favor de la América del norte, dará a favor de la América del sur, y al revés. Las señales para conocerse son éstas; pondrá usted la mano en la frente y luego la bajará a la barba. Si alguno correspondiere, se pondrá junto a él y entre ambos deletrearán la palabra unión, acabada se abrazarán, diciendo: unión y beneficencia. Si usted necesitare socorro en lance de guerra, etc., levantará los tres dedos de la mano diciendo: A mí los de Lautaro. Dicho esto me abrazó diciendo unión y beneficencia y lo

mismo hicieron los demás. Con esto me senté y un abogado tuerco que estaba a la derecha de Alvear llamado Gracida natural de Santa Fe, echó una arenga diciendo: Que de estas sociedades habían en las capitales de la América del sur, instituidas por lo crítico de las circunstancias, y que ésta de Cádiz estaba subalternada a la de Santa Fe, como una purificación que exigía, según arriba queda dicho. Concluida la arenga se levantaron todos y se tomó un refresco sin ceremonia alguna de sociedad. . ."

"Décima séptima declaración, 21 de noviembre. . . Dijo que en continuación a lo que quedó pendiente en la última audiencia declara: Que el confesante había descubierto luego, que no había tal flor de americanos en la Sociedad, ni había buque para irse, ni tales Sociedades semejantes en la América del sur. Todo era fingido para enganchar. Y si fingieron que pertenecían a la Junta de Santa Fe, era porque dos americanos Gracida y Caycedo que iban para la Nueva Granada llevaban encargo de plantear allí la Sociedad. En la Sociedad había el tal Alvear, Presidente, cuatro españoles, de que solo se acuerda del nombre de un vizcaino llamado Murrondo, y tres americanos llamados Prada de Santa Fe, Urriola de La Habana y el otro Garza de Caracas, los cuales con los dos arriba dichos inventaron con Alvear esta Sociedad. Después fueron entrando varios, los más guardias de Corps y Guardias españoles o de La Habana, o de otra América, y sólo se acuerda de los apellidos de dos de esta América, Ruel de Durango y Brizeño de Guadalajara. Esta Sociedad no era, ni contra la religión ni contra el Rey, como se lo respondió Alvear, cuando el confesante le puso la condición para obedecer sus leyes, de no ser contra la religión y la moral. Los más eran militares y se fueron a pelear en los ejércitos de S.M. quedando extinguida la Sociedad a principios de septiembre de 1811, por lo dicho, y porque Don Carlos Alvear se fue para Londres con designio de irse para Buenos Aires. Tampoco era de Masones la Sociedad; aunque puede ser que, como Alvear era Masón imitase algunas fórmulas y tal vez pensase en amalgamarse con ellos, pero encontró resistencia, pues una noche propuso, que si algún socio quisiese entrar Masón para saber lo que trataban en ellas contra América, se le podía permitir. La Sociedad le respondió que cada uno lo viese en su conciencia. Habiéndole tocado al confesante arengar tres veces a los nuevos por ausencia del orador, les advirtió expresamente que no será una Sociedad de Masones, sino de patriotismo y beneficencia y reconviéndole Alvear a la oreja porque insistía tanto en que no eran Masones, pues debía advertir, que éstos perseguían a los que no eran de su Sociedad, respondió, que insistía, porque en realidad no lo era, y porque él no quería serlo, pues además de tenerlo prohibido Su Santidad, su razón le convenía: o la cosa era mala, y debía prohibirse, o si era buena para qué era el secreto bajo tan execrables juramentos. Si Alvear tuvo esa intención, mudó después enteramente de plan, porque el declarante vio carta suya a la Sociedad que creía existente en Londres fecha en Buenos Aires en ochocientos doce para que recibiese a un tal don José Pinto, natural de Chile, porque aunque era Masón, no era Caballero Racional, y en fin los francmasones [francmasones] están quietos y pacíficos en Buenos Aires, y Alvear con todos sus Caballeros Racionales fue desterrado en mil ochocientos diez y seis del mismo Buenos Aires".

"Partiendo Alvear de Cádiz, el día primero de octubre de ochocientos once para Londres, instaló allí en su casa con seis americanos que llevaba de cuyos nombres sólo se acuerda del de San Martín natural de Buenos Aires, Edecan del General Copining [Compigny], a fin de recibir en ella a los americanos de las legaciones de Caracas y Buenos Aires. El confesante que ya estaba allí y creía que el secreto solo obligaba en Cádiz por las circunstancias habló de la Sociedad a varios y los socios fingieron hacerle proceso ante un tribunal de cinco y lo sentenciaron a estar en pie durante una sesión. Creyendo la cosa sería [aunque después supo que había sido burla], preguntó la pena que correspondía al que abandonaba la Sociedad, y habiéndole respondido, que sería sobrevigilado, respondió, que lo vigilasen cuanto quisiesen, que él se salía de la Sociedad. Esto fue en septiembre de ochocientos once, hasta cuya fecha asistió el confesante a cuatro o cinco sesiones."

"Alvear se fue para Buenos Aires a principios de enero de ochocientos doce, y los socios que quedaron en Londres no quisieron más juntarse, diciendo que no era menester Sociedad para socorrer a los americanos, y que esas sociedades secretas eran sospechosas, y solo propias para producir un tirano. En efecto lo produjeron en Alvear, que por medio de la Sociedad en Buenos Aires derribó al Gobierno, aunque de insurgentes, y se apoderó de él continuándolo como insurgente y este gobierno envió de propósito por el confesante ofreciendo las pagas de sus deudas, si las tenía, y no reparar en gasto alguno para conducirlo, como consta de carta que le escribió uno del Gobierno llamado don José Alvarez Gonte en ochocientos doce, y el confesante respondió que él no iba donde había semejantes sociedades de Caballeros Racionales."

