

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



AN
TRO
POLO
GÍA



NUEVA ÉPOCA
ABRIL-JUNIO DE 2001



ANTROPOLOGÍA

Jesús Jáuregui

La disputa por los tastoanes
a finales del siglo XIX

Yuri Escalante Betancourt

Conflicto religioso y prácticas
jurídicas en comunidades
indígenas de México

HISTORIA

Jesús Guzmán Urióstegui

Nahuas y tarascos
en la Tierra Caliente
de Guerrero

Araceli Peralta Flores

Pueblos de la provincia
prehispánica
de Cehpech, Yucatán

Cecilia Espinosa Villegas

Retrospectiva
de las inundaciones
en la Ciudad de México

SOCIOLOGÍA

Selene Álvarez Larrauri

Pierre Bourdieu
y la sociología
de las ciencias sociales

NOTAS

Sergio Raúl Arroyo

Luis Reyes García

Ignacio Guzmán Betancourt

Benigno Casas



62

ISSN 0188-462X



COLABORADORES

Marcelo Abramo Lauff
José Íñigo Aguilar Medina
Solange Alberro
Beatriz Braniff
Jürgen K. Brüggemann
Fernando Cámara Barbachano
María Gracia Castillo Ramírez
Beatriz Cervantes
Eduardo Corona Sánchez
Jaime Cortés
Fernando Cortés de Brasdefer
Roberto Escalante
Marisela Gallegos Deveze
Roberto García Moll
Carlos García Mora
Leticia González Arratia
Jorge René González M.
Eva Grosser Lerner
Ignacio Guzmán Betancourt
Paul Hersch Martínez
Irene Jiménez
Fernando López Aguilar
Gilberto López y Rivas
Rubén Manzanilla López

Alejandro Martínez Muriel
Eduardo Matos Moctezuma
Jesús Monjarás-Ruiz
J. Arturo Motta
Enrique Nalda
Margarita Nolasco
Eberto Novelo Maldonado
Julio César Olivé Negrete
Benjamín Pérez González
Gilberto Ramírez Acevedo
José Abel Ramos Soriano
Catalina Rodríguez Lazcano
Salvador Rueda Smithers
Antonio Saborit
Cristina Sánchez Bueno
Mari Carmen Serra Puche
Jorge Arturo Talavera González
Rafael Tena
Pablo Torres Soria
Julia Tuñón
Víctor Hugo Valencia Valera
Françoise Vatant
Samuel Villela
Marcus Winter

DIRECTOR GENERAL: **SERGIO RAÚL ARROYO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **MOISÉS ROSAS SILVA**

SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **ARMANDO HAZA REMUS** ■ COORDINADOR NACIONAL DE DIFUSIÓN: **GERARDO JARAMILLO**

DIRECTORA DE PUBLICACIONES: **BERENICE VADILLO** ■ EDICIÓN: **BENIGNO CASAS**

DISEÑO DE PORTADA: **COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN**

Correspondencia: Liverpool 123, 2o. piso, col. Juárez, 06600 México, D.F., tel. 5207 4592, fax 5207 4633.

El *Boletín Oficial del INAH. Antropología* es una publicación trimestral. Editor responsable: el titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

Índice

ANTROPOLOGÍA

Jesús Jáuregui
La disputa por los tastoanes
a finales del siglo XIX
3

Yuri Escalante Betancourt
Conflicto religioso y prácticas jurídicas
en comunidades indígenas de México
15

HISTORIA

Jesús Guzmán Urióstegui
Nahuas y tarascos
en la Tierra Caliente de Guerrero
25

Araceli Peralta Flores
Pueblos de la provincia prehispánica
de Cehpech, Yucatán
39

Cecilia Espinosa Villegas
Retrospectiva de las inundaciones
en la Ciudad de México
59

SOCIOLOGÍA

Selene Álvarez Larrauri
*Pierre Bourdieu y la sociología
de las ciencias sociales*
69

NOTAS

Sergio Raúl Arroyo
María de la Cruz Paillés, Hernando Gómez Rueda
y Noemí Castillo
Patrimonio y conservación. Arqueología
76

Luis Reyes García
Perla Valle y Rafael Tena
Ordenanza del Señor Cuauhtémoc
79

Ignacio Guzmán Betancourt
Miguel León-Portilla
*Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl
y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*
81

Benigno Casas
Leticia Reina (coord.)
*Los retos de la etnicidad en los
estados-nación en el siglo XXI*
84

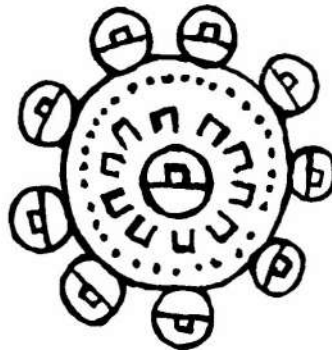




Foto: Carlo Bonfiglioli.

La disputa por los tastoanes a finales del siglo XIX

A nosotros nos revientan los tastoanes; es más, nos parece un espectáculo digno de salvajes; más todavía, creemos que la autoridad hace mal en conceder licencia para la verificación de esa diversión [...] Si los extranjeros ilustrados [como Frederick Starr] o incultos nos la envidian, dispuestos estamos á cedérsela y aún, si así lo desean, podemos cederles cuantos resabios de salvajismo nos quedan todavía... (Salado Álvarez, 1895a: 1).

...¿qué significa la mojiganga que con tanto calor se defiende? [...] Lo único [...] que puede representar [...] la fiesta de los tastoanes, es el profundo envilecimiento de una raza que conmemora su caída y da gracias al santo autor principal, en su opinión, del descalabro [...] Aunque, seamos justos, muchos á quien adoran es á su caballo (De Alba, 1895a: 3).

Nuestro pueblo, pobrecito, pero hace las cosas bonitas, como los señores de antes que dejaron estas costumbres (Rodrigo Ramos, el Santiago en 1992 en San Juan de Ocotán).

Nosotros le tenemos tanta fe, todos aquí, al patrón que enfermos o buenisanos le salemos a esta cosa de la fiesta, porque sabemos que si orita andamos medio adoloridos de una cosa o de otra, para mañana ya andamos dando servicio al Santito, perfectamente bien (El Santiago en 1989 en San Juan de Ocotán).

I

Ya habían pasado quince años de la batalla de La Mojonera de 1873 (Meyer, 1997), que determinó el desque-

brajamiento del movimiento lozadeño, reivindicador de los intereses agraristas de los coras, huicholes y mestizos tepiqueños (Barba González, 1956). La Guadalajara porfiriana se daba el lujo de erigir, en la actual Calzada Independencia, un monumento en que se homenajeaba a Ramón Corona (1837-1889), el general que “Salvó a la sociedad de los salvajes de Álica”. En las garitas de Tepic y de Guadalajara se recortaban las alas de los sombreros de soyate con tijeras para trasquilar ovejas y se alquilaban obligatoriamente pantalones a los fuereños indígenas, para que cubrieran las desnudeces que los tapparabos no podían ocultar (Lumholtz, 1904 [1902], II: 286). El decreto del 30 de enero de 1888, emitido por el municipio de Colotlán, es muy elocuente al respecto:

1º Desde el 1º de abril próximo en delante todos los habitantes varones del municipio y estraños que lleguen a esta población usarán pantalones conforme a sus circunstancias pecuniarias. 2º Los indígenas de las Tribus Huicholas que vengan a comerciar a esta Ciudad, se les obligará a usar calsones. 3º a los infractores de las disposiciones anteriores se les aplicará una multa de Cien Centavos que hará efectiva la autoridad política y quedará en arresto el infractor hasta que adquiera el pantalón que dió origen a la multa (apud Rojas, 1992: 200).

Los afanes “civilizatorios” de la elite tapatía se enfocaban contra las instituciones de los sectores populares. Como una muestra, a principios de ese año aparecía en la sección denominada “Gacetilla” de *El Litigante. Periódico de Legislación, Jurisprudencia y Variedades*, la siguiente noticia:

—*Los días de función en Apolo, molesta la empresa de ese teatro á los vecinos, con hacer que todo el día toque en la calle un miserable y ridículo MARIACHI, y la tambora se oye á 400 varas á la redonda... ¿Tiene la bondad el Señor jefe político de impedir ese abuso?* (El Litigante, V, 1, 10 de enero de 1888: 8).

Este semanario era el portavoz de los abogados de la región, de tal forma que entre sus colaboradores estaban José López Portillo y Rojas, Luis Pérez Verdía y Antonio Zaragoza.

La consigna era no dejar tradición con cabeza. El *Diario de Jalisco* —en cuyo consejo se encontraban Emeterio Robles Gil y Carlos F. Landero— arremetía de este modo:

Y SIGUE LA COSTUMBRE.- Ignoramos en qué lenguaje y en qué tono hablaremos para ser oídos de la Junta de Salubridad, en lo relativo al entierro de cadáveres. Ya otras veces lo hemos dicho: es antihigiénico y peligroso que vayan descubiertos los cadáveres de los infantes que conducen al panteón; y sin embargo aun sigue ésta costumbre, como lo presenciábamos ayer por la calle de Belén. Si fuera porque los padres no tienen el importe del cajón para la criatura, bien está; pero cuando los llevan descubiertos por capricho, ó porque creen que sus hijos son angelitos que van á hacer compañía á la Santísima Trinidad, y que en el cajón no pueden desplegar las alas para remontarse al cielo, la Junta de salubridad debía sacarlos de este error, obligándolos á que encerraran sus muertitos, muy bien guardaditos, ¿Seremos oídos? (Diario de Jalisco, II, 333, 18 de julio de 1888: 3).

Pero, por una ironía histórica, el por entonces gobernador de Jalisco, Ramón Corona, propiciaría el estudio y la defensa de otra institución regional, la Fiesta de los Tastoanes. Ésta, por cierto, constituía un atractivo para los pobladores de Guadalajara, como queda claro en la *Guía y álbum de Guadalajara para los viajeros*, preparada por Villa Gordo (1888) con motivo de la inauguración del servicio de ferrocarril —un triunfo más del “progreso”— entre la capital del país y la Perla Tapatía. En el capítulo XXIV de dicha obra, al hablar de las “Fiestas principales de la ciudad”, a las que la multitud se dirige “...en toda clase de vehículos y aun á pié”, el autor señala que el 26 de julio: “...el barrio de Mezquitán es el elegido, por la tarde, para presenciar una ceremonia indígena llamada de los Tastuanes, en honor del Apóstol Santiago...” (Villa Gordo, 1888: 99).

El año anterior, sin que faltara una frase de desprecio, se habían denunciado:

DESORDENES.- Y grande se forma en los wagones y especialmente en las plataformas que corren en estos días á Mezquitán.

La gente, ávida de ir á ver los tastoanes, como si fueran estas cosas tan dignas de verse, se amontona en los vehículos, en número que estos no pueden cómodamente llevar. Y como todos quieren ir primero, se arma una zambra más que regular, de la que resultan pisotones, gritos y lo que es peor, que los conductores no pueden cobrar en calma y más de algún paseante viaja en carruaje sin pagar un centavo.

Por su propio interés debería la empresa de tranvías señalar número determinado de personas admisible en cada wagon, para evitar que alguno de estos se rompa; evitando así al mismo tiempo lastimaduras ó lesiones más graves que los pasajeros podrían sufrir (Diario de Jalisco, I, 46, 27 de julio de 1887: 3).

También se presentaban notas chuscas:

VOLVIENDO— Un jovencito del paseo de los tastoanes, sufrió la pérdida de su sombrero, gorra galonada que le arrebató de la cabeza un ratero. Pero duró poco la pérdida, porque el Inspector de la 4a. Demarcación atrapó al ratero y después de quitarle la gorra lo condujo a la cárcel (Diario de Jalisco, I, 47, 28 de julio de 1887: 3).

A pesar de este ambiente animadverso, en 1889, con el fin de “...dar a conocer a Jalisco en el gran certamen universal de París...”, Ramón Corona encomendó a Alberto Santoscoy (1857-1906) un “estudio etnográfico-histórico” que sirviera de explicación a las figuras de barro que representarían plásticamente a los tastoanes, “...la única de nuestras fiestas tradicionales indígenas que se conserva...” Es muy probable que la elaboración de estas “figuras” haya sido encomendada a Pantaleón Panduro, pues era, en aquel entonces, el más renombrado retratista en barro de San Pedro Tlaquepaque, como lo atestigua Villa Gordo, al describir los “Alrededores de Guadalajara”: “Hay de notable en S. Pedro la fabricación de monos de barro y de retratos de la misma materia que hace el Sr. Pantaleón Panduro, tan conocido en toda la República por su habilidad” (1888: 100).

Aunque también pudieron ser los autores los “estatuarios” de Tonalá. Al respecto, De Anesagasti señalaba en 1892:

Pocos indígenas hay que se dediquen a construir figuras o monos de barro; sin embargo hubo un indígena muy afamado, que llegó a ser retratista y le llamaban “El Pajarito”, a quien bastaba ver a cualquier persona y, sin

modelar bosquejo al punto sacaba en barro la efigie. Discípulo de El Pajarito es D. Remigio Grande, que se ha dedicado a la estatutaria [...]. Otra de las notabilidades de este género fue D. Cruz Medrano, quien hizo también en barro una multitud de figuras [...]. También D. Juan Medrano, hijo de D. Cruz, se esmera en hacer colecciones de figuras de barro... (1993 [1892]: 51-52).

II

El ensayo preparado *ad hoc* por Santoscoy fue editado en 1889 en dos formatos: como capítulo de sus *Apuntamientos históricos jaliscienses* y como folleto independiente, que serviría de guía informativa en la exposición parisina. Allí plantea, de entrada, su *mea culpa*, pues reconoce que —por ignorancia— junto con otros periodistas había pedido que este “monumento histórico jalisciense” fuera prohibido. No hemos encontrado artículo alguno firmado por este autor en contra de los *tastoanes*, pero quizás él se haya sentido responsable por ciertas notas que aparecían en el periódico en que colaboraba, como ésta del año anterior: “NO HUBO PASEO.- El paseo de los *tastoanes*, que anualmente tiene lugar en Mezquitán, ha estado poco concurrido por las lluvias de estos días. ¡Loado sea Dios! ¡Hasta el cielo parece oponerse a estas ridiculeses!” (*Diario de Jalisco*, II, 341, 27 de julio de 1888: 3).

Sostiene Santoscoy, después de haber analizado su origen y haber ido más allá del “exterior de las cosas”, que la fiesta de los *tastoanes* es “muy digna de ser conservada”, pues se trata de una

... crónica viva que conserva hechos precisos de nuestros anales, que guarda [...] muchas de las costumbres de los antiguos y naturales dueños del país y que es imperecedero recuerdo de la unión de las dos razas que han dado procedencia al actual pueblo mexicano: la india y la española (1889: 2).

Informa que la fiesta de los *tastoanes* se celebra en San Andrés, Huentitán y Tonalá, poblados de los alrededores de Guadalajara, así como en Mesquitán, suburbio tapatío. Aclara que antes se celebraba también en otras aldeas y aldehyelas vecinas. Plantea, luego, una descripción general sobre “...la fiesta de la manera que hoy se hace...”, con un lenguaje cultista y un tono bucólico. No oculta cierto desprecio por la “jerga incomprensible”, los “anacronismos ridículos”, los “groseros adesivos, que de tal modo han bastardeado su procedencia” y “la po-

breza miserable del vestuario de los representantes”. Sin embargo, los datos que aporta son elementos fundamentales para comprender la evolución de esta fiesta de un siglo para acá.

Cuando analiza “¿De dónde y cuándo tuvo origen la fiesta de los ‘tastoanes?’”, ante todo aclara que ésta “... no es una simple danza, sino que se representa en ella una escena histórica y recibe el nombre de los señores del país (*tlatoani*, *tlatoani*)...” (1889: 22). Remite, luego, su origen a las apariciones del Santiago guerrero durante la conquista del Chimalhuacán y particularmente en las batallas de Tetlán y de Guadalajara. Sostiene que éstas

*...confundidas al parecer en una sola, son las que de nuestra historia puede inferirse que se han perpetuado en las representaciones anuales de los *tastoanes*; y á esta opinión da mayor fuerza el hecho de que la fiesta tradicional sólo se acostumbra en los pueblos de los alrededores de nuestra ciudad (1889: 27).*

Cita, a continuación, las referencias de Tello (1973 [1638-1653]: 227-228), de la Mota Padilla (1973 [1742]: 41), y de la Vega (*apud* Romero Gil, 1861) que confirman la representación dancístico-teatral de la batalla de Santiago contra los indígenas durante el periodo colonial.

Sobre la tercera fuente, Iguíniz indica que:

Tiempo es ya de que digamos algunas palabras acerca del manuscrito Romero Gil, nombre con el que bautizó D. Alberto Santoscoy a unos fragmentos de la Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán por el P. Beaumont, que contienen veinticuatro capítulos referentes a la historia de la Nueva Galicia.

Fueron sacados por el Lic. Romero Gil cuando la obra permanecía casi en su totalidad inédita y se conservan actualmente en la biblioteca que fué de la propiedad del indicado Sr. Santoscoy. Constan de un volumen en folio de 223 fojas [...] Por otra parte, el verdadero autor del Manuscrito Romero Gil, lo es en realidad el P. Tello, cuya Crónica Miscelánea [...] utilizó el cronista michoacano al referirse a la Nueva Galicia.[...] Por tanto el Ms. Romero Gil, no es más que una copia de la primera parte del libro de Beaumont [1932 (circa 1780), II: 439], que en ese lugar sólo es fiel trasunto de Tello (1918: 29-30).

Llega, finalmente, Santoscoy al punto central: “¿cómo es que según la crónica histórica, Santiago vence y exter-

mina á los indígenas, y conforme á la representación de los *tlatoani*, estos son los vencedores. y el Santo Apóstol el sacrificado por ellos?” (1889: 39). Argumenta que esta mudanza “[...] tiene que haber sido reciente, que haber acaecido cuando menos verificada ya la independencia del país, porque [...] durante la colonia] La Iglesia y el Estado [...] habrían de consuno no sólo prohibido, sino castigado la adulteración que en la fiesta de los tastoanes se ha hecho de la leyenda religiosa (*ibidem*: 39).

Propone como hipótesis que

...la raza indígena, [...] con las ideas de la revolución de Independencia —en la cual los indios tomaron tan activa parte [...]— sintió levantarse su espíritu pusilánime, y considerando la afrenta que se hacía en festejar la derrota y la muerte de sus antepasados, con levantado, pero injusto ánimo, tergiversó la leyenda, convirtiendo á los vencidos en vencedores y haciendo morir al que, según aquélla, sembraba la muerte entre los miembros de la misma raza (1889: 40).

Concluye que

...el desenlace de la representación de los tastoanes, de ese modo cambiado, vino á tener para los indígenas nobilísima significación: personificado en Santiago vencido, el poderío español quebrantado por la independencia patria, la fiesta de los tastoanes vendría á ser la celebración de la conquista de la autonomía mexicana (1889: 40).

De tal manera que

...dejemos en paz esa humilde fiesta y no pretendamos, si llevados de un mal entendido celo civilizador, aconsejados también por nuestra propia ignorancia, echar abajo ese monumento vivo de pasadas memorias de días gloriosísimos para la raza que heroicamente supo defender su país hasta casi verse extinguida, y de aquella no menos heroica que con audacia y ardor verdaderamente caballerescos acometió una empresa que hoy nos parecería imposible (1889: 41-42).

El texto de Santoscoy no está exento de algunas inexactitudes etnográficas. Por una parte, la de los tastoanes no era la única “fiesta tradicional indígena” que se conservaba en la región de Guadalajara. Estaba, de hecho, su contraparte estructural que es la Danza de la Conquista (Jáuregui, 1996a), tal como se constata a partir de la mención en la revista *Iris*, publicada en Zapopan,

de una compañía de dicha danza fundada en 1874 (1930: 1). Por otra parte, los que señala Santoscoy no eran los únicos poblados en los que se realizaba la “fiesta de los Tastoanes”, pues seguramente, como lo confirma la tradición oral e historiográfica, se llevaba a cabo en varios pueblos de Zapopan, como Nextipac, Santa Ana Tepetitlán, San Juan de Ocotán y Jocotán. También la costumbre de los tastoanes debe haber existido en el Cañón de Juchipila, donde Yáñez la encontró vigente —y en calidad de tradicional— a mediados de la década de 1920 (1931: 29-31).

Había, por cierto curas, como el de Tonalá, que no se expresaban de los tastoanes con menosprecio, sino que los trataban como una más de las tradiciones de su parroquia:

Tal fue la devoción [sic] y respeto que tuvieron aquí al Santo Patrono de los Españoles [el Apóstol Santiago], que hasta ahora lo celebran anualmente el 25 de julio con la diversión llamada de los tastoanes. Para esta diversión se enmascaran algunos indígenas y se colocan sobre la cabeza el chimatl, o sea una cabellera de cerdas, para resistir los golpes que un indígena montado a caballo, haciéndola de Santiago, les da con su espada. Y aun algunos hacen votos de recibir esos golpes (De Anesagasti, 1993 [1892]: 21).

Pero esa era la excepción. El mismo año en que Santoscoy publicaba su artículo, Manuel Portillo, cura de Zapopan, incluía en sus *Apuntes histórico-geográficos del Departamento de Zapopan* una breve descripción de la fiesta de los tastoanes en Nextipac:

El 25 de Julio celebran la fiesta de su Santo patrón Santiago. Hacen tastoanes, que es una representación del martirio del Santo Apóstol y su aparición en España: es una diversión muy grotesca é incivil; representan al Santo Apóstol, con un indio montado á caballo, vestido de charro, con banda terciada encarnada; el sombrero también de encarnado; el caballo con gualdrapa y pechera, encarnado todo; el Santiago trae una espada en la mano; los tastoanes son hasta dieciseis; todos con unas máscaras tan horrosas (que para demonios necesitan retocarse) que causan miedo á los muchachos; el jefe representa al rey Herodes y su secretario Tastuanerote: ambos están vestidos de militares, y los demás de fantasía; todos armados con macanas de madera; dos, que llaman capitanes, no tienen máscaras, pero en la cabeza se ponen una especie de tocado con listones de muchos colores; los listones tienen más de tres cuartas de largo; estos capitanes traen espadas de acero. Comien-

za el representado al son de la chirimía y la caja, música que hay en todos los pueblos, y que consiste en un pito chico que da notas muy altas y un tambor que da notas bajas. Ponen un tablado á un lado de la iglesia (éste muy mal puesto y lo hacen de varas flexibles); los capitanes á fuerzas y á cintarazos, hacen subir á todos los tastuanes á aquel tablado; después que han subido todos (que parecen una legión de diablos) comienzan á tirar con fruta verde y confites grandes á la concurrencia: la tiran con tal fuerza, que ya han descalabrado al que le dan (á mí me dieron con un membrillo verde en una oreja, que eché bastante sangre por el oído. Estaba yo bastante lejos de la escena; estaba fuera del cementerio á más de 50 varas de distancia del tablado, si me han dado en la sien, no estoy escribiendo esta historia). Después que han tirado grandes paños llenos de fruta, se bajan del tablado y van á matar al Santiago; lo bajan del caballo, lo acuestan en el suelo para quitarle las espuelas, dilatan mas de una hora, conservan el horror que los indios les tenían á los conquistadores, por las espuelas, por las cuales les llamaban gachupines, hombres con hierros en los zapatos (según el Dr. D. Agustín Rivera). Al pobre mártir, después de dos horas de estar tirado en el suelo húmedo y al rayo del sol, en el mes de Julio al medio día; por fin resucita, monta en su buen caballo y arremete contra los tastuanes sus verdugos, á cintarazos y machetazos: mas se quitan los tiros con las macanas ó machetes de palo, otros se dejan dar cintarazos porque son tastuanes por voto al Santo Apóstol Santiago.

Esta farsa tiene recitado en mexicano y castellano: es un totum revolutum de algarabía, que ni ellos solos se entienden (1889: 200-201).

El padre Portillo concluía aclarando: “He trabajado mucho por quitarles esta diversión grotesca é incivil, pero aun no he conseguido nada; es sumamente difícil quitar las primitivas costumbres de los pueblos. Probablemente los Tlatuani son desde los primeros años después de la conquista” (1889: 201).

Así, el combate más feroz en contra de los tastoanes no lo realizaba Santiago, sino el clero al alimón con las autoridades civiles, azuzadas éstas por el sector más europeizante de la intelectualidad tapatía. En la sección “Gacetilla” de *El Correo de Jalisco* (I, 72, 5 de julio de 1895: 3) aparecía la siguiente nota sobre “Los tastoanes”:

Estamos informados de que los indígenas de Mezquitán han elevado una solicitud al Ejecutivo del Estado, en que piden que se verifique este año la tradicional pantomima de ‘Los Tastoanes’. Como este espectáculo, además de ser repugnante en la forma, en el fondo no sirve sino de pretexto para que los que en él tomen parte se embriaguen y cometan escándalos gritando como salvajes y simulando hablar una jerga ridícula é ininteligible, seríamos de parecer, si se nos atendiera, que no se concediera licencia para la verificación de una fiesta inconveniente.

Y aclara, con cierto tono triunfal, un par de semanas después:

La Jefatura Política se ha negado rotundamente á conceder el permiso solicitado por varios indígenas de Mezquitán, para dar en éste el espectáculo grotesco de los tastoanes, reminiscencia de nuestros primeros pobladores. Como la diversión esa solo da origen á escándalos, aplaudimos como se merece la decisión de la Jefatura (El Correo de Jalisco, I, 86, 21 de julio de 1895: 3).

III

Precisamente en esa coyuntura, el antropólogo y folklorista norteamericano Frederick Starr (1858-1933), de la Universidad de Chicago, se presentó en Guadalajara para presenciar en Mesquitán a los tastoanes en la fiesta de 1895. El año anterior, durante su primer viaje a nuestro país, se había enterado en la referida *Guía* de Villa Gordo (1888), de la celebración de este drama popular, al aire libre. El hecho de la combinación de ideas paganas y cristianas y del enmascaramiento de algunos



de los comediantes, así como el que el nombre mismo de la farsa y el que muchas palabras del diálogo fueran “aztecas”, despertó su atención (1896a: 96 y 1902: 73). Es interesante resaltar que, previamente a su segunda estancia en Guadalajara, Starr no había leído el trabajo de Santoscoy (1889), pues informa que lo consiguió en esa ocasión. Tampoco tenía conocimiento del ensayo de Brinton (1883) sobre los Güegüences de Nicaragua, danza-drama en la que aparecen entre los *dramatis personae* nada menos que “El Gobernador Tastuanes” y “Doña Suchi-Malinche”. El coloquio de este caso también consiste en una mezcla de náhuatl y español.

Starr se encontró con la sorpresa de que, debido a ciertos disturbios ocurridos el año anterior, la festividad había sido prohibida por las autoridades. En su primer artículo sobre el tema (1896a) detalla las peripecias que tuvo que afrontar con el fin de obtener “un permiso especial del gobierno” para presenciar la representación de los tastoanes. El jefe político no sólo justificaba su prohibición ese año, sino que le parecía que se debería suprimir totalmente. Ante los argumentos de Starr, accedió a que tuviera lugar sólo por un día y no en la calle ni en algún corral, sino en el atrio de la iglesia. Pero ni el señor cura ni el arzobispo aceptaron que se desarrollara “cerca de la puerta del templo”.

Por supuesto que el asunto tastoanes-Starr se hizo público en Guadalajara y Santoscoy tomó partido por el científico visitante y apoyó enfáticamente sus gestiones. En su artículo “Un sabio profesor universitario y la Fiesta de ‘Los Tastoanes’”, plantea:

Nosotros nos permitimos recomendar al ilustrado Sr. Jefe Político que se digne atender, para conceder ese permiso, a que la autoridad tiene obligación de conservar los monumentos nacionales; y que en el caso, se trata precisamente de un monumento histórico, vivo, patente, que nos envidian los extranjeros sabios como Mr. Starr y otros muchos. El mismo Gobierno del Estado lo ha reconocido así, como lo demuestra el hecho de haber mandado estudiar esa costumbre tradicional, de haber dispuesto imprimir por su cuenta el resultado de esos estudios, de haber remitido muchos de los ejemplares de esa impresión a la Exposición de París y finalmente, de que el resto de la edición del folleto de que se trata, haya sido solicitado del extranjero, ejemplar por ejemplar, hasta consumirse toda aquella completamente.

Si hay desórdenes, en buena hora que sean reprimidos precisamente para eso sirve la policía, y más todavía, para preverlos; y esto se puede hacer sin privar al pueblo de sus espectáculos favoritos siempre que estos no

encierren en sí mismo inmoralidad: ison tan pocas las diversiones que tienen los proletarios! (1986 [1895a]: 1017).

Además de solicitar consideración para el trabajo del “respetable y sumamente distinguido profesor” Starr, Santoscoy recordaba el apotegma de Jovellanos: “...el pueblo que trabaja [...] no necesita que el Gobierno lo divierta, pero sí que le deje divertirse” (*ibidem*: 1018).

Dada la afirmación de que se remitieron a París ejemplares de su ensayo, se puede deducir que efectivamente las figurillas de la Fiesta de los Tastoanes fueron exhibidas en la Ciudad Luz, aunque el gobernador Corona haya sido asesinado el 10 de noviembre de 1889.

Por la noticia de *El Correo de Jalisco*, en la que se comunica la derrota parcial de sus afanes prohibitivos, deducimos que la celebración se llevó a cabo unos días después de lo establecido por el santoral católico:

Al cabo el Sr. Jefe político ha concedido á los indígenas de Mezquitán, que en el presente año tengan lugar los tradicionales tastoanes, sólo que con algunas restricciones á fin de evitar en lo posible los escándalos á que da origen la peregrina diversión (I, 92, 28 de julio de 1895: 3).

El retardo en la representación lo confirma Santoscoy, quien el 28 de julio de ese año todavía no conocía el resultado positivo de las diligencias de Starr ante las autoridades de Jalisco. En realidad, sabemos por el propio Starr (1896a: 96) que después de una semana de trámites, el jefe político permitió la representación “en el amplio corral de un indio”. Tras preparativos apresurados, el antropólogo norteamericano presenció el drama de los tastoanes en una tarde lluviosa y, así, tuvo oportunidad de describir sucintamente el trono, los personajes, su vestuario y máscaras, el desarrollo de la escenificación y los combates, la muerte y resurrección de Santiago así como su ambivalente victoria final. Desafortunadamente, durante los últimos combates, un niño fue arrollado por el caballo del apóstol y resultó con una pierna rota, por lo que terminó en el hospital y el Santiago en la cárcel (1896a: 97).

Además Starr rescató una descripción detallada del drama, escrita para él por el sacerdote local, bajo la supuesta autoría de Cesáreo Tello Haro, quien había tomado parte en la representación y estaba familiarizado con las palabras pronunciadas durante su desarrollo. Asimismo consiguió un fragmento del coloquio, escrito por uno de los “indios participantes”, en el que se recogían las partes que le habían correspondido en el drama. De esta manera, gracias a los esfuerzos de este antropó-

logo, disponemos de una nueva descripción de la Fiesta de los Tastoanes, tal como se realizaba hace casi un siglo (1896a, 1896b y 1902), de una versión escrita del coloquio, así como de fotografías de los Tastoanes, de sus máscaras, de los Reyes y la Reina, los Capitanes, los Moros, el Castillo-Trono, y las figuritas que fueron enviadas a París, entre las cuales destacan Santiago y el chirimitero (1899 y 1902). Es importante señalar que, a diferencia de Santoscoy, Starr plantea la derrota de Santiago como un episodio pasajero que es seguido de su resurrección y posterior victoria. Con lo que la hipótesis del tapatío sobre la conformación de este drama queda en entredicho y se da pie a la posibilidad de que, en realidad, se escenifiquen los dos momentos míticos del apóstol Santiago: primero como mártir y luego como soldado victorioso.

Pero el elitismo "civilizador" de los porfirianos tapatíos no podía dejar sin desquite lo sucedido; habían tomado muy a pecho el que Guadalajara fuera considerada "la Florencia mexicana" (Gibbon, 1893). Así, se enfrentó, por medio de la pluma de su *intelligentsia*, a los tastoanes y a sus simpatizadores. Desde el periódico *El Correo de Jalisco*, Salado Álvarez declaraba:

En nosotros [...] el literato no ha matado al hombre; antes que americanistas, antes que anticuarios, antes que devotos del Folk-lore, somos amantes de la cultura, de la difusión de las luces, de todo lo que trascienda á adelanto y no á regresión de la especie (Salado Álvarez, 1895a: 1).

Y agregaba:

iDemasiados espectáculos étnicos, demasiado etnicismo tenemos en la atmósfera y en la sangre para que no procuremos deshacernos de él! Si á tolerar vamos, para alcanzar el summum del etnicismo, restauremos los sacrificios á Huitzilopochtli, las danzas sagradas, el cuauhxicalli y el tzonpantli; y para dar gusto á los tres ó cuatro anticuarios del país, retrocedamos siquiera cuatro siglos (ibidem: 1).

Ante las razones de Santoscoy, publicadas en el *El Mercurio*, Salado Álvarez contraargumentaba:

...si étnico se dice á lo que es peculiar, genuino y característico de una nación, tampoco puede llamarse étnico el espectáculo de los tastoanes ya que [...] no simbolizan ningún recuerdo de la tierra, sino que dan á conocer el espíritu de imitación de la raza indígena, la cual tomó á los españoles esta diversión, que probablemente los andaluces, vizcaínos y extremeños radicados en Gua-

dalajara celebraron y que los indios plagieron haciéndola enteramente bárbara y quitándole cuanto de simbólico y digno de conocerse tenía (ibidem: 1).

Y su aliado, el articulista de *El Herald*, añadía:

...¿qué significa la representación de la riña entre el Señor Santiago y los caciques? Una de dos, [...] el envilecimiento y la miseria de quien conmemora su cobardía y sus desgracias, ó ni eso siquiera. Y á esta opinión segunda, á que nada, absolutamente nada, significa el tal combate, me inclina el recuerdo de que en España celebrábase espectáculos análogos á los de nuestros tastoanes, luchando con el Apóstol patrón de los iberos, unos brutos vestidos de moros. Aquí todavía, en muchos lugarejos de indios, moros se llaman, y de moros intentan vestirse los que con el Santo riñen y del santo se dejan zurrar. ¿Qué tiene pues ni de gracioso, ni de étnico, ni de nacional, ni de histórico, la mascarada grosera, causa y ocasión hasta de mil crímenes y en la que los Starr vienen a darse el gusto de reirse de nosotros? (De Alba, 1895b: 2).

Para pontificar aleccionadoramente:

...la civilización no consistirá [...] nunca en gritar sin motivo frases destempladas que ni el que las pronuncia entiende, ni en atropellar, sin saber ni siquiera por qué, á los transeúntes, ni en entregarse con furor salvaje á libaciones sin medida y á transportes de gozo rayano en furor, al recuerdo de una derrota ó una caída. No será grande nunca el pueblo que se ríe y baila acordándose de que á sus padres los vencieron y esclavizaron (ibidem: 2).

El veredicto final de los civilizadores porfirianos era claro y directo :

...los famosos tastoanes no son interesantes bajo el aspecto histórico, ni dignos de conservarse bajo el de la estética, ni capaces de servir para nada que no sea atraer las burlas de las gentes sobre nosotros y para volver más estúpida, si cabe a la raza indígena. [...] Delenda est Carthago (Salado Álvarez, 1895b: 1). Nosotros no nos oponemos á que el pueblo tenga diversiones; pero si ellas sirven para bestializarlo más, para sumirlo más en la barbarie; para hacerlo retroceder [...], preferimos que no se divierta. Al fin nada pierde y sí gana mucho con ello (ibidem: 1).

Diguet, en sus recorridos entre 1896 y 1900 por la región, encontró ya eliminada por la prohibición guber-

namental la danza de los tastoanes en San Martín Tlaxicolcingo (1992 [1903]: 76). Y aunque, junto con el ensayo de Santoscoy, sus informes etnográficos habían difundido mundialmente este notable ejemplo folklórico, el propio Starr —ante aquellos embates del autoritarismo positivista— llegó a considerar perdida la pelea por los tastoanes, de tal manera que concluye en tono pesimista, refiriéndose a las figurillas que el historiador jalisciense había mandado modelar cuidadosamente para la Exhibición de París:

These figures are over-refined, but on the whole well represent the players, —kings, Santiago on his white horse, the musicians, and the tastoanes in their quint masks—. They are remarkable bits of work. It is probable that these dainty works in clay, fragile and delicate as they are, will long outlast the play itself (1902: 82).

[Estas figuras son muy refinadas y en conjunto representan correctamente a los actores —los reyes, Santiago en su caballo blanco, los músicos y los tastoanes con sus máscaras—. Son notables piezas de artesanía. Es probable que estos pequeños trabajos en barro, tan frágiles y delicados, perdurarán mucho más que la representación misma.]

IV

Pero la historia tiene sus caprichos. A finales de siglo, encontramos una nueva situación:

LOS TASTOANES.- Esta tradicional ceremonia que en tiempos no lejanos tenía su verificativo en Mezquitán, cuartel 10º de esta ciudad, ha empezado á celebrarse en Zoquiapan del Municipio de Zapopan, yendo á guardar el orden gendarmes municipales de la 5a. Comisaría (Diario de Jalisco, XIV, 4479, 26 de julio de 1899: 2-3).

Por lo que, si había desaparecido en Mezquitán, la tradición de los tastoanes cobraba difusión por otros poblados de la zona.

Asimismo, uno de los principales detractores de los tastoanes llegó a cambiar su postura al final de su vida. Tras haber emigrado en 1899 a la Ciudad de México y de “haber corrido mundo” —en calidad de diplomático o de exiliado político— por los Estados Unidos, Europa y América Latina y ya en la época del nacionalismo provocado por la Revolución mexicana, Victoriano Salado Álvarez (1867-1931), al pasar revista de “cosas viejas”, recuerda “...a los tastoanes, que era obligatorio ir a ver montado en burro o como pasajero de carreta de bue-

yes” (1946, I: 197). Admite, así, la afición por presenciar dicha fiesta tanto en las clases bajas como en las altas. Y se pregunta en 1929, ahora en un tono de convencido folklorista y sugiriendo su deseo de que las cosas no hayan ocurrido de la manera como lo preconizaba 34 años antes, si:

¿Habrán desaparecido los tastoanes, como tantas cosas genuinas, “al impulso de la evolución de nuestros tiempos”, como pedantescamente solían decir los cursis y almidonados, entre los cuales tenía el honor de contar-me? Tal vez sí, porque no veo que se anuncien en los periódicos de Guadalajara (ibidem: 197).

Reconoce, de manera indirecta, que su postura en la polémica de hace un siglo era incorrecta y hasta cierto punto ridícula. Más aún, “suelta la sopa” y nos revela la doble cara de sus cómplices provincianos:

La última ocasión que los vi [a los tastoanes] fue desde el templete que Ismael Sierra y Martínez, algo como tlayacanqui del pueblo, preparó para regocijo de la familia de Pepe López Portillo [y Rojas (1850-1923)]. Mientras contemplábamos la fiesta, nos servían ‘atole josco’ (xochco, agrio) ‘con panile’, que es una masa en forma de panes y fabricada con chile muy bravo que se deshace en atole, tamales de ceniza, y guajolote en mole o carnero al horno (ibidem: 198).

¿No que les “reventaban los tastoanes”? ¡Tamaño hipocresía de quienes luchaban por su desaparición!, pero junto con sus familias participaban en excursiones para disfrutar su dramatización y hasta comían a costillas de los cargueros lugareños.