"Supo el confesante que estando Alvear en Londres, envió en los pliegos de Oficio del Diputado de Caracas una carta para la Sociedad de Santa Fe, que él suponía haberse ya instalado por sus dos emisarios. Estos pliegos cayeron en poder del Ministro español [Luis de] Onís el cual delató al Gobierno de España la tal Sociedad como de francmasones. Este ha sido un engaño ocasionado o de algunas fórmulas adoptadas por Alvear o de algunas cifras inventadas por Urriola, quien una vez le preguntó al confesante si para cifrar igualdad pondría una ecuación algebraica. Tal vez Alvear que era Masón escribió a sus emisarios como Masón, pero la Sociedad no lo era, y [i] él sabe que Alvear lo era, es porque él mismo se lo dijo. Tampoco eran sesenta los socios como dicen, que rezaba una lista adjunta a la carta de Alvear, pues nunca pasaron de veinte, si acaso llegaban. El Gobierno de Cádiz hizo investigación y no hallando tal Sociedad y sabiendo lo que era a nadie ha molestado..."

"Décima octava declaración. 4 de diciembre... Dijo que en continuación del punto que quedó pendiente que habiendo a fines de septiembre de ochocientos once presentándose a todos los americanos por sí le mandaban algo para Nueva España a donde se venía un joven llamado Acuña, por sobrenombre *Tacones*, ocurrió al americano Prada, que el tal joven podría servir para propagar la Sociedad en el Reino de México, y no estando abierta la Sociedad entonces, por estar Alvear en la isla, a causa de tener una hija enferma; dicho Prada llevó a Acuña al castillo de Santa Catalina, donde estaba el orador de la Sociedad que

es Urriola habanero, que le parece que ahora está en España, y éste [que estaba preso en dicho Castillo] admitió a Acuña a la Sociedad sin ceremonia alguna, y como llaman por comunicación, encargándole de palabra procurase propagar la Sociedad en México, pues las había en todas las ciudades grandes de la América del sur, y aun en otras de España fuera de Cádiz y uno y otro era mentería. Y advierte que admitir por comunicación¹⁶ se llama tanto en esta Secta como en Masónica ser recibido sin formalidad ni ceremonia por el Jefe de la Sociedad, debiendo cuando pueda presentarse a donde puedan ser recibidos solemnemente. Que el confesante conoció al *Tacones* en Cádiz, de cuya boca supo lo que queda expresado y después lo supo por sí mismo Urriola, Prada y Alvear porque se dio aviso de la agregación a la tal Sociedad y se le puso en la lista. Que recuerda habersele dicho ser de la Sociedad el célebre insurgente Alvarez Toledo,¹⁷ y ciertamente conoció en Cádiz a un Ortiz, oriundo le parece de Guadalajara, criado del Diputado Mendiola, con el que se descompuso después y le parece que se fue a Nuevo Orleans. Que además de esta Sociedad de Caballeros Racionales, era público y notorio que había Logias de Fracmasones así de anglo-americanos, como de ingleses y de españoles a donde concurrían según se decía embajadores, extranjeros, algunos miembros de las Cortes Generales y Covachuelos de que en particular no sabe de nadie; y esto es lo único que sabe en cuanto a fracmasones, pues no sabe que ni en Cádiz ni en otra alguna parte de los Estados Unidos haya determinadamente tal o cual logia que el confesante haya visto...

¹⁶ Mier menciona que Vicente Acuña fue iniciado en la Sociedad por "comunicación", pero es más aceptable el relato que el propio Acuña dejó en su proceso: "...Que zanjados los asuntos que habían producido su remisión a España, había sido llamado por el Cura Americano llamado Torquemada, quien después de haberle exigido varios juramentos y promesas, fue conducido al barrio de San Carlos, y entrando en una de las principales casas de aquel barrio y le vendaron los ojos en una pieza interior, y en seguida le dijeron, que si juraba defender la Patria unido a sus hermanos Americanos, no descubriendo jamás el secreto que le fuese revelado, y confesando siempre la religión Católica Apostólica Romana, respondió que sí juraba, y en seguida se le descubrieron los ojos, y pasó a un salón donde había una concurrencia como de unos sesenta sujetos reunidos, de carácter, presididos por uno de ellos que se distinguía por una banda azul..." Rangel, N., *op. cit.*, p. 394.

¹⁷ Alvarez de Toledo tuvo varias participaciones en la guerra de Independencia en México; un hecho de resonancia fue la invasión que pretendió hacer en compañía de varios norteamericanos en el territorio de Texas, el 18 de agosto de 1813; Joaquín Arredondo, Comandante de las Provincias Internas, derrotó a esta comitiva, quedando frustradas de paso las ambiciones que pretendían sobre el territorio español los Estados Unidos de Norteamérica. Se encuentran datos sobre este personaje en Guzmán, José R., 1966.

REFERENCIAS

- AHUMADA, J. A.
1725 *Representación político-legal a la Majestad del Sr. Don Felipe V., en favor y de los empleos políticos, de guerra y eclesiásticos*. Madrid. Reimpresión en 1820 México de Alejandro Valdés.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN
Ramo: Indiferente de Guerra, vol. 22, fs. 26-31. México.
- FERNÁNDEZ ALMAGRO, M.
1957 *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española*. 2a. ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
- GUZMÁN, J. R.
1966 Francisco Javier Mina en la Isla de Galveston y Soto la Marina. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. serie, vol. VII, no. 4. Talleres Gráficos de la Nación. México.
- HAMILTON, F. J.
1947 *War and Prices in Spain, 1651-1800*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, J. E.
1882 *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México*, vol. VI. México.
- LÓPEZ CÁMARA, F.
1954 *La génesis de la conciencia liberal en México*. El Colegio de México. México.
- MARTÍNEZ, M. R.
1956 *José de San Martín Intimo*. Editorial Nacional, S. A. México.
- MARTÍNEZ SALDÚA, R.
1967 *Historia de la masonería en hispanoamérica*. 2a. ed. Costa-Amic. México.
- RANGEL, N.
1939 Masonería establecida en Cádiz, y Logia de los Caballeros Racionales en Jalapa, fragmentos del canónigo Cardena. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1a. serie, vol. III, no. 3, Talleres Gráficos de la Nación. México.
- SUGAWARA, M.
1967 Los antecedentes coloniales de la deuda pública de México. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. serie, vol. VIII, nos. 1 y 2. Talleres Gráficos de la Nación. México.
- TIRADO Y ROJAS, M.
1893 *La Masonería en España*, 2 vols. Imprenta de Enrique Maroto y Hermano. Madrid.
- VILAR, P.
1964 *Crecimiento y desarrollo. Economía e Historia. Reflexiones sobre el caso español*. Ediciones Ariel. Barcelona.
- ZALCE Y RODRÍGUEZ, L. J.
1950 *Apuntes para la historia de la masonería en México*, vol. 1. México.

CASAS EN QUE VIVIÓ EL CAPITÁN DON JUAN DE CHAVARRÍA VALERA

PEDRO ALVAREZ GASCA

En la segunda calle del Maestro Justo Sierra, marcada con los números 53 y 55, se ve una antigua casa colonial cuya fachada, de líneas simples y armoniosas, acusa el barroco civil que predominó en el siglo XVII y llega hasta principios del XVIII (lám. I). Aún cuando los claros del primer cuerpo de la fachada fueron un poco modificados, la casa no perdió ese aspecto a la vez señorial y religioso, característica sobresaliente en la arquitectura civil de la época. Acentuando este carácter, se destaca, en lo alto del frontispicio, una hornacina que contiene la escultura de una custodia, labrada en piedra y sostenida por un brazo humano (lám. II). Recuerda esta escultura la hazaña realizada por don Juan de Chavarría Valera, rico personaje de la época quién, durante el terrible incendio que se declaró en la Iglesia de San Agustín el 11 de diciembre de 1676, que duró tres días, penetró entre las llamas y sacó la custodia que estaba en el altar mayor.

Contemplando esta hornacina, lo primero que naturalmente se imagina, es que ésta debió ser la casa habitación del casi legendario personaje.

Así lo creyó don Luis González Obregón y así lo asienta. Las expresiones que usa, sin embargo, nos hacen pensar que no se trata de una simple creencia, sino que debieron ser hechas en vista de algún documento, sospecha que, en parte, hemos confirmado como diremos después. Dice González Obregón: "La antigua tradición sólo refiere el episodio del incendio, y lo que sí consta de todo punto es, que la casa número 4 de Chavarría, ahora 2a. del Maestro Justo Sierra, fue en la que habitó durante el siglo XVII aquel varón acaudalado y piadoso".¹

Por otra parte, don José María Marroquí —que no conoció la tradición del salvamento de la custodia—, y en vista de los títulos de la casa, señaló una ubicación diferente para ésta en su monumental obra.²

¹ González Obregón, L., 1944.

² Marroquí, J. M., 1900.



Lám. I.—Casa números 53 y 55 de la calle de Justo Sierra, en la que se suponía que había vivido el Capitán Juan de Chavarría.

Sin embargo, siendo la obra de González Obregón —que no debió ignorar lo asentado por Marroquí— posterior en 44 años, y dada la certeza de su afirmación, y sobre todo, el verla confirmada por el sugestivo detalle de la hornacina, hicieron que la opinión general se inclinase desde entonces a considerar esa casa como la que fue habitación del Capitán Chavarría y la Dirección de Monumentos Coloniales colocó en su fachada una placa alusiva a su tradición.

Realizando algunas investigaciones en el Archivo General de la Nación nos ha tocado en suerte encontrar documentos que vienen a confirmar, sin duda alguna, lo asentado por Marroquí, pese a que la escultura de la bella hornacina constituye indudable referencia al valeroso acto que se atribuye al legendario personaje.

El primero de estos documentos pertenece al fondo "Papeles de Bienes Nacionales" y lleva el título siguiente: "Gobierno —año de 1683 No. 2 La Madre Priora y Difinidoras del Convento de San Lorenzo de esta ciudad sobre que se les conceda licencia para poder bender las casas que fueron de la morada de el Capitán D. Juan de Chavarría Valera".³

Por él, venimos en conocimiento de que en enero del año de 1683, se presentó, ante el arzobispo de México don Francisco de Aguiar y Seijas, una peti-

³ *Archivo General de la Nación*. Papeles de Bienes Nacionales, leg. 844, Exp. 15.