La referida excursión a la Fiesta de los Tastoanes se debe fechar hacia 1890, cuando Salado Álvarez —pasante de jurisprudencia en la Universidad de Guadalajara— colaboraba en calidad de amanuense con Margarita Weber, esposa de José López Portillo y Rojas, en la paleografía del Libro segundo de la *Crónica miscelánea* de Tello (Iguíniz, 1918: 23).

A diferencia de Diguét —para quien la danza de los tastoanes tenía un significado distinto y característico en cada región (1992 [1903]: 76)—, Salado Álvarez no fue capaz de percatarse de la diversidad manifiesta en el complejo de los tastoanes, pues afirma que “... hablar de unos es hablar de todos...” (1946, I: 198). Sin embargo proporciona un somero aporte, todavía no exento de cierto aire de reprobación, a la etnografía de las representaciones de aquel entonces:



Foto: Carlo Bonfiglioli.

La fiesta empezaba al amanecer del 26 de julio, [en]tre los gritos de los danzantes, que armados de espadas y rodela de palo recorrían el pueblo lanzando los gritos desapacibles que todavía conservan. Llevaban máscaras de barro o cuero que imitaban rostros humanos, perros, gatos, lobos o gallos. La vestimenta y el tocado y el calzado no podían ser más ridículos. Levitones, fraques, calzones cortos, calzoneras, sombreros de copa, quepis, huaraches, zapatos de becerro, lo más extraño y lo más disímulo.

Música de chirimías y tamboriles acompañaba aquella singular comitiva, en la cual [...] los principales se llamaban Anás, Satanás, Aurrugo y Chambelico.

Suenan la chirimía y el tamboril anticuados sonos indígenas que parecen árabes; bailan los danzantes, que generalmente tienen que cumplir alguna manda; empieza la borrachera de cartabón, porque es atributo del tastoán gozar en ese día de la facultad de ingurgitar sin pagarlo cuanto tequila apetece, y la comitiva sigue las órdenes del 'sargento', que es el jefe indio contra Santiago [...]

No es remoto que los danzantes esgriman sendos cuchillos —eso sí, de acero bien templado— y se saquen las tripas, o que paren en la comisaría del pueblo ahitos de aguardiente, para salir al otro día celebrando el lucimiento de la fiesta (ibidem: 198-201).

V

A la fecha, no hemos podido localizar por ningún lado las figuritas de los tastoanes fabricadas en 1889 y que Starr fotografió en Guadalajara durante su visita de 1895. Tenemos la confianza de que —como decía don Antonio Pompa y Pompa (1904-1994)— no han desaparecido, “nomás han cambiado de manos”.

Pero un siglo después, el día de su fiesta, Santiago sigue cabalgando tanto en el Valle de Atemajac (Sánchez Flores, s.f.; Delgado Martínez, 1980; Cashion, 1983; Mata Torres, 1986 y 1987; Talavera, 1989, Venzor Castañeda, 1995 y Nájera-Rodríguez, 1999) como en el Cañón de Juchipila (Sandoval Godoy, 1985; Rodríguez Aceves, 1988; Estrada Reynoso, 1989 y Vargas Somoza, 1999), y los tastoanes reviven sus combates —desmontándolo y luego despojándolo del sable y las espuelas— para, a continuación, darle muerte. Versiones más pálidas han sido registradas en el actual Nayarit indígena (Toor, 1993 [1947 (1925)]: 176) y mestizo (Castillo Romero, 1979: 260-261). Más aún, si bien la Fiesta de los Tastoanes ha desaparecido en Mezquitán y prácticamente también en Tonalá, concentra, como pocas instituciones, el estilo étnico —el *ethos*— de su región, que en lugares

como San Juan de Ocotán ha capturado el entusiasmo y la participación masiva de las juventudes contemporáneas (Jáuregui, 1996b). En la batalla final, el Santiago “ya no siente lo duro sino lo tupido”: es cercado por más de 250 tastoanes que amalgaman en su indumentaria el estilo de hace un siglo con detalles de la moda *punk*, de tal manera que una máscara de jaguar muestra en su lengua una hoja de mariguana y quien la porta exhibe en su espalda un *graffitti* “cholo”.

Allí la disputa contra Santiago por los terrenos que el Cirinero negocia, se representa rigurosa y puntualmente, pero pasa a segundo término. Lo relevante son los azotes —los cuerazos— que el Santiago tiene que proporcionar a quien se lo solicite: en la espalda, en el abdomen, en la cabeza, en las plantas de los pies... a adultos, niños, criaturas de brazos, ancianos... a enfermos en su lecho de postración... tres, diez, veinte... despacito, medianitos, irecio!... Son la esperanza de una curación...

Pero todavía más importante es la batalla y los combates de los tastoanes contra el jinete. Protegidos con el yelmo de soyate, forrado con colas de bovinos y équidos, con la máscara de gruesa vaqueta y los afelpados chaquetones militares; en este poblado, con su largo machete metálico, del tipo “cahuayán” —que tiene que manejarse ritualmente con la punta hacia abajo— aguantan las arremetidas a trote y hasta a galope del Santiago, quien blande sable militar de acero y, por compromiso, obligadamente tiene que tirar con la fuerza y la intención de lastimarlos... ¿Raza de cobardes, que conmemora la derrota de sus antepasados? ¡Para nada! Desde el más viejo hasta el más chiquito, cada tastoán tiene que retar al Santiago, le debe de señalar el machete reclamando sus espadazos, debe aguantar a pie firme las arremetidas del jinete. La escena evoca inmediatamente la provocación del torero contra el astado... aún revolcado y pisoteado por el caballo, el tastoán se debe incorporar y reclamar más ataques... Sólo la autoridad de los Capitanes logra regresarlo, a regañadientes gestuales, con los de su grupo, mientras un compañero lo reemplaza en la secuencia guerrera. Ya en la intimidad del cuartel del Tastoán Herodes, el tequila —los “buenos valores”, los “plomos derretidos”— consolará su cuerpo y su alma... por los golpes, las heridas y las burlas recibidas. Pero así es como allí se hace hombre un hombre... A fin de cuentas, las cicatrices que resultan de tales combates son la joya que un hombre presume ante sus “cuates” y luce ante la mujer por conquistar.

Obviamente, la elaborada ejecución ritual de la danza-drama de los tastoanes, en contra de lo aseverado por De Alba (1895a: 3), si tiene una significación que sim-

boliza un “recuerdo de la tierra”. Pero su comprensión no es tan sencilla ni evidente, como lo había postulado Santoscoy (1889: 27 y 40) a partir del texto de Tello de mediados del siglo xvii. Se trata de la narración colectiva e inconsciente de una gesta mítica, a través principalmente de códigos no verbales. Así, el efecto de significación supera la explicación exegética de los participantes o el simple rastreo de su presunto trasfondo histórico.

La comprensión del drama de la “la muerte ritual de un jinete español-mestizo” requiere —además de la consideración de los diferentes mitemas de los tastoanes del Valle de Atemajac y del Cañón de Juchipila— su puesta en relación analítica con las Judeas coras del Nayarit (Jáuregui, 2001). Hasta el momento los especialistas no han percibido —bajo la tenue piel de una “fuga” de la danza de moros y cristianos— el trasfondo aborigen de la escenificación de la lucha cósmica entre la luz y la oscuridad... en el solsticio de verano.

Todavía algunos abogados tapatíos predicán la domesticación de los tastoanes: que no se emborrachen, que no se utilicen armas de metal, sino de madera... Los curas no quieren comprender la ambivalencia del Santiago como mártir decapitado y en tanto jinete guerrero, de tal manera que reclaman piadosa continencia en su festividad. Hoy en día, los presidentes municipales, los jefes de la policía y los párrocos mantienen una campaña permanente contra “el salvajismo” de los tastoanes, contra los golpes y las heridas sangrientas, contra el beber tequila “hasta que te hartes”, contra ese ancestral aprendizaje ritual de la hombría...

Pero, ino te rajes, tastoán... No te rajes, qué caray!

Bibliografía

- Alba, Rafael de [Sochantre], “Los famosos Tastoanes”, *El Heraldito*, Guadalajara, tomo IV, época segunda, número 284, 4 de agosto de 1895a: 2-3.
- , “Los famosos Tastoanes”, Alberto Santoscoy, *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895a): 1035.
- , “Otra vez los Tastoanes”, *El Heraldito*, Guadalajara, tomo IV, época segunda, número 288, 18 de agosto de 1895b: 2.
- , “Otra vez los Tastoanes”, Alberto Santoscoy, *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895b): 1043.
- Anesagasti, Jaime de, *Tonalá ayer y hoy*, Dirección de Cultura del H. Ayuntamiento de Tonalá, Guadalajara, 1993 (1892).
- Anónimo, “Gacetilla”, *Diario de Jalisco. Periódico independiente. Defensor de los intereses comerciales, agrícolas e indus-*

- triales del Estado. Eco imparcial de la opinión pública*, Guadalajara, I, 46, miércoles 27 de julio de 1887: 3.
- Anónimo, "Gacetilla", *Diario de Jalisco [...]*, Guadalajara, I, 47, jueves 28 de julio de 1887: 3.
- Anónimo, "Gacetilla", *Diario de Jalisco [...]*, Guadalajara, II, 333, miércoles 18 de julio de 1888: 3.
- Anónimo, "Gacetilla", *Diario de Jalisco [...]*, Guadalajara, II, 341, viernes 27 de julio de 1888: 3.
- Anónimo, "Gacetilla", *Diario de Jalisco [...]*, Guadalajara, XIV, 4479, miércoles 26 de julio de 1899: 2-3.
- Anónimo, "Gacetilla", *El Litigante. Periódico de Legislación, Jurisprudencia y Variedades*, Guadalajara, V, 1, 10 de enero de 1888: 8.
- Anónimo, "Los tastoanes", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 72, viernes 5 de julio de 1895: 3.
- Anónimo, "Los tastoanes", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 86, domingo 21 de julio de 1895: 3.
- Anónimo, "Los tastoanes", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 92, domingo 28 de julio de 1895: 3.
- Anónimo, "Juan Curiel y las Malinches. La danza de 'La Conquista' a que pertenecen estos personajes fué fundada en 1874, y desde entonces viene año con año a solazarnos con sus ingenuos relatos", *Iris. Órgano del Grupo "Acción"*, Zapopan, 4, 82, 1930: 1.
- Barba González, Silvano, *La lucha por la tierra*. Manuel Lozada, s.e., México, 1956.
- Beaumont O. F. M., fray Pablo, *Crónica de Michoacán*, (Publicaciones del Archivo General de la Nación, 17), Talleres Gráficos de la Nación, México, 1932 (1873 [circa 1780]), tres tomos.
- Brinton, Daniel G., *The Güegüence; A Comedy Ballet in the Nahuat-Spanish Dialect of Nicaragua* (Brinton's Library of Aboriginal American Literature, III), D. G. Brinton, Philadelphia, 1883.
- Cashion, Susan Valerie, *Dance Ritual and Cultural Values in a Mexican Village: Festival of Santo Santiago*, tesis doctoral, Stanford University, Stanford, 1983.
- Castillo Romero, Pedro, *Calendario folklórico de las fiestas de Nayarit*, Editorial del Magisterio "Benito Juárez", México, 1979.
- Delgado Martínez, César, "La Danza de los Tastoanes", *Convergencias*, I, 1, 1980: 11-15.
- Diguet, Léon, "Chimalhuacán y sus poblaciones antes de la Conquista española. Contribución a la etnografía precolombina de México", *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), Instituto Nacional Indigenista y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1992 (1903): 65-107.
- Estrada Reynoso, Ezequiel, "La tradición de los Tastoanes", "Las fiestas allá abajo en Moyagua", "La octava, los paseos y los que se van", *Allá abajo en Moyagua*, Gráfica nueva, Guadalajara, 1989: 75-105.
- Gibbon, Eduardo A., *Guadalajara (La Florencia mexicana). Vagancias y recuerdos*, Ediciones del Banco Industrial de Jalisco, Guadalajara, 1967 (1893).
- Iguíniz, Juan Bautista, *Los historiadores de Jalisco. Epítome bibliográfico*, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Comunicaciones, México, 1918.
- Jáuregui, Jesús, "Cortés contra Moctezuma-Cuauhtémoc: el intercambio de mujeres", *Las Danzas de Conquista. I. México contemporáneo* (Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, coords.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 1996a: 33-68.
- , "¡Y no te rajes, tastoán! Un rito de hombría en el Occidente mexicano", *Las Danzas de Conquista. II. América Latina* (Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli, coords.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica, México, 1996b, en prensa.
- , "La muerte ritual de un jinete mestizo", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, mecanografiado.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido, Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1904 (1902), dos tomos.
- Mata Torres, Ramón, "Fiesta de tastoanes en Jocotán", *El Informador. Suplemento Cultural*, Guadalajara, 7 de septiembre de 1986: 16.
- , *Los Tastoanes de Nextipac* (Serie Testimonios, 14), Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1987.
- Meyer, Jean, "La batalla de La Mohonera: martes 28 y miércoles 29 de enero de 1873", *El Tigre de Álica. Mitos e historias de Manuel Lozada* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), Secretaría de Educación Pública - Comisión Nacional de Fomento Educativo, Tepic, 1997: 241-252.
- Mota Padilla, Matías de la, *Historia del reino de Nueva Galicia en la América Septentrional* (Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Colección Histórica de Obras Facsimilares, 3), Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1973 (1870 [1742]).
- Nájera-Ramírez, Olga, *La fiesta de los tastoanes*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1999.
- Portillo, Manuel, "[Los tastoanes en Nextipac]", *Apuntes histórico-geográficos del Departamento de Zapopan. Historia del origen y culto de la imagen de Ntra. Sra. de la Expectación ó de Zapopan, é historia del Colegio Apostólico de Misioneros de la misma villa, escritos por el presbítero [...] cura beneficiado de la Parroquia de Zapopan*, Tip. Manuel Pérez Lete, Guadalajara, 1889: 200-201.

- Rodríguez Aceves, J. Jesús, "Tastuanes en Moyagua", "Motivos", *Danzas de Moros y Cristianos* (Colección Historia. Serie Documentos e Investigación, 20), Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1988: 45-89.
- Romero Gil, Hilarión, *Crónica de la Nueva Galicia. Sacada por [...] de la Crónica General que escribió el P. Manuel de la Vega y que se conserva inédita*, México, 1861, manuscrito.
- Rojas, Beatriz, *Los huicholes: documentos históricos* (Palabra antigua, Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán), Instituto Nacional Indigenista - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1992.
- Salado Álvarez, Victoriano, "El Mercurio y los Tastoanes", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 97, 3 de agosto de 1895a: 1.
- , "El Mercurio y los Tastoanes", Alberto Santoscoy, *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895a): 1034.
- , "Los Tastoanes y su defensor", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 106, 14 de agosto de 1895b: 1.
- , "Los Tastoanes y su defensor", Alberto Santoscoy, *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895b): 1038-1039.
- , "Otra vez los famosos Tastoanes", *El Correo de Jalisco. Diario de la Tarde*, Guadalajara, tomo I, número 117, 28 de agosto de 1895c: 2.
- , "Otra vez los famosos Tastoanes", Alberto Santoscoy, *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895c): 1044.
- , *Memorias de [...] I Tiempo viejo*, Edición y Distribución Ibero Americana de Publicaciones, México, 1946.
- Sánchez Flores, Francisco, "Tastoanes", *Danzas fundamentales de Jalisco. Memorias del Dr. [...]*, Fondo Nacional para el Desarrollo de la Danza Popular Mexicana, México, s.f.: 44-66.
- Sandoval Godoy, Luis, "Los tastuanes de Moyagua", *En tiempos de la Nueva Galicia*, Banca Promex, Guadalajara, 1985: 35-44.
- Santoscoy, Alberto, *La fiesta de los Tastoanes. Estudio etnográfico-histórico. Homenaje de gratitud y respeto al Sr. Gobernador del Estado, Gral. D. Ramón Corona*, Tipografía del Gobierno, a cargo de J. G. Montenegro, Guadalajara, 1889.
- , "La fiesta de los Tastoanes. Estudio etnográfico-histórico. Homenaje de gratitud y respeto al Sr. Gobernador del Estado, Gral. D. Ramón Corona", *Apuntamientos históricos jaliscienses por [...]. Los primeros conquistadores en el territorio. El primer mártir franciscano. Los Tastoanes*, Tipografía del Gobierno, a cargo de J. G. Montenegro, Guadalajara, 1889: 71-112.
- , *Los tastoanes. Estudio etnográfico-histórico. Controversia: Alberto Santoscoy, Victoriano Salado Álvarez, Rafael de Alba*, Suplemento del número 2 de la Revista *Et Caetera*, Guadalajara, 1950 (1889).
- , "La fiesta de los Tastoanes. Estudio etnográfico-histórico. Homenaje de gratitud y respeto al Sr. Gobernador del Estado, Gral. D. Ramón Corona", *Obras completas*, I, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1984 (1889): 409-423.
- , "Un sabio profesor universitario y la Fiesta de 'Los Tastoanes'", *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895a): 1017-1023.
- , "La fiesta de los Tastoanes y los adversarios de ella", *Obras completas*, II, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, 1986 (1895b): 1025-1048.
- Starr, Frederick, "How we Saw the Tastoanes", *The Outlook*, January 18, 1896a: 96-97.
- , "Popular Celebrations in Mexico", *The Journal of American Folk-Lore*, 9, 34, 1896b: 161-169.
- , "The Tastoanes", *Catalogue of a Collection of Objects Illustrating the Folklore of Mexico* (Publications of the Folklore Society, XLIII), Londres, 1899: 83-84 y 84 bis.
- , "The Tastoanes", *The Journal of American Folk-Lore*, 15, 57, 1902: 73-83.
- Talavera, Francisco, "La antropología y las culturas populares en el occidente de México", *Jornadas de antropología* (Fundamentos), Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1989: 303-319.
- Tello, Antonio O. F. M., *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por fray [...]. Libro segundo, volumen II* (Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Serie de Historia, 9), Instituto Nacional de Antropología e Historia - Gobierno del Estado de Jalisco - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1973 (1891 [1638-1653]).
- Toor, Frances, "Música y danzas de los coras y huicholes", en *Música y danzas del Gran Nayar* (Jesús Jáuregui, ed.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, México, 1993 (1947 [1925]): 171-176.
- Vargas Somoza, Federico, "La fiesta de Santiago Apóstol en Moyagua de Estrada", *México desconocido*, México, 23, 269, 1999: 54-59.
- Venzor Castañeda, Antonio, "La fiesta de Santo Santiago. Los Tastoanes de Ixcatán", *El Occidental*, Guadalajara, 28 de julio de 1995: 1D-8D.
- Villa Gordo, José, *Guía y álbum de Guadalajara para los viajeros. Apuntes sobre la historia de la ciudad, su situación, clima, aspectos, habitantes, edificios, etc. por el Lic. [...]*, Tipografía, Litografía y Encuadernación de José M. Yguiniz, Guadalajara, 1888.
- Yáñez, Agustín, "Santiagos y tastuanes", *Por tierras de Nueva Galicia*, Guadalajara, 1931 (1925): 29-31.

Yuri Escalante Betancourt

Conflicto religioso y prácticas jurídicas en comunidades indígenas de México

Aunque una amplia corriente de pensamiento actual pregona el fin de las ideologías, al menos en los últimos cincuenta años la cultura de la legalidad y de los derechos humanos ha crecido constantemente en varias partes del mundo, de manera que hoy constituye un nuevo paradigma para enarbolar ideales sociales y luchas políticas.

La difusión de esta cultura de los derechos humanos, intensificada en el marco de la creación de la Organización de las Naciones Unidas, ha sido tan amplia que incluso una gran parte de los pueblos indígenas de Latinoamérica están inmersos en ella tratando de reivindicar sus principales demandas. Esta exigencia de derechos no sólo se produce cuando los movimientos indígenas debaten con los estados nacionales en que están inmersos, sino que también dentro de las mismas comunidades indígenas, las disputas intergrupales suelen ampararse bajo el cobijo de los argumentos legales y las denuncias judiciales.

En el presente trabajo se describe la forma en que al interior de algunas comunidades indígenas de México, grupos religiosos en conflicto utilizan los instrumentos que les concede la ley para tratar de proteger sus intereses. Sin embargo, el problema de fondo que aquí se discute, consiste en analizar de qué manera retoman el derecho positivo entidades étnicas en donde continúan vigentes instituciones de impartición de justicia propias. En otras palabras, deseamos dar cuenta de las prácticas jurídicas que emplean sectores religiosos indígenas en conflicto, ya sean las que les permite el derecho nacional e internacional, o las que al margen de él siguen ejerciendo dentro de sus comunidades.

La investigación parte del análisis de la situación conflictiva que prevalece en algunos lugares de los Altos de Chiapas y la región Huicot (huichol, cora, tepehuán), dos zonas que se distinguen por una fuerte presencia étnica, localizadas en las serranías del sur y occidente del país respectivamente. Las comunidades estudiadas cuentan con una base económica precaria que depende del cultivo de maíz, la ganadería extensiva y la producción de artesanías, complementada con un alto índice de expulsión migratoria de tipo temporal a las plantaciones de la costa o a las áreas de servicio urbanas que posibilita a sus miembros el retorno a sus comunidades de origen. Sus sistemas de gobierno en teoría están controlados por una instancia municipal que forma parte de la división política del país, sin embargo, el verdadero órgano de poder resulta ser un cabildo o asamblea indígena, el cual se rige bajo las fórmulas identitarias que en los planos de la resistencia histórica la sociedad colonial, primero, y la sociedad nacional, después, le han permitido ejercer. Las pugnas religiosas aquí contempladas se producen entre comunidades que representan una versión del catolicismo nativo-popular y nuevas tendencias que retoman cultos evangélicos (presbiterianos, bautistas y pentecostales).

Pero antes de entrar en materia, quisiera plantear algunas de las preguntas que subyacen detrás del tema del conflicto religioso y las prácticas jurídicas en el seno de las comunidades indígenas: ¿Qué aspectos del derecho asumen los grupos en disputa para justificar sus actividades?, ¿la incorporación de los indígenas a la cultura de los derechos humanos está exenta de elementos interpretativos o reelaboran su esencia dándole matices

propios?, ¿asumir los valores jurídicos de la sociedad nacional significa prescindir de las fórmulas vernáculas, o se genera una multiplicidad de alternativas?, ¿estamos ante un fenómeno de transformación, fusión o contradicción de principios?

Conversión y adaptación

En México, al igual que en casi todos los países de América Latina, la religiosidad indígena fue moldeada por las formas que le impuso el régimen colonial español. Esta conquista espiritual varió de intensidad según las regiones geográficas y las oposiciones que mostraron los pueblos sometidos. Lo cierto es que la nueva religión católica no borró del todo las expresiones locales y su evolución histórica devino en un cristianismo vernáculo. Esta situación no cambió mucho hasta que con la revolución liberal de la segunda mitad del siglo XIX se rompió el monopolio de la religión de Estado.

A partir de entonces penetraron sin obstáculos las iglesias protestantes. Los liberales que impulsaron este cambio tuvieron en mente resquebrajar el poder absoluto de la Iglesia católica en materia de fe creando una república laica con ciudadanos libres de las ataduras corporativas del pasado. Esta ideología embonaba con las nuevas fuerzas ascendentes de la burguesía y las empresas extranjeras constructoras de un nacionalismo moderno, de ahí que el protestantismo tuviera entonces poca influencia entre los indígenas. Un segundo momento del avance protestante se presentó durante la Revolución de 1910, con la formación de sociedades de ideas opuestas al régimen porfirista. No obstante ello, el acontecimiento decisivo que señaló la entrada programada de las iglesias no católicas al medio indígena dependió del apoyo brindado por los presidentes Calles, Obregón y Cárdenas, quienes al igual que los liberales, se valieron de ellas para minar la fuerza del catolicismo revivido durante la guerra cristera. El propósito de la nueva cruzada consistía en promover el cambio de la mentalidad campesina sacándola de la enajenación y fanatismo.¹

En este sentido vale la pena destacar el convenio que en 1934 estableciera la Secretaría de Educación Pública con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una asociación sostenida e integrada básicamente por estadounidenses. El convenio contemplaba el fomento de la edu-

cación entre la población indígena a través del estudio y elaboración de cartillas en lengua indígena. Sin embargo, el trabajo de algunos miembros del ILV se orientó premeditadamente a fomentar una sensibilización cristiana y a traducir la *Biblia*, sembrando semillas para el crecimiento del cristianismo no católico. Estas actividades fueron duramente criticadas por antropólogos, sacerdotes católicos y otros sectores pronacionalistas que denunciaron el presunto carácter disolvente de las agrupaciones religiosas que incursionaban en el medio indígena, culpándolos de fomentar el sectarismo y destruir la tradición.

Algo de cierto hay en ésta que fue llamada la teoría de la conspiración, sobre todo en lo que se refiere al proselitismo no autorizado. Pero la crítica al ILV, que oficialmente terminó sus actividades en 1979, estuvo exenta de un cuestionamiento real sobre las causas endógenas que propiciaron el cambio religioso. El debate sobre su presencia ignoró mucho de lo que acontecía en las comunidades indígenas y se concentró más en zanjar una polémica propia de la época entre nacionalismo *versus* imperialismo, olvidando el contexto interno que lo produjo.

Pero, con o sin el ILV, el proceso de conversión hacia las religiones no católicas ha continuado. Este indicador obliga a plantearnos otras causas que, además de la influencia exterior, propician el cambio de adscripción religiosa. Los censos oficiales muestran que en los últimos treinta años el crecimiento de dichas religiones ha sido constante. En 1960, los seguidores de grupos no católicos representaban el 2 por ciento de la población. Para 1980, constituían el 4 por ciento y en 1990 alcanzaron el 4.9 por ciento. Si volteamos la mirada a las cifras de conversión entre los indígenas, los datos son todavía más significativos. De la población mayor de cinco años, hablante de una lengua indígena, 10.4 por ciento se declaró protestante y 81.4 por ciento católica, lo cual nos dice que en el país el sector con menos inclinación por el catolicismo es precisamente el indígena. En estados como Chiapas y Tabasco, los índices de protestantismo alcanzan hasta el 20 por ciento. Un hecho que llama la atención es que el 80 por ciento del total de la población protestante se adhiere a denominaciones pentecostales, las cuales crecieron por difusión a partir de los años veinte con el regreso de braceros que estuvieron en Estados Unidos.

En las estadísticas mencionadas podemos detectar dos acontecimientos inusuales en el comportamiento del campo religioso mexicano. En primer lugar, del monolitismo católico que trató de imponer el Estado colonial y del dualismo católico-protestante predominante de los periodos liberal y revolucionario, hemos pasado a un plu-

¹ Véase Jean-Pierre Bastian, "Protestantismos minoritarios y protestatarios en México", en *Protestantismos y pueblos indígenas de México. Taller de Teología*, núm. 10, México, Instituto de Estudios Superiores de la Comunidad Teológica de México, 1982.

ralismo religioso o multiconfesionalismo, que si bien no ha puesto en peligro el dominio de la mayoría católica, sí la cuestiona. En segundo lugar, la explosión de los movimientos pentecostales y otros de tipo milenarista, nos indican que las iglesias históricas ya no son la única corriente religiosa con presencia destacable, y nos proponen una nueva manera de entender el cambio religioso.

En efecto, si observamos cuáles sectores de la sociedad están adoptando los nuevos cultos y cuáles son sus características confesionales, debemos admitir que estamos ante una ruptura religiosa muy singular. A diferencia del protestantismo racional que siguieron las clases medias y ascendentes hasta principios de siglo, los pentecostalismos e incluso las mismas denominaciones históricas, se difunden por lo general entre sectores de la población de bajos recursos que viven en áreas rurales y cinturones de miseria de las grandes ciudades.

Hablando de los pueblos indígenas, vemos que se reagrupan en un abanico de opciones alternativas cuyo ambiente se distingue por desarrollarse en comunidades rurales polarizadas, con espacios de participación cada vez más rígidos o en zonas urbanas marginadas donde la integración a la sociedad nacional es tenue o efímera. Bajo estas condiciones, los procesos de conversión en muy pocas ocasiones implican el rompimiento individualista o el abandono del pasado. Por el contrario, más que un camino de transculturación, el debilitamiento o carencia de lazos cohesivos provoca la afiliación a iglesias no católicas con el fin de subrayar la necesidad de reproducir la identidad ahí donde los límites de la supervivencia muestran agotamiento.

Las colonias urbanas fundadas por disidentes del catolicismo indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas o en Guadalajara, Jalisco, muestran que el refugio geográfico y cultural asumido no implica una ruptura con la tradición. Por ejemplo, el trabajo comunal, que habían rechazado en sus localidades de origen, aquí les sirvió para construir calles, escuelas o templos. Aunque ciertos principios o valores pueden ser inculcados por la nueva religión, muchos elementos de la cultura se mantienen. Como veremos en la siguiente parte, una de las características que reproducen es la estructura corporativa de organización social. Al observar los cambios en la religiosidad ocurre un fenómeno muy interesante. Las denominaciones que crecen entre los pueblos indígenas casi siempre incorporan fórmulas ya existentes. Caso ejemplar es el de los pentecostales. Este movimiento, al respaldarse en aspectos sobrenaturales y taumatúrgicos, empata con las tradiciones indígenas del curanderismo y el chamanismo. La conjunción de ambas corrientes tiene otros puntos de coin-



Altar y veladoras. Nahuas de Colatlán, Veracruz.
(Foto: Yuri Escalante)

cidencia, como el énfasis que se le da a la exaltación de los sentidos y la experiencia personal antes que a las interpretaciones racionales o al dogma escrito.²

En el fondo siguen siendo formas religiosas ajenas a las estructuras rígidas de las iglesias históricas. En este sentido, el cambio que experimenta la religiosidad indígena apunta a una reelaboración del pasado y una reapropiación de los nuevos cultos. El empuje de la identidad indígena en esta dirección aparece claramente cuando sabemos que también las iglesias pertenecientes al protestantismo histórico, como la presbiteriana, sufren procesos de pentecostalización. Por eso Aída Hernández opina que: "Esta experiencia viene a confirmar una vez más que son los sujetos sociales los que le dan contenido a las doctrinas; no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo, los grupos sociales los que le dan contenido en uno

² Para una mejor comprensión de este proceso de adaptación, véase Patricia Fortuny Loret de Mola, "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, núm. 45, México, abril de 1994.

u otro sentido.³ Una conclusión a las que nos conduce el análisis de esta realidad es que, como hace quinientos años, la importación o la imposición de cultos y creencias religiosas no suplantaron de raíz las identidades religiosas indígenas. Estamos otra vez ante el surgimiento de sincretismos nativistas y religiosidades populares.⁴

Disidencia y conflicto

Hemos dado cuenta de algunos aspectos históricos de la conversión, de las clases sociales inmersas en ella y de la naturaleza de los nuevos cultos. Ahora trataremos de analizar la dinámica interna que se genera en las comunidades indígenas cuando surge el cambio religioso. Salvo pocas excepciones, las conversiones no comprenden a la totalidad de los miembros que conforman una comunidad. Es una parte de ella, casi siempre minoritaria, la que opta por el cambio.

No contamos con estadísticas que señalen en cuántas localidades indígenas se da la disrupción religiosa pero debe ser un número considerable. Este hecho no necesariamente ocasiona pugnas internas. Por ejemplo, con frecuencia las familias prósperas (comerciantes, ganaderos, profesores, etcétera) adoptan la nueva religión como una forma de remarcar su posición social frente a sus paisanos y/o extraños, pero esto no genera alteraciones sociales pues solo confirman una situación *de facto*. Al parecer, en comunidades donde no existe una diferenciación política o económica notable, las conversiones difícilmente terminan en disputas grupales, ya que en condiciones de sobrevivencia la cooperación está por encima de las diferencias religiosas.

¿En qué momento aparecen entonces los conflictos? En los casos que abordaremos de los Altos de Chiapas y la región Huicot, existen un conjunto de factores que conducen a la confrontación. Estos factores aparecen en un contexto general en que las comunidades, al ligarse con intereses económicos y políticos nacionales, generan polarizaciones notables. El fortalecimiento de rela-

³ Véase el artículo de Aída Hernández Castillo, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, núm. 45, México, abril de 1994.

⁴ Para un acercamiento al problema véase Gilberto Giménez, "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III, núm. 7, Universidad de Colima, septiembre de 1989; y Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

ciones caciquiles sofoca la alternancia política y la redistribución económica. Entre los tepehuanes, por ejemplo, varias rancherías pentecostales de Santa María Ocotán, Durango, se niegan a participar en las actividades y asambleas comunales, ya que sostienen que ahí priva la corrupción y los acuerdos que se toman para explotar y concesionar el bosque sólo benefician a unos cuantos. Igualmente, en Chamula, Chiapas, la negativa de participar y cooperar en los gastos para las fiestas patronales es un rechazo a la acumulación desigual del prestigio que alcanza una minoría que cuenta con la capacidad de patrocinar los rituales.

Evidentemente, la abstención participativa de los integrantes de grupos opuestos al catolicismo tradicional ocasiona una reacción no sólo de quienes permanecen fieles a este culto sino también de los sistemas de autoridad que organizan las actividades económicas y religiosas representados por los cabildos indígenas. De este modo, al mismo tiempo que se critica la innovación religiosa porque va contra los intereses de un sector de comuneros, también se pone en movimiento un mecanismo de sanciones sociales que afectan los derechos y obligaciones de los disidentes.

Lo que aquí estamos proponiendo es que, al menos en los casos que conocemos, los conflictos surgen primordialmente por las oposiciones manifiestas en el campo político, aunque existen otras variables que contribuyen a fomentar el cambio religioso (como las crisis de salud y la recomposición familiar que se produce mediante la abstinencia al alcohol). Las diferencias en el campo político, irónicamente, no pueden resolverse por este medio, ya que las vías de participación se encuentran cerradas por los mecanismos corporativos que privan en las comunidades y que son reforzadas por intereses de partido y/o capital. Por eso, la religión se presenta como una alternativa adecuada para producir un movimiento contestatario, pues en el medio indígena, donde las instituciones culturales, políticas y económicas están poco diferenciadas, constituye el elemento aglutinador por excelencia de valores y actitudes. La pregunta ahora sería, ¿qué tipo de cohesión social fomenta la creación de una religión opuesta al catolicismo popular?

Carlos Garma ha destacado que las agrupaciones no católicas presentan una organización faccional y segmentaria renuente a someterse a una jerarquía rígida. Esto es un indicador de la tendencia dislocadora que las puede caracterizar,⁵ pero a pesar que con gran facilidad

⁵ Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987,



Iglesia de San Francisco Ocotán, Durango. (Foto: Yuri Escalante)

se dividen, también se agrupan con fines comunes ya que el medio social y político en que se desenvuelven no les permite desentenderse de la conformación sectorial y las estructuras corporativas que condicionan la actuación de los individuos hacia propósitos comunes y clientelares.

La creación de cooperativas de producción semejantes a hermandades, la afiliación indiscriminada a un partido político, la fundación de ejidos o colonias exclusivas y otras prácticas comunitarias son tan similares como las de sus contrincantes. De aquí se colige que la ética individualista que supuestamente distingue al movimiento protestante no se cumple en el medio indígena, pues las causas y las circunstancias del surgimiento son históricas e ideológicamente diferentes. Así, vemos que mientras en Chalchihuitán, Chiapas, un líder agrario bautista comienza a expulsar católicos para reproducir una comu-

en especial el capítulo VII, "Liderazgo, fusión y alianza entre los grupos protestantes".

nidad cerrada,⁶ en Santa María Ocotán, un pastor pentecostal se hace llamar director general indigenista de su comunidad.⁷ Este detalle será importante para entender cómo se llevan a cabo las prácticas jurídicas en los casos de conflicto.

Prácticas jurídicas

En un principio mencionamos que ciertos procedimientos y prácticas jurídicas, no reconocidos por la ley, continúan vigentes en las comunidades indígenas. Varias de estas prácticas entran en juego para presionar a los miembros de agrupaciones evangélicas a que abandonen sus

⁶ La información proviene de *El Problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Chiapas y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.

⁷ Documentos obtenidos en Canoas, municipio de Mezquital, Dgo. (1995). Sobre el corporativismo disidente véase también Fortuny y Bastian, *op. cit.*

cultos y cumplan con las normas internas. Se aplican a líderes o miembros cuya disidencia se torna destabilizadora. Uno de los primeros pasos represivos, después de avisos e intimidaciones para que cambien de actitud, consiste en que las autoridades de los cabildos o gubernancias indígenas los recluyen por unos cuantos días en las cárceles que tiene la localidad. Es muy posible que, como en Durango, pasen ahí uno o dos días en ayuno o, como en Chiapas, se les escarmenten rapándoles la cabeza.

Hay otras sanciones más duras que tienen que ver con la privación permanente de derechos aplicados al grupo. Por ejemplo, se impide la construcción de nuevos templos o se destruyen los ya existentes. Esta medida también se aplica a las pistas aéreas u otras obras que concretan la existencia de una iglesia. Como la disidencia por lo general se expresa mediante la renuncia a las actividades que coordinan las autoridades locales (invariablemente ligadas a asuntos municipales o agrarios), éstas les niegan la atención respectiva y no pueden obtener beneficios por ese conducto.

Cuando estas advertencias no han sido suficientes para impedir que los conversos cumplan con las disposiciones o dejen de afectar los intereses de los gobiernos tradicionales, se les destierra en su sentido literal, es decir, pierden sus derechos al usufructo de la tierra y son expulsados de la localidad. En varios municipios y comunidades de Chiapas esta resolución es ya una práctica cotidiana. Tan sólo en Chamula se dice que a lo largo de diez años han sufrido el ostracismo más de 15 000 personas. En Zoquiapan, Nayarit, tal medida fue aplicada en 1994 a varias familias bautistas.

Sin lugar a dudas, en lugares como Chamula se vive ya un proceso de descomposición social irreversible, en donde lo religioso y lo mezquino se han confundido. Hay casos en donde las víctimas ni siquiera pertenecen a religiones evangélicas pero pagan por igual las consecuencias de la imposición caciquil. Por supuesto que muchos de los métodos empleados aquí se alejan de todo antecedente y son consecuencia de la agudización del problema. Prácticas como rociar con gasolina a una persona amenazándolo con prenderle fuego, cometer violaciones sexuales y asesinar a mansalva, no son prácticas jurídicas sino licencias de grupo.⁸

La manera en que las iglesias no católicas responden ordinariamente a estos hechos violentos, consiste en aislarse socialmente y adoptar una actitud defensiva. Pero

⁸ Es importante tener claro esta diferencia ya que existe la tendencia de confundir el sistema normativo de una comunidad con las crisis sociopolíticas anómicas, que incluso ni las autoridades judiciales competentes pueden controlar.

cuando el hostigamiento se vuelve sistemático y la violencia sobre sus bienes o personas se torna grave, entran en funcionamiento las estrategias de tipo legal. Las iglesias y asociaciones religiosas consultan entonces a sus abogados e interponen demandas judiciales. Hay que reconocer que poco han obtenido mediante este procedimiento ya que, a la negligencia de las autoridades judiciales cuando se trata de asuntos que involucran indígenas, se suma el hecho de éstas casi siempre actúan en colusión con los representantes de los gobiernos indígenas, debido a las alianzas que éstos sostienen con el gobierno y el partido en el poder.

La experiencia que deja la incursión de las iglesias no católicas en el campo de la legalidad, si bien no ha transformado las fallas que tiene el sistema de justicia mexicano, sí han permitido que la organización de este sector emergente se fortalezca al amparo del discurso de la legalidad que garantiza la libertad de cultos. La mayoría de las asociaciones religiosas de Chiapas y Nayarit han dado lugar a la formación de organizaciones evangélicas de derechos humanos. A través de estas figuras han interpuesto constantes denuncias ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) la cual, por su parte, ha respondido con varias recomendaciones públicas instando a las autoridades regionales para que apliquen justicia.