Lám. II.—Detalle de la hornacina, de la casa de la lámina anterior.

ción firmada por las madres Anna de San Diego, priora del convento de San Lorenzo; Juana de la Presentación, vicaria; María de la Asunción, secretaria; Josefa de Santa Gertrudis, María de San Miguel, Gertrudis de San Luis y María de la Purificación, definidoras, manifestando que, habiéndoles legado el Capitán don Juan de Chavarría Valera, por cláusula de su testamento, las casas de su morada, con instrucciones a sus albaceas para que se dividieran en dos o tres casas cuyas rentas ayudasen al sustento de las religiosas del convento, cuyo patrón era, dichas casas habían sido reconocidas por peritos, habiéndose visto que para hacer tres casas de ellas era necesario comprar las adyacentes; la obra duraría dos años y se gastaría en total la cantidad de doce mil pesos; las casas tendrían, entonces, un valor de veinticuatro mil pesos y rentarían, cada una, cuatrocientos pesos anuales. Por otra parte, el Capitán y Sargento Mayor don Francisco Antonio de Medina y Picazo, Caballero de la Orden de Santiago y Tesorero propietario de la Real Casa de Moneda, pretendía comprarlas, ofreciendo por ellas la cantidad de veintisiete mil pesos en que las hipotecaría al mismo convento, con seguro (fianza) sobre su empleo en la Casa de Moneda, ofreciendo también reconstruirlas y agrandarlas con las adyacentes, por cuyas razones solicitaban licencia para efectuar dicha venta.

El 16 de enero se turnó el escrito al provisor y vicario general de la Mitra, el canónigo don Diego de la Sierra, para que hiciera las diligencias que consi-

derara oportunas o informara para proveer lo conveniente. Después de varias diligencias —notificación a los albaceas, que lo eran don Nicolás Vivero Peredo y Velasco, Conde del Valle de Orizaba, y el P. Jesuita don Antonio Núñez; presentación del testamento del Capitán Chavarría, etc.— el defensor del Juzgado de Testamento, capellanías y obras Pías, don Joseph de Cabrera, opinó que era de utilidad, para las obras piadosas ordenadas en el mismo testamento, la venta de las casas.

A treinta de marzo del mismo año se nombró como peritos para valuar el inmueble a los "Maestros de alarife" don Cristóbal de Medina Vargas y Alfonso de Torres Fornicedo. Medina Vargas era "Maestro mayor del arte de arquitectura por su majestad de todas estas provincias de la Nueva España, y de la fábrica material de la Santa Iglesia Cathedral, Real Palacio y alarife Mayor de esta ciudad". Don Alonso de Torres se llama, sencillamente, Maestro de arquitectura.

Las casas se midieron "con vara de medir de quatro palmos castellanos" y tuvieron, por su fachada principal "que viene de señor San Pedro y San Pablo [hoy calle del Carmen], quarenta y ocho varas y media que corren de norte a sur, y por la otra fachada que viene de señor San Lázaro al estanco de los cordobanes [hoy calle de Justo Sierra], tuvo treinta y siete varas que corren de oriente a poniente,⁴ y así mismo se midió el pedaso de sitio que cae a la parte ynterior que es el jardín y lo que le perthenece y tuvo cuarenta y una varas de norte a sur y setenta y una varas y tercia de oriente a poniente y así mismo otro pedaso que sirbe de segundo patio y sale puerta a la calle de San Gregorio [hoy de San Ildefonso], que tiene veinte varas y media de oriente a poniente y diez y ocho varas y media de norte a sur, con saguán de seis varas de largo y quatro de ancho y asimismo un corral que tiene de largo sinquenta varas que corren de oriente a poniente, y de ancho veinte y una varas que corren de norte a sur, y en el sitio referido comprehende el quarto nuebe con sus servidumbres altas y bajas según y como tenemos reconosido, en cuya conformidad habiendo reconosido dicha casa grande que *havitava dicho difunto* según y de que consta toda su fábrica que es de obra antigua, y debaxo della se reconoció una tienda de esquina y dos casas bajas, y en las fachadas de la calle y en lo ynterior de adentro se reconosieron veinte y siete rejas de fierro grandes y chicas con balcones, y en lo ynterior de el quarto nuevo todo de cal y canto, con lo que le perthenece de entradas y salidas así por la parte baja como por la alta. Según el estado en que oy hallamos dicha casa y quartos referidos y el pedaso del segundo patio y zaguán que sale a la calle de San Gregorio, demuestra tener una pila en dicho patio y premeditando la comprehención de dicho sitio y toda su fábrica, que se le reconose, y dando a cada cosa su justo valor y precio, por ser tan solamente una casa con el quar-

⁴ Se trata de la esquina noreste del crucero (lám. III). A fines del siglo XIX existían allí unas casas que no eran ya las originales y estaban marcadas con los números 29, 30 y 31 de la calle de Chavarría y 10 de la de San Pedro y San Pablo. Estas casas fueron derribadas en 1966 y actualmente (mayo de 1967) se está terminando un moderno edificio en su lugar. Las casas de Chavarría abarcaban desde la esquina hasta el actual número 21 de la calle del Carmen, mientras que por la calle de Justo Sierra conservan su extensión original (30.71 m.) hasta el límite con la casa número 52.



Lám. III.—Edificio que ocupa actualmente el predio donde estuvieron ubicadas las casas en que habitó el Capitán Chavarría.

to nuevo agregado en lo ynterior de dicha casa, vale y monta veinte y nueve mil ochocientos sinquenta pesos. . .”

Añade el informe que respecto a dividir la casa en dos o tres no es conveniente por cuanto habrían que desunir las paredes maestras y hacer considerables gastos, siendo que las casas sólo podrían redituvar mil quinientos pesos anuales que correspondían a treinta mil pesos (cinco por ciento anual), más la dilación de las obras que habría de ser de más de un año, por lo que sería de mayor utilidad al convento la venta de ellas, “y ser lo que allamos a todo nuestro leal saber y entender y por tal lo juramos por Dios Nuestro Señor y la Señal de la Cruz”.