Actualmente, el activismo de dichas organizaciones alcanza el nivel internacional. El Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas promueve una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, argumentando que las instancias legales para atender sus casos ya han sido agotadas en el país. Por otro lado, sus interpelaciones repercuten en la incipiente lucha por lograr un ambiente de tolerancia. Tan es así, que en Chiapas y Nayarit los gobiernos de esos estados ya han tomado cartas en el asunto y dialogan con las partes involucradas para negociar la posibilidad del retorno de los expulsados.

No cabe duda que las autoridades competentes, de proteger o mostrar ojos cerrados a los actos de autoridades indígenas tradicionales, ahora se enfrentan al grave problema de solucionar un conflicto no solamente legal sino también de índole político y de estabilidad social. Pero sin salirnos de los terrenos de lo jurídico, ya tenemos aquí otro conflicto bastante serio. En 1992 la Constitución mexicana fue reformada para incorporar en su artículo cuarto un mandamiento que reconoce la composición pluriétnica de la nación y que, entre otras cosas, se protegerán y promoverán los usos, costumbres y formas de organización social de los pueblos indígenas. Respaladas en dicho artículo, las autoridades étnicas

tradicionales han tratado de justificar las acciones que emprenden contra las agrupaciones no católicas.⁹

Tal posición es interesante, pues revela que tanto los indígenas que tienden a reivindicar su pasado como los que adoptan nuevos valores, se introducen en la cultura de la legalidad. Esto plantea un difícil problema, ya que entre la posición que establece la prioridad de defender la cultura indígena y la que demanda que se respete la libertad de culto se crea un antagonismo. Al menos así es como se presenta en los discursos de ambas partes. En sentido estricto, la CNDH ha dictaminado para estos casos que la protección de las particularidades de los pueblos no debería hacerse a costa de las garantías individuales de sus miembros.

No vamos a entrar en este lugar en un debate de interpretación del derecho. Simplemente quisiéramos dejar marcados los puntos en que el conflicto religioso origina también la confrontación en el uso de la ley. Y es así porque en esta arena se va construyendo la legitimidad, y con ello las justificaciones de los actos y aspiraciones de los involucrados. Sobre el problema suscitado entre los huicholes de Zoquipan, Nayarit, resulta muy revelador el documento que las autoridades tradicionales huicholas de Jalisco, Durango y Nayarit dirigieron al gobernador de este último estado con el fin de justificar legalmente la decisión de expulsar a los protestantes bautistas de esa comunidad. Además de que llama la atención la manera poco usual de que las autoridades tradicionales de los tres estados firmaron un documento en forma conjunta, aquí se mencionan los artículos de la Constitución y del reglamento del ejido que según su criterio, fueron violados por los evangélicos. El ya mencionado artículo cuarto es uno de ellos. Aparece también el tercero, que supuestamente fue violado por los indígenas bautistas que distribuían ejemplares de la *Biblia* en escuelas públicas. Finalmente, la falta decisiva que ocasionó la pérdida del derecho a pertenecer al ejido consistió en la ausencia continua a las asambleas.

Un repaso de los acontecimientos descritos nos indica que entre los pueblos indígenas, cuando hablamos de conflictos religiosos, se está produciendo un desplaza-

⁹ Sobre el debate jurídico que surgió en torno a los expulsados de Chiapas, consultar la *Memoria de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas y el Respeto a las Culturas, Costumbres y Tradiciones de esos Pueblos*, México, H. Congreso del Estado de Chiapas, 1992 y un análisis de esta audiencia en Magdalena Gómez, "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", en *Pueblos indígenas ante el derecho*, Victoria Chenaut y Teresa Sierra (coords.), México, CIESAS-CEMCA, 1995.



Ofrenda huichol. Tatei Matineri, San Luis Potosí.
(Foto: Yuri Escalante)

miento cada vez más elaborado hacía una cultura que trata de respaldarse en la legalidad. Mientras en un primer momento las autoridades tradicionales ejercieron sus decisiones basadas en las prácticas jurídicas que por mucho tiempo les permitieron mantener la unidad y cohesión internas, éstas ahora son cuestionadas por los grupos evangélicos afectados que se reagrupan en organizaciones de derechos humanos. La reacción de aquellos no se ha hecho esperar e igualmente se valen de los argumentos jurídicos para avalar su proceder.

Como tendencia, este hecho es comprobable y tiene consecuencias relevantes, según veremos en el último punto. Sin embargo, este proceso no sigue una sola dirección. En los procesos de conversión y adaptación religiosa, el tránsito de un estado a otro no es total ni está libre de reelaboraciones. Todo esto complica aún más las perspectivas a futuro de los conflictos religiosos.

Y es que uno pudiera pensar que entrando al terreno de la ley, las dificultades comenzarán a sortearse, pero



El Santo Pus, monolito maya. Pustunich, Campeche.
(Foto: Yuri Escalante)

dicho deseo está lejos de alcanzarse pues los evangélicos, aunque preferentemente luchan valiéndose de los aparatos de justicia nacional, también recurren a las prácticas tradicionales y se oponen corporativamente a sus contrincantes. Ya mencionamos el caso de Chalchihuitán, donde los bautistas expulsaron a los católicos de un ejido recién creado. Caso semejante ocurre en La Hormiga y otros asentamientos no católicos. En Chiapas, los presbiterianos también han fundado comunidades y colonias cerradas donde sólo ellos tienen cabida. En cuanto a las instituciones jurídicas, la situación no es muy diferente ya que la incursión al derecho positivo no elimina del todo las sanciones tradicionales. Por ejemplo, cuando el conflicto de Chamula llegó a su punto más grave, los evangélicos que radicaban en San Cristóbal secuestraron a varias autoridades de aquel municipio e imitando el procedimiento del cabildo, les cortaron el pelo. En Durango, durante el conflicto entre tradicionalistas y pentecostales, estos últimos propinaron varios azotes a un católico que maltrataba a su mujer, retomando la costumbre de los castigos corporales que tienen los tepehuanes.

No tratamos de señalar el rumbo futuro que vayan a tomar los conflictos religiosos entre católicos y no católicos indígenas. Simplemente describimos las fórmulas y es-

trategias que ambos siguen. Con énfasis distintos, las partes interesadas se valen, simultáneamente, de los recursos que les proporciona la tradición y el derecho nacional.

Pluralismo o intolerancia

Una aproximación final al fenómeno del conflicto religioso en comunidades indígenas tiene que partir de una realidad ineludible: México es efectivamente un país pluricultural, no sólo porque existen diferentes pueblos, sino porque existen diferentes formas de ser y proceder. Una de estas formas son las prácticas jurídicas autóctonas. Por otra lado, México es también un país pluriconfesional, en el sentido de que la dicotomía católicos-protestantes cedió a la variedad de cultos. Ahora bien, esta pluralidad de hecho no es una pluralidad de derecho. No existe un marco sociopolítico efectivo, ni dentro de las comunidades, ni fuera de ellas, para que la diversidad étnica o religiosa pueda vencer las manifestaciones de intolerancia. Ello a pesar de que las dinámicas mundiales y nacionales son las generadoras de la heterogeneidad (pues no existen mundos aislados), y de la polaridad (con políticas que restringen la alternancia en el poder y mantienen la desigualdad social).

Con todo, parece que la única puerta abierta que ha permitido el paso a una discusión y posible negociación de las diferencias aquí esbozadas, es la cultura de los derechos humanos. Sin quedar libre tampoco de disputas e interpretaciones (¿cuáles son los derechos humanos que pueden ser universales en contextos de multiculturalidad?), al menos es un espacio más aceptable que el de la represión. El problema de dirimir conflictos religiosos de la complejidad descrita con los recursos que proporciona la ley, estriba en que al no existir otros caminos alternos, ésta se convierte en un arma instrumental de uso político donde la legalidad funge como parapeto y no como el fondo de la cuestión.

Para dar cuenta de cómo los indígenas interpretan las leyes nacionales de tal manera que puedan dar una salida adecuada a sus intereses dentro de los mismos parámetros jurídicos, resumiremos la propuesta que de manera parecida sugieren las autoridades tradicionales de las dos regiones mencionadas, pretendiendo terminar con los conflictos que mantienen con los evangélicos. En primer lugar, ellos sostienen que no cuestionan la libertad de cultos. Con lo que no están de acuerdo es que otras personas estén en contra de las costumbres. Lo que piden, entonces, para aquellos que disienten de la tradición, es a) que no salgan de las rancherías donde

viven a predicar sus creencias (caso de los tepehuantes); *b*) que el gobierno dote de nuevas tierras a los que niegan la costumbre para que ahí practiquen sus cultos (caso de los huicholes); o *c*) que independientemente de la religión que les guste, den la cooperación para los gastos de la comunidad (caso de los tzotziles). En otras palabras, sugieren la separación física de ambas religiones o el cumplimiento de las obligaciones cívicas.

Igualmente, en los variados intentos llevados a cabo para tratar de establecer un arreglo por medio de convenios, se han planteado alternativas que contienen interpretaciones sesgadas del derecho, como insistir en que una de las partes no celebre cultos fuera de sus domicilios y templos, o que la entrada y salida de ministros sea controlada. Estas propuestas han provocado que finalmente ninguna de las partes haya querido firmarlos o cumplirlos. Lo poco que de todo este esfuerzo se puede concluir es que con la intercesión de un ordenamiento normativo, el diálogo ha iniciado, aunque al parecer éste sea un diálogo de Babel.

Para terminar, no quisiéramos dejar de recordar un dilema que varios investigadores comentan a propósito

de los problemas sociorreligiosos que se desarrollan en las comunidades indígenas. Se trata de que la apertura a la pluralidad que dichos pueblos tratan de obtener frente al resto de la nación (la cual enfrenta serias resistencias), va acompañada también de procesos que se oponen a la pluralidad surgidas en sus propios ámbitos. Por una parte las autoridades indígenas, queriendo hacer cumplir las obligaciones cívicas, reprimen la libertad religiosa; por la otra, las iglesias —tratando de hacer valer la libertad de creencia— no respetan las normas agrarias, municipales y locales.

Queda la duda entonces de sí, como sugiere Clifford Geertz, la confrontación constante de ideas y proyectos diferentes sería la mejor manera de posibilitar una convivencia común y policéntrica, o si sería mejor encaminar a las ideologías en direcciones opuestas, negando toda posibilidad de diálogo.¹⁰ Quizá, como piensa Nicos Kokosalakis, ha llegado el momento de plantear que la religión no es lo más sagrado para este mundo interconectado y entrelazado.¹¹ Una nueva propuesta debería sugerirse para alcanzar el ideal de lo trascendente. ¿Podrá ser ésta una cultura de los derechos humanos?

¹⁰ Clifford Geertz, "La religión en Java: conflicto e integración", en *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹¹ Nicos Kokosalakis, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión", en *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, D. Alexander, *et al.*, Regiones Latinoamericanas, núm. 1, México, enero-junio de 1991.

viven a predicar sus creencias (caso de los tepehuanes); *b*) que el gobierno dote de nuevas tierras a los que niegan la costumbre para que ahí practiquen sus cultos (caso de los huicholes); o *c*) que independientemente de la religión que les guste, den la cooperación para los gastos de la comunidad (caso de los tzotziles). En otras palabras, sugieren la separación física de ambas religiones o el cumplimiento de las obligaciones cívicas.

Igualmente, en los variados intentos llevados a cabo para tratar de establecer un arreglo por medio de convenios, se han planteado alternativas que contienen interpretaciones sesgadas del derecho, como insistir en que una de las partes no celebre cultos fuera de sus domicilios y templos, o que la entrada y salida de ministros sea controlada. Estas propuestas han provocado que finalmente ninguna de las partes haya querido firmarlos o cumplirlos. Lo poco que de todo este esfuerzo se puede concluir es que con la intercesión de un ordenamiento normativo, el diálogo ha iniciado, aunque al parecer éste sea un diálogo de Babel.

Para terminar, no quisiéramos dejar de recordar un dilema que varios investigadores comentan a propósito

de los problemas sociorreligiosos que se desarrollan en las comunidades indígenas. Se trata de que la apertura a la pluralidad que dichos pueblos tratan de obtener frente al resto de la nación (la cual enfrenta serias resistencias), va acompañada también de procesos que se oponen a la pluralidad surgidas en sus propios ámbitos. Por una parte las autoridades indígenas, queriendo hacer cumplir las obligaciones cívicas, reprimen la libertad religiosa; por la otra, las iglesias —tratando de hacer valer la libertad de creencia— no respetan las normas agrarias, municipales y locales.

Queda la duda entonces de sí, como sugiere Clifford Geertz, la confrontación constante de ideas y proyectos diferentes sería la mejor manera de posibilitar una convivencia común y policéntrica, o si sería mejor encaminar a las ideologías en direcciones opuestas, negando toda posibilidad de diálogo.¹⁰ Quizá, como piensa Nicos Kokosalakis, ha llegado el momento de plantear que la religión no es lo más sagrado para este mundo interconectado y entrelazado.¹¹ Una nueva propuesta debería sugerirse para alcanzar el ideal de lo trascendente. ¿Podrá ser ésta una cultura de los derechos humanos?

¹⁰ Clifford Geertz, "La religión en Java: conflicto e integración", en *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹¹ Nicos Kokosalakis, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión", en *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, D. Alexander, et al., Regiones Latinoamericanas, núm. 1, México, enero-junio de 1991.



Tomado de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, lám. 30.

Jesús Guzmán Urióstegui

Nahuas y tarascos en la Tierra Caliente de Guerrero

De acuerdo con las *Relaciones Geográficas* hechas en 1579 por orden del virrey Martín Enríquez de Almanza, la región que actualmente se conoce como Tierra Caliente guerrerense, estuvo habitada por nueve grupos: chontal, mazateco, tepuzteco, cuitlateco, izcuco, nahua, tarasco, matlatzinca y otomí.¹

Siguiendo con ésta y otras fuentes documentales, se sabe que de los únicos grupos que se tenía una idea respecto a sus fechas de arribo a la región, era de los cuatro últimos; al resto se le consideraba como hablantes de “lenguas maternas”, es decir, se les señalaba como originarios del lugar. Al respecto, conviene aclarar que la región estuvo ocupada por grupos humanos aproximadamente desde mil años antes de nuestra era.

De las lenguas maternas, el chontal se hablaba en Ixcateopan, Cuetzala, Alahuiztlán, Oztuma, Coatepec Costales, Apaxtla, Teloloapan y Totoltepec; el tepuzteco en Tlacotepec y Utlatlán; el mazateco en Ixcapuzalco; el izcuco en Teloloapan, y el cuitlateco en la zona de Tetela y Ajuchitlán.

Esta atomización lingüística nos hace suponer que, de una u otra manera, la región debió haber estado sumamente dividida políticamente, y que esta situación facilitó

el control que de ella hicieron los tarascos y los nahuas durante el periodo posclásico.²

Como en un texto anterior he hecho mención ya de las características primordiales de la organización social de los llamados “pobladores originales” calentanos,³ aquí me referiré solamente a las condiciones en que se dio la presencia y el dominio de los dos grupos señalados.

Los nahuas. De los chichimecas toltecas a los chichimecas couixcas

Durante los años anteriores a la dominación mexicana, la presencia de grupos nahuas en la Tierra Caliente de Guerrero se manifestó en por lo menos tres oleadas, sin contar que desde la segunda mitad del siglo VII de nuestra era, tras el declive de Teotihuacan, grupos al parecer no nahuas (como los nonoalcas, provenientes de la costa del Golfo, pero establecidos en la urbe referida tiempo atrás), llevaron a aquélla ciertas influencias nahuas.⁴

² Alfredo López Austin, *Tarascos y mexicas*, México, SEP-FCE, 1981, p. 25; Jaime Litvak King, *Cihuatlán y Tepecoacuilco, provincias tributarias de México en el siglo XVI*, México, UNAM, 1971, p. 67.

³ Jesús Guzmán Urióstegui, *Teloloapan, épocas prehispánica y colonial*, Teloloapan, Guerrero, H. Ayuntamiento de Teloloapan, Guerrero, 1999, pp. 27-60.

⁴ Marcia Castro Leal, “La mesoamericanización de los tarascos”, en *V Jornadas de Historia de Occidente. Mesoamérica ayer y hoy*, Jiquilpan de Juárez, Michoacán, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, 1983, pp. 12-13.

¹ Lucas Pinto, “Relación de Ichcateopan y su partido”, en *Relaciones geográficas de México*, versión paleográfica y notas de Francisco del Paso y Troncoso, México, Cosmos, 1979, pp. 87-152 y *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición, paleografía y notas de René Acuña, México, UNAM, 1987, vol. 9, pp. 25-45; 257-270 y 186. Para la definición de Tierra Caliente, se toma como base Ángel Bassols Batalla, *Geografía económica de México*, México, Trillas, 1984.



Ubicación geográfica de la Tierra Caliente.

De ser cierta la afirmación de León Portilla de que a principios del siglo X inició el señorío de Tula,⁵ entonces cincuenta años más tarde se produjo la primera oleada, integrada por gente proveniente del norte del país. Al respecto, los *Anales de Cuauhtitlán* refieren que Mixcóatl, caudillo de una de las hordas chichimecas y fundador de Tula, fue designado primer rey tolteca en un año 1 técpatl, y que en el siguiente 1 técpatl, o sea 52 años más tarde, nuevamente “pasaron y se diseminaron los chichimecas, que fueron por todos rumbos, de pueblo en pueblo, por Michoacán, Coahuixco, Yopitzinco, Totollan, Tepeyacac, Cuauhquechollan, Huexotzinco, Tlaxcallan, Tliliuhquitepec, Zacatlantongo y Tototepec”,⁶ lugares en donde al

parecer terminaron por adaptarse a la vida de los pueblos sedentarios que los rodeaban.⁷

La segunda oleada se produjo a mediados del siglo XII. La caída de Tula provocó la dispersión de sus habitantes, estableciéndose pequeños grupos de toltecas en diversos puntos de aquella, al igual que en la inmediata de Michoacán. Sin integrarse del todo con los habitantes locales, estos toltecas no ofrecieron mayor resistencia a las incursiones presentes durante los siglos XIII y XIV, promovidas por los chichimecas couixcas y por los tarascos.

La tercera oleada corresponde a los chichimecas coixcas o couixcas, quienes desde principios del siglo XIII merodeaban tierras guerrerenses en busca de sitios donde asentarse. Se dice que formaban parte de los movimientos migratorios que venían del norte mesoamericano, penetrando a Guerrero vía Michoacán. Mientras

⁵ Miguel León-Portilla, “Los chichimecas de Mixcóatl y los orígenes de Tula”, en Miguel León-Portilla *et al.*, *Historia de México*, vol. 3, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1979, p. 614.

⁶ “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1975, p. 6.

⁷ Paul Kirchhoff, “Historia de los tarascos”, en Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1981, pp. 139-140.

algunos grupos se asentaron en estas tierras, otros continuaron su camino por Puebla y el Estado de México.⁸ Según Chimalpahin, los “cuixcocas-temimilolcas” fueron uno de los cuatro primeros grupos que habían salido de Tamoanchan a buscar, obtener y merecer la tierra. Los couixcas pertenecían a los “legítimos nobles” llamados teochichimecas, y eran de filiación tolteca al igual que los teotenancas, los ihuipanecas zacancas y los eztlapictin aztlantlacas, sus otros tres compañeros.⁹

En lo que concierne a la región de Tierra Caliente, la *Relación geográfica de Cuetzala* nos aclara un poco más el panorama: “Dijeron estos dichos indios que sus antepasados habían salido todos juntos de la provincia de Mechoacan, en compañía de los demás mexicanos que fueron a poblar la ciudad de México. Y, éstos, [dicen] que vinieron por diversos caminos y aportaron en la tierra adonde al presente viven, que estaba poblada de chontales, a los cuales les pidieron que les diesen tierras en que viviesen, las cuales no les quisieron dar. Y, visto que no se las querían dar, se fueron a un cerro alto que allí estaba, donde poblaron e hicieron su habitación. Y estuvieron [allí] mucho tiempo sin reconocer a nadie por señor ni hacer guerra, porque era poca gente. Tenían por señor a un cacique llamado *Cozauhtlachinoli*, [pero] no daban a éste tributo ninguno. No tenían sementeras, porque eran todos cazadores que se sustentaban de la caza, así ellos, como las mujeres y toda la demás gente; y, si comían maíz, [era porque] se lo daban por amistad todos los pueblos comarcanos. Vivían y estaban debajo de piedras y en cuevas metidos, hasta que hicieron asientos y encomenzaron [a] hacer casas.”¹⁰

De esta cita podemos deducir varias cosas. Si la migración mexica salió de Aztlán en 1111 y llegaron a Coatepec en 1163,¹¹ durante este tiempo pasaron por Michoacán, provincia en la que en opinión de Durán, ocuparon Pátzcuaro y en donde hubo una más de las varias disensiones internas.¹² Durán y Tezozómoc señalan

que esta división fue disposición de Huitzilopochtli para dejar poblado el sitio,¹³ y determinar quiénes se quedarían. Los no favorecidos para seguir el camino entrarían a la laguna a bañarse, los demás les robarían sus ropas y se irían sin dar aviso.¹⁴ Después de Pátzcuaro debió darse una separación más, en la que mientras los mexicas viajaban hacia el noreste, otros continuaron al este rumbo al actual Guerrero. Por lo tanto, es factible afirmar que para el siglo XIII ya estaban en algunos puntos de territorio guerrerense, sobre todo en Tierra Caliente y en la zona central.

Por otra parte, los couixcas se atribuían un carácter de cazadores y bárbaros, aunque en realidad quizá no lo fueran tanto. La misma *Relación geográfica de Cuetzala* menciona que traían por dioses principales a Citlaltotli y a Coacihuatl (advocaciones de Huitzilopochtli y Malinalxóchitl, en opinión de Barlow), lo que nos habla de un panteón religioso en cierta forma ya definido. Esto, además de las características culturales que los cronistas refieren para los migrantes, mismas que Martínez Marín ha analizado para demostrar la vinculación mesoamericana de dichos grupos,¹⁵ nos hace pensar que no eran tan bárbaros como ellos mismos se consideraban, ni que llegaron en un estado “completamente primitivo”, como cree Barlow.¹⁶ En suma, baste con recordar que en los sitios donde se establecían levantaban el templo de su dios, sembraban (incluso con riego) y estaban organizados socialmente en los calpullis.¹⁷

La existencia de un dios tutelar es indicio necesariamente de un guía y de una casta sacerdotal que ocupaba el sitio más elevado de la estratificación social en esos momentos. Como afirma López Austin, el dios y el guía van íntimamente relacionados y comprometidos. Aquél ofrecía protección, dirección, consejo, tierra. El dirigente otorgaba, a nombre del pueblo, votos de fe y de adoración a su creador mediante diversos sacrificios.¹⁸

Tierra Firme, edición de Ángel M. Garibay, México, Porrúa, vol. 2, 1967, pp. 28-30.

¹³ *Idem*; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 531.

¹⁴ Diego Durán, *op. cit.*, 1967.

¹⁵ Carlos Martínez Marín, “La cultura de los mexicas durante la migración”, en *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM, 1983, pp. 247-255.

¹⁶ Robert H. Barlow, “Apuntes para la historia antigua de Guerrero”, en Sociedad Mexicana de Antropología, *El occidente de México*, México, SMA, 1948, p. 183.

¹⁷ Carlos Martínez Marín, *op. cit.*, 1983, pp. 247-255; Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 35-60.

¹⁸ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1972, p. 117. Véase también Víctor

⁸ Alfredo Chavero, “Notas”, en Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Innovación, 1978, pp. 19-21; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, pp. 61-66; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1979, p. 138.

⁹ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuaciztlan, *Octava relación*, edición y versión castellana de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, 1983, pp. 77-79.

¹⁰ Lucas Pinto, “Relación de Ichcateopan y su partido”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición, paleografía y notas de René Acuña, México, UNAM, 1985, pp. 315-316. Las cursivas son del texto; los corchetes del editor.

¹¹ Carlos Martínez Marín, “Peregrinación de los mexicas”, en Miguel León-Portilla *et al.*, *op. cit.*, vol. 4, 1979, p. 767.

¹² Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la*



Tomado de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, lám. 29.

Tal vez en un principio los couixcas se asentaron en forma pacífica en la región calentana, principalmente en Cuetzala, Apaxtla y Tlanipatlán, pero parece que para el siglo XIV ya los dominaban y seguían extendiéndose a Tetela, Tlacotepec, Coatepec, Cocula, Teloloapan, Ixcateopan, Alahuiztlán e Ixcapuzalco, entre otros.¹⁹ Es muy probable que esto haya propiciado una relación de tributación, aunque las fuentes no lo explicitan. Es posible también que en este sentido sea como deba verse la afirmación de que las comunidades comarcanas les daban maíz "por amistad".²⁰

Posteriormente, cuando los mexicas llegaron a la zona, los couixcas no ejercieron una resistencia fuerte, sino que más bien terminaron aliándose a ellos. En principio

M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, 1984, p. 123.

¹⁹ Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, p. 71; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, México, UNAM, 1986, p. 300; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1979, pp. 87-152, edición de Paso y Troncoso.

²⁰ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 316, edición de Acuña.

eso les valió, para detentar posiciones de dominio, y luego para ser considerados como parte integrante de las huestes de Tenochtitlan.²¹

Los tarascos

Procedentes supuestamente del norte del país, para el siglo XIII algunos grupos tarascos se encontraban ya establecidos en la Sierra del Centro michoacana, mientras otros merodeaban por sus alrededores, quizás en el área limítrofe entre los actuales estados de Guanajuato, Jalisco y Michoacán.²²

Rodeados por pueblos diversos, de habla nahua muchos de ellos, los primeros aprovecharon las riquezas naturales de la Sierra del Centro y desarrollaron una cultura en la que adoptaron formas y costumbres de vida

²¹ *Ibidem*, p. 317.

²² José Arturo Oliveros, "Michoacán", en *Los señoríos y estados militaristas*, México, INAH, 1976, pp. 113-117; Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, pp. 33-35.

de los pueblos vecinos, de manera que los establecidos en la zona de los lagos se dedicaron a la pesca, básicamente; aquellos que disponían de tierras y estaban junto a pueblos campesinos, tenían por actividad preponderante la agricultura. Por su parte, los tarascos nómadas, una de cuyas bandas principales era la de los uacúsechas, seguían practicando la caza y la recolección de forma prioritaria.²³

Aunque hablantes de una misma lengua, los tarascos, también conocidos como purépechas, no eran en lo absoluto un grupo unido. De hecho, durante todo el siglo XIII y la primera mitad del XIV fracasaron todos los intentos de alianza política entre isleños y agricultores para establecer un poder hegemónico, pero fueron tomando fuerza los vínculos de los pescadores con los chichimecas uacúsechas.

No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIV, cuando un jefe de los uacúsechas, Taríacuri, logró establecer diversas alianzas que le permitirían sentar las bases del futuro "imperio" tarasco.²⁴ En este periodo la mayoría de los uacúsechas habitaban en forma sedentaria en la zona de los lagos, pero no por ello menos orgullosos de su pasado reciente.

En efecto, amparado en su papel de dirigente militar y religioso, Taríacuri aprovechó muy bien la guerra que le declararon varios pueblos agricultores, para unir a diferentes grupos chichimecas en torno suyo, bajo el pretexto de defender al dios protector Curicaveri. Si la principal característica de este dios es su carácter guerrero, no es de extrañar que la lucha por el control político y militar llevada a cabo por Taríacuri se haya iniciado en nombre de la divinidad. Una justificación de este tipo era imprescindible para legitimar acciones, posiciones y privilegios.²⁵

Tras la fundación de Pátzcuaro como capital política y religiosa uacúsecha hacia el año 1370,²⁶ el plan de Taríacuri era someter por completo a sus enemigos de la zona lacustre, para después lanzarse a más guerras de expansión, tanto al occidente como a la sierra y a Tierra Caliente, con el objetivo de obtener aquellos recursos

naturales que no existían o no abundaban en la zona apenas conquistada.²⁷

Sin embargo, este personaje no pudo ver concluida su obra. A su muerte, quedaron al frente de las campañas militares sus sobrinos Hiripan y Tangáxoan, y su hijo Hiquíngare, entre quienes había repartido también el territorio sometido, señalándoles a cada uno de ellos una cabecera de señorío.²⁸

Como todo grupo guerrero, los tarascos atribuían su poder y gloria a sus dioses, y siendo los gobernantes representación de éstos en la tierra, no es nada raro que a la elección que Taríacuri hizo de sus sobrinos se le diera una interpretación divina, argumentando que a Tangáxoan se le apareció la diosa Xarátanga en el monte y al pie de una encina, mientras que a Hiripan se le presentó el dios Curicaveri en condiciones semejantes a las del anterior.²⁹

A Tangáxoan le correspondió Tzintzuntzan; Hiripan quedó al frente de Ihuatzio, e Hiquíngare pasó a Pátzcuaro. Después de la muerte de Taríacuri y antes de establecerse en sus respectivas cabeceras, los tres implementaron nuevos dispositivos de avance, ahora sobre todo al este, conquistando sitios tales como Puruarán, Apatzingán, Tancítaro, Sirándaro y Coyuca, estos dos últimos en territorio del actual estado de Guerrero. Como medida política y a diferencia de los mexicas, en los pueblos conquistados por los tarascos no se dio opción a que continuaran con sus propios gobernantes ni que eligiesen otros, sino que se les impusieron nuevos funcionarios que desempeñaban más que nada el cargo de jefes militares locales, aunque en ocasiones se les permitía dirigir guerras de conquista.³⁰ Según López Austin, la clase dirigente estaba constituida por isleños y chichimecas, sólo que sus áreas de influencia estaban separadas: a los primeros se les dieron pueblos de Tierra Caliente; a los segundos les correspondió el dominio de la parte septentrional michoacana. El poder central lo detentaban los chichimecas uacúsechas, obviamente.³¹

La división tripartita duró sólo mientras vivieron los tres señores designados por Taríacuri. Sus sucesores no

²³ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, reproducción facsimilar del manuscrito de El Escorial, transcripción de José Tudela, estudio preliminar de José Corona Núñez, Morelia, Balsal editores, 1977, pp. 147-167; José Arturo Oliveros, *op. cit.*, 1976, p. 117; Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 20.

²⁴ *Relación de las ceremonias...*, pp. 43-138; José Arturo Oliveros, *op. cit.*, 1976, p. 117; Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 38.

²⁵ Alfredo López Austin, *ibidem*, pp. 25-40.

²⁶ José Arturo Oliveros, *op. cit.*, 1976, pp. 116-117.

²⁷ Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 40; Agustín García Alcaráz, "Estratificación social entre los tarascos prehispánicos", en Pedro Carrasco y Johanna Broda *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, INAH, 1976, p. 226.

²⁸ *Relación de las ceremonias...*, p. 153; Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 39; Agustín García Alcaráz, *op. cit.*, 1976, p. 226.

²⁹ *Relación de las ceremonias...*, pp. 134-138.

³⁰ *Ibidem*, pp. 153-155 y 173; Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 40.

³¹ *Idem*.

estuvieron dispuestos a compartir nada, primordialmente los gobernantes de Ihuatzio y Tzintzuntzan, actitud que propició enfrentamientos entre ellos. Pátzcuaro no representó mayor problema y fue el primero en caer, ya que a la muerte de Hiquíngare no tuvo un representante de peso por haberse roto la línea dinástica y quedar bajo la supervisión de Ihuatzio. Los hijos del señor de Pátzcuaro, aspirantes al gobierno, habían sido muertos debido a sus "malas costumbres", pero la *Relación de Michoacán* se contradice respecto a quién fue la persona que les dio muerte. Primero menciona que fue su padre quien ordenó la ejecución, pero luego refiere que fue Hiripan.³² Esta última puede ser la opción más viable.

El beneficiario de Hiripan en Ihuatzio llevaba por nombre Ticátame, quien tampoco logró conservar el dominio dejado por su padre y terminó por ceder ante el empuje de Tzitzispandácuare, heredero de Tangáxoan en Tzintzuntzan. Tzitzispandácuare acabó con la división, unificó el poder y adquirió todo el control militar, político y religioso, convirtiendo su sede en cabecera única, aunque siguió concediendo importancia y categoría a las otras dos. Fue él quien extendió las conquistas tarascas hasta Colima por el occidente, y a Zacatula por el sureste. Otro de sus logros, y no el menor, consistió en detener el avance mexica ordenado por Axayácatl hacia 1478.³³ La *Relación de Michoacán* resume su actuación de la manera siguiente: "Tzitzispandácuare hizo algunas entradas hacia Toluca y Xocotitlan y le mataron en dos veces diez e seis mil hombres. Otras veces traía cautivos; otra vez vinieron los mejicanos a Taximaroa y la destruyeron en tiempos del padre de Motezuma llamado Hacángari, y Tzitzispandácuare la tornó a poblar, y tuvo su conquista hacia Colima y Zacatula y otros pueblos, y fue gran señor, y después del su hijo Zuangua ensanchó mucho su señorío."³⁴

La guerra entre mexicas y tarascos fue una consecuencia lógica de la expansión que ambos realizaban hacia un mismo punto de interés: las riberas del Balsas, es decir la Tierra Caliente. Ambos grupos buscaban objetivos semejantes: apoderarse de la sal, metal de cobre, cacao, obsidiana, piedras verdes, miel, cera, algodón, copal y tecozahuatl, entre otros productos con que contaba la región. Pero esto no era todo. Desde mediados del siglo xv uno y otro habían demostrado con creces sus afanes

de conquista y dominio, por lo que estaban conscientes de la necesidad de someter, o por lo menos detener las fronteras del enemigo.³⁵ En consecuencia, se iniciaron las fortificaciones en diversos puntos, aunque la situación se complicaría sobre todo a fines de siglo tras la derrota de los tarascos la zona de Zacatula, perdiendo con ello su más importante fuente de aprovisionamiento de sal y cacao. Esto hizo que presionaran en forma intensiva sobre Tierra Caliente, pretendiendo adueñarse de los depósitos de sal de Ixtapan y Alahuiztlán, y obligando a los mexicas a construir un fuerte con varias cercas y fosos para resguardar las salinas.³⁶

Pero si los mexicas controlaban los principales asientos de sal de la región, los tarascos tenían en sus manos el dominio de los mejores puntos productores de oro, cobre y algodón, específicamente Cutzamala y Ajuchitlán.³⁷ Se sabe que los michoacanos hicieron un uso práctico de los metales y no sólo ornamental, lo que debe haber propiciado cambios en su potencial guerrero, concediéndoles ventaja respecto a sus enemigos.³⁸ Las relaciones geográficas de los pueblos de nuestra área de estudio no hacen referencia al uso militar mencionado, pero quizás éste fue uno de los factores que influyeron para que los tarascos estuvieran próximos a tomar Oztuma por las mismas fechas en que los españoles hacían acto de presencia en Tenochtitlan.³⁹

La línea de fortificación tarasca se iniciaba a partir de Yuririapúndaro, de aquí bajaba hacia Acámbaro, Maravatío, Tajimaroa, Zitácuaro, Cutzamala y Ajuchitlán;⁴⁰ estos dos últimos puntos formaban la frontera de los uacúsechas en Tierra Caliente. Más abajo quedaba la Sierra Madre del Sur guerrerense, misma que nunca pudieron atravesar para establecer una línea defensiva hasta la Costa Grande. En cambio, los mexicas lograron dominar Tlacotepec y Utlatlán, lo que les permitió tener un corredor de acceso a dicho punto y así continuar su avance sobre toda la provincia de Zacatula.⁴¹

³⁵ Alfredo López Austin, *Tarascos...*, 1981, p. 53; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, p. 69.

³⁶ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1979, p. 105, edición de Paso y Troncoso; José Arturo Oliveros, *op. cit.*, 1976, p. 119.

³⁷ Diego Garcés, "Relación de Ajuchitlán y su partido", en *Relaciones geográficas del siglo xvi: Michoacán*, *op. cit.*, 1984, p. 43; Pedro R. Hendrichs Pérez, *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones en la región del río de las Balsas*, México, Cultura, vol. 1, 1945-1946, p. 192.

³⁸ Nigel Davies, *Los aztecas*, traducción de Marita Martínez, Barcelona, Destino, 1977, p. 126.

³⁹ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 291, edición de Acuña.

⁴⁰ Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, p. 77.

⁴¹ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 298-308, edición de Acuña.

³² *Relación de las ceremonias...*, pp. 165-166.

³³ *Idem*; Miguel León-Portilla, "Casi cien años de grandeza del pueblo del sol", en Miguel León-Portilla *et al.*, *op. cit.*, 1979, vol. 4, pp. 796-797.

³⁴ *Relación de las ceremonias...*, pp. 166-167. Las cursivas son del texto.

Para defender su posición en Tierra Caliente, los gobernantes michoacanos llevaron a cabo una política de colonización y de contrato de guerreros, al igual que hacían los mexicas. El cazonci Tzitzispandácuare fue el artífice de esta estrategia y los guerreros más solicitados los otomíes y los matlatzincas. Según la *Relación de Necotlán*, hacia 1480 un grupo de otomíes llegó a la zona huyendo de México. Pidieron ayuda a Tzitzispandácuare y éste se las concedió en diversos puntos: Necotlán, Taymeo, Matalzingo y otros pueblos de Tierra Caliente.⁴² También ante el mismo gobernante se presentó gente matlatzinca procedente de Toluca que había abandonado su tierra debido a los agravios y vejaciones que recibía. A este grupo se le mandó poblar por el rumbo de Sirándaro y Cuiseo.⁴³

Además de los colonos por propia voluntad y por pago, la zona también recibió colonos por esclavitud, generalmente cautivos de guerra de provincias como Zacatula y Colima.⁴⁴

Lo más probable es que los soldados mercenarios hayan sido los únicos exentos del pago de tributo. Los demás habitantes sí estaban sujetos a él: otomíes, matlatzincas, cuitlatecas, chontales y tarascos. Todos éstos tenían la obligación de tributar algodón, jícaras pintadas, plata, oro, esclavos para sacrificar, mantas y frutas diversas; también debían socorrer con bastimentos, soldados y otras cosas a la guarnición de Cutzamala, el principal bastión defensivo tarasco.⁴⁵

Ya para los tiempos de Zuangua, sucesor de Tzitzispandácuare, la *Relación de Sirándaro* menciona que “el tributo que daban al rey de *Mechoacan*, era llevarle las cosas ya dichas, y hacer sementeras de maíz, el cual por vía de tributo llevaban al pueblo de *Cusamala*, que está [a] seis leguas de este pueblo, y allí se distribuía y gastaba porque tenía en aquel pueblo de *Cusamala*, el rey de *Mechoacan*, más cantidad de diez mil indios soldados, que seguían la guerra contra los de *México* y guardaban aquella frontera y corrían hasta la *provincia de Ostuma*, que eran de *Montezuma*”.⁴⁶

Como sitios de guarnición y últimos puntos de frontera, Cutzamala y Ajuchitlán estaban gobernados por un jefe militar que tenía relación directa con el cazonci, y

“que sólo servía de hacer aquello que él le enviaba mandar”.⁴⁷ Desde esta línea y más hacia el norte resistieron los embates mexicas, primero de Axayácatl y posteriormente de su hijo Moctezuma Xocoyotzin, quien, según el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, poco antes de la llegada de los españoles pretendió entrar a tierra tarasca llevando por general al guerrero tlaxcalteca Tlahuicole. La empresa fracasó y los mexicas sólo pudieron obtener pequeñas cantidades de plata, cobre y otros productos.⁴⁸

Obviamente no fue una resistencia limitada a lo defensivo, y no podía serlo ya que ambos tenían el mismo concepto de considerarse dominadores del mundo. Los avances dependían de quién tomara la iniciativa militar, pero se expresaban solamente en términos de un dominio temporal del territorio intermedio entre los puestos de guarnición. Ninguno de los dos parecía ser capaz de lograr movimientos de avance permanentes más allá de las zonas de control definidas a fines del siglo xv, aunque en ciertos momentos los tarascos obtuvieron mejores posiciones e hicieron peligrar seriamente a Oztuma.