Los datos que proporciona este documento sobre que éstas fueron las casas de la morada del Capitán Chavarría y su ubicación, son ratificados por otro⁵ en que se confirma que el Convento de San Lorenzo y los albaceas de don Juan

⁵ “Cuaderno de los Recaudos, Reciuos y demas ynstrumentos, presentados por parte de la Sra. Da. Juana de Urrutia de Bergara, Condessa del Balle de orizaba, biuda del Sr. Conde Don Nicolas de Bibero Paredo y Belasco, albacea que fue del Capitan Don Juan de Chabarria Balera, caballero del Orden de Santiago”. *Archivo General de la Nación*. Papeles de Bienes Nacionales, año 1683, leg. 913, Exp. 107.

de Chavarría vendieron "al dicho Capitán y Sargento Mayor Don Francisco Antonio de Medina y Picazo las cassas principales que quedaron por bienes del dicho don Juan Chavarría Valera, y en que vivió y falleció, en esta ciudad, en la calle del Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, que ba del parque del Real Palacio a la iglesia de dicho Collegio, con dos casas baxas y una tienda de esquina y cochera, y el quarto alto de edificio nuevo, jardín y otra cochera, y patio y puerta que sale a la calle y *confronta con la portería de dicho collegio*, y el biento de dos cassas baxas y un pedasso e corral, según y en la forma que sita y expresa dicha escriptura y sus linderos. . ."

El Capitán y Sargento Mayor don Francisco Antonio de Medina y Picazo era hijo del Capitán don Juan Vázquez de Medina, por cuya muerte recibió la parte que tenía como tesorero de la Real Casa de Moneda, la cual ascendía a 45,973.002 tomines y 5 gramos. Compró las casas al convento de San Lorenzo por la cantidad de 27,000 pesos, hipotecándola al mismo y obligándose a pagar los réditos de cinco por ciento anual "por sus tercios cumplidos de cada quatro meses".

El 10. de septiembre de 1683, la Mitra remitió al convento de San Lorenzo una petición que presentó el comprador, manifestando que se había mudado a las casas de Chavarría y, para poder hacerlo, había gastado ciertas cantidades en reparos que eran muy necesarios *por el estado ruinoso en que se encontraban* (databan del siglo XVI).

Los albaceas del Capitán Chavarría, conjuntamente con el convento de San Lorenzo, solicitaron licencia del arzobispo de México para aceptar la escritura de venta de las casas, la cual les fue otorgada el 24 de octubre de 1684. En dicha petición consta que don Nicolás de Vivero Peredo y Velasco, Conde del Valle de Orizaba, era albacea, tenedor de bienes y "universal heredero del Capitán Don Juan de Chavarría Valera, caballero del Orden de Santiago su hermano [léase su cuñado] difunto. . ."

Don Francisco Antonio de Medina Picazo falleció en los primeros años del siglo XVIII, probablemente hacia 1705 en que las casas se rentaron "la una que es la de la calle de Chavarría, en el Sr. Canónigo, Dr. Don Antonio de Villaseñor y Monroy. Y las otras frontero [en frente de] de dha. Portería de San Pedro y San Pablo, en el Capp. Don Juan Miguel de Vertiz, a quienes las empesó a correr la obligación y paga de sus reditos desde el referido día 21 de febrero de 705. . ."⁶

Por otra parte, según los títulos que Marroquí tuvo a la vista, después de la muerte de Medina y Picazo la casa se remató al presbítero don Ambrosio Estébanez Mestre y Tello. Este, a su vez la legó al Dr. don Antonio Villaseñor Monroy, deán de la iglesia catedral; en el remate de sus bienes la casa pasó a poder de don Ildefonso Adán Ramírez de Arellano que la legó a don Juan de la Veguellina y Sandoval, del Consejo de su Majestad, a cuya muerte quedó en poder de su viuda, la señora doña Agueda.

⁶ "De administración de las rentas del Sagrado Convento de Relligiosas de San Lorenzo desta ciudad, que fué de cargo de el Sr. Juan de Dios de Ocampo, Presbitero difunto. . ." *Archivo General de la Nación*. Papeles de Bienes Nacionales, leg. 64, Exp. 3 (anexo).

Desgraciadamente, no constan las fechas en que la casa pasó de un dueño a otro, pero según el mismo documento, don Juan de Chavarría Valera "las hubo y compró del Sr. D. Pedro Suárez de Longoria, Presbitero, que las heredó del Sr. Lic. D. Pedro Suárez de Longoria y Da. María de Ordiñola, sus padres, y antes fueron del Gobernador Francisco Ordiñola⁷ y antes del Sr. Lic. D. Antonio de Maldonado, oidor que fue de esta Real Audiencia".

El mismo Marroquí nos proporciona algunos datos biográficos de Chavarría. Nació en la Ciudad de México el 4 de junio de 1618. Fué hijo del Capitán don Juan de Chavarría Estiolaza, natural de la Villa de Garnica, en Vizcaya, y de doña Leonor de Valero, natural de México. A principios del año 1648, casó con doña Juana de Vivero y Peredo, hija del segundo Conde del Valle de Orizaba don Luis de Vivero e Hircio y de doña Graciana de Peredo y Acuña.

Antes, sin embargo, había seguido la carrera sacerdotal. En uno de los documentos que sobre este personaje encontramos en el Archivo General de la Nación, se afirma que, en 1644, el Br. don Juan de Chavarría Valera era albacea, tenedor de bienes y heredero de su tío don Juan Fernández del Río Frío, de quién se asegura que reconstruyó la iglesia de San Lorenzo.⁸ Fernández de Río Frío a nombre de su mujer doña María de Galvez, dejó dos mil pesos impuestos a censo (a rédito) para que se celebrara cada año la fiesta de las once mil vírgenes en el convento de San Domingo, instituyendo, como primer capellán a su sobrino el bachiller don Juan de Chavarría Valera, hijo de Juan de Chavarría, su cuñado.⁹

Habiendo fallecido don Juan Fernández de Río Frío hacia 1644, su contribución debió ser para la primera iglesia, fundada en 1598 y terminada a mediados del siglo XVII (se bendijo el 11 de julio de 1650). La reconstrucción de esta iglesia fue la que efectuó don Juan de Chavarría como asientan Marroquí y González Obregón, obra que le valió el patronato de la misma.

Ignoramos en qué fecha abandonó don Juan la carrera eclesiástica, quizás al enamorarse de la que había de ser su esposa, doña Juana de Vivero y Peredo. De este matrimonio hubo tres hijas: doña Leonor María, doña María Juana y otra que murió de pocos años. Doña María Juana entró al convento de San Lorenzo y murió durante el noviciado.

El 26 de diciembre de 1652, se cruzó don Juan en la Orden de Santiago, verificándose la ceremonia en su iglesia favorita, con asistencia del virrey don Luis Enriquez de Guzmán, Conde de Alva de Liste. El nombramiento de capitán le fue conferido por don Juan de Palafox y Mendoza que, siendo virrey (1642), levantó doce compañías para resguardo de la ciudad. Donó 34,000 pesos para la iglesia nueva de San Gregorio, que se comenzó el 2 de julio de 1682. Murió el 29 de noviembre del mismo año y fue sepultado en la iglesia de San Lorenzo. Donó a los jesuitas la hacienda de San José Acolman para el sostenimiento de su colegio de San Gregorio. Según González Obregón, la fortuna que dejó ascen-

⁷ El capitán don Francisco de Urdiñola vino a la Nueva España entre 1572-1576; fue colonizador importante del norte de México; fundó los pueblos de San Esteban de Tlaxcala, junto al Saltillo (1591) y el de San Isidro de las Palomas (hoy Arteaga, Coah.).

⁸ Orozco y Berra, M., 1867.

⁹ *Archivo General de la Nación*, Papeles de Bienes Nacionales, leg. 64, Exp. 4.

día a unos quinientos mil pesos. Entre los papeles que de este personaje hemos encontrado en el Archivo General de la Nación, se encuentra el "Segundo y último prorrato hecho entre los legatarios e ynteresados en los bienes de el Capp. Don Juan Chaa Valera...", fechado el 30 de septiembre de 1699. Las asignaciones hechas a iglesias, conventos y particulares montaron 88,141 pesos, 3 gramos¹⁰ como estas asignaciones correspondían a la cuarta parte de los legados correspondientes, el total de estos debió ascender a trescientos cincuenta mil pesos.

Don Juan de Chavarría otorgó su testamento el 10 de abril de 1681, ante el escribano Real don Baltazar Morante,¹¹ nombrando como albaceas a su cuñado don Nicolás Vivero Peredo y Velasco tercer Conde del Valle de Orizaba, y al padre jesuita don Antonio Núñez. El 29 de noviembre de 1682 murió este rico y piadoso personaje y fue sepultado en su iglesia de San Lorenzo, donde se le erigió un monumento con su estatua orante. Parece que el autor de este monumento fue el maestro Manuel de Velasco. Entre los papeles del albaceazgo presentados en 1683 por doña Juana Urrutia de Vergara,¹² viuda de don Nicolás Peredo, se encuentran dos libranzas fechadas en los días 10 y 17 de marzo del mismo año, extendidas a favor del citado maestro, por valor de quince pesos cada una "Por el monumento que está haciendo en la iglesia de San Lorenzo". En los mismos papeles encontramos que el capitán Chavarría "Hizo y colocó" los altares de la Virgen de Guadalupe y San Juan Bautista en la capilla de Guadalupe de la Catedral de México.

Habiendo sido el más grande de los bienhechores del Colegio de San Gregorio, considerado casi como fundador del mismo, se le erigió allí también un monumento, en el patio principal, durante el rectorado del Lic. don Juan de Dios Rodríguez Puebla (1840-1848).¹³ Ninguno de estos monumentos subsiste.

En cuanto a la casa que ostenta la custodia, dijimos al principio que la enfática afirmación de González Obregón debió ser hecha en vista de algún documento. En ese documento debió constar que dicha casa perteneció al capitán Chavarría de donde se infirió que había sido su habitación. En el segundo prorrato de los bienes de don Juan consta que éste poseía una casa situada en la calle que llevó su nombre. Desgraciadamente el documento no contiene datos suficientes para identificar el inmueble, pero es casi seguro que se refiere a la casa señalada por González Obregón. A fojas 10 vta. del citado prorrato, se encuentra la asignación número 25 hecha en los términos siguientes: "Casa que tiene por los días de su vida Da. Juana Alvarez Vozmediano", "Quatro mil quinientos sessenta y cinco pesos en que el Maestro Christoval de Medina Vargas, que lo es de archi-

¹⁰ *Archivo General de la Nación*. Papeles de Bienes Nacionales, leg. 64, Exp. 3.

¹¹ Rubio Mañé, J. I., 1955, vol. IV, p. 298.

¹² "Cuaderno de los Recaudos, Reciuos y demás ynstrumentos, presentados por parte de la Sra. Da. Juana Urrutia de Bergara, Condesa del Balle de Orizaba, Biuda del Sr. Conde Don Nicolas de Biberio Peredo y Belasco, albacea que fue del capitán Don Juan de Chabarría Balera, caballero del Orden de Santiago". *Archivo General de la Nación*. Papeles de Bienes Nacionales, leg. 913, Exp. 107.