Los nahuas mexicas

A fines del siglo xiv el valle de México estaba dominado por los tepanecas de Azcapotzalco, comandados por Tezozómoc desde 1363, este jefe fue quien a lo largo de 63 años logró unir bajo su control a buena parte de los innumerables señoríos, tanto del valle como de otros territorios más lejanos. Así, sabemos que para principios del siglo xv se había expandido hacia Ocuila, Malinalco, Cuauhnáhuac y Taxco.⁴⁹

Es sobre esta base militar que entre 1418 y 1423 los tepanecas se lanzaron a la conquista de los couixcas, quienes no tardaron en caer bajo su control. Parte importante del éxito de esta campaña consistió en la participación de los tlahuicas de Cuauhnáhuac, y la de los mexicas del valle de México, ambos en su papel de tributarios y aliados de Tezozómoc. La consecuencia directa de la guerra fue el incremento del comercio de plumas, mantas de algodón y chalchihuitl o piedra verde.⁵⁰

⁴² Pedro Moreno Gallego, “Relación de Necotlán”, en *Relaciones geográficas del siglo xvi: Michoacán*, op. cit., 1984, p. 186.

⁴³ Hernando de Coria, “Relación de Sirándaro y Cuiseo”, en *ibidem*, pp. 268-269.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 265-269.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 265; Diego Garcés, op. cit., 1984, p. 36.

⁴⁶ Hernando de Coria, op. cit., 1984, p. 266. Las cursivas son del texto; el corchete del editor.

⁴⁷ Diego Garcés, op. cit., 1984, p. 37.

⁴⁸ Diego Muñoz Camargo, op. cit., 1978, pp. 126-127.

⁴⁹ Miguel León-Portilla, “Los chichimecas de Xólotl”, en Miguel León-Portilla et al., op. cit., 1979, vol. 4, p. 754; Ignacio Bernal, *Tenochtitlan en una isla*, México, SEP-INAH, 1980, p. 119.

⁵⁰ Miguel León-Portilla, “El primer siglo de Tenochtitlan”, en Miguel León-Portilla et al., op. cit., 1979, vol. 4, p. 784; Robert H. Barlow, op. cit., 1948, p. 184; Druzo Maldonado Jiménez, *Cuauhnáhuac* y



Escena de guerra y sacrificios humanos. (Tomado de *Relación de Michoacán*, lám. xxxiii)

A la muerte de Tezozómoc la relación de los mexicas con sus dominadores cambió en forma radical. El nuevo señor tepaneca, Maxtla, tenía un odio especial a los tenochcas y no estaba dispuesto a seguir manteniendo las prerrogativas que su padre les había concedido. Una de sus primeras medidas fue presionar para que se les volvieran a imponer fuertes tributos, además de ordenar la muerte de Chimalpopoca, tlatoani mexica nieto de Tezozómoc. Sin embargo, Maxtla no contó con que el nuevo rey no estaba dispuesto a soportar un papel secundario y dependiente, mucho menos cuando Azcapotzalco no era sino un obstáculo que desde hacía algunos años frenaba el movimiento evolutivo de Tenochtitlan.⁵¹

Itzcóatl fue nombrado rey en 1426. Cerca de dos años después, y apoyado en sus aliados, en especial grupos de texcocanos, derrocó el poder tepaneca y procedió a reorganizar el aparato político y militar tenochca con el fin de sentar las bases de la expansión imperial. Parte fundamental de este proceso fue el establecimiento de la Triple Alianza, integrada por Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan. A partir del año 1428 iniciaron una serie de

Huaxtepec (Tlaluicas y Xochimilcas en el Morelos Prehispánico), México, UNAM, 1990, p. 36.

⁵¹ Víctor M. Castillo Farreras, *op. cit.*, 1984, p. 43; Nigel Davies, *op. cit.*, 1977, pp. 66-72.

incursiones hacia el sur, tanto sobre los pueblos inmediatos como los que habitaban en Cuauhnáhuac y en la zona norte de Guerrero.⁵² Los tlaluicas ya habían sido dominados para 1432; un año después el ejército de la Triple Alianza asediaba diversos puntos del Balsas, principalmente las inmediaciones de los ríos Teloloapan y Cocula. Con ayuda de los couixcas en Tierra Caliente lograron sojuzgar Cuetzala, Tetela y Teloloapan.⁵³ Desde ese año, todos estos pueblos se vieron obligados a tributar a los mexicas mantas, huipiles, mantillas, chalchihuitl, y tlacozahuitl o "arenilla para hacer color amarilla", entre otros productos.⁵⁴

Itzcóatl murió en 1440, lo sucedió como jefe máximo su sobrino Moctezuma Ilhuicamina, conocido también como Moctezuma I o Moctezuma el Viejo. Él fue quien consolidó el dominio de su gente sobre el valle de México, además de aportar las características básicas de la ex-

⁵² Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 60-123; Carlos Martínez Martínez, *Tetela del Volcán, su historia y su convento*, México, UNAM, 1984, p. 21.

⁵³ "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca* ..., p. 128; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 324, edición de Acuña; Miguel León-Portilla, "Casi cien años de grandeza del pueblo del sol", en *op. cit.*, 1974, pp. 793-794; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, pp. 67-70; Robert H. Barlow, *op. cit.*, 1948, pp. 181-190.

⁵⁴ Lucas Pinto, *ibidem*.

pansión militar mexicana hacia los dos océanos, teniendo como punto central apoderarse de los sitios de abasto de bienes de consumo y de valor. Durante su campaña, Moctezuma I se enfrentó en forma casi inmediata contra Chalco, granero por excelencia, asimismo ordenó incursiones sobre diversos pueblos de la llamada Tierra Caliente morelense, y sobre la "provincia" coixca de Guerrero, donde necesitaba someter la rebelión de los señoríos chontales sujetos anteriormente, para asegurar el tráfico de mercancías locales rumbo a México-Tenochtitlan.⁵⁵

Según Clavijero, el pretexto para este avance fue vengar la muerte que en dicha provincia se había dado a varios mexicanos,⁵⁶ los cuales tal vez eran comerciantes. Podemos asegurar que la Triple Alianza cumplió con su cometido y subyugó más pueblos: en la región de Tierra Caliente reafirmó el control sobre Tetela, Teloloapan y Cuetzala; y lo adquirió sobre Oztuma, Ixcateopan y Coatepec Costales.⁵⁷ De acuerdo con la *Relación de Cuetzala*, la presencia de tropas mexicanas fue a petición de los nahuas del lugar, quienes ante la imposibilidad de derrotar a Coatepec pidieron ayuda a la Ciudad de México. Moctezuma I envió un primer contingente, el cual cuando llegó a Coatepec Costales, "se despeñó de un despeñadero que allí había, por ir de noche". Ante esto el gobierno tenochca mandó más gente de ataque que logró penetrar y destruir la población. Para tener un mayor control del territorio y de los tributos que debían pagar los vencidos, el señor mexicano nombró a un principal de Tenochtitlan como calpixque de la región y le dio por sede Cuetzala.⁵⁸ No sería nada extraño que este calpixque o recaudador hiciera las veces de gobernador militar, estableciendo así los primeros intentos de guarniciones y avanzadas contra los tarascos. Al respecto no hay que olvidar que Tezozómoc afirma que el interés

por someter Michoacán estaba presente desde el periodo de Moctezuma, aunque no fue sino su sucesor Axayácatl quien hizo el intento formal.⁵⁹ También hay que recordar que en ese entonces Cuetzala estaba ubicado en la parte alta de unos cerros que se encuentran a dos leguas de la población actual.⁶⁰

No es factible precisar en qué periodo o fechas específicas ocurrieron las sujeciones mencionadas. Tal vez tenga razón Ixtlilxóchitl al afirmar que se dieron durante los primeros años del reinado de Moctezuma.⁶¹ Clavijero extiende un poco más la fecha hacia 1450-1452.⁶² En realidad se complica más el asunto si se pretende darles una periodización posterior, ya que tras la gran sequía de 1454 los ejércitos de Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba se encaminaron más a conquistar las bien regadas tierras del noreste y del este, en concreto las de la costa del Golfo, al igual que las ricas zonas comerciales de Coixtlahuaca y Oaxaca al sureste. Concluidas estas campañas hacia 1465, al año siguiente Moctezuma pudo dedicar un mayor número de hombres a la guerra con Chalco e intentar subyugarlo en forma definitiva, lo que logró finalmente después de veinte años de conflicto constante. En 1466, el tlatoani ordenó una expedición sobre Tepeaca y otras ciudades vecinas para tener asegurado el acceso hacia el sur y el sureste.⁶³

A su muerte en 1468, los mexicanos ya tenían consolidada una estructura socioeconómica muy bien delimitada, con diferencias bastante marcadas en alimentación, vestido, adorno, vivienda, ocupación, etcétera, entre el tlatoani, la nobleza, los guerreros y el común del pueblo.⁶⁴

En opinión de Nigel Davies,⁶⁵ aproximadamente con 19 años de edad a costas, Axayácatl fue designado sucesor de Moctezuma el Viejo. Su juventud no le impidió mantener campañas militares hacia diversos rumbos. En 1470 se lanzó contra Cotaxtla, en la costa del Golfo, para suprimir la rebelión de sus habitantes. En 1473 sostuvo la guerra contra sus parientes y vecinos tlatelolcas. En efecto, aunque Tenochtitlan y Tlatelolco eran dependientes una de la otra, la primera como centro militar y administrativo y la segunda como sede comercial, el auge que adquirió esta última pudo ser origen de afanes de

⁵⁵ *Códice Ramírez o Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, examen de la obra y anexos de Manuel Orozco y Berra, México, Innovación, 1979, p. 80; Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1982, p. 108; "Anales de Cuauhtitlán", 1984, pp. 66-67; Lucas Pinto, *ibidem*, p. 262-331; Nigel Davies, *op. cit.*, 1984, pp. 78-87; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, p. 68; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice de Edmundo O'Gorman, vol. 2, México, UNAM, 1975-1977, p. 109; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1982, pp. 448-449.

⁵⁶ Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, 1982.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 108; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1975-1977, p. 109; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 292 y 316-317, edición de Acuña; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, pp. 67-68.

⁵⁸ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 317.

⁵⁹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 421-422.

⁶⁰ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 318.

⁶¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, 1975-1977, p. 109.

⁶² Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, 1982, p. 108.

⁶³ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 177-190; Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 334-361.

⁶⁴ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 205-224; Nigel Davies, *op. cit.*, 1977, p. 95.

⁶⁵ Nigel Davies, *op. cit.*, p. 108.



Cómo destruían o combatían los pueblos. (Tomado de *Relación de Michoacán*, lám. XXXII)

unificación por un lado, y de liberación por otro, lo que debió ser causa también de las disputas personales entre todos los pobladores, y no sólo de los reyes de ambas ciudades. Ésta es la hipótesis que maneja Davies, y la que en cierta forma resulta convincente.⁶⁶ Lo cierto es que los conflictos se incrementaron de tal forma que para 1473 el enfrentamiento era inminente. Los tlatelolcas y su tlatoani Moquiuhix pidieron ayuda a los pueblos aledaños. Tlacopan y Texcoco no aceptaron apoyarlos, pero otros en un primer momento sí lo hicieron, como ocurrió con Chalco, Xilotepec, Tultitlan, Tenayuca, Mexicat-

zinco, Huitzilopochco, Xochimilco, Cuitlahuac, Mizquic y Culhuacan.⁶⁷ También fueron convidados a la alianza tlatelolca pueblos más lejanos como Quauhpanco, Matlatzinco y Huexotzinco,⁶⁸ además de los couixcas.⁶⁹

La batalla se resolvió rápidamente en favor de los de Tenochtitlan, debido en parte a que Tlatelolco no contó

⁶⁷ Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición y coordinación de Miguel León-Portilla, México, UNAM, vol. 1, 1975-1983, pp. 243-244.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Carlos Martínez Marín, comunicación personal.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 114.

con la ayuda prometida.⁷⁰ Enseguida, la Triple Alianza procedió a castigar a los que habían dado el visto bueno por la rebelión y por Moquihui, sin importar que finalmente hubiesen desistido.⁷¹

Éste pudo ser el pretexto para que en 1474 los tenochcas se dirigieran a la región de Toluca y a la del Balsas guerrerense. Podemos afirmar que el objetivo real fue apoderarse de los productos de estas zonas y dominarlas para evitar que se aliaran o cayeran bajo el control de los tarascos, que ya merodeaban esos rumbos.

Según Jaime Litvak, la incursión mexica por la ribera del Balsas fue en la época en la que los mexicas regresaron del ataque a los purépechas.⁷² Sin embargo, no estoy de acuerdo con este argumento, ya que tomando en cuenta los términos en los que los cronistas hablan de la derrota de los mexicanos, es difícil imaginar que estuviesen en condiciones de emprender en esos momentos una nueva empresa.⁷³ En cambio, es más factible que para 1474-1475 Axayácatl ya hubiese decidido dirigir sus tropas contra los tarascos, no sin antes asegurar la sujeción de los couixcas y demás pueblos que habitaban la línea fronteriza en Tierra Caliente. Esto les permitiría contar con sistemas de defensa que evitarían en dado caso se les rodeara y cayeran víctimas de la superioridad técnica de las armas purépechas, generalmente de cobre. Además, así podrían disponer de refuerzos y bastimentos en cierta forma permanentes. Por lo mismo, la acción de Axayácatl se enfocó a reafirmar el predominio sobre los puntos más limítrofes, como Oztuma, Acapetlahuaya y Totoltepec.⁷⁴

La incursión contra los michoacanos se hizo en el año 1478 por el valle de Toluca. El fracaso fue total, sobreviviendo sólo cerca de 4 000 guerreros de un ejército compuesto por poco más de 24 000 hombres.⁷⁵

Axayácatl murió en 1481. Las fuentes consultadas no son explícitas sobre la política que su sucesor Tízoc emprendió por Tierra Caliente. En cambio, son numerosas las referencias respecto a Ahuízotl, quien ascendió al señorío tenochca en 1486.

⁷⁰ Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975-1983, pp. 248-249; Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 382-401.

⁷¹ Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975-1983.

⁷² Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, p. 69.

⁷³ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 421-426.

⁷⁴ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 292 y 328, edición de Acuña; "Anales de Cuauhtitlán", p. 67.

⁷⁵ Nigel Davies, *op. cit.*, 1977, pp. 126-127; Miguel León-Portilla, "Casi cien años de grandeza del pueblo del sol", *op. cit.*, 1979, vol. 4, pp. 796-797; Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 421-426.

Ahuízotl es el gobernante mexica al que se le considera como el más grande jefe militar. Presente personalmente en todas las conquistas importantes, extendió los límites del imperio hacia todas direcciones, excepto la frontera que mantenía con los tarascos en la región de Tierra Caliente.⁷⁶ Desde que ocupó el trono, este tlatoani tuvo en cuenta que los purépechas gozaban de una relación de fuerza semejante a la de la Triple Alianza, o tal vez superior, y por lo mismo prefirió consolidar la defensa de su territorio y avanzar evitando enfrentamientos directos. Los intereses que tenía para continuar en dirección al suroeste son bastante notorios. Tanto Tierra Caliente como la costa grande eran productores de varios insumos de primer orden para la economía de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan: sal, cacao, algodón, oro, miel, conchas, copal, tecozahuatl y cobre, primordialmente.⁷⁷ La expansión purépecha hacia el este había cambiado todo el panorama, pero ambos ejércitos estaban conscientes de que cualquier movimiento de frontera era casi imposible en esos momentos, además de que tendría un costo probablemente demasiado elevado en vidas humanas y recursos. Lo más lógico era fortalecer las posiciones ya ganadas y esperar una ocasión propicia para sacar ventaja sobre el enemigo, como hicieron los mexicas en Zacatula. En estas condiciones, cualquier indisposición de los pueblos inmersos en este juego de influencias ante el poder central tenía que ser castigada en forma rigurosa. Quizás ésta sea la razón por la que la campaña de Ahuízotl contra Teloloapan, Oztuma y Alahuiztlán en 1487 buscó el sometimiento total y definitivo, objetivo que se lograría mediante la colonización.

El fraile dominico y cronista Diego Durán refiere que, en 1487, los tenochcas hicieron las invitaciones consabidas para la inauguración del templo mayor en honor a Huitzilopochtli. El acto era de tal trascendencia que hasta los más acérrimos enemigos estuvieron presentes. Para los pueblos sujetos la obligación de asistir era imprescindible, por esto el tlatoani mexica determinó hacerle la guerra a Teloloapan, pueblo que no acudió al acto.⁷⁸

Antes de ordenar el avance de sus ejércitos, el tlatoani envió una comisión de mercaderes para que inspeccionaran la zona. Durante su trayecto recibieron diversos informes de la situación, los que comprobaron al llegar a los linderos de Teloloapan: los caminos de acceso esta-

⁷⁶ Nigel Davies, *op. cit.*, 1977, pp. 135-172.

⁷⁷ Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, 1982, p. 9; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 261-331, edición de Acuña; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, pp. 104-113.

⁷⁸ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 347-348.

ban con hoyos, maderos atravesados y espinos, lo que equivalía a que Teloloapan se había encerrado para no entrar en contacto con ningún poder vecino.⁷⁹

Enterado de todo, Ahuítzotl dispuso que las tropas necesarias se concentraran cerca de Teticpac para de ahí avanzar hacia Teloloapan. Enojado por el hecho de que a esta expedición no asistieran los reyes de Texcoco y Tlacopan, amenazó con quitarles a ellos y a sus principales sus privilegios; también dispuso que fuesen los generales de ambos reinos quienes con su gente acudieran a buscar, tantear y limpiar los sitios de ataque. Concluidas sus pesquisas, éstos informaron a Ahuítzotl que también los de Oztuma y Alahuiztlán guardaban hostilidad contra los invasores.

Teloloapan fue rodeada mediante una marcha nocturna y luego atacada por tres frentes. Después de una resistencia en la que murieron el grueso de los defensores, los mexicas tomaron la población y establecieron un severo tributo: cacao, mantas finas, miel de abeja, naguas ricas para mujeres, huipiles y tecozahuatl.⁸⁰

Tras su derrota, los teloloapenses informaron a sus atacantes que la culpa de su levantamiento la tenían los de Oztuma, pero que también los de Alahuiztlán expresaban los mismos sentimientos ya que estaban reacios a reconocer alguna autoridad más que la propia. Para remediar en algo su situación, se ofrecieron para servir de guías y embajadores ante estas dos poblaciones.

La expedición contra Oztuma fue mucho más cruel que la de Teloloapan. Al parecer las negativas de aquél dio darse en paz enojaron al señor mexica, quien determinó que se matase a todos, excepto a los muchachos y muchachas, los que se dedicarían a la honra y sacrificio de Huitzilopochtli. Una suerte semejante corrió Alahuiztlán, cuyas autoridades se habían negado a aceptar las condiciones de los mexicanos. No obstante, aquí Ahuítzotl dio orden de que se dejara con vida a algunos jóvenes y niños, para que unos se destinaran a la ofrenda para los dioses y otros como esclavos de los capitanes y principales.⁸¹ Según Tezozómoc, en este último sitio, al igual que en Oztuma, "fue tanta la matanza, que por delgados cañuelos de la tierra corrían arroyuelos de sangre, que no quedó con vida uno ni ninguno, revueltos los cuerpos de los viejos, viejas, mozos, muchachos, mozas, niños y niñas, que quedó asolado el pueblo, dejando pri-

mero a los que al principio fueron prendiendo todos los pueblos".⁸²

Creo que una masacre de este tipo sólo se explica argumentando que Ahuítzotl quería infundir temor a las poblaciones de la región y asegurar su sumisión, además de que para ese entonces ya tenía bien definida una política de colonización, hecho imprescindible para detener las movilizaciones tarascas.

El número de cautivos que el cronista Durán menciona que se hicieron en la campaña es de 40 200,⁸³ y Tezozómoc da una cifra de casi cuatro mil más, sólo que refiere que dicho monto correspondía tanto a prisioneros como muertos.⁸⁴ Podemos afirmar que el botín conseguido por los soldados fue bastante rico y eso ayudó para que los interesados en la puebla superaran el número previsto por el jefe tenochca.⁸⁵ El plan a desarrollar por las 9 000 familias de colonos era obvio: hacer producir las sementeras de la región, en especial las destinadas a los señores de la Triple Alianza, y tener cuidado permanente con las incursiones tarascas.⁸⁶ Durante el primer año de asentamiento, el aprovisionamiento de las colonias y los puntos de guarnición quedó en manos de los reyes de la Triple Alianza. A partir del segundo todos debían sostenerse de sus propias cosechas y de la ayuda de los habitantes locales. Para el gobernador militar y demás principales, este plazo se extendía a dos años, después del cual los mantendrían en forma definitiva los pueblos sometidos. Exentos de tributo en un principio, transcurridos cinco años todos debían pagar su contribución a la capital imperial, excepto los destinados a los puestos de guerra.⁸⁷

Es indudable que Ahuítzotl tuvo especial empeño en reforzar los puntos de guarnición establecidos por sus antecesores, por ejemplo Oztuma, y fundar otros entre los que destacó Tetela.⁸⁸ Por lo menos en estos dos sitios nombró jefes militares y eximió del pago de tributo a sus guerreros. Inclusive, los pueblos aledaños tenían entre

⁷⁹ *Ibidem*, p. 527.

⁸⁰ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 347-349.

⁸¹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 527-528.

⁸² *Ibidem*, pp. 533-536; Diego Durán, *op. cit.*, 1967, pp. 347-349; Nigel Davies, *op. cit.*, 1977, p. 149.

⁸³ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, p. 535.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 535-536; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 261-331, edición de Acuña.

⁸⁵ Lucas Pinto, *ibidem*, pp. 286, 293, 310 y 328. Véase también Pedro R. Hendrichs, *op. cit.*, 1945-1946, vol. I, p. 191; Peter Gerhard, *op. cit.*, 1986, p. 300; Jaime Litvak King, *op. cit.*, 1971, pp. 75-76; Pedro Armillas, "Oztuma, Guerrero, fortaleza de los mexicanos en la frontera de Michoacán", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, SMA, 1942-1944, tomo VI, núm. 3, pp. 4 y 9-10.

⁷⁹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, p. 522.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 526; Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, p. 324, edición de Acuña.

⁸¹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, 1980, pp. 526-527.

sus obligaciones sostener con productos y gente los puntos fortificados, primordialmente Oztuma.⁸⁹ La relación geográfica de este pueblo dice que éste “era la más principal fuerza que los mexicanos tenían en todas las fronteras de Méchuacan. Y, desde este fuerte, hacían la guerra a los de Mechuacan y, muchas veces, [éstos] los cercaban y les ganaban algunas trincheras y fosos, y vez hubo que tuvieron ganado hasta el fuerte principal, y tomadas más de cinco cercas y cavas. Los de Oztuma, con todos sus pueblos comarcanos, estaban obligados a les ayudar cuando fuese menester, y darles todo el bastimento y otras cosas que hubiere menester”.⁹⁰

Ahuízotl murió en 1502. En su lugar fue electo tlatoani Moctezuma Xocoyotzin, más conocido como Moctezuma II. En opinión de López Austin, este gobernante pretendió restarle importancia a la forma de dominio militar, convencido de que ya era necesario implementar un señorío cuyo poder se basara simplemente en la religión y en las instituciones políticas. En dicho plan, el dios Huitzilopochtli se transformaba de protector de la ciudad, en tutelar del mundo, ya que Tenochtitlan no sólo sería cabeza de uno de los Estados más poderosos y temidos, sino corazón de toda la tierra.⁹¹

En lo que se refiere a Tierra Caliente, Moctezuma se dedicó a mantener las posiciones ganadas por sus antecesores. Al efecto estableció un nuevo punto de defensa en Tlacotepec, con su respectivo gobernador; mandó tropas de apoyo a las líneas ya establecidas, y ordenó construir fosos y cercas para proteger los depósitos de

sal de Iztapa, en Alahuiztlán, de los embates tarascos.⁹²

La presencia mexicana no significó que en términos políticos se terminasen los gobiernos locales. La gran mayoría de los pueblos sometidos siguió conservando y manteniendo sus propios caciques, a cambio de entregar determinadas cantidades de tributo en prueba o en señal de reconocimiento. Obviamente esto repercutió en particular sobre el común de los pobladores “originales”, ya que sus gobernantes hacían presión sobre ellos para cubrir el pago exigido.

Los pueblos de Tierra Caliente controlados por los mexicanos estuvieron adscritos a la provincia tributaria de Tepecoacuilco, a la que también pertenecían los pueblos de los valles centrales guerrerenses. En aquella región las cabeceras de tributo fueron Teloloapan, Oztuma, Ixcateopan, Alahuiztlán y Cuetzala.⁹³

Si bien la mayoría de las poblaciones calientanas aportaba mantas de todo tipo, chía, maíz, naguas y huipiles, algunas se distinguían por tributar un producto específico: Alahuiztlán e Ixcateopan, sal; Oztuma, oro; Tlacotepec, venados; Cuetzala, chalchihuitl o piedra verde; Teloloapan, tecozahuitl (arenilla o barniz amarillo) y Totoltepec, chalchihuitl y cobre o “hierro colorado”.⁹⁴

En suma, de 1428 y hasta 1521, fecha en la que llegaron a la zona los españoles, la región de la Tierra Caliente de Guerrero fue sumamente codiciada por los llamados imperios tarasco y nahua. Ninguno de ellos logró establecer un dominio pleno, y tampoco lograron unirse para presentar una resistencia común a los nuevos invasores.

⁸⁹ Lucas Pinto, *ibidem*, pp. 261-331.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 286-287. Las cursivas son del texto; el corchete es mío.

⁹¹ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios...*, 1972, pp. 178-180.

⁹² Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 280 y 300, edición de Acuña.

⁹³ “Matrícula de tributos”, comentarios, paleografía y versión de Víctor Manuel Castillo Farreras, en Miguel León-Portilla, *et al.*, *op. cit.*, 1979, vol. 3, pp. 556-557; *Códice Mendocino*, edición facsimilar de la copia fototípica ordenada por Francisco del Paso y Troncoso, anotaciones y comentarios de Jesús Galindo y Villa, México, Innovación, 1980, lámina 37.

⁹⁴ Lucas Pinto, *op. cit.*, 1987, pp. 261-331, edición de Acuña.



Casa maya típica en el pueblo de Chicxulub, Yucatán. (Fototeca CNMH)

Pueblos de la provincia prehispánica de Cehpech, Yucatán*

La provincia prehispánica de Cehpech, estuvo localizada en la parte norte de la península de Yucatán. Sus límites durante el periodo posclásico tardío (1200-1521 d.C.) fueron: al norte el Golfo de México, al sur la provincia de Hocaba, al este la provincia de Ah Kin Chel y al oeste la de Chakan. El nombre de este territorio maya, responde al parecer a una combinación de los patronímicos *pech* y *ceb*, cuyos significados corresponden a “garrapata” y “venado”, respectivamente.¹

El área de Cehpech es llana y pedregosa debido a la extensión del karso calizo que se extiende en el territorio; este suelo ha condicionado el tipo de vegetación (savana y matorral) y la hidrología (cenotes): “...toda la tierra de Yucatán es muy cerrada de monte y pedregosa y tanto que los caminos están abiertos a mano quedando, a una parte y a otra, grande espesura de arboledas”.² Las lluvias anuales se incrementan en un promedio de 500 mm. Cerca del mar se encuentra una laguna pantanosa o ciénaga que ha sido fuente de riqueza, desde el posclásico tardío hasta el momento actual, por los veneros de sal natural que se forman ahí. Andrews considera que el con-

trol de la sal, en la época prehispánica estuvo vinculado con la creación de algunos asentamientos humanos.³

A partir de los estudios que han realizado Sergio Quezada, en su obra *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, y de Tsubasa Okoshi Harada en su artículo “Ecab: una revisión de la geografía política de una provincia maya yucateca”, el arqueólogo Ernesto Vargas sintetiza ambas propuestas señalando que el *cuchcabal* o provincia de Cehpech era la forma de organización político territorial más importante de los mayas yucatecos a la llegada de los españoles a la península. El *halach uinic* era quien la gobernaba; el *batab* dependía de él y gobernaba un *batabil* conformado por *cuchteel* (pueblos).⁴ A la llegada de los españoles, Cehpech estuvo gobernado por el *halach uinic* Naum Pech quien residía en la ciudad de Motul. Molin Solís señala que este gobernante tenía distribuido entre sus parientes el gobierno de los pueblos pertenecientes a la provincia de Cehpech, bajo el cargo de *batab*. El territorio de Cehpech fue uno de los más poblados en la península yucateca, de ahí que Francisco de Montejo le señalara a su hijo:

Y después que tengais pacificadas las provincias, que han de servir a esta dicha ciudad, que son las sujetas a la provincia de Acanul, la provincia de Chacan, la pro-

* Agradezco al arquitecto Pablo Chico, del Centro Regional INAH Yucatán, así como a los entonces pasantes en arquitectura Ruby Vargas, Sergio Quintanar y Sandy Sánchez, por su importante apoyo en el trabajo de campo.

¹ Ralph L. Roys, *The political geography of the Yucatan Maya*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1957, p. 41

² Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente General, leg. 1528.

³ Anthony P. Andrews, “The salt trade of the ancient maya”, en *Archaeology*, vol. 33, núm.4, julio-agosto, 1980, p. 26.

⁴ Ernesto Vargas Pacheco, *Tulum. Organización político-territorial de la costa oriental de Quintana Roo*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1997, p. 13.

vincia de Quepeche (Cepech), la provincia de Kin Chel, la provincia de Cocola, la provincia de Tutul Xiu y la provincia de los kupules, que son las provincias mayores de toda la tierra.⁵

Las principales poblaciones de la provincia de Cehpech fueron: Ake, Baca, Bokoba, Cacalchen, Conkal, Chablekal, Chelem, Chicxulub, Cholul, Chuburná, Dzemul, Ekmul, Euan, Itzimná, Ixil, Kiba, Kini, Maxtunil, Mocochoá, Motul, Muxupip, Nolo, Sabanal, Sitpach, Suma, Telchac, Tixkokob, Tixkunchel, Tixpeual, Uci y Yaxkukul.

Las actividades económicas fueron muy variadas y bastante productivas, entre ellas destacan la apicultura (miel y cera); la agricultura (maíz, frijol, chile, calabaza); la fruticultura (mamey, zapote, ciruela, anona); la caza (venado, puerco montés, aves); la obtención de sal; la cría de animales domésticos (gallinas, codornices, patos); la recolección de raíces comestibles; el aprovechamiento de los bosques, especialmente de los árboles de maderas duras y la pesca en mar, lagos y cenotes. El cronista Ciudad Real señalaba al respecto que “en la mar de aquella costa se toma mucho y muy buen pescado así como son, meros, pargos, lisas, róbalos, sardinas, pámpanos, ostiones y manatí”.⁶

El gobierno colonial de lo que fue la provincia prehispánica de Cehpech estuvo controlado en un principio desde Mérida, por medio de un corregidor que residía en Conkal. Para mediados del siglo xvii el gobernador designó a un capitán de guerra encargado de reunir los ingresos de aquellos encomenderos que radicaban en España, los cuales tenían encomiendas en Yucatán dentro de la jurisdicción conocida como Costa alta y Costa baja, división que por cierto coincide con los límites de los *cuchcabalob* de Cehpech y Ah Kin Chel.

Cuando en 1786 Yucatán llegó a ser intendencia, se nombraron subdelegados. En este momento los límites definitivos de la jurisdicción de La Costa se fijaron, quedando Chuburná e Itzimná en el partido de Mérida, ambas poblaciones a últimas fechas han pasado a ser asentamientos conurbanos debido a su relativa cercanía con la ciudad de Mérida.

La actividad misionera en época colonial quedó en manos de los padres franciscanos, quienes se encargaron de fundar un buen número de iglesias y conventos en el

⁵ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, México, Academia Literaria (Grandes Crónicas Mexicanas, 3), 1957, p. 124.

⁶ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. 2, México, UNAM (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 6), 1976, p. 315.

partido de La Costa: San Francisco de Conkal (1549), San Juan Bautista Motul (1567), San Bartolomé Tixkokob (1581), San Francisco Telchac (1603), San Pedro y San Pablo Cacalchen (1609) y Asunción Mocochoá (1609).⁷ Las parroquias restantes pertenecieron a los franciscanos hasta 1821.

La población durante el posclásico tardío que se calculaba en alrededor de 30 mil habitantes, disminuyó considerablemente en el siglo xvi debido sobre todo a factores como epidemias, hambre y emigración, causadas por la conquista y las congregaciones llevadas a cabo por los religiosos. A mediados del siglo xvii la población comenzó a recuperarse. En las últimas décadas del siglo xix la población se incrementó notablemente debido al auge henequenero.⁸

La explotación del henequén influyó en la fundación de haciendas. Un gran número de fincas henequeneras se encuentran en esta área, situación que propició además la construcción de una red ferroviaria que comunicaba a los centros productores de henequén y algodón, facilitando el transporte del henequén al puerto de Progreso.⁹ Durante este periodo fueron edificadas lujosas residencias, cuya arquitectura de estilo ecléctico es típica de la época porfiriana, esto se ve claramente ejemplificado en la ciudad de Motul. Cabe señalar que a pesar de que surgieron en Yucatán nuevos estilos arquitectónicos, en el caso particular de la típica casa maya —cuyos orígenes están en la época prehispánica— no hubieron grandes modificaciones, de hecho en la actualidad todavía pueden verse ejemplos de ella en varios pueblos yucatecos.

Aké

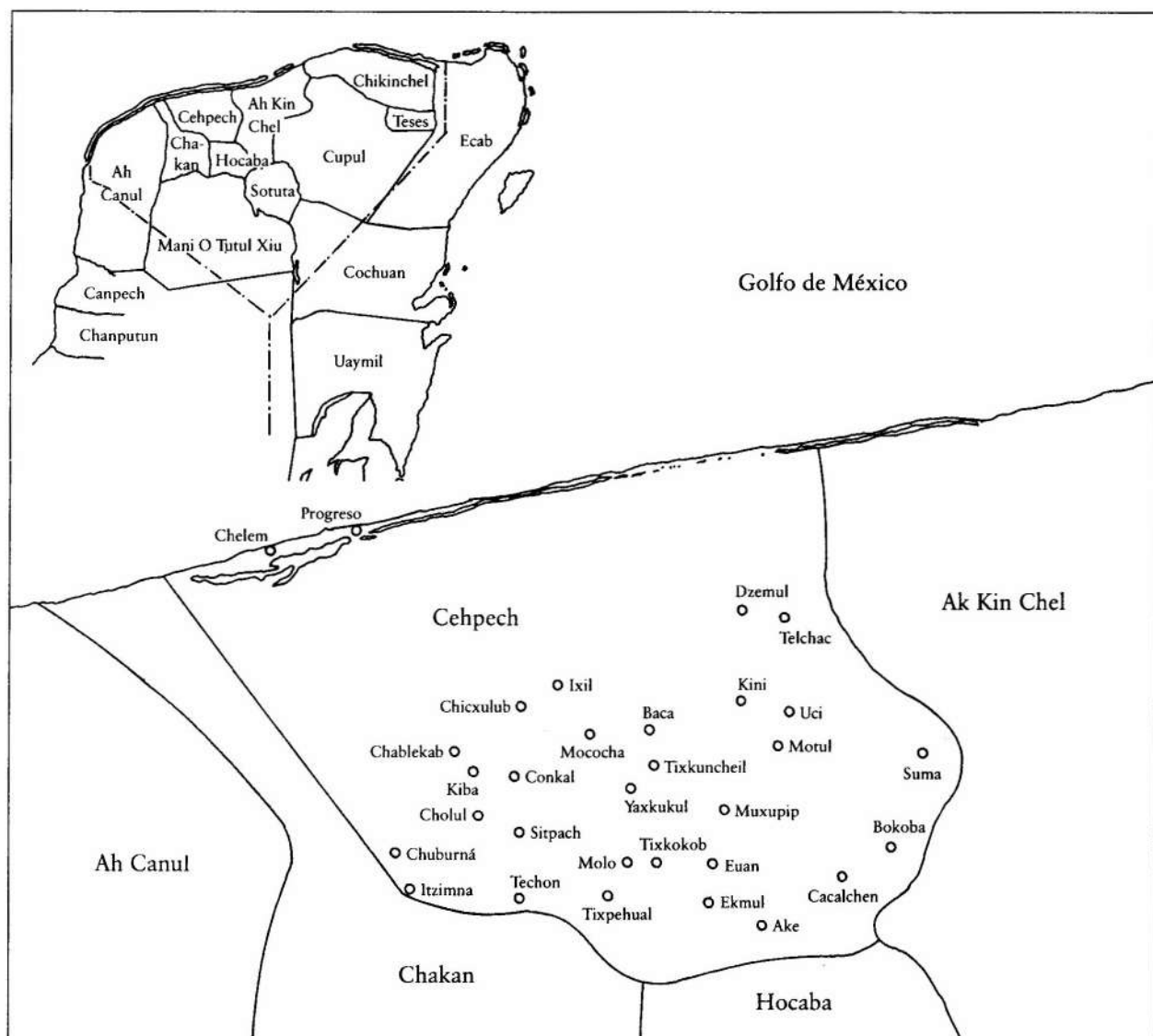
La población localizada en el municipio de Tixkokob tomó este nombre de la hacienda de Aké, cuyo significado es “agudo”.¹⁰ En los terrenos de la finca existe un sitio prehispánico del que destaca un montículo llamado El Palacio, al que se sube por una ancha escalinata. Los

⁷ Entre los elementos característicos de la arquitectura religiosa están la espadaña y el uso de vigas o *rollizos* en las techumbres.

⁸ Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Ensayo sobre historia de la población: México y el Caribe*, vol. 2, México, Siglo xxi, 1977, p. 178.

⁹ En la construcción de estaciones de ferrocarril, mercados y teatros se utilizaron estructuras metálicas.

¹⁰ *Diccionario histórico, geográfico y biográfico de Yucatán*, Edmundo Bolio (comp.), México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1944, p. 17.



Provincias prehispánicas y pueblos de Cehpech.

edificios que conforman el casco de la hacienda, así como la casa principal, la capilla y la estancia ganadera fueron construidos sobre una extensa plataforma arqueológica.

Al parecer, desde principios del siglo xx, Aké funcionó como hacienda henequenera. La influencia de la arquitectura francesa se ve reflejada en el edificio que alberga la maquinaria utilizada para desfibrar las pencas del henequén. La información más antigua de la hacienda corresponde a un documento de 1810 en el cual se encuentra el inventario de la testamentaria de Ildefonso de Marcos Bermejo, asentándose que las tierras y gente de

San Lorenzo Aké se valoraban en 2 mil pesos y que contaba con 671 reses, 100 becerros, 65 caballos, 19 mulas, 30 cabras, 984 colmenares, 100 cargas de maíz, 160 mecates de milpa rosa y 200 de caña rosa.¹¹

Esta propiedad pasó, a título de herencia, a doña Ildefonsa Calderón, nieta de Ildefonso de Marcos Ber-

¹¹ Rubén Maldonado y Beatriz Repetto, "Ruinas de Aké, un sitio con presencia en el pasado y en el presente", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 31, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1985, p.17.

mejo. Posteriormente la heredó Joaquina Peón Castellanos, quien se casó con Álvaro Peón de Regil. En 1906 la hacienda fue comprada por Josefa Regil de Portuhondo, un año después la compró Ricardo Molina Hube; para 1907 pasó a poder de Cleta Césares de Peón, hacia 1910 fue comprada por Felipe G. Solís Castillo y Rafael Duarte Pedrera en mancomún, y en 1933 se repartieron las tierras de la finca entre los pueblos de Euan y Cacalchén.¹² Su último propietario fue Vicente Solís Aznar.