¹³ Orozco y Berra, M., 1853-55, vol. II, p. 396.

ectura,¹⁴ Abalúo y tazo, en virtud de lo mandado por dicho Sor Juez en el auto de aprobación de la cuenta de admor. Br. Don Juan de Ribas, que esta a fojas 54 y sgute. del Septimo. quaderno, una cassa principal, que quedó por bienes de dho difunto, en la calle que viene de la de Donceles a la plazuela de San Gregorio [hoy de Loreto] la cual por la cláusula No. 43 de dho difunto quedo señalada para que la havite Da. Juana Alvarez Vosmediano por todos los días de su vida, sin pagar arrendamiento ninguno de ella, y por su fallecimiento ha de bolber al tronco de dhos bienes con curia calidad y valor que se le dí por dha taza on, se ha de prorratar a los interesados a quien se aplicase”.

Nada más hemos podido encontrar sobre este asunto, pero es probable que el fallecimiento de doña Juana, habiendo vuelto la casa a poder de la sucesión testamentaria, haya sido reconstruida, colocándose en lo alto de la fachada la custodia que recuerda aún el hecho heroico que convirtió a su dueño en un personaje legendario del México de fines del siglo XVII.

REFERENCIAS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Papeles de Bienes Nacionales: leg. 64, Exp. 3 (anexo); leg. 64, Exp. 4; leg. 844, Exp. 15; legs. 107 y 913.

GONZÁLEZ OBREGÓN, L.

1944 *Las calles de México*. México.

MARROQUÍ, J. M.

1900 *La Ciudad de México*. México.

OROZCO Y BERRA, M.

1853-55 *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, vol. II. México.

1867 *Memorias para el plano de la Ciudad de México*. México.

RUBIO MAÑÉ, J. I.

1955 *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España*. México.

¹⁴ Cristóbal de Medina Vargas era maestro mayor de las obras de la Catedral, del Real Palacio y alarife mayor de la Ciudad.

DIRECTORIO

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

PERSONAL DOCENTE

1968

MATERIAS GENERALES

- Prof. Acuña Monteverde, Héctor
„ Arana Osnaya, Evangelina
„ Barba de Piña Chán, Beatríz
„ Bosch-Gimpera, Pedro
„ Castillo Tejero, Noemí
„ Cazés Menache, Daniel
„ Faulhaber Kammann, Johanna
„ Flores Bravo, Manuel
„ Galván Uralde, Isidro
„ Garcés Contreras, Guillermo
„ García, Bernardo
„ Jiménez Moreno, Wigberto
„ Lira, Andrés
„ Lorenzo Bautista, José Luis
„ Lorenzo Villa de García, Isabel
„ Manrique Castañeda, Leonardo
„ Muedra Benedito, Concepción
„ Nolasco, Margarita
„ Olivé Negrete, Julio César
„ Olivera, Mercedes
„ Palerm Vich, Angel
„ Serrano Sánchez, Carlos

ANTROPOLOGÍA FÍSICA

- Prof. Comas Camps, Juan
„ Chávez, Adolfo
„ D'Aloja, Ada
„ Dávalos Hurtado, Eusebio
„ Escoto Zayas, Alejandro
„ Faulhaber Kammann, Johanna
„ León de Garay, Alfonso
„ Martínez Becerril, Carlos
„ Montemayor García, Felipe
„ Romano Pacheco, Arturo
„ Romero Molina, Javier
„ Vargas y Vargas, Luis

ARQUEOLOGÍA

- Prof. Bosch-Gimpera, Pedro
„ Braniff Cornejo, Beatríz
„ Castillo Tejero, Noemí
„ García Cook, Angel
„ Litvak King, Jaime
„ Lorenzo Bautista, José Luis
„ Margáin Araujo, Carlos

- Prof. Martínez Marín, Carlos
„ Matos Moctezuma, Eduardo
„ Messmacher, Miguel
„ Navarrete Cáceres, Carlos
„ Piña Chán, Román
„ Valencia Ramírez, Ariel

ETNOLOGÍA

- Prof. Aguirre Avellaneda, Jerjes
„ Aguirre Beltrán, Gonzalo
„ Barba de Piña Chán, Beatríz
„ Bonfil Batalla, Guillermo
„ Cámara Barbachano, Fernando
„ Camelo Arredondo, Rosa
„ Dahlgren Lindgren, Barbro
„ De la Torre, Ernesto
„ González y González, Luis
„ Jiménez Moreno, Wigberto
„ Martínez A., Rogelio
„ Martínez Marín, Carlos
„ Medina Hernández, Andrés
„ Montemayor García, Felipe
„ Monterrosa, Mariano
„ Muedra Benedito, Concepción
„ Muñiz Pajín, Antonio Luis
„ Navarrete Cáceres, Carlos
„ Nolasco, Margarita
„ Olivera, Mercedes
„ Palerm Vich, Angel
„ Pozas Arciniega, Ricardo
„ Stavenhagen, Rodolfo
„ Valencia Valencia, Enrique
„ Viqueira de Palerm, Carmen
„ Warman Gryg, Arturo
„ Weitlaner, Roberto

LINGÜÍSTICA

- Prof. Arana Osnaya, Evangelina
„ Carassó Arditti, Raquel
„ Corzo Moody, Miguel
„ Escalante Hernández, Roberto
„ Huacuja Stefano, Armando
„ Jiménez Moreno, Wigberto
„ Manrique Castañeda, Leonardo
„ Mimó de Pintos, Ma. Mercedes
„ Robles Uribe, Carlos
„ Romero Castillo, Moisés
„ Schumann Gálvez, Otto