Baca

Al oeste de Motul se localiza el pueblo de Baca, cuyo significado podría venir de una variante de *bakab*, nombre de una de las cuatro deidades mayas sostenedoras del mundo, o bien de “derramar el agua”.¹³ Este último significado podría ser el más adecuado debido a que los antiguos mayas solían nombrar a los lugares en función del medio ambiente que les caracterizaba, además gran parte de los nombres de los pueblos están vinculados con el elemento agua.

En el momento de la Conquista, el *batab* de este asentamiento era Op Pech, quien al ser bautizado pasó a llamarse Ambrosio Pech. Su importancia política se mantuvo durante los primeros años de vida colonial al ser gobernador y cacique del pueblo. En 1567, Pedro Pech, probablemente hijo de don Ambrosio, tomó el cargo de cacique; hacia 1572 fue gobernador, aunque se sabe que Gaspar Pech fue uno de los habitantes de mayor importancia en el pueblo a pesar de no haber tenido puesto alguno.¹⁴ Cabe señalar que el linaje Pech fue de los más relevantes de la provincia pues sus miembros, como se puede observar en el pueblo de Baca, conservaron los puestos y cargos de importancia aun después de haber sido conquistado su territorio por los españoles.

A mediados del siglo xvi Baca pasó a ser encomienda, registrándose en ella 480 tributarios que daban al encomendero ocho faenas de sal. En este mismo siglo fue construido el templo de la Asunción, que se localiza en el centro de la población.¹⁵

Para fines del siglo xx, el pueblo pasó a ser cabecera de municipalidad en el partido de Motul, registrándose unos 2 745 habitantes. El auge henequenero registrado en ese mismo siglo condicionó que Baca quedara comunicado por un tranvía, sistema Decauville, que lo unía a la estación del ferrocarril del pueblo de Conkal.¹⁶

En Baca se cultivan diversos árboles frutales como el mamey, chicozapote y naranja china. Además la actividad ganadera se ha desarrollado favorablemente en la actualidad.

Bokoba

Este pueblo está situado al suroeste de Motul. En maya *Bok'oba'* significa “agua que se agita”.¹⁷ Es difícil determinar si Bokoba estuvo en la provincia de Cehpech o en la de Ah Kin Chel, ya que no tuvo un cacique del linaje Pech, o por lo menos no se sabe que haya tenido un gobernante con ese apellido, sin embargo es probable que perteneciera a Cehpech porque sus jefes se unieron a un grupo de caciques que residían en esta provincia para firmar una petición al rey de España en 1567.

Bokoba, junto con el pueblo de Suma, conformaban una gran encomienda hacia 1549, sólo que ambos cambiaron su nombre por el de Papacal que significa “estanque del ave grajo”. Dicha encomienda tuvo 680 tributarios, es decir, unos 3 060 habitantes. En 1606, pasó una mitad a manos de Simón de Bohorquez y la otra mitad a Juan de Céspedes.

A mediados del siglo xvi el cacique de Bokoba fue Gaspar Oxté; en este mismo siglo se construyó el templo de la Asunción que fue al parecer una visita del convento de Motul, sin embargo en 1582 pasó a ser visita de Tekanto, y en 1656 fue visita de Cacalchén.¹⁸ En el siglo xx Bokoba fue pueblo cabecera de municipalidad en el partido de Motul, fundándose también una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, vía Izamal.¹⁹

Cacalchen

En maya *Kakalch'en* significa “pozo de dos bocas”, aunque al decir de su encomendero Francisco Tamayo Pacheco, el pueblo se llamó así porque tenía cuarenta

¹² *Ibidem*.

¹³ *Diccionario maya Cordemex*, Alfredo Barrera Vásquez (dir.), Mérida, Cordemex, 1980, p. 27; *catálogo de construcciones religiosas del Estado de Yucatán formado por la Comisión de Inventarios de la Cuarta Zona, 1929-1933*, Justino Fernández (recop.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1945, vol. 1, p. 23.

¹⁴ Ralph L. Roys, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 23.

¹⁶ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 40.

¹⁷ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 31; *diccionario Maya...*, p.62.

¹⁸ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 31.

¹⁹ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 40.

cenotes; otro significado que se le ha dado es el de “cenote en suelo altamente fértil”.²⁰ El pueblo de Cacalchen perteneció a la provincia de Cehpech, siendo su *batab* Nachan Pech. El encomendero Tamayo dejó constancia de las características de este asentamiento en una relación del siglo XVI,²¹ en donde menciona que éste se encontraba en lugar llano, caliente y seco; que la población se dedicaba al cultivo del maíz, frijol y ají; que tenían diversos árboles frutales, como los hay en la actualidad. Árboles como el *ha'bin*, que es de madera muy gruesa, y el chulul cuya madera se utilizó para hacer vigas, fueron aprovechados por los habitantes de Cacalchen. Otras actividades que debieron realizarse favorablemente fueron la caza, pues había venado y puerco montés en las cercanías del pueblo. La apicultura tuvo también gran aceptación al obtenerse de ella abundante miel y cera. Tamayo Pacheco en su informe de 1549, registró unos adoratorios en Cacalchen.

Los pobladores de Cacalchen tuvieron conflictos con otras poblaciones, entre las armas ofensivas que utilizaban estaban el arco y la flecha; los guerreros andaban desnudos y sus caras estaban teñidas con almagre o tizne negro, para infundir miedo al enemigo.

Para la época colonial, Cacalchen no fue registrado en la lista de tributos de 1549, sin embargo, Scholes sugiere que Cacalchen pasó a formar parte de la encomienda nombrada Atimzibiciq o Atimcizibique. A mediados del siglo XVI, esta encomienda tuvo 200 tributarios, es decir, unos 900 habitantes, y su tributo incluía además tres arrobas de pescado. Con las congregaciones llegaron a Cacalchen habitantes de otras poblaciones para 1579.

Al igual que sucedió con otros pueblos de la provincia de Cehpech, el linaje Pech conservó su importancia política y social después de la conquista española, ya que en 1565 Luis Pech fue el gobernador del pueblo siendo Francisco Pech uno de los indios principales. Hacia 1572 Juan Pech fue gobernador y Juan Tun y Juan Kantun fueron indios principales.

La parroquia de San Pedro y San Pablo, ubicada en el centro de la población, fue fundada a finales del siglo XVI. En sus inicios, la iglesia y convento tenían una ramada de paja con una capilla de piedra “donde se recogen los naturales a la doctrina y misa, y junto a la capilla unos buenos aposentos donde posa el fraile que les va a

decir misa”;²² la iglesia tuvo por visita la Asunción de Nuestra Señora del pueblo de Bokoba, situada a unos 9 km de Cacalchen.²³

A mediados del siglo XX Cacalchen pasó a ser cabecera y municipalidad del mismo nombre en el partido administrativo de Tixkokob y, al igual que otras poblaciones que fueron beneficiadas por el ferrocarril, este pueblo tuvo su propia estación, vía Izamal.²⁴

Conkal

El significado de Conkal (en maya *Cumkal*), no se puede precisar con certeza, en vista de que existen distintos significados, entre ellos: “vender por veintena”, “pueblo del edificio de piedra” y “el lugar de la ciénaga estancada”;²⁵ este último, a nuestro parecer, podría ser el más apegado a su significado porque en un documento de 1605 se registra un yacimiento de sal en Conkal, lo cual sugiere la existencia de ciénagas estancadas en el lugar, ya que de ellas se obtenía este producto tan importante para el comercio.²⁶

A finales del posclásico tardío y principios del periodo colonial, Conkal estuvo considerado como un pueblo rico y próspero. La lista de tributos de 1549 refleja la existencia de alta densidad poblacional al registrar 1450 tributarios, cantidad que representa una población total de cerca de 6 525 habitantes, cifra que lo coloca como uno de los pueblos más grandes del área oeste de Yucatán.

En el momento de la Conquista, el *batab* de Conkal fue Ixil Itzam Pech (hijo de Ah Tunal Pech, quien fuera *batab* de Maxtunil); fue un personaje destacado pues se le llamó *Unoh batabil*, es decir, “gran cacique” de Conkal. Es muy probable que Ixil Itzam Pech no haya sido bautizado porque no aparece con su nombre cristiano en las fuentes. Su hijo Luis Pech heredó el cargo de cacique en 1567, pasando a ser gobernador en 1572.²⁷

Durante el periodo colonial, los habitantes de Conkal contaban con huertas que producían naranjas, limas, limones, granadas, uvas, plátanos, pitahayas, zapotes, melones, higos y cocos; estas huertas eran regadas con el agua que se sacaba de una noria ubicada en el interior

²² *Ibidem*, vol. 1, p. 338.

²³ Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, vol. 1, p.237, cfr. AGI, Escribanía de Cámara, leg. 308, A Pieza 30.

²⁴ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 50.

²⁵ *Ibidem*, p.72; vid. Roys, *op. cit.*, p. 44; cfr. *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 75.

²⁶ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 44.

²⁷ *Idem*.

²⁰ *Diccionario maya...*, p. 284; cfr. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, Mercedes de la Garza (coord.), México, UNAM (Fuentes para el estudio de la cultura maya), 1983, vol. 1, p. 338, véase Ralph Roys, *op. cit.*, p.52.

²¹ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p.340.

del convento; tenían además cría de gallinas, de las que obtenían carne y huevos; producían miel y cera que, junto con la obtención de la sal, fueron otras de las actividades económicas a las que se dedicaron sus habitantes.

A Francisco de Montejo, El Mozo, le fue asignado el sitio de Conkal, pero en 1548 este pueblo junto con el de Kini y Dzilam pasaron a manos de la corona. Tiempo después, Francisco Montejo recuperó Conkal y Dzilam teniendo los en su poder hasta 1565, año en que murió. La encomienda fue heredada a su hijo Juan de Montejo y del Castillo en 1603, y posteriormente a Juan de Montejo Maldonado. De 1605 a 1613 el pueblo quedó sin encomendero; más tarde fue requerida la encomienda por el duque de Medina de las Torres.²⁸ El hecho de que la población de Conkal haya pasado a ser encomienda de los Montejo sugiere la importancia económica del asentamiento, ya que los conquistadores de mayor rango social fueron los más beneficiados, quedando en su poder los pueblos con alta densidad de población (fuerza de trabajo) y rendimiento productivo.

La importancia del pueblo de Conkal se vio reflejada también en su arquitectura; hacia 1552, fray Francisco Navarro fundó el convento de Conkal, aunque la construcción de la actual iglesia data del siglo XVII; Ciudad Real dice acerca de esta edificación que el convento tenía en el claustro alto y bajo, dormitorios y celdas; que estaba hecho de piedra y barro, encalado sólo en el exterior; que las celdas tenían los techos de bóveda y otros los tenían de madera; que junto al convento estaba un patio con muchos naranjos y en él se encontraba la capilla y escuela de los indios.²⁹ El convento de Conkal, por estar ubicado en un pueblo grande, tuvo sus visitas que fueron los poblados de Chicxulub, Chable, Cholul y Sitpach.³⁰ Cabe señalar que en este lugar fray Diego López de Cogolludo escribió su importante obra titulada *Historia de Yucatán*, en los años de 1650-1656.

Al suprimirse las órdenes monásticas en el siglo XIX, el convento fue abandonado por los frailes, dando como resultado la fragmentación de sus huertas. En 1915, el templo fue retirado del culto; cuatro años más tarde fue abierto de nuevo; sin embargo, el ex convento pasó a ser escuela en 1922, y en 1924 se ocupó una parte del mismo para instalar la oficina de la Liga de Resistencia Socialista.³¹

En 1802 el cacique, justicias, regidores y escribanos del pueblo solicitaron dinero para construir la audiencia y casa real cuya función era:

asegurar los reales haberes, utensilios que tenemos, como para administrar justicia, y de consiguiente para que descansen o se alojen las personas decentes que pasan continuamente por nuestro pueblo como camino real y ser jornada de descanso...³²

La comunidad de Conkal solicitó recursos para la paga de maestros y para la compra de tablones necesarios para la construcción de puertas y ventanas, cerraduras y rollizos, que no se podían obtener en las cercanías del pueblo. Materiales como la cal, piedras y albañiles fueron donados por los habitantes de la localidad, el dinero se obtuvo de la venta de 30 solares de la comunidad valuados en 409 pesos. El plano lo realizó el arquitecto Santiago Serbian, siendo el costo total de la obra de 1 772 pesos 6 reales.³³

El auge henequenero propició, por un lado, la construcción de haciendas cercanas al pueblo de Conkal, entre ellas destacan la de Kantoyna, San Antonio, San José Kuche, Santa María Rosas y Xcuyun,³⁴ y por otro, la erección de una estación de ferrocarril que permitió el transporte del henequén hacia el puerto de Progreso; actualmente existen grandes extensiones de terrenos sembrados de henequén y las haciendas que aún quedan, están en mal estado de conservación. A principios del siglo XX el pueblo de Conkal pasó a ser cabecera de municipalidad y a formar parte del partido de Tixkokob.

Chablekal

La población de Chablekal, en maya *Chable'k'al*, se localiza al noroeste de la ciudad de Mérida. El significado de su nombre es "casa de piedra de los del linaje del oso hormiguero".³⁵ De las pocas fuentes del siglo XVI que registran este asentamiento está el documento de Chumayel que menciona un Holtun-Chable, "puerto de Chable", cerca de Cholul.³⁶ La escasez de referencias en los documentos coloniales se debe probablemente a la

²⁸ Peter Gerhard, *The southeast frontier of New Spain*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 104.

²⁹ Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. 2, p. 338.

³⁰ AGI, Escribanía de cámara, leg. 308, A pieza 30, f.4; véase, Archivo Geográfico de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (en adelante AGCNMH), estado de Yucatán, Conkal.

³¹ *Catálogo de construcciones religiosas...* vol. 1, p. 78.

³² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Obras Públicas, vol. 12, exp. 9, f. 192, año 1802.

³³ AGN, Obras públicas, vol. 13, exp. 17, f. 259-259v, año 1816.

³⁴ Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, *Censo 1970*, México, 1973.

³⁵ *Diccionario maya...*, p. 73.

³⁶ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 44.



Vista panorámica de las salinas en el pueblo de Chicxulub. (Fototeca CNMH)

poca relevancia del sitio en la época prehispánica, en virtud de que los pueblos que eran de importancia a principios de la Colonia se registraban en las listas de tributos.

En el siglo xx Chablekal pasó a formar parte del departamento administrativo de Tixkokob.

Chelem

El puerto de Chelem, en maya *Ch'elem*, estuvo localizado en la costa norte de Yucatán, al oeste de Progreso. Este asentamiento, en época prehispánica, perteneció a la provincia de Cehpech y el significado de su nombre hace alusión a una de las especies de henequén o agave americano conocido como *Agave silvestris* D'utra,³⁷ mismo que seguramente abundaba en el área. Por la cercanía a la costa, sus habitantes aprovecharon los recursos naturales que les ofrecía el mar, entre ellos la pesca, la obtención de sal y el comercio marítimo con las poblaciones costeras circunvecinas.

Durante la Colonia, en Chelem no se construyó edificio religioso alguno, es hasta 1945 cuando se inició la edificación de la capilla de la Santa Cruz.³⁸

³⁷ *Diccionario maya*, p. 131.

³⁸ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 516.

Chicxulub

Ubicado al norte de Conkal se encuentra el pueblo de Chicxulub. Su nombre, para algunos investigadores significa “herido por saeta hecha de cuerno de venado” y para otros “el pozo del cuerno cortado” o “el pozo de las estalactitas agudas como cuernos”.³⁹ Existe un relato en la *Crónica de Chac-Xulub-Chen*, escrita por Nakuk Pech, cacique de este pueblo, en el que se menciona que Nakuk Pech fue descendiente de un antiguo linaje oriundo del pueblo de Maxtunil. Al llegar los españoles a Yucatán, Nakuk Pech fue bautizado con el nombre de Pablo Pech, y se le dio el cargo de *batab*, el señor Naum Pech, *halach uinic* de la provincia de Cehpech. Hacia 1552 el gobierno del pueblo pasó a Pedro Pech.

De acuerdo con la *Crónica de Chac-Xulub-Chen*, el tributo que los habitantes de Chicxulub entregaban a los españoles, era: cera, pavo silvestre, maíz, sal, chile, frijoles, habas, ollas, comales y cántaros. Es probable que algunos de estos artículos hayan sido tributados en la época prehispánica.

Existe poca información acerca de la historia de la iglesia ahí construida. El único dato que tenemos es de

³⁹ *Diccionario histórico, geográfico...*, p.75; cfr. *Catálogo de construcciones...*, vol. 1, p. 117.

1961, año en que se pidió autorización para techar la iglesia con mampostería debido a que las láminas que la cubrían estaban muy deterioradas.⁴⁰

Cholul

Se localiza al norte de Mérida y perteneció, durante el posclásico tardío, a la provincia de Cehpech. El significado de su nombre al parecer indica la abundancia del árbol de cholul en los alrededores del asentamiento;⁴¹ el cholul o *Apoplanesia sp.* es de madera dura y flexible, características que permitieron utilizarlo para la fabricación de arcos de flecha.

Una de las actividades económicas de importancia para los habitantes de Cholul fue la recolección de sal, misma que existió desde la época prehispánica. La salina de Cholul perteneció al distrito de Mérida en el siglo xvii y al decir de un documento colonial:

las salinas que están en el distrito y término de esta ciudad de Mérida, la primera de ellas se llama Chulul que está de la última de la del distrito de Campeche una legua corriendo todavía hacia el norte en la cual hace punta la costa de la de él conocida. Tiene esta salina nombrada Chulul como ciento y cincuenta varas de largo y veinte y cinco de ancho, siguiendo del sur al norte apartada de la mar, playa y embarcación un cuarto de legua. Suélnse coger en esta salina tres mil fanegas de sal.⁴²

A mediados del siglo xvi el cacique de este sitio fue Luis Pech,⁴³ quedando una vez más comprobado que el linaje Pech mantuvo su importancia política y social en una amplia zona después de la conquista española. A principios de la siguiente centuria, Cholul formó parte de la encomienda de Conkal que perteneció al duque de Medina de las Torres.⁴⁴ El que se haya anexado a esta encomienda, conformada por los pueblos de Chable, Cholul y Siquipach, sugiere que el pueblo tuvo poca población y por lo tanto pocos tributarios, de ahí que se haya anexado a Conkal. En los inicios del siglo xx, Cholul contó con una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán.

Chuburná

El pueblo se localiza al este de Chelem. Según Barrera Vázquez, el nombre del asentamiento, que en maya es *Chubulna*, significa “edificio sumergido” aunque literalmente quiere decir “edificio amarillo”.⁴⁵ Durante el posclásico tardío, dicho asentamiento perteneció a la provincia de Cehpech. El *batab* de Chuburná fue Ah Itzam Pech, “el cual dio obediencia a los capitanes de Su Majestad al tiempo que se conquistaron estas provincias”.⁴⁶ A la muerte de Ah Itzam Pech, Antonio Pech, su hijo, heredó el cargo y posteriormente Juan Pech, su nieto, pasó a ser el cacique en el año de 1581. Cabe señalar que los *bataboob* de Chuburná fueron controlados desde Motul por el *balach uinic* de Cehpech. Esta situación sugiere un posible control desde el pueblo cabecera de Motul hacia las demás poblaciones localizadas en el territorio de Cehpech.

El pueblo de Chuburná, a principios de la Colonia, fue trasladado a un terreno cercano al antiguo asentamiento, que por estar en lugar llano, sano y de buenas aguas, permitió cultivar maíz, ají, frijoles, algodón, cera y miel en abundancia.

La actividad económica de mayor rendimiento para esta población fue la obtención de sal; la cercanía de Chuburná a la actual laguna de Progreso, rica en sal, permitieron su explotación en época prehispánica y colonial. Las salinas en dicho asentamiento están registradas en un documento del siglo xvii:

Y al poniente de la laguna de Chuburná [ahora Progreso] están tres salinas que tienen por nombre las trianguladas, porque lo están cada una de ellas; tendrá de largo cien varas y veinte de ancho y suele dar cada una de seiscientas a setecientas fanegas de sal y distan de la playa media legua(...)⁴⁷

El encomendero de Chuburná fue Diego de Santillán, quien tomó posesión del pueblo en 1585, por muerte de su mujer Beatriz de Montejo, que fue esposa del sobrino del adelantado Francisco de Montejo. Posteriormente, Agustín de Magaña pasó a ser el encomendero hasta casi finales de 1606.⁴⁸

En el siglo xvi Chuburná fue visita de los franciscanos establecidos en el convento de San José, o Asunción, en

⁴⁰ AGNMMH, estado de Yucatán, Chicxulub.

⁴¹ *Diccionario maya...*, p. 107.

⁴² AGI, Audiencia de México, leg. 72 R 3, año 1604.

⁴³ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁴ Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁵ *Diccionario maya...*, p. 108.

⁴⁶ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 399.

⁴⁷ AGI, Audiencia de México, leg. 72, R 3, año 1604.

⁴⁸ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 399; cfr. Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 114.

Mérida. Inicialmente la iglesia estuvo cubierta de paja, con su capilla de cal y canto; fue construida sobre los restos de un montículo prehispánico.⁴⁹ En la actualidad la iglesia tiene una cubierta de mampostería.

A fines del siglo XVIII, Chuburná pasó a formar parte del partido de Mérida. A principios del siglo XX, se construyó en el pueblo una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán debido a su ubicación como “pueblo de paso”, entre las poblaciones de Mérida y Progreso. Hoy en día Chuburná es un asentamiento conurbado de la ciudad de Mérida.

Dzemul

A diez kilómetros, dirección norte de la ciudad de Motul, se encuentra situada esta población, cuyo nombre significa “montículo pequeño”;⁵⁰ sus terrenos se extendían hasta la costa. Como encomienda, Dzemul perteneció al adelantado Francisco de Montejo; a principios de 1549 pasó a ser posesión de la corona española.⁵¹

Algunos miembros del linaje Pech ocuparon los cargos de mayor importancia entre la población indígena. En 1565, Luis Pech fue gobernador y en 1567 pasó a ser cacique. Más tarde, en 1572, Ambrosio Pech, posiblemente hijo de Luis, también tuvo el cargo de gobernador de Dzemul.

La obtención de sal durante la época prehispánica y la colonial llegó a ser la actividad económica de mayor rendimiento. En un documento de 1604 se señala que:

corriendo la costa hacia el oriente está el puerto de Dzemul, seis leguas del dicho puerto de Chaxula está allí una salina grande y dos pequeñas nombradas las salinas del puerto de Dzemul. Suelense coger en ellas de quinientas a seiscientas fanegas de sal, y este año se cogieron más de cuatro mil. Están trescientas varas de la mar...⁵²

Dzemul fue visita del convento de Telchac; en un principio sólo se construyó un pequeño asilo para el misionero encargado de adoctrinar a los indios; posteriormente, en el siglo XVII, se llevó a cabo la construcción de la parroquia de Santa Ana que existe hoy en día. La ex casa cural aún funcionaba en 1928, como escuela oficial. Un año

después, el párroco encargado del templo hizo gestiones para que se le devolviera el local, lográndolo hasta 1931.⁵³

En la localidad existen además dos capillas, la de Santa Rosa de Lima, construida en el siglo XIX por el señor Pablo Rivera, y la del Santo Cristo de Esquipulas, edificada en 1865 aproximadamente por José H. Ortega.⁵⁴ Cabe señalar que la imagen de Esquipulas es muy venerada en Guatemala.

En 1923, Dzemul tenía alrededor de mil habitantes, en su mayoría dedicados al cultivo del henequén en las haciendas de Komchen Millet, Constancia, San Diego Guerra, San Eduardo y Santa Cruz. Ahí los trabajadores ganaban de \$1.50 a \$2.00. También se reporta, como la principal industria de los habitantes, la fabricación de hamacas de henequén, finas y corrientes, aunque es probable que esta labor tenga sus raíces desde siglos atrás.⁵⁵

Ekmul

Este pueblo, cuyo significado es “montículo negro”,⁵⁶ perteneció a la provincia de Cehpech en el posclásico tardío. El único registro del periodo colonial de este asentamiento corresponde a la lista de tributos de 1549, que señala 180 tributarios en Ekmul, es decir, 810 habitantes aproximadamente.⁵⁷

El templo de la Asunción, situado en el centro de la población, fue registrado en el *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, sin embargo durante la investigación realizada para ese proyecto no se obtuvo información histórica relativa a dicho templo.

Euan

El significado del nombre de Euan, en maya *Ewan*, no se ha podido precisar aún, pero literalmente quiere decir: e, filo, punta; *wa'an*, parado, puesto en pie;⁵⁸ aunque para Roys, es el nombre de un linaje. Esta población, localizada al este de Tixkokob, perteneció durante el posclásico tardío a la provincia de Cehpech. En 1549 la

⁴⁹ *Catálogo de construcciones...*, vol. 1, p. 139; cfr. AGNMMH, Estado de Yucatán. Dzemul.

⁵⁰ *Catálogo de construcciones...*, vol. 1, pp. 144, 146.

⁵¹ Luis Medina, “Monografías de Motul, Espita, Dzemul, Telchac y Sucila”, mecanoscrito del Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología, t. CXLIV, 1029-10, año 1923; véase Secretaría de Industria y Comercio, *Censo 1970...*

⁵² Ralph Roys, *The political geography...*, p. 48.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Diccionario maya...*, p. 164.

⁴⁹ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁵¹ Peter Gerhard, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁵² AGI, Audiencia de México, leg. 72, R3, año 1604.

encomienda de Euan tuvo 380 tributarios, es decir, 1710 habitantes,⁵⁹ quienes tributaron principalmente sal. A mediados del siglo XVI, el gobernador y cacique del pueblo fue Diego Pech, quien por ser miembro del linaje Pech ocupó los cargos de mayor importancia en esta población.

El templo de San Luis Gonzaga, ubicado en el centro del pueblo fue terminado el 2 de enero de 1809, según una piedra labrada colocada sobre la puerta principal del templo,⁶⁰ desconociéndose la fecha de inicio de la construcción.

Para el siglo XX, el pueblo de Euan contaba con una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán. Esta red ferroviaria fue construida durante el auge del llamado "oro verde", es decir, el henequén.

Itzimna

El nombre de este lugar, en maya *Itsamna*, corresponde a la deidad maya de la creación.⁶¹ El asentamiento se ubica al norte de la ciudad de Mérida. Esta población apareció por primera vez en la lista de tributos de 1549 con 40 tributarios, es decir, unos 180 habitantes. A diferencia de otros pueblos pertenecientes a la provincia de Cehpech, Itzimna no tuvo gobernantes del linaje Pech durante la Colonia, pues en 1572 Pablo Canche firmó un documento como gobernador del pueblo; esto no significa que no hayan gobernado los Pech en la época prehispánica, ya que los *bataboob* que hubo en Itzimna fueron controlados desde Motul por el *halach uinic* de Cehpech.⁶²

Como encomienda perteneció a Montejo, El Joven, pasando después de su muerte (1565) a su hijo, Juan de Montejo y del Castillo.

La iglesia de Itzimna fue visita, en el siglo XVI, de los franciscanos que residían en el convento de San José, o Asunción, en Mérida. El actual templo parece ser del año de 1710, contribuyendo en su construcción Andrés Chan.⁶³ A principios del siglo XIX las autoridades de

⁵⁹ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 49; *cfr. Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 125.

⁶⁰ *Catálogo de construcciones...*, vol. 2, p. 723.

⁶¹ *Diccionario maya...*, p. 273.

⁶² Ralph Roys, *The political geography...*, p. 43; *cfr. Peter Gerhard, The southeast frontier...*, p. 114.

⁶³ En 1972 fue remodelada la plaza de Itzimná, sugiriéndose en el dictamen que el templo no debía ser obstruido visualmente por rejas o follaje; para no romper el concepto de unidad entre los espacios abiertos que circundan al monumento; *vid. AGCNMH, estado de Yucatán, Itzimna.*

Itzimna solicitaron la construcción de la casa real del pueblo, presentando una relación de los gastos para efectuarla:

primeramente diez pesos costo de un pozo.

Item nueve pesos las albarradas.

Item dos albañiles en una semana.

Item tres rollizos a ocho reales.

Item una puerta con su cerradura en diez pesos.

Item cinco pesos en cal.

Item cuatro cargas de maíz.⁶⁴

En un plano de la ciudad de Mérida y sus colonias, del año de 1920,⁶⁵ Itzimna aparece en el cuartel 10, es decir, que ya desde ese año pasó a ser parte de Mérida. Hoy día Itzimna se encuentra conurbado con Mérida.

Ixil

Ixil es una voz maya que significa "desprender algo del árbol".⁶⁶ Este pueblo perteneció a la provincia de Cehpech y estuvo localizado a poca distancia hacia el noreste de Chicxulub. En la región de Ixil existen varias zonas arqueológicas como el sitio denominado Bena, además hay un *sacbé* que parte del centro del poblado de Ixil y se dirige, tres kilómetros al norte, al rancho nombrado Trinidad.

Antes de que llegaran los españoles a tierras yucatecas, el *chilam*⁶⁷ Nahau Pech predijo su arribo y la destrucción que éstos harían al pueblo maya. La profecía que se encuentra en el *Chilam Balam de Ixil*, dice:

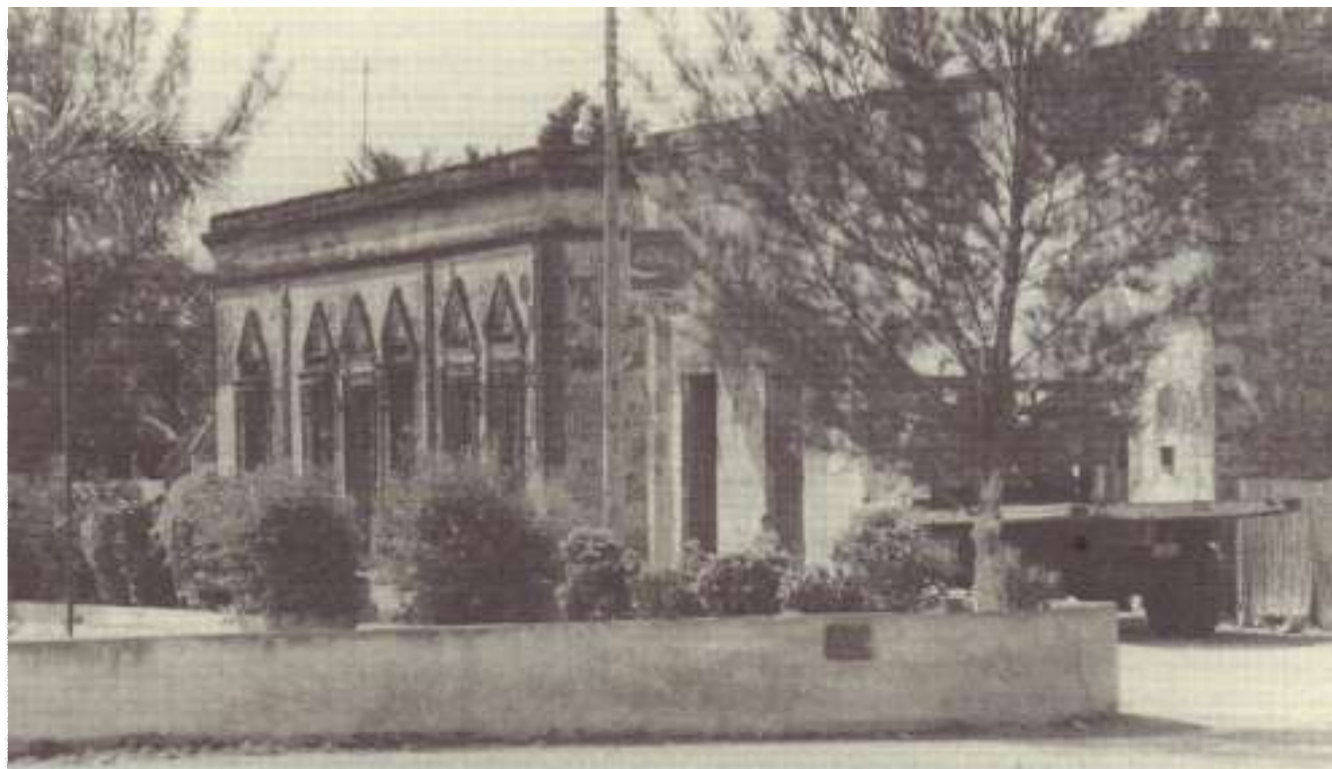
Quando se entienda ese tiempo, ioh padre!, llorarán los poderosos, será en el tiempo del cuarto Katun cuando venga la verdadera ofrenda, cuando sea el día Ku, Deidad. Entonces será cuando recordemos llorando lo que te entregamos a ti ioh padre! Mirad ya en el camino a vuestros huéspedes, los Itzaes, Brujos-del-agua; ellos serán los amos y señores de la tierra cuando lleguen; considerad esto, ponedlo en vuestro entendimiento, os lo dice Nahau Pech-Garrapata-de-línea-materna-llama-

⁶⁴ AGN, Obras públicas, vol. 13, exp. 21, año 1817.

⁶⁵ AGCNMH, estado de Yucatán, Itzimna.

⁶⁶ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 114.

⁶⁷ *Chilam* es el título que se daba a la clase sacerdotal que interpretaba los libros y la voluntad de los dioses. La palabra significa "el que es boca" (Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 10).



Arquitectura civil. Casa habitación en el pueblo de Ixil, Yucatán. (Fototeca CNMH)

da-Hau, Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar. Hacia el fin del Katun ioh padre!, perdidos serán los Sinic Uinic-Hormigas-hombres, perdidos serán los que vigilan el sustento, los que husmean el sustento, las Siniques, Hormigas, los Dz'iués, torditos-de-ojos-rojos, los kaves, tordos-grandes, los Piches, tordos-negos, los Xpuciles, Ratonés-domésticos.⁶⁸

Se sabe que al momento de la Conquista, el *batab* de Ixil fue Ah Dzulub Pech, por un documento fechado en 1572 en donde aparece la firma del *batab* de Ixil, sólo que aparece con su nombre cristiano, Pedro Pech. Tiempo después, Luis Pech pasó a ser gobernador, siendo indios principales del pueblo Diego, Martín, Francisco y Alonso Pech. Alrededor de 1650, los miembros del linaje Pech aún conservaban su relevancia política, pues en 1659 apareció Francisco Pech como gobernador de Ixil.⁶⁹

El asentamiento de Ixil fue registrado en la lista de tributos de 1549 como una encomienda de Julián Doncel, la cual tuvo 280 tributarios, es decir, 1 260 habitantes aproximadamente, y su tributo anual incluía seis fa-

negas de sal, que se recogían en la laguna de Chuburná, y tres arrobas de pescado.

En 1664, los piratas desembarcaron en el puerto de Chicxulub, saqueando a esta población y a Ixil, pero no fueron solamente el pillaje y el saqueo de los piratas lo que provocó el temor de las autoridades españolas, sino también el contrabando. Era frecuente encontrar embarcaciones extranjeras (particularmente holandesas), comerciando con los habitantes del lugar, como ocurrió en 1672 en la costa septentrional de la península. Esta situación dio lugar a la necesidad de construir una fortificación, llamada Las Trincheras, con el fin de contrarrestar los ataques y el comercio ilícito. Dicha edificación militar se encuentra ubicada a unos 12 km al norte de Ixil, cerca de la costa, probablemente su construcción se inició en la primera mitad del siglo XVIII.⁷⁰

La parroquia de San Bernabé, ubicada en el centro de la población, fue edificada sobre un montículo prehispánico, por lo que es de presumirse que su construcción se haya iniciado a finales del siglo XVI. En 1961, el encar-

⁶⁸ Alfredo Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 126-127.

⁶⁹ Roys, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁰ Alfredo Barrera Rubio, "Arquitectura militar de un sitio de Yucatán colonial", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 31, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1985, pp. 30-31.

gado del templo de Ixil solicitó autorización para la construcción del atrio.⁷¹ Cabe señalar que en la actualidad, el templo conserva en su interior algunos retablos que fueron de los pocos que se salvaron de la destrucción de la Guerra de Castas en 1847.

Kiba

El pueblo —en maya *K'iba*— ubicado al oeste de la provincia prehispánica de Cehpech, significa “lastimar la herida por sí o por descuido”.⁷² Kiba tuvo gobernantes que fueron descendientes del linaje Pech, pues en 1567 Tomás Pech firmó un documento como cacique de este pueblo, junto con otros caciques, en la región de Conkal.⁷³

Actualmente, Kiba es una hacienda localizada a unos 4 km al oeste de Conkal.

Kini

Su significado al parecer alude a la temperatura de sus aguas.⁷⁴ Aunque la lista de tributos de 1549 no registra ninguna población con el nombre de Kini, Roys encontró en ese documento una encomienda de la corona llamada “Quibil”, que podría corresponder a dicho asentamiento.⁷⁵ En ese año la encomienda tenía 470 habitantes, es decir, 2 115 habitantes. En los primeros años de vida colonial, Kini perteneció al adelantado Francisco de Montejo, pero en 1548 el sitio fue retenido para provecho de la corona española; este hecho sugiere el alto rendimiento económico de este pueblo.

Los miembros del linaje Pech ocuparon cargos públicos; hacia 1565 Pedro Pech fue gobernador, y en 1567 pasó a ser cacique. Existe un documento de 1572 firmado por Luis Pech como gobernador, y por Pedro Pech (aunque este quizá lo haya firmado como cacique).⁷⁶

Ubicado al oriente del pueblo se encuentra el templo de San Mateo, que por cierto no fue incluido en el *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, de 1945.

⁷¹ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 231; vid AGNMMH, estado de Yucatán, Ixil.

⁷² *Diccionario maya...*, p. 398.

⁷³ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁴ *Catálogo de construcciones religiosas*, vol. 2, p. 46.

⁷⁵ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 51.

Maxtunil

Literalmente la palabra Maxtunil quiere decir: *max*: magullar, aplastar, machacar, y *tunil*: piedra;⁷⁷ aludiendo quizás a un yacimiento de piedra en la localidad cuyo uso principal era precisamente el de servir como machacador. La *Crónica de Chicxulub* y la *Crónica de Yaxkukul*, elaboradas por miembros del linaje Pech, son los únicos documentos que hacen mención de Maxtunil. En dichas crónicas se menciona que los españoles llamaron a este sitio Maxtunil y que aquí fueron recibidos por Nachi May, posiblemente indio principal, alrededor de 1532; también se menciona que el *batab* de Maxtunil, Ah Tunal Pech, fue quien vino desde Motul y cuyos hijos y nietos fueron apoyados por el *halach uinic* de la provincia de Cehpech. Después de la Conquista, Ah Tunal Pech fue bautizado con el nombre de Fernando Pech y ocupó el cargo de gobernador.⁷⁸

Mococho

Al oeste de Baca se localiza el pueblo de Mococho, cuyo nombre significa “nudos de siete”.⁷⁹ La lista de tributos de 1549 registra la encomienda de Mococho con 500 tributarios, es decir, 2 250 personas de todas las edades, quienes tributaron ocho fanegas de sal, obtenidas de las salinas que existían en las cercanías del pueblo.