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

PERSONAL TÉCNICO

1968

ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Faulhaber K., Johanna
Jaén Esquivel, María Teresa
Jiménez Ovando, Roberto
Lagunas Rodríguez, Zaid
López Alonso, Sergio
Marino Flores, Anselmo
Montemayor García, Felipe
Romano Pacheco, Arturo
Romero Molina, Javier
Sánchez Pineda, Eduardo
Serrano Sánchez, Carlos

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Bonfil Batalla, Guillermo
Cámara Barbachano, Fernando
Montoya B., José de Jesús
Nolasco Armas, Margarita
Olivera de V., Mercedes
Ramos Chao, Enriqueta

ARQUEOLOGÍA

Acosta, Jorge R.
Angulo Villaseñor, Jorge
Barba de Piña, Beatriz
Bernal y García Pimentel, Ignacio
Braniff, Beatriz
Cardós Fajardo, Amalia
Cervantes, Ma. Antonieta
Contreras, Eduardo
Espejo, Ma. Antonieta
García Payón, José
González Rul, Francisco
Mastache de Escobar, Guadalupe
Matos Moctezuma, Eduardo
Margáin A., Carlos
Medellín Zenil, Alfonso
Müller J., Florencia
Olivé N., Julio César
Pareyón, Eduardo
Pavón Abreu, Raúl
Piña Chán, Román
Ramón Ll., Adela
Sáenz, César
Salazar Ortegón, Ponciano
Valencia, Ariel

ARQUITECTURA

García Lazo, Joaquín
Ortiz Macedo, Luis

BIBLIOGRAFÍA, BIBLIOTECONOMÍA Y DOCUMENTACIÓN

Anzures Bolaños, Carmen
Arzate Huet, Oscar
Ayala Gastelum, Beatriz
Basich de Canessi, Zita
Castell de Almela, Emilia
Delgado Herrera, Pedro
González Danis, Irma
Pompa y Pompa, Antonio
Quezada, Alejandro
Sánchez Miranda, Guillermo
Tovar León, Jorge Isaac
Valle Carranza, Eduardo
Zambrano Domínguez, Oscar

BIOLOGÍA

Alvarez, Ticul
González, Lauro

DIBUJO

Flores C., Honorio
Mendoza, Abel
Sánchez Vera, Hipólito
Servot, Luis

ETNOLOGÍA

Dahlgren L., Barbro
Espinosa Mireles, Jaime
González de Lesur, Yólotl
Medina Hernández, Andrés
Piho Lange, Virve
Weitlaner Ph., Roberto J.

FOTOGRAFÍA

Díaz, José de Jesús
Muñoz, Alfonso

Flores Flores, Enrique
Reynoso, Antonio
Sánchez, Enrique

GEOLÓGIA

Sotomayor, Arturo

HISTORIA

Alvarez Gasca, Pedro
Calzada, Lidia
Camelo, Rosa
Canseco, Jorge
Carrillo y Gariel, Abelardo
González de Arellano, Josefina
González Sánchez, Isabel
Gurría Lacroix, Jorge
Huerta, María Teresa
Jiménez Moreno, Wigberto
Langle Ramírez, Arturo
Martínez Marín, Carlos
Meyer, Eugenia
Monterrosa Prado, Mariano
Nava, Guadalupe
Olivera, Alicia
Parceró, María de la Luz
Quirarte, Martín
Reyna Pérez, María del Carmen
Venegas, Carmen

INGENIERÍA

Ruiz Galindo, José
Marino, Leobardo de la Luz

LINGÜÍSTICA

Alvarez Lomelí, Ma. Cristina
Arana Osnaya, Evangelina
Bruce S., Roberto D.
Escalante, Roberto
Manrique C., Leonardo
Robles Uribe, Carlos
Romero Castillo, Moisés

MUSEOLOGÍA

Celorio Blasco, Miguel
Hernández Serrano, Federico

Lameiras, José
Lebrija Celay, Antonio
Oropeza, Manuel
Schondube, Otto
Vázquez R. Mario

PREHISTORIA

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis
Castillo Tejero, Noemí
Litvak King, Jaime
Lorenzo B., José Luis
Mirambel, Lorena
García Cook, Angel

PSICOLOGÍA

Galvis, Luz María

QUÍMICA

Chan, Julio
Franco, Francisca
Pavón, Sara C.
Torres Montes, Luis

RESTAURACIÓN

Cama Villafranca, Jaime
Carbajal, Antonio
Carballo Gutiérrez, Manuel
Castillo Negrete, Manuel
Diez Pérez, Rosa
Fuentes, Bertha
Gaytán, Manuel
Hernández, Jesús
Hernández Dueñas, Carlos
Ibarra, Enrique
Ingram de Elizondo, Susana
Islas, Alicia
Jiménez, Hermilo
López, Marcelina
Montero, Sergio Arturo
Rojas, Rodolfo
Serrano, Manuel
Trejo Jardón, Baltasar

SOCIOLOGÍA

Barrales, Eunice

En los Talleres de EDIMEX, S. DE R. L.,
Andrómaco núm. 1, México, D. F., fue
impreso este Volumen I, Séptima Época,
de los Anales del Instituto Nacional de
Antropología e Historia, concluyéndose el
día 20 de mayo de 1969. La edición, que
consta de 1,000 ejemplares, estuvo al cui-
dado de *Javier Romero*.