Miembros del linaje Pech gobernaron Mococho durante el siglo XVI; en 1567 Miguel Pech era cacique, y en 1572 Juan Ciau fue gobernador:

El gobernador se dice don Juan Quiai (Ciau) indio principal vecino de él, el cual ha sido gobernador del dicho pueblo muchos años, porque a quien viene el cacicazgo del dicho pueblo no tiene suficiencia para ello.⁸⁰

La construcción del convento de Mococho data de principios del siglo XVII, su titular era la Señora de la Asunción; el atrio de la iglesia fue reconstruido en su totalidad en el año de 1961.⁸¹ Las visitas de este convento, perteneciente al territorio de la Costa: Ixil, Baca y

⁷⁷ *Diccionario maya...*, p. 513.

⁷⁸ Roys, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁹ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 149; *cfr. Diccionario maya...*, p. 527.

⁸⁰ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 401.

⁸¹ AGNMMH, estado de Yucatán, Mococho; véase, *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 435.

Tixkuncheil.⁸² Tuvo tres visitas, lo cual sugiere la importancia del pueblo de Mococho con respecto a los otros tres sitios.

Motul

Este pueblo, situado al este de Baca, fue de los asentamiento prehispánicos más importantes en la provincia de Cehpech. Roys y Gerhard consideran que Motul fue el pueblo cabecera de Cehpech. El toponímico Motul literalmente significa: *mutul, lit*, “el pájaro *mut*”, *Crasidae sp.*, tordo cantor; *mut*, patronímico maya,⁸³ de donde se deduce que hace alusión al linaje “pájaro *mut*”, que radicó en Motul como grupo de alto rango social. Esto lo suponemos en virtud de que en el *Chilam Balam de Ixil*, el *chilam Nahau Pech* menciona algunos patronímicos que se refieren a animales, como es el caso de los piches o tordos negros, los xpuciles, o ratones domésticos, etcétera. Esta propuesta se reafirma en la *Relación de Motul*, hecha por el encomendero Martín de Palomar, quien señala: “...tomó el dicho pueblo el nombre de Mutul de un señor antiquísimo que le pobló que se llamaba Sac Mutul... y tuvieron su señorío él y sus descendientes ciento y cuarenta años”.⁸⁴

Acerca del origen de este asentamiento sabemos que Sac Mutul, que quiere decir “hombre blanco”, vino con gente procedente del oriente a buscar un lugar para poblar. Al llegar al asiento, donde después fue Motul, los recién llegados se dedicaron a construir sus casas, a pesar de que el sitio pertenecía a Kak u Pacal,⁸⁵ por lo que tuvieron conflictos bélicos ocasionados por la posesión de estas tierras. Muchos años después, Noh Cabal Pech, pariente muy cercano del gran señor de Mayapán, pobló con su gente el sitio de Motul, quedando a partir de este momento el linaje Pech como grupo dominante, no sólo de este asiento sino de la gran mayoría de los pueblos que conformaron la provincia de Cehpech.

Los habitantes de Motul tributaron al *halach uinic* y a la clase dominante, mantas de algodón, gallinas, maíz, miel y todos los productos necesarios para su mantenimiento y



Templo y exconvento de San Juan Bautista, edificado en el siglo XVI. Pueblo de Motul, Yucatán. (Fototeca CNMH)

vestido; además los hombres tenían que integrarse a la milicia cuando había guerra con otras poblaciones.

La mano de obra necesaria para la realización de diversos trabajos en la ciudad y en los pueblos de la provincia fue otra forma de tributo. Los gobernantes mandaban edificar y reparar los edificios públicos, por lo que es de suponerse que la construcción de caminos, limpieza de los templos, etcétera, haya requerido de fuerza de trabajo sólo disponible mediante el tributo establecido por el grupo dominante.

Las actividades económicas en Motul fueron muy favorables en la medida en que podían disponer de una gran variedad de productos. Se cultivaba maíz, *bu'ul* o frijol, chile, calabaza, chayas; se cazaba venado, conejo, iguana, *ah kab koh*, *ch'omak*; se criaban gallinas de la tierra, perros sin pelo, codornices, tordos, picazas, papagayos, patos; se recolectaban frutas como el chicozapote, anona, *ts'almuy*, *kanche*, *k'aniste*, *kat*, *k'opte'*, mamey, ciruela, aguacate, *ox*, *bek*, *pich*, pitahaya o coyol, *wayan*, *kinim*, *chi'*; se recolectaban raíces comestibles como *kup bez*, *ixluch*; se producían cera y miel, y se obtenía sal.⁸⁶

Al momento de la Conquista, el *halach uinic* de Cehpech, que residió en Motul, fue Naum Pech, quien al ser bautizado por los franciscanos cambió su nombre maya por el de Francisco de Montejo Pech, debido a la importancia política que éste tuvo antes de la Conquista. Tiempo después, en 1565 y 1567, este personaje fue sucedido en el cargo por Melchor Pech, probablemente su hijo. En 1572, Juan Pech fue gobernador de Motul, y en 1581 otro Juan Pech fue gobernador y cacique.

Durante la conquista y colonización de Yucatán, los españoles conservaron el mismo tipo de tributo utiliza-

⁸² López de Cogolludo, *op. cit.*, v. 1, p. 237; cfr. AGI, ramo Escribanía de cámara, leg. 308, A pieza 30, f. 4.

⁸³ *Diccionario maya...*, p. 530.

⁸⁴ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 269.

⁸⁵ *Kak u Pacal* fue un jefe militar de descendencia mexicana que destruyó Champotón y las poblaciones ubicadas en el norte de Yucatán. Reocupó Motul en el Katun 8 Ahau cuando cayó la ciudad de Mayapán (441-1461). Véase Ralph Roys, *The political geography...*, p.50.

⁸⁶ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, pp. 271-174.

do tiempo atrás por los mayas, cambiando únicamente al receptor de estos beneficios. Así, en 1552 el encomendero del pueblo de Motul, Francisco de Bracamonte recibía cada año 474 mantas de algodón de cuatro piernas —cada pierna tenía cuatro varas de largo y tres cuartas de ancho—, 64 gallinas de la tierra, 19 arrobas de cera, 254 fanegas de maíz, doce fanegas de frijol, catorce cestos de ají, nueve cántaros de miel, cera, ocho arrobas de pescado, ocho fanegas de sal, 18 cántaros, 26 ollas, 38 comales, diez choyos y diez sogas para pozos.⁸⁷ La riqueza que se refleja en la lista de productos tributados al encomendero corresponde precisamente a los productos que se obtenían, cultivaban o se producían en Motul en la época prehispánica.

El convento de Motul perteneció a las doctrinas del territorio de la Costa y tuvo como visitas a San Antonio de Padua del pueblo de Uci, a San Mateo del pueblo de Kini y a Santiago del pueblo de Muxupip.⁸⁸ La iglesia de Motul, bajo la advocación de San Juan Bautista, se localiza en el centro de la población. Su construcción la comenzó el padre fray Hernando de Guevara, en 1567. La primera construcción ocupó la parte sur del actual predio, a ésta siguió la de la iglesia y el convento que tenía sus claustros alto y bajo, dormitorios y celdas. En el claustro alto estaba una sala con el santísimo sacramento y abajo había un baptisterio con puerta al patio donde estaba la capilla y ramada de los indios. Según la inscripción en la fachada, la iglesia se terminó en el año de 1651.⁸⁹

Ciudad Real al referirse a la visita del padre comisario fray Alonso Ponce señalaba:

hay en él, junto al convento, un *ku o mul* en que antiguamente hacían sacrificios a los ídolos; agora está hecho en lo alto de él un calvario al cual suben por muchos escalones de piedra.⁹⁰

En cuanto al sitio arqueológico de Motul, el señor Edesio Cervera, encargado de la biblioteca y archivo de esta localidad, nos comentó que fue desmantelado por una empresa de materiales de construcción, ya que las piedras con que fueron construidos los edificios prehispánicos se usaron para hacer cal.

A principios del siglo xx, la ciudad de Motul, por ser considerada de gran importancia agrícola y comercial,

recibió una serie de beneficios, entre los cuales destacan la construcción de una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, la edificación de la casa municipal, una iglesia parroquial y un teatro con capacidad para 1 500 espectadores. Esta situación privilegiada responde al hecho de que aquí habitaron muchos de los propietarios de grandes fincas henequeneras.

El henequén que se cultiva en la comarca de Motul es de calidad superior al que se produce en otras regiones del estado por la longitud, blancura y consistencia casi sedosa de los hilos. Aquí se dan las variedades *chelem*, *cajun*, *yaaqui* y *zaqui*.

En 1923 Motul contaba con dos escuelas primarias. La familia Campos Palma, cumpliendo la disposición de su progenitor, el millonario Roque J. Campos, mandó construir una de ellas en 1906, que es un amplio edificio de estilo porfiriano que lleva el nombre del rico hacendado; la familia Campos la sostuvo durante algunos años de su propio peculio, hasta que pasó a ser propiedad del gobierno del Estado.⁹¹

A pesar del auge económico que tuvo Motul a principios del siglo xix, la miseria de la mayor parte de la población era evidente. Los campesinos que tenían la necesidad de trabajar como peones recibían 60 pesos semanarios y un salario insuficiente,⁹² razón para que los brotes de inconformidad no se hicieran esperar no sólo en Motul sino en todo Yucatán, de ahí que el partido socialista dirigido por Felipe Carrillo Puerto, oriundo de Motul, fuera la bandera de lucha de todos los explotados en las haciendas quienes trataron de tener mejores condiciones de vida.

Muxupip

La Relación de Muxupip menciona que a este pueblo también se le conoció como Kinacama —“sin tiempo”—, sin embargo nosotros creemos que la denominación Muxupip —“moler o desmenuzar”—⁹³ fue posterior a la de Kinacama ya que los documentos coloniales no registran este nombre. En el momento de la conquista el asentamiento tenía 300 tributarios, es decir 1 350 habitantes y su tributo incluía seis fanegas de sal. Las características del sitio para el siglo xvi fueron ampliamente expuestas

⁸⁷ AGI, Escribanía de cámara, leg. 308, A pieza 30, f. 4.

⁸⁸ López de Cogolludo, *op. cit.*, v. 1, p. 237; *cf.* AGI, Escribanía de cámara, leg. 308, A pieza 30, f. 4.

⁸⁹ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 439.

⁹⁰ Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. 2, p. 336.

⁹¹ Luis Medina, *op. cit.*

⁹² Pablo Alejandro Lonngi Martínez, *Informe de algunos problemas del estado de Yucatán*, México, Oficina de Quejas de la Presidencia de la República, 1962, p. 11.

⁹³ *Diccionario maya...*, p. 544.

por el intérprete maya Gaspar Antonio Chi en la *Relación de Muxupip*;⁹⁴ en ella se menciona que el pueblo se encontraba en una zona pedregosa, y que estaba a media legua (2 095 m) al oriente del asentamiento original.

Los habitantes de Muxupip estuvieron sujetos al *halach uinic* de Cehpech, Ah Cun Pech cuyo nombre significa “hombre sutil”; a él cada año le tributaban maíz, algodón, chile, gallinas de la tierra, miel y cera.

En este sitio había cuatro cenotes en donde abundaban peces conocidos como bagres. Hubo gran cantidad de árboles frutales, entre ellos: ciruela morada, ciruela verde, ciruela colorada, ciruela amarilla, *kanche*, *op* o anona, mamey, *ox*, *putes*, *tuk* y *bec*.

El cultivo de verduras como el *is* o batata, *ts'in* o yuca, *chikam* o nabo y *makal* o raíz de lirio debieron haberse cultivado en los *caanches*,⁹⁵ por ser éste el único medio favorable para su aprovechamiento.

En cuanto a la forma de las casas:

las hacen de palos hincados en el suelo, y encima de estos palos[...]arman la casa con varazón entretrejida y la atan con unas latas [*sic*] que llaman *ak'* y en español se dicen bejucos, y luego sobre éstos las cubren con una hierba larga que se llama *k'uk'uk* y otro nombre se dice *k'itamak* y otro se llama *bul su'uk*.⁹⁶

En la construcción de la casa participaban los vecinos a quienes se les daba, en retribución, comida y bebida hasta el término de la obra.

El linaje Pech tuvo el control de los cargos públicos en el pueblo de Muxupip. De 1562 a 1567 Luis Pech fue cacique, y en 1565 Diego Pech ocupó el puesto de gobernador.⁹⁷

La iglesia de Muxupip se fundó en el siglo xvi, época en la que se contaba con capilla, sacristía y coro:

Asimismo, tiene un patio cercado de cal y canto con sus tres puertas, dentro del cual está la dicha iglesia, la vocación de la cual se dice señor Santiago, y dentro del dicho patio, a la banda del norte, tiene una casa de piedra con tres piezas y un corredor, adonde los religiosos se aposentan cuando vienen a visitar y decir misa.⁹⁸

⁹⁴ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, pp. 375-381.

⁹⁵ *Caanche*: se construía con tierra abonada puesta en alto y contenida en una estructura de palos; *vid*, Carlos Bojórquez Urzaiz, “Introducción a la agricultura maya yucatanense: un intento historiográfico”, en Alfredo Barrera Rubio (ed.), *El modo de producción tributario en Mesoamérica*, Mérida, Universidad de Yucatán, 1984, p.332.

⁹⁶ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 381.

⁹⁷ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁸ *Relaciones histórico-geográficas...*, vol. 1, p. 375; *vid*, Ciudad

Para el siglo xx, Muxupip contaba con una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, con el fin de transportar la fibra del henequén, procedente de las haciendas Catzimin, San José Cholul, San José Grande y San Juan Koop, hacia el puerto de Progreso.⁹⁹

Nolo

El cronista Ciudad Real señala con respecto al pueblo de Nolo:

Salió de Tixkokob el padre comisario [Alonso Ponce] a las dos de la mañana y andada media legua de camino pedregoso llegó a un pueblo de aquélla guardianía llamado Nolo, donde le estaban aguardando los indios con ramadas, música y ramilletes, como en los demás pueblos.¹⁰⁰

Precisamente a poca distancia de Tixkokob, dirección noroeste, se encuentra dicho asentamiento cuyo significado alude a las características del suelo pues la palabra maya *Nolo* quiere decir “cosa de mal asiento como palos y piedras”.¹⁰¹ A principios de la Colonia, los miembros del linaje Pech ocuparon los cargos más importantes, pues Jorge Pech fue gobernador a mediados del siglo xvi, y Francisco Pech fue el cacique en el año de 1562. De acuerdo con la investigación de Roys, los integrantes del linaje Pech disminuyeron hacia 1688, ya que los linajes Ake, Ek y Chable ocuparon los tres primeros lugares.¹⁰²

El pueblo de Nolo pasó a ser encomienda de Francisco de Montejo, El Sobrino. La lista de tributos de 1549 registró en él 120 tributarios, es decir 540 habitantes, quienes dieron a su encomendero principalmente pescado. A la muerte de Montejo, El Sobrino, su mujer pasó a tomar posesión de Nolo, pero al casarse con Diego de Santillán éste llegó a ser el poseedor de la encomienda. Al morir Santillán, en 1585, pasó por sucesión a su única hija soltera, Beatriz de Montejo. En 1634 Nolo fue reasignado a Félix Padilla.¹⁰³

El pueblo cuenta con una parroquia llamada San Bartolomé, ubicada en el centro del pueblo. Hacia 1797

Real, *op. cit.*, v. 2, p. 337.

⁹⁹ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 160; véase Secretaría de Industria y Comercio, *Censo 1970...*

¹⁰⁰ Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. 2, p. 337.

¹⁰¹ *Diccionario maya...*, p.579.

¹⁰² Roys, *op. cit.* p.48.

¹⁰³ Gerhard, *op. cit.*, p.105; *cfr. Relaciones histórico-geográficas...*, v. 1, p. 401

esta iglesia tenía una cofradía conocida como Santa María de Nolo.¹⁰⁴ En el siglo XIX la ex casa cural fue ocupada por las oficinas de la comisaría municipal y por la Liga de Resistencia del Partido Socialista de ese lugar.¹⁰⁵

Sabanal

La localización de Sabanal no está bien definida, pero este pueblo estuvo probablemente entre lo que en la actualidad es la hacienda de Techoh, y el pueblo de Tixpeul. En 1543 Sabanal pasó a ser encomienda de Juan de Contreras; seis años después la corona española tomó posesión de él; en ese año el sitio contaba con 250 tributarios, es decir, 1 125 habitantes. Durante la congregación civil de finales del siglo XVI, la población de Sabanal fue llevada a el pueblo de Tixpeul.¹⁰⁶

Sitpach

El significado de Sitpach es “el lugar o campo de *sit*”; *sit* es una planta de la familia de las gramíneas (*Lasiacis divaricata* L Hitchc),¹⁰⁷ misma que debió abundar en los alrededores del pueblo. Al igual que sucedió con otras poblaciones pertenecientes a la provincia prehispánica de Cehpech, en Sitpach tuvieron cargos de importancia los miembros del linaje Pech, en 1567 su cacique fue Francisco Pech.

A principios del siglo XVII los habitantes fueron censados como personas que trabajaban las salinas de la costa norte de la península de Yucatán,¹⁰⁸ actividad que quizá realizaron desde la época prehispánica.

Ubicado en el centro de la población se encuentra el templo de San Juan Bautista; aunque se desconoce la fecha de su construcción, para el siglo XVIII ya existía el templo según un documento fechado en 1797, que menciona a la “cofradía Dzonot de Sicpach”,¹⁰⁹ por lo que es de esperarse que dicha agrupación tuviera como sede a dicha iglesia.

Suma

Situada al este de Motul se encuentra la población de Suma, cuyo significado es “agua en lo hundido”,¹¹⁰ aludiendo quizás a la existencia de cenotes. Es difícil determinar si Suma se encontraba en la provincia prehispánica de Cehpech o en la de Ah Kin Chel, ya que no tuvo caciques del linaje Pech. Roys ubica a este asentamiento en la provincia de Cehpech, porque sus gobernantes participaron, junto con el grupo de caciques del linaje Pech, en la firma de una petición dirigida al rey de España fechada en 1567, y no lo hicieron con un grupo de caciques de Ah Kin Chel, quienes firmaron una petición similar en el mismo mes.¹¹¹

Es probable que el templo de San Bartolomé, ubicado en el centro de la población, se haya construido a fines del siglo XVI o principios del siguiente, pues Cogolludo al referirse a las doctrinas del territorio de la Costa señalaba que: “la de Canzahcab lo es desde el año de 1609 y nuestro padre San Francisco su Patrón. Tiene por visita la de San Bartolomé del pueblo de Zuma”.¹¹²

Telchac Pueblo

El nombre de Telchac, que significa “raíces largas y extendidas”, hace referencia seguramente a las raíces del mangle (*Rhizophora mangle* L.).¹¹³ Telchac fue registrado en la lista de tributos de 1549 como una encomienda perteneciente a la corona española. Tuvo 1 030 tributarios, es decir, 4 635 habitantes aproximadamente, y su tributo incluía doce fanegas de sal.¹¹⁴

Miembros del linaje Pech ocuparon cargos de importancia durante la época colonial. En 1567 el pueblo tuvo dos caciques, Francisco Pech y Diego Pech, y en el año de 1572 Juan Pech, Andrés Pech y Diego Pech fueron nombrados gobernadores.

El templo de San Francisco de Asís, ubicado en el centro de la población, probablemente fue construido a finales del siglo XVI porque Cogolludo, al mencionar a las doctrinas del territorio de la Costa, señala:

La de Tichac (Telchac) es convento desde el año de 1603 y su iglesia tiene por titular a nuestro padre San

¹⁰⁴ AGN, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 9, año 1797.

¹⁰⁵ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 725.

¹⁰⁶ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁷ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 1, p. 83.

¹⁰⁸ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁹ AGN, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 9, año 1797.

¹¹⁰ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 569.

¹¹¹ *Diccionario maya...*, p. 743.

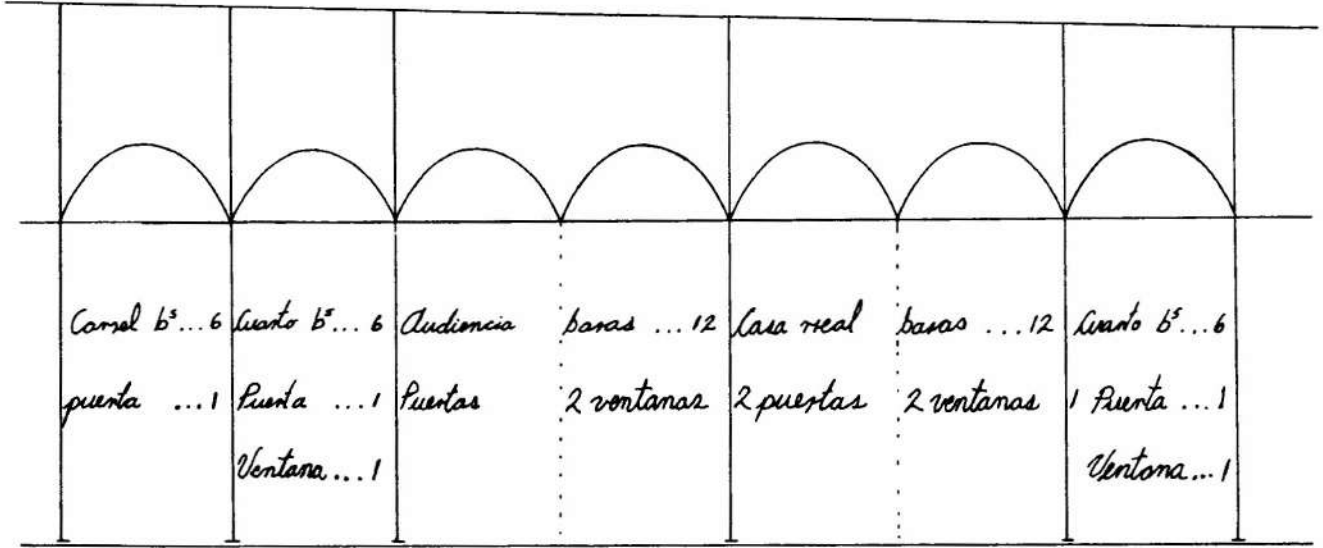
¹¹² López de Cogolludo, *op. cit.*, v. 1, p. 237.

¹¹³ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 637.

¹¹⁴ Roys, *op. cit.*, p.49; *cf.* Gerhard, *op. cit.*, p. 104-105.

Plan

De la audiencia del Pueblo de Telchac con la expresion que se demuestra.



Audiencia del pueblo de Telchac, Yucatán. (Tomado de AGN, Obras públicas. vol. 13, exp. 12, f. 206)

Francisco. Sus visitas son Santa Ana del pueblo de Zemul y San Buenaventura de el de Zinanche.¹¹⁵

Gran parte del inmueble fue demolido en 1917 para abrir una calle, quedando dividido en dos partes, una que comprende el templo, atrio, exconvento y antiguo cementerio, y la otra que abarca la antigua huerta, la que en la actualidad es un predio completamente independiente de la iglesia que se fraccionó para la venta de lotes.¹¹⁶

En 1815 Juan Povedano elaboró el proyecto para construir la audiencia en el pueblo de Telchac, solicitando para efectuar la obra un presupuesto de 300 pesos; desconocemos si dicho edificio existe hoy en día.¹¹⁷

Telchac Puerto

A principios del siglo xx, en el puerto de Telchac, se construyó una línea de ferrocarriles que facilitó su comuni-

cación con otras poblaciones y sirvió para transportar hacia Progreso la fibra del henequén. En 1923 había 100 habitantes aproximadamente en el pueblo, siendo mestizos la mayor parte de ellos.

Actualmente, Telchac es considerado un lugar de recreo, por lo que familias de Motul y Mérida construyeron casas para ir a vacacionar, sin embargo, la población nativa siguió utilizando la casa tradicional hecha con lodo y techo de paja.

Entre las actividades económicas de mayor importancia están la obtención de sal, que se encuentra en los alrededores del pueblo, y la pesca. Además se crían, en gran cantidad, crustáceos como el cangrejo y la jaiba.¹¹⁸

Tixkokob

El nombre de Tixkokob está vinculado con los reptiles que abundaron en esa localidad, pues su nombre signifi-

¹¹⁵ López de Cogolludo, *op. cit.*, vol. 1, pp. 237.

¹¹⁶ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, pp. 637, 639.

¹¹⁷ AGN, Obras públicas, vol. 13, exp. 12, f. 206, año 1815.

¹¹⁸ Medina, *op. cit.*; *cfr.* George Cheever Shattuck (coord.), *The peninsula of Yucatan. Medical, biological, meteorological and sociological studies*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1933, p.460.

ca “lugar de víboras ponzoñosas”, o bien “lugar de la serpiente *kokob*”; ¹¹⁹ *kokob* es la víbora *Bothrops atrox* Wagl. La lista de tributos de 1549 registra a Tixkokob como una encomienda grande con 530 tributarios, es decir, unos 2 385 habitantes, cuyo tributo incluía ocho fanegas de sal, la cual fue obtenida probablemente del lecho cercano a la laguna de Chuburná.

En 1562, Hernando Pech fue cacique de Tixkokob; hacia 1579 el gobernador de dicho pueblo fue Lorenzo Puch.¹²⁰

La parroquia de San Bernardino, que fue sede de la cofradía Locá de Tixkokob,¹²¹ se construyó en 1581, aunque la edificación del templo actual data del año de 1704. Ciudad Real, al referirse a la visita del padre Alonso Ponce al pueblo e iglesia de Tixkokob, menciona que él fue muy bien recibido por sus habitantes, quienes le llevaron gallinas, pollos y miel, entre otras cosas; en cuanto al convento, Ciudad Real señala que:

es una casita pequeña, con el claustro y aposentos bajos, muy pobres y humildes, aunque hechos de cal y canto; en uno de ellos tienen el santísimo sacramento, y sin esto hay en el patio su capilla y ramada para los indios...la huerta del convento aún no estaba cercada sino de palos y había en ella pocos árboles y poca hortaliza[...]¹²²

Durante el gobierno del general Alvarado, en 1915, fue destruido el pretil enverjado que cerraba el atrio, y demolidas varias piezas que, en estado ruinoso, se encontraban en el ángulo noroeste de la casa cural. El mercado “Manuel Romero Ancona”, al parecer, se encuentra en terrenos que pertenecieron al cementerio, huerta y casa cural.¹²³

En el siglo xx se construyó en Tixkokob una estación ferrocarrilera de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, con el objeto principal de transportar la fibra del henequén proveniente de haciendas como Bacneh, Citinche, Hubila, Kancabchen, Katanchel, San Antonio Millet, San Juan Hau y Santa Cruz.¹²⁴

Tixkuncheil

El sitio de Tixkuncheil, cuyo significado es “en el árbol bonete”, fue registrado en la lista de tributos de 1549 con 220 tributarios, es decir 990 habitantes, quienes tributaron sal a su encomendero. Miembros del linaje Pech gobernaron en época prehispánica a este pueblo; el *batab*, en el momento de la conquista, era Ah Kom Pech, hijo de Ah Tunal Pech de Maxtunil y padre de Nakuk Pech de Chicxulub. Ah Kom Pech después de su bautizo se llamó Martín Pech y fue nombrado por los españoles cacique y gobernador de este asentamiento. En 1572 Francisco Pech ocupó el cargo de gobernador.¹²⁵

En el centro del pueblo se encuentra el templo de San Miguel Arcángel que fue construido en el siglo xvi.¹²⁶

Tixpeual

El significado del nombre Tixpeual no se ha precisado aún; algunos consideran que se está refiriendo a *peeu*, una pequeña y temprana variedad de maíz, y otros señalan que quiere decir “agua que chorrea”.¹²⁷ Este último, significado, a nuestro juicio, es el más probable porque generalmente los mayas solían poner nombres vinculados al elemento agua. El linaje Pech fue un grupo importante en Tixpeual; en 1688 éste llegó a ser el más numeroso del pueblo.¹²⁸

Para principios del siglo xx, el pueblo contaba con una estación de los Ferrocarriles Unidos de Yucatán, que fue de gran utilidad como medio de comunicación; aunque la razón principal por la que fue construida se debió a la necesidad de transportar la fibra del henequén.

Uci

La población de Uci, en maya *Uki'*, perteneció a la provincia de Cehpech. Por estudios arqueológicos hechos en el área, sabemos que existen grandes montículos y es probable que del extremo este de estas estructuras parta un *sacbé* (camino) hacia Izamal.¹²⁹ En 1565 Uci fue encomienda de Juan Bautista Contreras; dos años después

¹¹⁹ *Diccionario maya...*, p.799; *cfr.*, Roys, *op. cit.*, p.48

¹²⁰ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 48

¹²¹ AGN, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 9.

¹²² Ciudad Real, *op. cit.*, v. 2, p. 337

¹²³ *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol.2, p. 717; véase, AGCNMH, estado de Yucatán, Tixkokob.

¹²⁴ *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 226; véase Secretaría de Industria y Comercio, *Censo 1970...*

¹²⁵ Roys, *op. cit.*, p.47-48

¹²⁶ *Catálogo de construcciones religiosas...*, v. 1, p. 27.

¹²⁷ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 48; *cfr.*, *Diccionario histórico, geográfico...*, p. 226.

¹²⁸ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 48.

¹²⁹ *Diccionario Maya...*, p. 898.

un miembro del linaje Pech, Francisco Pech, asumió el cargo de cacique.¹³⁰

El templo de San Antonio, localizado en la plaza principal del pueblo, fue visita de Motul en la época colonial. Su construcción probablemente data del siglo XVI porque Ciudad Real, al referirse a la visita del padre Alonso Ponce, efectuada entre 1584 y 1589, registra la existencia de esta iglesia:

[...después de Telchac] andadas otras dos leguas de camino llano, aunque angosto, llegó al salir del sol, a otro buen pueblo de la misma guardianía de Motul, llamado Uquí, donde halló toda la gente junta, puesta en procesión a la puerta de la iglesia, con mucha música de flautas y trompetas y canto de órgano. Diéronle muchos ramilletes de flores odoríferas y pasó adelante, y andada media legua [llegó a Motul].¹³¹

Yaxactun (Progreso)

El nombre maya del actual puerto de Progreso fue *Yaxactun*, que quiere decir “la gran gruta”. Antes de que se fundara este asentamiento, el lugar fue un sitio estacional de pescadores indígenas.

Desde que se proyectó la población y puerto de Progreso, según decreto expedido por el presidente sustituto de la República, Ignacio Comonfort, fechado el 25 de febrero de 1856, se señaló el área en que debería levantarse la iglesia de San José. La construcción de la iglesia se inició en 1872-1873; fue ampliada en 1885, quedando la casa cural en el costado norte del templo.¹³²

Al oriente del centro de la población existe una capilla conocida como San Antonio Yaxactun, edificada aproximadamente en el siglo XIX, con fondos del señor Juan Bautista Pech.

Hacia 1926 la ciudad y puerto de Progreso estuvo conformado por varias colonias: Flor de Mayo, Pinopolis, Tzuculú y Francisco I. Madero,¹³³ las cuales se distribuyeron a lo largo de la franja costera debido quizás a las ciénagas que existen tierra adentro, mismas que han impedido el crecimiento urbano hacia esa dirección.

Yaxcucul

El significado de Yaxcucul es “palo verde”, aunque el diccionario de Motul lo define como “cosa de color verde fino que tira a azul”. Roys por su parte considera que Yaxcucul quiere decir “plumaje verde”. El pueblo de Yaxcucul ha sido un pequeño asentamiento desde época prehispánica, y al igual que Chicxulub, es conocido por la relación de Ah Macan Pech, es decir, la *Crónica de Chac-Xulub-Chen*. En época colonial el pueblo pasó a llamarse Santa Cruz de Mayo.

Por los estudios de Roys sabemos que Ah Macan Pech fue hijo de Ah Tunal Pech, señor de Maxtunil,¹³⁴ quien al ser bautizado por los evangelizadores pasó a llamarse Pedro Pech, asimismo, los españoles lo nombraron gobernador y cacique de Yaxcucul, donde radicó hasta el año de 1567. Tuvo cuatro hijos: Alonso, Miguel, Lucas y Francisco; Miguel fue quien le sucedió en el cargo de gobernador en el año de 1552. De Pedro Pech salió la propuesta para que sus hijos Alonso y Miguel fueran nombrados *bataboob*¹³⁵ e hidalgos, así como el que ostentaran el título de *don*. Es de llamar la atención que ninguno de los miembros del linaje Pech permaneció en el pueblo después de 1688.

En el siglo XVI, el ministro de la Real Hacienda, Juan de Dios Burgos y los señores José Bstarrechea y Juan Manuel Burgos hicieron el cálculo del costo a que podría ascender los materiales necesarios para la construcción de la audiencia en el pueblo de Yaxcucul. El presupuesto se hizo a partir de los siguientes elementos: casa de dos huecos cobijada de guano, cuatro puertas y tres ventanas, así como los gastos de alimentación para los albañiles. El total fue de 195 pesos. La cal y el *sahcab* quedaron fuera del cálculo en virtud de que el pueblo tenía que sufragar este gasto.

Yaxcucul, junto con otros pueblos, pasó a ser posesión de los conquistadores por orden de Francisco de Montejo. En 1583 el pueblo fue asignado a Diego de Contreras Durán, posteriormente en 1606 Yaxcucul fue heredado por Juan de Contreras y Sigüenza.¹³⁶

Para 1785 Yaxcucul pasó a ser un rancho, porque en un documento fechado en ese año se menciona que Juan

¹³⁰ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 51.

¹³¹ Ciudad Real, *op. cit.*, v. 2, p. 336; *vid.*, *Catálogo de construcciones religiosas...*, vol. 2, p. 446.

¹³² *Catálogo de construcciones religiosas...*, v. 2, p. 513-514.

¹³³ AGCNMH, estado de Yucatán. Yaxactun.

¹³⁴ Ralph Roys, *op. cit.*, p. 47.

¹³⁵ *Bataboob*, plural españolizado de *batab*; nombre de un funcionario administrativo maya; jefe supremo de un pueblo, nombrado por el *balach unic* de la provincia; tenían que ser nobles. Los españoles los llamaron caciques. En el sistema de organización administrativa de las comunidades por medio de ayuntamientos, el principal funcionario fue llamado gobernador y este era *batab* de abolengo.

¹³⁶ Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 104-105.

Ignacio de Cozgaya fue propietario del rancho de Santa Cruz Yaxcucul, en el que se sembraba caña, arroz y se procesaba aguardiente para el Real Estanco. Para agilizar el trabajo, Cozgaya compró un negro de Cuba, radicado en Tabasco, el cual sabía extraer el aguardiente. Debido a que era difícil congregarse operarios nativos por ser éstos ociosos e incumplidos, el propietario del rancho solicitó introducir negros bozales de ambos sexos, para el cultivo de las tierras del rancho de Santa Cruz.¹³⁷

El templo de la Candelaria, ubicado en el centro del pueblo, se construyó cerca de una estructura prehispánica.

Consideraciones finales

Para finalizar, queremos señalar los siguientes puntos:

1) Los pueblos de la provincia de Cehpech presentan una continuidad habitacional que va del siglo XVI al momento actual;¹³⁸ la presencia de recursos naturales

determinó la fundación de estos asentamientos humanos: agua (cenotes), caza, pesca, suelos fértiles para el cultivo, recolección de raíces y frutos, avicultura, explotación de bosques y topografía. Por otra parte, la guerra de castas de 1847 no tuvo gran impacto sobre estas poblaciones; de ahí que a diferencia de otros pueblos de Yucatán, éstos no quedaron deshabitados.

2) La arquitectura es reflejo de determinadas situaciones económicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas. En el posclásico tardío, por ejemplo, el *halach uinic* y la clase noble habitaban las áreas cívico-ceremoniales, cuya arquitectura monumental denotaba la importancia y el poder de quienes ahí residían. Para la época colonial, los españoles establecieron centros de control por medio de la construcción de audiencias, casas reales, iglesias y conventos. A mediados del siglo XIX, y principios del que le sucedió, los hacendados crearon una infraestructura en torno al cultivo del henequén, lo que favoreció la creación de estaciones de ferrocarril, haciendas y lujosas residencias.

¹³⁷ AGN, Archivo histórico de hacienda, leg. 1038, exp. 68, año 1785.

¹³⁸ Un buen número de haciendas henequeneras fueron fundadas sobre sitios arqueológicos, lo cual nos habla de esta continuidad habitacional.

Cecilia Espinosa Villegas

Retrospectiva de las inundaciones en la Ciudad de México*

Transformación del paisaje

A lo largo del tiempo, la cuenca del Valle de México ha sufrido importantes cambios que han transformado por completo su aspecto fisiográfico y sus condiciones hidrológicas. En este valle se ubica la Ciudad de México, cuya característica principal es estar rodeada por una franja volcánica y áreas montañosas que le dan un peculiar aspecto. En el área montañosa se encuentra la Sierra de Guadalupe, la Sierra de Santa Catarina, el Peñón de los Baños, el Cerro de la Estrella y el Chiconautla. Las características topográficas son causantes de los abundantes escurrimientos de agua hacia las partes centrales de la ciudad. Esta condición natural crea un serio problema cuando se presenta la época de lluvias (julio a octubre) ya que, entre otros muchos problemas, ocurren las mayores inundaciones, tal como aconteció entre los años 1950-1952.

Durante los siglos XIV, XV y gran parte del XVI, la Ciudad de México formaba una zona lacustre abundante en ríos, lagos, lagunas, canales y manantiales. Gracias a los testimonios históricos se sabe que la cuenca de México constituía un área de belleza natural extraordinaria, rodeada de montañas y de una extensa zona de lagos que originaba una sola masa de agua en la temporada de lluvias. Al norte de la cuenca estaba el lago de Zumpango; hacia el sur los lagos de Xaltocan y San Cristóbal Ecatepec, de los cuales salía una especie de riachuelo en direc-

ción al poniente. Así, la cuenca cubría todas las tierras existentes de norte a sur, abarcando las poblaciones de Xochimilco, Tláhuac y Texcoco, al oriente; Azcapotzalco y los alrededores de Tlalnepantla y Tlalpan.

Con toda seguridad podemos afirmar que en la época prehispánica el Valle de México era un lugar abundante en flora y fauna, dotado de extensa vegetación, de agua dulce y agua salada, muy rico en recursos naturales, características que por obvias razones hacían un paisaje peculiar, digno de maravillar a todo aquel que llegaba de fuera. De acuerdo con varios testimonios históricos, se puede inferir que el equilibrio hidrológico en ese entonces era estable. La cuenca estaba cubierta por grandes lagos y montañas. Los depósitos acuíferos se mantenían al borde de su capacidad y no existía el deterioro ecológico que siglos después transformaría a la ciudad.

La cuenca del Valle de México constituía también una unidad ecológica. Sin embargo, debido a la alta concentración demográfica y a su creciente urbanización, ha sufrido severas alteraciones en su equilibrio hidrológico. Las inundaciones sólo son una prueba de ello. Sin embargo, cabe aclarar que el deterioro ecológico de la cuenca comenzó mucho antes de la Conquista. Una manifestación de este deterioro es la erosión de los suelos, aunque no se sabe con exactitud a partir de qué momento se inició ésta.

Sherburne F. Cook y Woodrow Borah¹ estudiaron el área de San Juan Teotihuacan para conocer mejor el fenómeno de la erosión. San Juan Teotihuacan no se ca-

* Este trabajo tiene como base la tesis de licenciatura que actualmente desarrollo en la ENAH, con el apoyo del CIESAS.

¹ Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989, pp. 119-122.

racterizó por contar con algún destacado rasgo topográfico, aunque el área ha sido estudiada por los arqueólogos. Antes de los estudios de Borah y Cook se pensaba que la población teotihuacana, al igual que el cultivo de maíz, había surgido en periodos muy tempranos. Lo anterior provocó una erosión importante del suelo hasta llegar al caliche. En contraste, otros estudiosos como Gibson² opinan que el ecosistema de la cuenca del Valle de México aceleró su deterioro ecológico a partir de que los españoles construyeron grandes casas, en virtud de que hubo necesidad de talar una gran cantidad de árboles, además de utilizar su madera como combustible. Para este autor, los arados traídos por los españoles penetraban más profundamente en la tierra que las coas utilizadas por los indígenas; además, el ganado dejaba desnudo el terreno y los nuevos sistemas de riego y los molinos harineros concentraban o distribuían las afluencias del agua. Gibson sostiene que ninguno de estos elementos fue desastroso en sí, pero el efecto combinado a través del tiempo provocó una disminución del terreno agrícola. En la estación de lluvias, las tierras altas bajaron hasta el fondo de la cuenca; se hizo presente la erosión y las laderas antes cultivables se volvieron yermas.³ En este sentido el planteamiento de Ángel Palerm es sugerente cuando se refiere al hombre “como un ser ecológicamente dominante que crea una dependencia natural total, a partir de la agricultura, momento justo en el que crea su mundo y convierte su medio natural en cultural, pasando a ser hijo de sus propias obras”.⁴

La gran Tenochtitlan se había transformado radicalmente y con ella su vasto ecosistema; lo mismo ocurrió con las técnicas utilizadas para tratar los problemas lacustres. La ciudad novohispana crecía cada vez más y enfrentaba serios problemas debido a la incapacidad para controlar el agua; parecía que el destino era vivir con frecuentes inundaciones que provocaban pérdidas tanto materiales como humanas. Con el paso del tiempo estos problemas cobraron mayor interés y hubo ingenieros dedicados a estudiar los mecanismos para desaguar la ciudad. Sin embargo, la solución a este problema fue lenta y al llegar al periodo independiente los avances aún eran insuficientes. Fue hasta el siglo XIX cuando empezaron las grandes obras para el desagüe de la ciudad.

La geografía de la cuenca sufrió diversas transformaciones con las obras emprendidas por Porfirio Díaz, quien

² Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1983.

³ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁴ Ángel Palerm, *México prehispánico evolución ecológica del Valle de México*, México, Conaculta, 1990, p. 21.



La inundación de 1951 en las calles del centro de la Ciudad de México. (Fuente: AHA, Consultivo técnico, exp. 1383, caja 173, f. 19)

en su afán por modernizar la capital del país intentó poner fin a sus principales problemas hidrológicos (inundaciones, saneamiento y abastecimiento de agua). Díaz consideraba que una ciudad que anhelaba entrar por la puerta de la modernización y el progreso, no podía hacerlo si carecía de un excelente sistema de desagüe; menos aún podía hacerlo si padecía de inundaciones que súbitamente la hacían volver a la época lacustre de la gran Tenochtitlan.

El desagüe

Desde la época prehispánica se realizaron proyectos de desagüe, tales como la construcción de diques y albarradones. Durante la época colonial prosiguieron este tipo de obras, entre las que destacaron las de Simón Méndez,⁵ que en 1630 propuso abrir un canal que partiría del lago de Texcoco. Este canal, unido a un túnel de 13 000 m de longitud, se ejecutaría con 28 lumbreras y daría salida a las aguas del valle por el río de Tequixquiác. Fue esta obra la que sobrevendría después de la inundación de 1629, que tuvo una duración de cinco años.

El siglo XIX fue conocido como la época de oro del desagüe, se presentaron muchos proyectos para solucionar los problemas del drenaje, entre ellos proyectos de ingenieros extranjeros como Enrico Martínez, Adrián Boot⁶

⁵ Luis González Obregón, “Introducción”, en *Memoria histórica, técnica y administrativa de las obras de desagüe del valle de México*, México, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, 1902.

⁶ Alain Musset, *El agua en el valle de México, siglos XVI-XVIII*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Pórtico de la Ciudad de México, 1992.



La calle Artículo 123 durante la inundación de 1951. (Fuente: *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, t. II, 1975)

y el teniente M. L. Smith, quien fue oficial ingeniero del ejército estadounidense. Sin embargo, los ingenieros mexicanos lograron imponerse a los extranjeros: Francisco de Garay, Miguel Iglesias, Luis Espinosa, entre otros más, plasmaron sus ideas en diversos proyectos y mostraron gran preocupación por los problemas del desagüe, presentes en cada temporada de lluvias.⁷

El 17 de marzo de 1900 se concluyeron las obras del desagüe. Díaz inauguró el proyecto ante la presencia de los miembros de su gabinete, el cuerpo diplomático, las autoridades del ayuntamiento, los poderes legislativo y judicial, la Junta Directiva del Desagüe, técnicos de la misma y otras personalidades. Estos individuos fueron testigos de la iniciativa presidencial para abrir las compuertas de San Lázaro y del Gran Canal, con el fin de dar cauce a los residuos y el agua de la ciudad. El canal de San Lázaro, ubicado en el barrio del mismo nombre, y el túnel de Tequixquiac son los que dieron continuidad al Gran Canal. El acto fue solemne y se organizó un banquete en la ciudad de Zumpango. Con esta magna obra se creyó poner fin a los problemas de drenaje y a las inundaciones de la Ciudad de México que desde tiempos atrás la habían afectado. Sin embargo, en 1900 no se sospechaba que la ciudad iba a entrar en una etapa de crecimiento acelerado, y que las obras inauguradas en ese año serían insuficientes. La capital además perdería el equilibrio hidrológico que afectaría a la sociedad y a su entorno natural.⁸ Cabe mencionar que en este mismo

año, el ingeniero Roberto Gayol⁹ propuso la red de alcantarillado para toda la ciudad por medio de colectores y atarjeas que fusionaría las aguas negras con las pluviales. Mediante esta obra se cobraba conciencia de que el agua no se consumía en su totalidad cuando era usada, sino que llevaba desechos del consumo humano, residuos de procesos productivos, materia orgánica diversa y sedimentos con innumerables sustancias y microorganismos que dañaban severamente la salud y el ecosistema.¹⁰

Por otra parte, también es importante señalar que antes de 1950 se pensó en la necesidad de construir un nuevo túnel que más adelante sería conocido como el “segundo túnel de Tequixquiac”, cuya función consistía en auxiliar al realizado en 1900, ya que conforme crecía la ciudad era evidente que el primer túnel era insuficiente. En 1950 se llevó a cabo otra obra hidráulica de gran importancia: la introducción de agua potable a la Ciudad de México, procedente de los manantiales del río Lerma, en virtud de que los manantiales de Xochimilco no satisfacían las necesidades primordiales para el creciente número de habitantes.¹¹

Así, desde la época prehispánica la Ciudad de México padeció periódicamente el impacto de las inundaciones, y por consiguiente los problemas del desagüe. Desafortunadamente, no se cuenta con suficientes registros acerca de las inundaciones ocurridas en ese periodo. Sin embargo, para el periodo de la Colonia se dispone de más evidencias y estudios, principalmente de las inundaciones de 1604, 1607, 1615, 1623, 1627 y, sobre todo, la de 1629.¹² De esta última, Richard Boyer realizó un im-

⁹ Los siguientes datos se encuentran en la presentación de Clifton Kroeber al libro del ingeniero Gayol, titulado “Dos problemas de vital importancia para México: La colonización y el desarrollo de la irrigación”. Roberto Gayol nació en Tulancingo, Hidalgo, en 1857 y fue uno de los más grandes ingenieros mexicanos. En 1881 obtuvo el grado de ingeniero civil en el Colegio de Minería. A partir de entonces destacó en el campo de la planeación y supervisó las grandes obras públicas de la Ciudad de México. Se desempeñó además como consultor y asesor en el gobierno federal de 1880 a 1920. Murió en 1936.

¹⁰ Gabriel Quadri de la Torre, “Significado y desafíos institucionales de la recuperación del lago de Texcoco”, en González de León, *La Ciudad de México y sus lagos*, México, Clío, 1998, pp. 33-42.

¹¹ Alejandro Rosas Robles, “La ciudad en el islote”, en *La Ciudad de México...*, op. cit., p. 34.

¹² De acuerdo con varios estudios, se tiene registro de las siguientes inundaciones: 1382, 1446, 1449, 1499, 1500, 1517, 1523, 1551, 1555, 1579, 1580, 1604, 1607, 1615, 1623, 1627, 1629, 1630, 1632, 1674, 1707, 1714, 1747, 1763, 1792, 1795, 1806, 1819, 1855, 1865, 1875, 1910, 1930, 1941, 1942, 1944, 1950, 1951, 1952. Véase Richard Boyer, *La gran inundación. Vida y sociedad en México (1629-1638)*, México, Sepsetentas, 1975; Alain Musset, op. cit., y Gloria Valek Valdés, *Agua, reflejo de un valle en el tiempo*, México, UNAM, 2000.

⁷ *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, t. II, México, DDF, 1975, p. 171.

⁸ *Ibidem*, p. 182.

portante estudio en el que expuso las consecuencias que padeció la Ciudad de México durante los cinco años que quedó prácticamente bajo el lodo y las aguas contaminadas.¹³ Por otra parte, Alain Musset señaló que la historia de la Ciudad de México siempre ha estado ligada al agua y que las inundaciones son prueba de ello. Musset consideró que la inundación de 1629 fue una de las más graves de la época colonial y que las obras del desagüe emprendidas por Enrico Martínez¹⁴ no evitaron que la ciudad permaneciera cinco años bajo el agua. Durante esta inundación, la población indígena fue la que resultó más afectada, pues se calculó que el número de muertos ascendió a más de 30 000.¹⁵

Como ya se mencionó, Gibson hizo un espléndido análisis sobre los grupos humanos que habitaron el Valle de México. En ese estudio, el autor examinó los cambios que sufrió la población de la cuenca y sus recursos naturales durante y después de la Conquista. En esa obra se observa cómo las inundaciones ocasionaron innumerables pérdidas materiales y humanas, así como severos daños económicos y ambientales. En la Colonia se buscaron diversos medios para erradicarlas, y gracias a las obras de carácter hidráulico se logró enfrentarlas con cierta eficacia.¹⁶

Una de las explicaciones propuestas acerca del origen de las inundaciones en la Ciudad México, ha sido la diferencia de niveles existentes entre la ciudad y el Gran Canal. Otro argumento es la incapacidad de bombear el exceso de agua originado por el aumento de precipitaciones pluviales.

Las inundaciones de 1950-1952

Las inundaciones originadas por el exceso de precipitaciones fueron erradicadas a finales del siglo XIX, gracias a la construcción de las obras de Nochistongo, Gran Canal y el túnel de Tequixquiac (en 1900), cuando se abrió la cuenca cerrada del valle y se inició su drenaje. Para el siglo XX, esas obras habían ayudado en gran medida a contrarrestar este problema. Sin embargo, en 1910, 1930, 1940 y 1950 se demostró que eran insuficientes, ya que durante esos años la Ciudad de México volvió a inun-

darse. Ahora bien, es importante aclarar que las inundaciones de 1950 ocurrieron después de un exitoso proyecto de abastecimiento de agua potable (Proyecto Lerma), lo que evidenció el fracaso de las obras hidráulicas emprendidas hasta entonces. Además coincidieron con una etapa de crecimiento urbano vertiginoso, situación muy distinta a la de 1910, 1930 o 1940 en que el número de habitantes era menor al que había para la década de 1950. De cierta manera podemos decir que a raíz de las inundaciones de 1950-1952 el deterioro ambiental empezó a formar parte de la preocupación de ciertos ámbitos del gobierno y la sociedad; se tomó mayor conciencia del problema y adquirió mayor importancia.

El crecimiento demográfico de la ciudad se convirtió en un fenómeno social que muy pronto trajo consigo severas consecuencias. Se deterioraron las condiciones de vida de la capital, la vivienda se convirtió en un grave problema de transformación urbana. La ciudad empezó a crecer sin una adecuada planeación, la demanda de los servicios públicos fue mayor, el abastecimiento de agua disminuyó, y gran parte de la sociedad carecía de este vital elemento. Así, el fenómeno de urbanización que envolvió a la ciudad cobró fuerza y se encaminó hacia una acción de predominio casi espontáneo;¹⁷ en este sentido González de León afirma:

Las ciudades no las hacen los planeadores ni mucho menos los arquitectos: las hace la sociedad en su conjunto y con la ayuda del tiempo. Y la sociedad ha cambiado y no es la sociedad homogénea y ordenada del siglo pasado, es una sociedad plural con aspiraciones y gastos diversos y contrarios, que se está retratando en la forma contrastada y variopinta de la ciudad actual.¹⁸

¿Qué implicaciones tendría la política en el desarrollo y progreso de la ciudad de México? La respuesta es muy compleja, ya que los intereses e ideologías de cada individuo o grupo varía, además de que los acontecimientos ocurrieron en un tiempo relativamente corto. Ávila Camacho fue el primer líder posrevolucionario que fomentó y encaminó al país hacia un rápido proceso de industrialización y urbanización. Él pensaba que la capital debía convertirse en un espacio más tangible de modernidad y progreso. Mas tarde, durante el sexenio de Miguel Alemán, la Ciudad de México adquirió una nue-

¹⁷ Alberto Kalach explica la urbanización como parte de un proceso de desarrollo social y político; define asimismo a la ciudad como una expresión de la sociedad que la construye. Véase González de León, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁸ *Ibidem*, "Prólogo", p. 11.

¹³ Richard Boyer, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ Enrico Martínez explicó que la ciudad se inundaba porque las calzadas y los diques existentes no eran efectivos para cumplir con la función del desagüe, por lo que en su proyecto la solución más viable era desecar las lagunas de la cuenca. Ver Alain Musset, *op. cit.*, p. 188.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Charles Gibson, *op. cit.*, p. 9.

va fisonomía urbana. Se trató de una época flamante en cuanto a la economía de la capital. Sin embargo, Alemán no contempló que el acelerado proceso de industrialización y el crecimiento desmedido de la población urbana traerían consigo consecuencias que repercutirían en la sociedad y en el medio ambiente.

A partir de las inundaciones de 1950, la capital de México fue la primera ciudad del mundo que tuvo la necesidad de bombear las aguas negras de un colector a otro y de éstos al Gran Canal del Desagüe, cuyo nivel estaba 1.50 m más alto que los ductos que ahí llegaban.¹⁹ En estas mismas fechas, la parte más afectada de la ciudad fue la zona centro, ya que permaneció inundada por varios días, y en algunos lugares el nivel del agua fue aproximadamente de tres metros. Se derrumbaron casas, los automóviles fueron arrastrados y hubo un considerable número de damnificados. Al año siguiente ocurrió otra grave inundación, quizá peor que la de 1950, debido a la caída de algunas casas y edificios que habían resistido en la primera inundación. En 1952 se presentó otra inundación que tuvo mayor impacto y la ciudad volvió a inundarse.

De acuerdo con los datos publicados por el diario *Excélsior*, el 20 de junio de 1950 comenzó la inundación que se agravó en los dos siguientes años.²⁰ El problema generado por las fuertes lluvias del mes de junio se agudizó ante la falta de previsión de los ingenieros encargados de entubar el río Piedad. El aguacero del 20 de junio canalizó las aguas por el antiguo cauce del río, y luego se desbordaron hacia el sur, desde las calles de Medellín hasta la calzada de la Piedad, en donde fueron arrasadas numerosas casas que se encontraban en los márgenes del río.

La respuesta del gobierno se limitó a localizar los colectores para desaguar la zona afectada, labor que realizó el cuerpo de bomberos, mediante la colocación de gran cantidad de sacos de arena en el bordo del río para evitar que se invadiera la parte oriente de la calzada Piedad. Con el desbordamiento del río de la Piedad, las aguas inundaron también gran parte de la colonia del Valle y la calzada Obrero Mundial, en donde se afectaron casas particulares y comercios.

¹⁹ Héctor, M. Romero, "La ciudad de México: tiempo histórico y espacios urbanos", en *Universidad de México*, vol. XLV, 1990, p. 29.

²⁰ Es importante mencionar que las apreciaciones de los relatos que describen las inundaciones de 1950 a 1952 son retomadas de los periódicos *El Universal* y principalmente del *Excélsior*. Asimismo, estos relatos se complementan con información disponible en el Archivo Histórico del Agua (AHA).

El Universal también proporcionó datos acerca del inicio de la inundación de 1950. Al respecto, se menciona que todo comenzó el día 19 de junio, poco antes de las nueve de la noche, cuando se desbordó en forma inesperada el río de la Piedad, precisamente a partir de la esquina de las calles de Monterrey y la calzada Obrero Mundial. Las aguas invadieron agresivamente parte de la colonia Roma Sur, y la lluvia derrumbó casas de adobe, ladrillo y otros materiales menos resistentes como el cartón.²¹

El 24 de junio de 1950, a unos cuantos días de haberse desbordado el río de la Piedad, cayó una nueva tormenta que volvió a inundar importantes zonas de la ciudad de México; fue necesario que los ingenieros Manuel Torres y Valentín Venegas Ruiz, directores de Obras Públicas y Aguas y Saneamiento, respectivamente, tomaran inmediatamente cartas en el asunto organizando cuadrillas de trabajadores para contener las aguas del río de la Piedad y así evitar otra inundación como la ocurrida a principios de junio. La Merced fue otra colonia afectada. Hacía poco tiempo que algunas de sus calles estaban repletas de desperdicios, grasas, cáscaras de fruta y demás desechos que obstruían las tuberías.²² Afortunadamente en 1950 el agua corrió con facilidad, gracias a las labores recientes de limpieza de tuberías y atarjeas.

Sin embargo, la naturaleza volvió a arremeter el 4 de julio de 1950, cuando las fuertes lluvias volvieron a provocar escenas de angustia y de dolor al desbordarse los ríos de la Piedad, Consulado y Churubusco. Hubieron inundaciones en la parte occidental de la ciudad, y se afectó a pobres y ricos, aunque en mayor medida a los primeros. Los daños y acciones emprendidas con motivo de la inundación de 1950, aludidos por los periódicos, fueron los siguientes:

- Hubo muertos y heridos a causa de las inundaciones: *Excélsior* publicó el 5 de julio que los bomberos habían rescatado los cadáveres de dos personas que murieron ahogadas en la estación de radio XEK, debido a que se inundó la planta baja. El día 6 de ese mismo mes se comunicó sobre la muerte de una señora ahogada en el sótano de su casa, así como la de un hombre que fue arrasado por las aguas del Canal del Desagüe.
- Centenares de vidas fueron salvadas gracias a la intervención de la Cruz Roja, Cruz Verde y a la intensa labor del cuerpo de Bomberos.

²¹ *El Universal*, 20 junio de 1950.

²² *Excélsior*, 24 de junio de 1950.

- Se registraron hechos inesperados, como el de una señora que al ser arrastrada por la turbulenta corriente, en una calle dio a luz a una niña en los momentos más críticos. Afortunadamente fue auxiliada a tiempo por la Cruz Verde.
- Los daños materiales originados por la inundación a casas particulares y vecindades, así como a vehículos de todos los modelos fueron incalculables.
- Como una de las principales acciones, cuatrocientos trabajadores dependientes de la Dirección de Agua y Saneamiento del Departamento del Distrito Federal trabajaron toda la noche con equipos apropiados, tratando de contener la inundación.

La fuerte tormenta del 4 de julio convirtió las calles de la ciudad en broncos arroyos. Los ríos de la Piedad, Churubusco, Consulado y otras corrientes fluviales se desbordaron por diferentes sitios inundando extensas zonas. Al desbordarse el río Consulado, se inundó la colonia Valle de Gómez, habitada en su mayoría por gente de escasos recursos.

Otra colonia que también sufrió el impacto de las inundaciones, fue la de Tacubaya, en donde la iglesia San Miguel, ubicada en la calle de José María Morán, requirió la intervención urgente de la Cruz Roja, ya que los feligreses dedicados a la oración estaban atrapados ante el peligro de ahogarse. El agua se convirtió en un verdadero río que arrastró vehículos y piedras, bajando estruendosamente por aquella vía de tránsito que inundó rápidamente el pueblo. La corriente se llevó muebles, animales muertos y desechos de toda especie.

Un ingeniero encargado de las obras del túnel de Barrilaco, en las Lomas de Chapultepec, solicitó ayuda a los bomberos para rescatar a 60 trabajadores que se encontraban en el interior de la obra y que fueron sorprendidos por las fuertes lluvias. Los obreros quedaron bloqueados por el agua que subía hasta alcanzar una altura de tres metros: “la desesperación de los trabajadores llegó a tal grado que algunos intentaron nadar sin saber hacerlo, otros gritaban en demanda de auxilio y otros sólo se habían resignado a esperar la muerte”. Los bomberos que fueron enviados al Barrilaco llevaron consigo lanchas y de manera inmediata nadaron para ayudar a los trabajadores, a pesar del nivel del agua; ésta estaba helada y los cuerpos de los obreros amoratados, casi desnudos. Finalmente, a pesar de la topografía del terreno y del continuo crecer de las aguas, se logró controlar la situación y salir con éxito.²³

²³ *Ibidem*, 5 de julio de 1950.



La calle Independencia durante la inundación de 1951. (Fuente: *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, t. II, 1975)

La avenida Chapultepec se inundó casi por completo a la altura de las calles de Florencia, en donde el agua arrastró piedras y automóviles. Hacia Parque Lira, el agua cenagosa alcanzó gran altura y por las calles del Molino del Rey, que iban de bajada, corrían enormes piedras. San Pedro de los Pinos fue otra colonia afectada por la inundación, al igual que Chapultepec y Polanco. En todas partes la inundación dejó huella: en la avenida Veracruz el agua subió en forma considerable; en Ermita Tacubaya varios autos quedaron bajo las aguas; los accidentes no se hicieron esperar: un árbol se cayó en la calle de Pitágoras, colonia Narvarte, y lesionó a una señora; en el edificio del IMSS, en la colonia del Valle, la inundación provocó daños materiales; la avenida Melchor Ocampo también se encontraba completamente inundada. En estos lugares, los vigilantes de tránsito se quitaron los zapatos, se subieron los pantalones a media pierna y con el agua más arriba de la rodilla continuaron vigilando la circulación de vehículos.

Es interesante mencionar cómo las argumentaciones de ciertas autoridades se vinieron abajo durante la inundación. Por ejemplo, los técnicos del Departamento del Distrito Federal habían declarado que gracias a la nueva tubería para drenar varias calles del centro, se erradicarían definitivamente las inundaciones. Sin embargo, en 1950 el impacto de las fuertes lluvias desechó tales afirmaciones, y las calles que aparentemente estaban fuera de peligro se inundaron por completo.²⁴ Ante estos hechos, el gobierno se apresuró a concluir algunas otras obras, como el entubamiento de los ríos la Piedad y Consulado.

²⁴ *Ibidem*, 6 de julio de 1950.

A partir de julio de 1950 también empezaron a aparecer noticias relacionadas con el temor de algún brote epidémico, ya que con una tubería tan incipiente, el agua de lluvia se combinaba con las aguas negras y al no encontrar una salida podría desatarse un sinnúmero de padecimientos gastrointestinales.²⁵

En el mes de agosto de 1950 se registró una fuerte lluvia y de nueva cuenta se inundaron varias colonias. El granizo dañó anuncios luminosos, se produjeron varios cortos circuitos y el tránsito se convirtió en una verdadera locura. El periódico comentaba que “hacia casi diez años que no caía sobre la capital una granizada tan abundante y prolongada, como la del viernes 25 de agosto de 1950, misma que azotó el centro, el norte y el oriente de la ciudad”. Durante varios minutos, los capitalinos observaron cómo descendía el pedrisco que, acompañado de una lluvia tormentosa, provocó una segunda y extensa inundación de la ciudad en esa temporada de lluvias. La inundación afectó varias colonias de la ciudad, pero las más afectadas fueron las del norte y oriente del Centro Histórico, o sea el llamado primer cuadro. En el norte se reportó el mayor número de daños, principalmente en la Villa de Guadalupe; en el oriente, tanto en el Peñón como en las colonias proletarias inmediatas, la inundación fue total. Las calles más afectadas fueron Santa María la Redonda, Santa Veracruz, Orozco y Berra, Guerrero, Magnolia, Camelia, República de Chile, Perú, Juan Álvarez, Jesús Carranza, Revillagigedo, Toltecas, Arteaga, Galeana y otras muchas del centro.²⁶ Esta zona se encontraba justamente en medio de los ríos la Piedad y Consulado, cuyos caudales se desbordaron a consecuencia de las fuertes lluvias de los meses de junio a octubre.

La calle Doctor Liceaga era una gigantesca alberca para los automóviles. El agua no tenía una salida a causa del pésimo servicio de drenaje y los derrumbes continuaban al igual que los problemas de tránsito. Torrentes de agua inundaron las calles de diferentes rumbos de la ciudad. El agua penetró en los pisos bajos de comercios y casas particulares, causando daños estimados en cerca de medio millón de pesos. Los accidentes fatales no faltaron, varias construcciones de adobe que se hallaban a la altura del km 16 de la carretera Contreras se derrumbaron. Una mujer que no fue identificada quedó sepultada por los escombros. Los bomberos trabajaron durante varias horas con el objeto de destapar las coladeras y dar salida a la corriente. La inundación del mes de octubre de 1950 fue tan intensa que alcanzó sitios que antes se habían salvado.

²⁵ *Ibidem*, 9 de julio de 1950.

²⁶ *Ibidem*, 25 de agosto de 1950.

En el mes de octubre ocurrió un fenómeno que al siguiente año se convirtió en un grave problema. En algunas colonias el agua creció a tal nivel que tapó los conductos e hizo que flotarían los desperdicios del drenaje. En la refinería de Azcapotzalco, el petróleo se desbordó por las tuberías a consecuencia de gran cantidad de agua. En la esquina de las calles de Bucareli y Ayuntamiento había más petróleo que agua.

En las calles 16 de Septiembre, Madero, Tacuba, así como otras que convergían en el Zócalo, muchos vehículos quedaron apresados por el lodo que afectó seriamente sus motores. Algunas personas decidieron quedarse en sus autos para evitar un baño con agua llena de lodo y otras materias.

Los encargados de las labores de saneamiento fueron los bomberos, quienes presentaron un informe en el que señalaban que las calles más afectadas fueron: Argentina, Brasil, Donceles, Carmen, Emiliano Zapata, Correjidora, Pino Suárez, 5 de Febrero, 5 de Mayo, Santa María la Redonda y otras avenidas del centro. Las colonias Roma, Roma Sur, Álamos, Condesa, Santa María la Ribera, Peralvillo y Vallejo también fueron afectadas por la tormenta; las calles parecían canales de Xochimilco. La inundación afectó de manera considerable a la gente que vivía en los suburbios de la ciudad, en esas zonas varias calles carecían de asfalto y el agua y la tierra formaron un espeso lodo que apenas permitía caminar. Por otra parte, Tacubaya y otras colonias proletarias, que se encontraban alrededor de la Villa de Guadalupe, así como las que se localizan al sur de la capital, quedaron convertidas en verdaderos pantanos. En estos lugares, la gente tuvo que trabajar intensamente para sacar el agua de sus casas y evitar que los techos de lámina y cartón se derrumbaran.²⁷

A partir de 1950, las autoridades gubernamentales consideraron que estos fenómenos deberían evaluarse seriamente y encontrar soluciones efectivas para resguardar a la ciudad y a sus habitantes de un problema hidrológico que en cada temporada de lluvia se acrecentaba.

Desafortunadamente, no se lograron materializar todos los proyectos, y la ciudad nuevamente volvió a inundarse en 1951 y 1952. Quedaron pendientes muchas labores de saneamiento, además de que todavía había un número significativo de damnificados. Comerciantes del Centro Histórico y del mercado de la Merced, apenas empezaban a recuperarse de las pérdidas materiales cuando en julio de 1951 aparecieron nuevas tormentas.

²⁷ *Ibidem*, 9 de octubre de 1950.



Ciudad de México, 1951. (Fuente: Diane Davis, *El levitán urbano. La Ciudad de México en el siglo xx*, 1999)

El gobierno federal se interesó particularmente por estudiar el origen de las inundaciones de 1950. De antemano, se sabía que el crecimiento desmedido de la ciudad y el pésimo estado de las obras del drenaje eran factores determinantes. Por esto se recomendó su pronta reparación, sobre todo en colonias como la Merced, que de manera reiterada era afectada por las inundaciones. Pero, la respuesta gubernamental más importante se dio en 1951 con la creación de la Comisión Hidrológica de la Cuenca del Valle de México.²⁸

El periódico *Excélsior* mencionó que el día 9 de julio, la capital había sufrido una de las peores inundaciones, pues aproximadamente un millón de habitantes resultó afectado por la tormenta. Otra declaración que coincidió con la información anterior fue publicada por *El Universal*: “300 familias habían quedado sin hogar a causa de una fuerte tormenta”.

En la zona de la Merced, entre las calles de Correo Mayor y Roldán, el agua subió varios centímetros y entró a los comercios provocando que la mercancía almacenada se empezara a descomponer: “verduras, frutas, zapatos, telas y demás cosas flotaban ante la impotencia y desesperación de los comerciantes”. La colonia Guerrero también se vio afectada por las lluvias; los vecinos se vieron en la necesidad de llamar a los diarios para quejarse y exponer la gravedad del problema: “tenemos agua arriba de las rodillas. No podemos entrar a nuestras casas. Por las coladeras sale agua revuelta de inmundicias...”

Otras calles afectadas fueron Mosqueta (entre Guerrero y Héroes), Camelia, Santa María la Redonda, Ra-

yón, Jaime Nunó, Moctezuma, Degollado, Soto, Guerrero, Pedro Moreno y otras. En Santa María la Ribera, específicamente en las calles de Díaz Mirón, los vecinos se transportaban de un lado a otro en los hombros de quienes se alquilaban como cargadores y hacían de la inundación un negocio. También resultaron afectadas colonias en donde vivía gente de clase media: Santa María la Ribera, San Rafael, Portales, Tlalpan, San Pedro de los Pinos, Nápoles, Doctores, Roma, Obrera, Álamos y Buenos Aires.²⁹ Los bomberos y demás elementos de la policía se movilizaron en varios carros transporte por diferentes rumbos de la ciudad para prestar ayuda a quienes la necesitaban y para desalojar el agua de las viviendas.³⁰

La inundación que padeció la ciudad durante el mes de julio se calificó como una de las más desastrosas de los últimos tiempos. Las pérdidas materiales fueron considerables, gran número de viviendas, negocios, edificios públicos y de espectáculos fueron invadidos por el agua. El Departamento del Distrito Federal construyó plantas de bombeo en las áreas urbanas más afectadas de la ciudad, sin embargo éstas se convirtieron en trampas para transeúntes y autos.

De acuerdo con la fuente periodística, “en la avenida Juárez, frente a la Secretaría de Relaciones, una niña y una persona ciega cayeron en una fosa en donde por poco perecen ahogados”. El entubamiento del río Consulado aún no estaba concluido en su totalidad y de nueva cuenta se desbordó en los tramos de la colonia Tlatilco, una de las zonas más populosas de la ciudad. Hacia el extremo poniente se anegó toda la zona del sanatorio Español, en donde se tuvieron que tomar medidas de emergencia para proteger a los enfermos. En la estación de bomberos había poco que hacer contra las inundaciones. Las bombas que tenían en esa corporación habían sido enviadas a los lugares en donde el nivel del agua era más alto, como en la Villa de Guadalupe, Santa Julia, Tacubaya y Tlatilco. Ni los lugares de entretenimiento se salvaron del impacto de las fuertes lluvias. En el cine Savoy se vivieron escenas de pánico debido a que una de las paredes se abrió. Cuando la lluvia fue más intensa el agua comenzó a caer en los espectadores, quienes pronto abandonaron sus asientos temerosos de los derrumbes que pudiera causar el agua. Con bastante nerviosismo intentaron llegar a la salida empujándose unos a otros, lo que ocasionó que algunas personas terminaran con leves lesiones. Las bodegas del periódico *Excélsior* tam-

²⁸ AHA, Consultivo técnico, exp. 1383, c. 173, f. 30-31.

²⁹ *Excélsior*, 9 de julio de 1951.

³⁰ *Ibidem*, 10 de julio de 1951.

bién se inundaron y se perdió gran cantidad de papel. Los sótanos del periódico *El Universal* también se dañaron y las máquinas sufrieron cuantiosos desperfectos. La salida del teatro Chino quedó bloqueada por la inundación, debido a que la calle de Bucareli en donde se encontraba se inundó.³¹ Las familias más afectadas que habitaban las colonias más populares como eran Guerrero, Santa Julia, Tlatilco y La Villa de Guadalupe demandaban lo siguiente: “Queremos obras que realmente acaben para siempre con las inundaciones.” Por su parte, el canal de desagüe subió notoriamente su nivel e impidió que las aguas se drenaran con la prontitud requerida.

Con el desbordamiento del Gran Canal de inmediato se presentaron problemas de insalubridad, asunto que ya se había dejado ver el año anterior. En el primer cuadro de la ciudad, en las inmediaciones del mercado de San Juan, las aguas negras emergieron de las atarjeas, se concentraron en diversas calles y permanecieron ahí por casi una semana hasta que fueron impulsadas por bombeo al colector inmediato.

Las inundaciones de 1951 obligaron a las autoridades gubernamentales a aplicar medidas de emergencia y prestar ayuda a todos los damnificados. Las brigadas de Salubridad no se hicieron esperar, debido a la preocupación de que aparecieran brotes epidémicos, a consecuencia de las abundantes lluvias. Los días 19 y 23 de julio las tormentas contribuyeron a que la capital siguiera inundada. Para el día 28, las consecuencias se manifestaron de diversas formas. Una de ellas fue la reubicación de varias familias que habitaban en las zonas urbanas de gran peligro, como las del centro en donde se desalojaron algunas vecindades. En algunos casos, estos desalojos se realizaron con el objeto de salvar a las familias de los derrumbes, pero en otros los propietarios tomaron de pretexto las inundaciones para desalojar a los inquilinos y ya no recibir rentas congeladas. Ante estas injusticias fue necesaria la intervención de algunas autoridades, quienes obraron en favor de los inquilinos, brindándoles apoyo para continuar en sus viviendas, o bien otorgándoles ayuda económica para reparar los daños, que en buena medida se debían también a la falta de mantenimiento por parte de los dueños.³²

Las lluvias cesaron en los meses siguientes, sobre todo a partir de septiembre de 1951. Para octubre, el nivel de precipitación había disminuido considerablemente. Las noticias de los periódicos relacionadas con la inundación también dejaron de aparecer.

³¹ *Ibidem*, 16 de julio de 1951.

³² *Ibidem*, 28 julio de 1951.



Transporte en balsa de hule en la calle 16 de septiembre, 1951. (Fuente: *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, t. II, 1975)

En junio de 1952, las inundaciones volvieron, las lluvias de nueva cuenta pusieron en jaque a los capitalinos y a las autoridades del gobierno, ya que para 1952 las pérdidas materiales rebasaban los cinco millones de pesos.³³ Esta cantidad representaba una parte de los egresos del Distrito Federal en 1950, cuyo monto total en ese año había ascendido cerca de 340 millones de pesos.³⁴ Para ese entonces los inversionistas ya tenían temor de seguir construyendo edificios en el centro de la ciudad, debido a que la zona estaba constantemente amenazada por las recurrentes inundaciones y el hundimiento del terreno.³⁵ A principios de junio de 1952, la habitual temporada de lluvias generó grandes estragos debido a que se sumó a los dos años anteriores. En esa ocasión el periódico *Excélsior* reportó calles anegadas principalmente en la zona centro, así como interrupciones del tránsito suspendido, vecindades con agua en las habitaciones, y fusión de las aguas de lluvia con aguas negras.³⁶

Una de las peores consecuencias que se temía después de convivir por varios días con agua altamente contaminada, era la del brote de epidemias; por esto la Secretaría de Salubridad intensificó sus labores de prevención para evitar la aparición de tifoideas, paratifoideas y demás padecimientos hídricos. Asimismo hubo brigadas de salubridad que visitaron las colonias Guerrero, Santa Julia, Tepito, Tlatilco y Martín Carrera, donde se aplicaron

³³ *Ibidem*, 3 de junio de 1952.

³⁴ *Anuario Estadístico*, 558.

³⁵ *Excélsior*, 1 de junio de 1952.

³⁶ *Ibidem*, 2 de junio de 1952.

vacunas como la TAB, y llevaron sulfas para evitar cualquier otro tipo de padecimiento.³⁷

Finalmente, el 3 de agosto de 1952 la Dirección de Salubridad y Asistencia anunció que la Ciudad de México había quedado a salvo del peligro de epidemias. Los trabajos de vigilancia higiénica, ayuda asistencial, distribución de medicamentos y volantes de prevención estuvieron a cargo del subsecretario de Salubridad.³⁸ Era necesario iniciar estas campañas de sanidad, ya que en algunas colonias como el mercado de la Merced se presentaron cuatro casos de tifoidea. Por otra parte, el Departamento de del Distrito Federal cooperó inspeccionando daños en la red de agua potable, las cuales en cualquier momento podrían contaminarse con filtraciones de aguas negras. Además, el Departamento del Distrito Federal proporcionó cantidades suficientes de hipoclorito y cal, con las que se rociaron todas las aguas estancadas o negras en las zonas inundadas para evitar que se convirtieran en focos de infección.³⁹

Así, el año de 1952 fue el más lluvioso, específicamente en julio, o sea que en ese año el nivel de precipitación rebasó al de los dos años anteriores. Las colonias más afectadas fueron las de siempre: Guerrero, Peralvillo, Santa Julia, Tacubaya, Tacuba, Mixcoac, Tepito y desde luego la zona centro.⁴⁰

Aunque el cuerpo de bomberos conocía la manera de hacer frente a las inundaciones, el número de colonias e inmuebles afectados era considerable, además los bomberos no se daban a basto. Lo anterior debido en gran medida a que las ocho bombas en servicio se habían dañado en 1951. Sobre esta situación las autoridades del Departamento del Distrito Federal hicieron caso omiso, su respuesta se justificó argumentando que no había dinero de ninguna partida presupuestal para repararlas y varias familias de las colonias antes mencionadas resul-

taron nuevamente afectadas. El agua subió más de metro y medio y se formaron grupos para solicitar ayuda al Departamento del Distrito Federal. Uno de esos grupos sobornó con cincuenta pesos a un funcionario allegado al regente capitalino para obtener prioridad en su petición. Sin embargo, de nada sirvió porque no obtuvo el auxilio que demandaba.⁴¹

A causa de las desquiciantes inundaciones, los comerciantes manifestaron que la capital perdía diariamente un promedio de cien mil pesos, pese al esfuerzo desplegado por las autoridades, quienes constantemente declaraban que pronto cesarían las inundaciones.⁴² Por su parte, el periódico *Excélsior* anunció que “más de 3 mil comercios cerraron a falta de clientela”.⁴³

Las lluvias de 1952 cerraron un ciclo de tres años de severas inundaciones que vivió la Ciudad de México a mediados del siglo xx. Los daños siempre fueron muy similares, las pérdidas materiales afectaron tanto a particulares como a comerciantes. Las promesas de las autoridades gubernamentales no se cumplieron en la medida en que la sociedad lo esperaba. Las demandas de ayuda no fueron atendidas en un cien por ciento, ya que el número de afectados era muy elevado y rebasaba las capacidades de las autoridades del Departamento del Distrito Federal. El panorama de la ciudad era constantemente desolador. La pobreza se podía ver con claridad en las colonias más populosas. El agua se bebía con desconfianza, las calles estaban constantemente llenas de lodo y con fétidos olores. El sexenio de Miguel Alemán estaba a unos meses de concluir y se temía que las obras emprendidas para acabar con las inundaciones quedarán inconclusas, y que el nuevo gobierno se rehusara a hacerse cargo de éstas. Sin embargo, había otro problema aún más grave: la ciudad seguiría creciendo...

³⁷ *Ibidem*, 28 de junio de 1952.

³⁸ *Ibidem*, 1 de agosto de 1952.

³⁹ *Ibidem*, 28 de junio de 1952.

⁴⁰ *Ibidem*, 2 de junio de 1952.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibidem*, 3 de junio de 1952.

⁴³ *Ibidem*, 25 de junio de 1952.

Pierre Bourdieu y la sociología de las ciencias sociales

El darnos cuenta que la ciencia se ha convertido en un instrumento para la legitimación del poder no debe llevarnos a un anticientifismo romántico y regresivo. Se trata sobre todo de producir las condiciones para un nuevo pensamiento político que sea liberador, precisamente porque se libera de sus censores. La ciencia consiste en hacer lo que uno hace sabiendo y diciendo que es lo único que uno puede hacer, haciendo claros los límites de la validez de lo que uno hace. Investigar es el arte de crear problemas jugosos para uno y para los demás.¹

Para Pierre Bourdieu sólo hay una manera en la que la ciencia social puede ser en verdad científica: hacer continuamente una sociología de ésta. Una sociología de los determinantes sociales de la práctica de las ciencias sociales es la única forma de liberarla de estas mismas determinaciones. Bourdieu considera que sometiéndose a este análisis sí es posible producir una ciencia rigurosa del mundo social, que lejos de condenar a los agentes a la caja de hierro de un determinismo rígido, les ofrezca los medios de una toma de conciencia potencialmente liberadora.²

Bourdieu argumenta que todo trabajo sociológico implica una reflexión epistemológica y un estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados que determinan su origen, lógica, valor y subjetividades. Esta vigilancia epistemológica es muy importante sobre todo para aquellos que estudian su propio campo: la producción científica, y más específicamente, el mundo universitario.

La sociología de Bourdieu está permeada de una voluntad científica permanente: hacer de ésta una ciencia social total, capaz de restituir la unidad de la práctica humana. La premisa fundamental es hacer una construcción social del conocimiento reconociendo los determinantes sociales y su historicidad conceptual. Fundamental la teoría de la práctica³ en la tradición de pensamiento

relacional que encontramos en Piaget, Jakobson, Lévi-Strauss, Braudel, Marx, Durkheim, Weber y Merton. Pero lo que es propio de Bourdieu es el rigor metódico con el que desnuda, atestigua y designa esta concepción de relacionalidad por medio de sus conceptos centrales (*habitus*, campo, etcétera) y ubica la práctica de la investigación dentro de la lógica misma del objeto de estudio.

Construcción epistemológica

Bourdieu define sus relaciones con los fundadores de la sociología como pragmáticas; a ellos los considera como "compañeros", en el sentido tradicional artesanal, a quienes se les puede pedir una mano en situaciones difíciles. Marx, Weber y Durkheim representan para él los hitos que estructuran su espacio teórico y su percepción de este espacio.⁴

Considera que no es posible acceder a una inteligencia clara del espacio social sin meter en evidencia los antagonismos de clase; la realidad social es para él un conjunto de relaciones de fuerza entre clases históricamente en lucha. Sin embargo, la teoría de Bourdieu representa una serie de rupturas con el marxismo, la más clara es la importancia que da a las relaciones de sentidos, a los bienes simbólicos y a la dominación simbólica en las relaciones de clase.⁵ Así, define la formación so-

¹ Bourdieu, Pierre, *Sociology in Question*, Londres, Sage Publications, 1995.

² Bourdieu, Pierre, *Waquant Loic. Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.

³ Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, California, Stanford University Press, 1995.

⁴ *Idem.*

⁵ Bonnewitz, P., *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Francia, Press Universitaires de France.

cial como un sistema de relaciones de fuerza y de sentidos entre los grupos o clases, entendiendo la lucha de clases como luchas simbólicas.

Retoma de Max Weber el rol de las representaciones en el análisis sociológico y el concepto de legitimidad. Junto con él se opone a la explicación naturalista, objetivista, dando lugar a una sociología comprensiva. Para Weber, la actividad humana se orienta por sentidos que es necesario comprender para hacerla inteligible. Hay una verdad objetiva de lo subjetivo. La ilusión, no es ilusoria. Sería una traición a la objetividad proceder como si los sujetos sociales no tuvieran representación y experiencia de sus realidades socialmente construidas (como la pertenencia a una clase social):

El concepto de legitimidad compartido por los dos autores es esencial para entender cómo la autoridad política se perpetua sin necesidad de la represión. Weber distingue tres tipos de legitimidad: tradicional, carismática y legal-racional. Bourdieu, por su parte, trata de investigar los mecanismos a través de los cuales los dominados aceptan la dominación en todas sus formas y por qué se adhieren y se sienten solidarios en un orden de cosas establecido. Más que la legitimación en sí, es el proceso de legitimación que alimenta su cuestionamiento. Se aboca a demostrar cómo los actores sociales producen la legitimidad para hacer reconocer sus competencias, su estatus o el poder que detentan.

Con Durkheim comparte la ambición de constituir la sociología como ciencia, que supone un método y una manera de proceder específica. Existe en ambos autores una voluntad de desentrañar las regularidades de lo social, más que las leyes, fincando así las diferencias con las visiones positivistas.

Bourdieu con su reflexión epistemológica abre una vía a la oposición que presenta el relativismo nihilista de la "deconstrucción" posmoderna de Derrida y el absolutismo de la racionalidad modernista defendida por Habermas. Esta visión permite historizar la razón sin disolverla, fundar un "racionalismo histórico" que reconcilia deconstrucción y universalidad, razón y relatividad, anclando sus operaciones en las estructuras obje-

tivas (e históricas) del campo científico. Como Habermas, cree en la necesidad y construcción de la verdad científica, pero piensa que el proyecto de fundar la razón en estructuras transhistóricas de la conciencia o del lenguaje es una ilusión transcendentalista de la cual la filosofía y las ciencias históricas deberían deshacerse.

Con Derrida y Foucault comparte la idea de que el saber debe de-construirse y que las categorías son derivaciones sociales contingentes e instrumentos de poder (simbólico) que poseen una eficacia constitutiva y que las estructuras del discurso sobre el mundo social son muy seguidas pre-construcciones sociales con un fundamento político. La ciencia es

para Bourdieu, al igual que para Gramsci, una actividad eminentemente política, que sin embargo, es capaz de producir verdades universalmente válidas. No hay que confundir la política de la ciencia (saber) con la sociedad (poder). Hacerlo, significa desconocer la autonomía histórica que ha instituido el campo científico y que también es un producto social y por lo tanto, un instrumento de cambio.⁶

Bourdieu se separa también del postestructuralismo: si la deconstrucción se deconstruye ella misma, habrá descubierto sus condiciones históricas de posibilidad y tendrá que admitir que ella misma presupone criterios de verdad y de diálogo racional enraizados en las estructuras sociales del universo in-

tellectual. Sostiene que la razón es un producto histórico, pero un producto histórico altamente paradójico, en el que se puede, hasta ciertos límites, y bajo ciertas condiciones, "escapar" a la historia, es decir a la particularidad. Hay condiciones que deben ser continuamente reproducidas en y por el trabajo, que lleven a proteger concretamente las bases institucionales del pensamiento racional. Lejos de lanzar un desafío a la ciencia, su análisis de la génesis del funcionamiento de los campos de producción cultural y académico tiene por objetivo re-enraizar la racionalidad científica en la historia, o sea, en las relaciones de producción del conocimiento objetivas y en la red de disposiciones subjetivas que en conjunto



Grabado de Felipe Cortés.

⁶ Bourdieu, Pierre, *Waquant...*, op. cit.

constituyen el campo científico, en tanto que invención única, social e histórica.

El autor habla de su teoría como un constructivismo estructuralista o un estructuralismo constructivista, dándole a la palabra estructuralismo un sentido muy diferente al que le da la tradición sauseriana o lévi-strausiana. Por “estructuralismo” quiere decir que existen estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes que son capaces de orientar o de constreñir sus prácticas o sus representaciones. Por “constructivismo” quiere decir que existe una génesis social de los esquemas de percepción, del pensamiento y de la acción que proviene de las estructuras sociales.⁷

Bourdieu transforma las hipótesis de los dos paradigmas, aparentemente contradictorios, en dos momentos del análisis del mundo social que trata de dar cuenta de esta realidad intrínsecamente doble. En un primer movimiento se deshace de las representaciones ordinarias a fin de construir el espacio objetivo de lo social, con base en las posiciones sociales de los individuos. Ésta está perfilada por la posesión de distintos capitales (económico, social, cultural y simbólico) y tiene por objetivo dar cuenta de la distribución de los recursos sociales que definen las imposiciones exteriores que pesan sobre las interacciones sociales y las representaciones. En un segundo movimiento, reintroduce la experiencia misma de los agentes (*habitus*) y explicita las categorías de percepción y de apreciación del mundo que guían y estructuran sus acciones y sus representaciones y que son una interiorización de la realidad externa (su posición social) inscrita en el interior de los agentes y a la práctica el motor mismo de la reproducción social.⁸ Si las estructuras del *habitus* (estructuras estructurizantes), las disposiciones de percepción, son la versión incorporada de las estructuras objetivas de la realidad social, entonces el análisis de las estructuras objetivas encuentra su prolongamiento lógico en el análisis de las estructuras subjetivas, haciendo así desaparecer esta falsa oposición tan querida por la discusión académica.

Sostiene que la construcción de una ciencia de las prácticas humanas no puede contentarse con sobreponer una fenomenología a una topología social, es necesario relacionar los esquemas de percepción e interpretación con las estructuras exteriores de la sociedad, debido a que existe una correspondencia entre estructuras mentales –las disposiciones– y las divisiones objetivas del mundo social desigual. La filosofía de la acción de la teoría de la prác-

tica es monista. Niega establecer una demarcación entre lo externo y lo interno, entre lo consciente y lo inconsciente, lo corporal y lo discursivo. Trata de captar las intencionalidades sin intención, la matriz prerreflexiva e infraconsciente del mundo social que los agentes adquieren por el hecho de serlo. Rechaza también las oposiciones entre cuerpo y espíritu, comprensión y sensibilidad, sujeto y objeto, en sí y para sí, de la ontología cartesiana. Se apoya en la idea particularmente querida a Merleau-Ponty de la corporeidad intrínseca, de contacto preobjetivo entre sujeto y objeto. De manera tal que pueda restituirse al cuerpo como fuente de una intencionalidad práctica, como principio de una significación intersubjetiva enraizada en un nivel preobjetivo de la experiencia.

Al igual que Merleau-Ponty, trata al cuerpo, no como objeto sino como un depósito de una capacidad generativa y creativa, como un soporte activo de una forma de “saber kinésico” dotado de un poder estructurante.

Se trata de una sociología estructural que incorpora una fenomenología de la unidad antepredicativa del mundo y de nuestra vida.

La teoría de la práctica

La teoría de la práctica concibe la reproducción social a través de mecanismos de dominación y ubica la lógica de las prácticas de los agentes sociales en un espacio social de iniquidad y conflicto. La dominación se expresa aun en las prácticas más insignificantes, como la expresión de un gusto particular por una película u otros bienes de consumo. Pero se manifiesta también mediante las estrategias que los agentes sociales ponen en acción en los diferentes campos donde ocupan posiciones de iniquidad. Esto incluye a los científicos sociales y sus intereses.⁹ La relación entre el agente social y el mundo no es la relación entre un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino una relación de complicidad ontológica o de posesión mutua.¹⁰ Concibe al agente como *habitus*, como principio socialmente constituido de la percepción

⁹ El uso que hace del concepto de “interés”, noción que reemplaza más seguido por el de ilusión y más tarde por el de “libido”, responde a dos objetivos. Primero, romper con la visión encantada de acción social que se engancha a la frontera artificial entre acción instrumental y acción expresiva o normativa, y que no reconoce las diversas formas de ganancias no materiales que guían a los agentes que aparecen como “desinteresados”. Segunda, sugerir la idea que los agentes son indiferentes a los estímulos enviados por ciertos campos y a otros estímulos no lo son.

¹⁰ Waquant, Loic, “For a Socio-Analysis of Intellectual: On Homo Academicus”, en *Berkeley Journal of Sociology*, 34, 1989, pp. 1-29.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

y de la apreciación y del mundo que lo determina. Los sentidos prácticos expresan estos sentidos sociales que nos guían antes de que nos posesionemos ante los objetos. Constituyen al mundo como significados y anticipan espontáneamente sus tendencias inmanentes, de la misma manera que un jugador dotado de una gran visión del juego, que dentro del fuego de la acción intuye de manera instantánea los movimientos de sus adversarios y de sus colegas, actúa y reacciona de manera “inspirada” sin el beneficio del distanciamiento reflexivo y de la razón calculadora. Alumbrando en el presente los estados futuros posibles de los cuales el campo es portador. Porque el pasado, el presente y el futuro se recuperan y se interpretan mutuamente dentro del *habitus*.

Los seres humanos son razonables porque ellos han interiorizado en términos de un largo y complejo proceso de acondicionamiento, las opciones objetivas que se les ofrecen y saben leer el avenir que les conviene, el que está hecho por ellos y para el que ellos están hechos. La dialéctica de las esperanzas subjetivas y de los chances objetivos es lo que asegura las anticipaciones prácticas aprendidas y lo que se impone como lo que hay que hacer o decir y que aparece como la única posible. La realidad social existe, por así decirlo dos veces, en las cosas y los cerebros y en el campo y en el *habitus*.

Bourdieu sostiene que la oposición individuo-sociedad está basada en una definición errónea de origen: la suposición de la existencia de una individuación biológica. Esta convicción hace que no se pueda ver que la sociedad existe en dos formas inseparables, por un lado en las instituciones que toman forma física (monumentos, libros, instrumentos), y en las disposiciones adquiridas de ser o hacer que se incorporan en los cuerpos. El cuerpo socializado no es opuesto a la sociedad, es una de sus formas de existencia. La oposición entre individuo y sociedad y sus correlatos académicos entre naturaleza-cultura, individualismo-estructuralismo, etcétera, se sostiene en sociología porque nutre y reactiva constantemente oposiciones políticas y sociales.¹¹ La ciencia social no tiene porqué escoger entre

dos oposiciones; lo que construye la estructura y su intersección histórica, reside en las relaciones entre los *habitus*.

Cuando se piensa en la relación individuo-sociedad de una manera no dualista, no quiere decir que no dé una gran importancia a los sistemas de relación entre los individuos y las clases, para comprender los fenómenos sociales.

Crítica al estructuralismo es el no reconocer la importancia de los sentidos que los agentes confieren a sus acciones, sentidos que guían sus prácticas. A la noción de normas sociales, agrega aquella de estrategias: los agentes sociales tienen la capacidad de encarar situaciones imprevistas en los diferentes campos sociales, metiendo en relación los medios y los fines para adquirir “bienes”.¹²

Los individuos o los grupos no son soportes pasivos de las fuerzas que se articulan bajo una lógica mecánica, como las concibe el objetivismo. Efectivamente la sociedad tiene una estructura objetiva, pero también es cierto que está hecha según las famosas palabras de Schopenhauer: de representaciones y de voluntad. Los individuos tienen un conocimiento práctico del mundo y lo invierten en sus actividades ordinarias, y reproducen así la realidad.

La afinidad estructural de los *habitus* perteneciente a la misma clase es capaz de engendrar prácticas que son convergentes y objetivamente orquestadas fuera de toda intención colectiva y de toda conciencia colectiva, por ejemplo el

sistema de estrategias de reproducción que operan los dominantes y que contribuyen a la ayuda de los mecanismos objetivos que aseguran la reproducción de la estructura social. Todos los estímulos y todas las experiencias condicionantes son percibidas por medio de categorías ya construidas por las experiencias anteriores que derivan en un sistema de disposiciones constituidas en los *habitus*. El *habitus* se revela como sistema de disposiciones “virtuales”, de potencialidades, en relación siempre con una situación determinada, específica.

contrainte”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, 1989, pp. 34-51.

¹² Bonnewitz, P., *op. cit.*



Grabado de Felipe Cortés.

¹¹ Bourdieu, Pierre, Salah Bouhedja, Claire Givry, “Un contrat sous

Los agentes se constituyen como tales en la medida en que dominan conscientemente la relación que tienen con sus disposiciones, eligiendo dejarlas actuar o inhibiéndolas, sometiendo las pasiones a una estrategia —imaginada por Leibnitz— a través de una voluntad oblicua, oponiendo una disposición a otra. La reconstrucción de los *habitus* se puede hacer por medio de la explicitación metódica de las determinaciones sutiles que operan mediante disposiciones.

Los sistemas simbólicos científicos son instrumentos a la vez de conocimiento y de dominación (ideologías en el léxico de Marx, y teodiceas en el de Weber). No tienen un poder propio por sí mismos, no son mágicos; son los instrumentos objetivamente subjetivos con los que construimos cotidianamente la realidad social y construimos la producción de todo el conocimiento también.

Los *habitus*, como operadores de integración, promueven por esta misma lógica de integración el orden arbitrario, histórico, contingente que aprenden. Este orden está configurado en esquemas clasificatorios socialmente constituidos a través de los cuales la sociedad se representa a sí misma y “los hace aparecer” como naturales y necesarios, ocultando su carácter de producto histórico de relaciones de fuerza entre grupos, clases, etnias o sexos.

Si los sistemas simbólicos son productos sociales que no se contentan con reflejar los productos sociales sino que son instrumentos de construcción del mundo, entonces ésta es una vía para construir dentro de límites objetivos una nueva realidad social.

Los agentes tienen una experiencia subjetiva que no es totalmente la verdad de lo que hacen, pero que es parte de la verdad de lo que hacen. El hecho es que en ciertas condiciones, determinadas palabras tienen poder. Derivan su poder de alguna institución que tiene su propia lógica (por ejemplo la religiosa) y no son las palabras o la persona las que las pronuncian, o actúan, sino la institución. El actor, sin embargo, se obliga a creer que es él la fuente de efectividad de su acción, como parte de las condiciones objetivas que tienen que ser colmadas

para asegurar la eficacia de las prácticas sociales particulares. Así, por ejemplo, la subjetividad del investigador debe ser tratada con un rango mayor de objetividad que la de los agentes que estudia.

La objetivación

La sociología de las ciencias sociales debe ubicarse en la explicitación del campo académico y universitario en el cual se reproduce. Un campo consiste en un conjunto de relaciones objetivas históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder, mientras que el *habitus* toma

la forma de un conjunto de relaciones históricas depositadas en el seno o de cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, de apreciación y de acción. Una sociedad diferenciada no es una totalidad integrada por funciones sistemáticas, una cultura común, conflictos entrecruzados o una autoridad global; sí consiste en un conjunto de esferas de juego relativamente autónomas que no estarían ligadas a una lógica social única, ya sea la del capitalismo, la modernidad o de la posmodernidad. Estos “órdenes de vida” (*ordres de vie*) económicos, políticos, religiosos, estéticos e intelectuales en los que la vida social se divide en el capitalismo moderno, prescribe valores particulares y posee sus propios principios de regulación. Estos principios definen

los límites de un espacio socialmente estructurado por los cuales los *habitus* o agentes luchan en función del lugar que ocupan en este espacio, ya sea para cambiarlo o para reproducir y conservar las fronteras y la configuración.

El campo es un campo “magnético”, un sistema estructurado de fuerzas objetivas, una configuración relacional dotada de una gravedad específica que es capaz de imponer a todos los objetos y a los agentes que la penetran. Como un prisma, refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna. Los efectos son la estructura de juego y no de un efecto de agregación mecánica. Un campo es un espacio de conflictos y de concurrencia,



Grabado de Felipe Cortés.

análogo al campo de batalla donde los participantes rivalizan en su objetivo de establecer un monopolio sobre la esencia específica de capital que les es eficiente a ellos: la autoridad cultural en el campo artístico; la científica en el campo científico; la sacerdotal, en el religioso, y la médica en el de salud.

Todos los campos se presentan como una estructura de probabilidades, de recompensas, de ganancias, o de sanciones que implican todos los días un cierto grado de indeterminación. La regularidad y previsibilidad no está dada por la imposición mecánica de la acción por parte de las estructuras externas en forma de patrones o paradigmas —que le da la apariencia de magia—, sino por el juego de relaciones sociales que lo conforma. El *habitus*, mecanismo estructural que opera al interior de los agentes, es el principio generador de las estrategias que les permite enfrentar estructuras externas muy distintas. Producido por la interiorización de estructuras externas, el *habitus* reacciona a las solicitudes del campo de una manera groseramente coherente y sistemática.

Para Pierre Bourdieu, la tarea de la sociología es develar las estructuras profundamente escondidas en el mundo social y los mecanismos que tienden a asegurar la reproducción o la transformación. Se podría decir que las estructuras llevan “una doble vida”. Existen dos veces en una “objetividad de primer orden”, que obedece a la distribución social de bienes y valores sociales (distintos capitales), y una segunda “objetividad de segundo orden”, bajo esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz simbólica encarnada de las prácticas, las conductas, los pensamientos, los sentimientos y los juicios de los agentes sociales.¹³

La ciencia social debe entonces proceder mediante una “doble lectura” para poner en juego unos lentes analíticos sobre las virtudes epistemológicas de sus instrumentos (la estadística, los métodos, la descripción etnográfica, la observación participante, la investigación-acción, etcétera). Se trata de situarse en una especie de partitura no escrita en la cual los agentes organizan sus acciones creyendo improvisar cada quien su melodía, incluyendo a los investigadores.¹⁴

Para evitar ser el juguete de las fuerzas sociales en la práctica científica, enarbola la teoría como un instrumento que permita el trabajo comprometido y consciente, y el conocimiento de las condiciones reales de reali-

zación. Concibe la ciencia como el mejor instrumento para operar la crítica de la dominación.

Resignación contra voluntarismo es una oposición más que queda atrás con la sociología reflexiva que propone. A través del conocimiento de las determinaciones procuradas por la ciencia, se construye una forma de libertad que es la condición y el correlato de una ética, una filosofía de la ciencia relacional y una filosofía de la acción disposicional.

La reflexividad requiere más que de una introspección, un análisis y un control de los determinantes de la práctica científica. La reflexividad no es del sujeto sobre el sujeto, requiere de una exploración sistemática de las categorías de pensamiento que impregnan y delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento guiando la práctica de la investigación social.

Bourdieu delinea su posición epistemológica de manera clara en su concepción del papel del científico social. Ubica este papel en dos principios básicos: romper con el sentido común, por un lado, y construir el hecho social, por el otro.

Afirma que el hecho social se conquista, se construye y se constata. Construir un objeto consiste en separar un sector de la realidad, es decir, seleccionar ciertos elementos de esta realidad multiforme y descubrir detrás de las apariencias un sistema de relación propia del sector estudiado. Los objetos científicos no son aquellos de los cuales uno parte. Pasar del hecho social al hecho sociológico, supone obrar un proceso científico que reposa sobre otras etapas que se pueden separar para fines de exposición, pero es importante que el espíritu del trabajo científico no sea una operación lineal. Durante la investigación, la problemática puede ser modificada, las hipótesis renovadas y las variables reconsideradas; no se trata de confundir transparencia en la construcción del objeto social con chalecos metodológicos.

Así, por ejemplo, concibe la objetivación participante como el arte sociológico de observar desde una posición no neutra, habiendo explicitado los intereses que se juegan en el espacio social. La objetivación no puede ser completa, pero se trata de hacerla lo más posible dando cuenta con claridad del interés mismo del investigador que participa. Esto permite poner “en suspensión” sus intereses y sus propias representaciones. Desde esta perspectiva epistemológica, lo mejor que puede hacer la sociología es no proyectar la propia experiencia subjetiva en la conciencia de otros, especialmente en donde no la hay.

Lo que hay que someter constantemente a examen para neutralizarlo, en la construcción del objeto de estudio, es el inconsciente científico colectivo inscrito en las

¹³ Bourdieu, Pierre, *Waquant...*, op. cit.

¹⁴ Bourdieu, Pierre, *Comment peut on etre sportif? Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980.

teorías, problemas de investigación, categorías y paradigmas del entendimiento académico. Para poder producir y favorecer “*habitus* científicos reflexivos”, es necesario institucionalizar la reflexividad en los mecanismos de formación y evaluación crítica. Es la organización social de las ciencias sociales, en tanto que institución inscrita en nuestros *habitus*, lo que debe constituirse en el blanco de la práctica transformadora en el ámbito universitario. Se trata de someter la posición del observador al mismo análisis crítico a la que sometemos el objeto que pretendemos construir.¹⁵

Si la reflexividad es una fuente que hace una diferencia cognitiva significativa en la investigación, ¿por qué no se practica? Bourdieu sugiere que las resistencias a la reflexividad son menos epistemológicas que sociales. No es una cuestión de cambios de paradigmas sino de nuestras propias estructuras mentales de las disposiciones simbólicas que ejercemos como conocimiento, sentido común, apreciaciones, etcétera.

Considera —y esto le ha valido un rechazo colectivo en capas amplias de la academia francesa— que los maestros en ciencias sociales son los primeros que perpetúan de manera circular los signos externos de la cientificidad. Los falsos problemas eternos como las oposiciones cualitativo-cuantitativo, abstracto-concreto, general-particular, son los fetiches de la discusión y no las pruebas verificables de la construcción del objeto. Esto último es lo importante en una sistematización de la problemática tanto teórica como empírica. Considera que las rupturas con las preconstrucciones son imperiosas y difíciles. Una investigación reflexiva, significa construir-deconstruir lentamente las percepciones ocultas, no las manifiestas, con las que los agentes concurren al campo. Aquí también la historia la estructura (posición y capitales); conocer la génesis y la construcción genética de las concepciones de los investigadores son un instrumento de conocimiento que será también, siempre, una nueva construcción social sujeta a los mismos mecanismos que la realidad social.

En resumen, la sociología de las ciencias sociales permite crear condiciones en las cuales el más lejano de los participantes, el más lego, pueda forzarse a comportarse a la altura de las normas de cientificidad que se consideran necesarias y que consistirían en evitar ser juguete de las fuerzas sociales que determinan la práctica. La socio-

logía está sometida a las reglas que valen para otras ciencias. Se trata de producir sistemas explicativos coherentes, hipótesis o proposiciones organizados en modelos minuciosos, capaces de dar cuenta de un número de hechos observables empíricamente y susceptibles de ser refutados por modelos más poderosos, que obedezcan a las mismas condiciones de coherencia lógica, de sistematicidad y de refutabilidad empírica. El análisis de los datos es importante pero hay que tener en cuenta las condiciones de producción de las categorías y los datos, y sobre todo las relaciones dentro del campo de producción en el cual estamos insertos. El cambio se tiene que dar en el *habitus* científico ligado con la estructura histórica de un campo. Bourdieu no es muy querido debido a que ha señalado que los intelectuales son particularmente inventivos cuando se trata de enmascarar sus intereses específicos y que subestimando los mecanismos colectivos de la subordinación política y ética, y sobrestimando la libertad de los intelectuales, han alentado las formas más irrealistas y *naïves* de lucha. La reflexividad es un instrumento para producir más ciencia, no para destruir la posibilidad de la ciencia. No se trata de descorazonar la ambición científica, sino hacerla de manera realista.

La reflexividad no es una especie de arte por el arte. Una sociología reflexiva puede liberar a los intelectuales de sus ilusiones y para empezar de la ilusión de tener ilusiones, especialmente en lo que concierne a sus propios sujetos. Y puede por lo menos contribuir a convertir toda contribución pasiva e inconsciente a la dominación simbólica.¹⁶

La sociología de la sociología y del sociólogo, o de las ciencias sociales y los científicos sociales, puede dar un cierto manejo de los fines e intereses científicos que se juegan en el espacio social y en el campo de la ciencia. De aquí que conciba el papel de la sociología como objetivar y develar los mecanismos de las relaciones de dominación, de proveer los instrumentos intelectuales y prácticos que permitan a los dominados contestar la legitimidad. En este sentido, la objetivación de la relación del sociólogo con su objeto no es la reducción y parcialización desde adentro del juego social del campo científico, sino desde la visión global que uno tenga sobre este juego, la cual permite verlo de manera distanciada, aunque sea parte del mismo.

¹⁵ Barnard, Henri, “Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis” en *An introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The practice of Theory*, R. Harker et al. (ed.), MacMillan, Londres, 1990.

¹⁶ Bourdieu, Pierre, *Waquant...*, op. cit.

Sergio Raúl Arroyo

María de la Cruz Paillés, Hernando
Gómez Rueda y Noemí Castillo Trejo
(eds.)
*Patrimonio y conservación.
Arqueología*
México, INAH, 2000.



El marco general del que parten los artículos compendiados en *Patrimonio y conservación. Arqueología*, es el reconocimiento de las tendencias globales y nacionales de modernización cuya expresión en el terreno de lo social, económico y político han colocado al binomio *patrimonio y conservación* en el centro de un intenso debate público. El creciente juego de intereses sectoriales involucrado en su manejo ha puesto a dichas categorías en una encrucijada donde se corre el riesgo de una polarización de las posiciones en el seno de la sociedad.

El peligro radica en que el patrimonio y su conservación sean percibidos por la opinión pública como una antinomia donde, por un lado, se considere que para que un bien mueble o inmueble se cons-

*Agradezco a Adriana Konzevik y a Alejandro Beltrán su colaboración en la realización de este texto.

tituya como recurso patrimonial, los miembros de una colectividad deben contemplarlo como parte de su riqueza local, regional y nacional; pero, al mismo tiempo, conservar un bien cultural para el disfrute de toda la sociedad requiere de complejas medidas científicas y técnicas que las comunidades y grupos de interés muchas veces interpretan como la enajenación de su patrimonio.

La primera enseñanza que podemos extraer del Congreso Mundial del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS), es que una de nuestras obligaciones ante la opinión pública consiste en demostrar desde una perspectiva profesional que la constitución de lo patrimonial y su conservación son las dos caras de una misma moneda.

Ante esta coyuntura de importancia capital, encontramos en este libro las distintas formas que los investigadores proponen para conciliar, e incluso para unificar los marcos estratégicos en las tareas de selección y conservación del patrimonio cultural.

Me parece indispensable que, para comprender la dimensión del debate en que estamos inscritos, quede aquí señalado el abanico de las posturas expuestas. En un primer punto presentaré aquellas ideas que versan sobre los problemas de selección de los bienes que conforman el patrimonio y, en segundo lugar, las estrategias de cómo conservarlo; de esta manera iremos descubriendo la forma en que se conjuntan y complementan am-

bas perspectivas y cómo su aplicación podría conciliar los distintos intereses involucrados e, incluso, ubicar al patrimonio y su conservación en el centro de las expectativas de la sociedad.

1. Giora Solar y Alastair Kerr, entre otros ponentes, sostienen que las consideraciones científicas y técnicas ya no son suficientes para tomar la decisión de qué bienes formarán parte del acervo patrimonial de un pueblo. Al respecto, Solar enfatiza: "Mientras los recursos culturales son prácticamente inagotables, los recursos necesarios para la conservación, humanos y financieros, son limitados. Por lo tanto, objetivamente no podemos conservar todo, necesitamos tomar decisiones... Pero, ¿cómo construimos las decisiones y quién las toma?"

Para Solar los retos de la conservación del patrimonio no podrán ser subsanados en tanto la toma de decisiones sobre qué objetos formarán parte de los acervos patrimoniales no sea un proceso que busque consenso, no sólo de las distintas perspectivas de los especialistas, sino que incluya, además, la visión de la propia comunidad.

Alastair Kerr comparte esta posición por las siguientes tres razones: a) Los conflictos sobre la propiedad y los derechos de las tierras donde se encuentra el patrimonio y entre el bien público y el disfrute y beneficio privado. Estos facto-

res podrían generar resistencia civil y convertirse un problema político si no se permite a la sociedad expresarse sobre el manejo de la tierra, particularmente en aquellos casos en que está involucrada la propiedad privada y, a ñado, en el caso de México, la propiedad social y comunitaria. *b)* El significado de "patrimonio" está en continuo cambio, lo que ha provocado una creciente disparidad entre la opinión profesional y los valores comunitarios. Abundaré más adelante sobre este aspecto pues lo considero fundamental; aquí solo añadiré que, para Kerr, si estas divergencias no están mediadas por estrategias de comunicación eficaces redundarán en conflictos sociales. *c)* La creciente discrepancia entre las distintas alternativas para preservar un sitio y su presentación para el disfrute público. Ya no es suficiente, insiste el autor, que las estrategias de conservación se fundamenten únicamente en valores científicos, históricos y estéticos; ahora debería considerarse una perspectiva multicultural que lo complemente.

Para estos autores la participación de la sociedad civil en la definición de qué es lo que debe considerarse como "recursos culturales" y cómo deben administrarse resulta impostergable.

Lo anterior no implica, evidentemente, que el conocimiento y relevancia científica pase a segundo término en el proceso de selección y manejo; su importancia capital la encontramos en voz de muchos de los expertos. Lo que sí implica para varios autores es que, dado el contexto contemporáneo donde trabaja el arqueólogo, como lo explica Nelly Robles, las dinámicas económicas y sociales son consideraciones insoslayables en la conservación y también en la constitución de lo patrimonial. Baste citar la tesis comentada por Sanders para aclarar la importancia vital de este tema: posiblemente hasta el cuarenta por ciento de la superficie arqueológica de la cuenca de México se ha perdido por el crecimiento de la mancha urbana.

El ejemplo anterior, al que podrían sumarse muchos más, nos lleva a la conclusión de que en varios casos el problema de lo patrimonial está, si se me permite la expresión, "mal" colocado, dislocado en el sistema de prioridades sociales: en este contexto, lo patrimonial compete con la realización de las necesidades materiales de las comunidades, competencia que lo convierte en una variable secundaria cuando se tiene que tomar decisiones en apariencia más urgentes.

La cuestión del patrimonio tiende a ser desplazado en la sociedad hacia un *no lugar* de consumo y tránsito, perdiendo así su condición de *lugar de identidad, relacional e histórico*, como caracteriza Marc Augé a los ámbitos significativos, antropológicos. El peligro del *no lugar* nos lleva a concluir que las consideraciones filosóficas implícitas en el problema del patrimonio no son solamente del orden ético, aspecto analizado por Solar, sino también ontológico; el estatuto de lo patrimonial está en debate.

Los procesos inscritos en la modernidad han desgastado esa aura, para utilizar la expresión de Walter Benjamin, que confería a los objetos y espacios su indiscutible estatuto de bien patrimonial en el seno de la sociedad. Recuperar la dimensión aurática, es decir emblemática, de los objetos culturales es una tarea fundamental si queremos consolidar una política real de protección del patrimonio. Pero cumplir dicho objetivo será imposible si no creamos, al mismo tiempo, mecanismos en las comunidades y la sociedad en general que permitan a sus miembros integrar el problema del patrimonio dentro del esquema de prioridades que fundamentan su acción colectiva.

En esta obligación existe un imperativo ético, al que me referiré líneas más adelante. Por ahora abordemos el siguiente punto pues, como lo señala Poncelet, el problema de qué conservar nos lleva a la cuestión de cómo se debe proteger el patrimonio.

2. De lo antes dicho se deriva el siguiente corolario: las técnicas y estrategias de conservación deben considerar medidas de intervención social, acuerdos políticos y factores económicos ya que la cuestión del patrimonio está inserta en comunidades vivas con necesidades y aspiraciones propias.

Si bien no se pretende convertir al arqueólogo en una suerte de gestor social y analista político, la mayoría de las participaciones resaltan el grado de complejidad que actualmente supone las tareas de conservación, las cuales requieren, por un lado, del reconocimiento por parte de los profesionales de los contextos en que trabaja y, por el otro, la impostergable obligación de las instituciones culturales de establecer una política de apertura a la participación de la sociedad civil y el diseño de estrategias conjuntas con las distintas instancias de gobierno para abordar de manera integral la problemática de la conservación del patrimonio cultural.

En este sentido, los ponentes plantean una serie de principios éticos y técnicos que permiten el desarrollo del trabajo arqueológico y de conservación del patrimonio sobre una base de certidumbre tanto para la sociedad en general, las comunidades donde se realizan las intervenciones y para el gremio profesional. Comentaré a continuación aquellos principios que a mi parecer engloban el sentir de la mayoría de las ponencias presentadas.

Noemí Castillo, después de hacer un análisis de la historia de la legislación nacional sobre la protección del patrimonio cultural, resalta la importancia de que el Estado mantenga su papel como garante del mismo. En este punto quisiera abundar que, al contrario de lo que algunas voces sostienen al considerar dicha obligación del Estado como herencia de un mito romántico del siglo XIX y de la ideología nacionalista del XX, nosotros entendemos la razón de esta función es-

tatal desde dos perspectivas complementarias: la primera, es que está sustentada en complejos procesos históricos cuyos resultados han cristalizado en acuerdos y consensos entre los distintos grupos sociales que conforman a la nación, los cuales han ubicado en la esfera de lo público el resguardo del patrimonio; la segunda, es que la misma esencia colectiva de lo patrimonial demanda una protección federal que garantice su preservación para que todos tengamos acceso a ellos.

Como medidas generales para garantizar la preservación del patrimonio, Sanders propone los siguientes pasos: 1) por medio del sistema educativo público, intensificar la preocupación y el entendimiento de la importancia de preservar el patrimonio cultural; 2) involucrar a una mayor cantidad de instituciones políticas y educativas en el proceso de protección y 3) incrementar tanto el número de investigaciones en el terreno de la arqueología como los recursos necesarios para realizarlas.

Con respecto a las formas de involucrar a las comunidades en las tareas de conservación de sitios, Alastair Kerr propone la siguiente batería de herramientas: realizar *publicaciones específicas*, donde se explique claramente cuáles son las metas a cumplir con la intervención del patrimonio y que ofrezcan a la comunidad una sección para expresar sus comentarios. Promover *reuniones públicas* con la comunidad que sirvan para intercambiar ideas entre las partes. Dotar a los sitios con *espacios públicos abiertos y centros de documentación* donde se brinde información puntual a la comunidad y sea también el lugar en que ésta pueda dialogar con los realizadores del proyecto. *Realización de talleres con sesiones de grupo*, los cuales permiten medir la reacción de la comunidad ante el proyecto a la vez que se buscan soluciones a los posibles conflictos de interés.

Giora Solar expone el esquema del *Proceso de planeación en el manejo del patrimonio*. El primer paso es realizar el

inventario de los recursos culturales tanto para conocer el universo en el cual se va a trabajar, como para que la comunidad reconozca el potencial cultural del cual son herederos y, a partir de ahí, participe en el proceso de toma de decisiones de qué y cómo se preserva su patrimonio. Así, el siguiente paso deberá ser enlistar y evaluar colectivamente los valores culturales de cada bien patrimonial. El siguiente nivel de evaluación será establecer las necesidades que requiere el manejo del patrimonio. Según el autor, el seguir estos pasos permitirá diseñar un conjunto de estrategias que, a la vez que respetan y consideran los puntos de vista de los diferentes grupos de interés, servirán de base para la elaboración de planes de manejo más incluyentes y, por lo tanto, más eficientes.

Con respecto al plan de manejo, Laura Amarilla realiza las siguientes consideraciones para que éste sea eficiente y viable. En primer lugar para que la propiedad del terreno no se convierta en motivo de fricción permanente entre las partes, el Estado deberá expropiarlo o realizar convenios con los particulares. En segundo lugar, dado que los sitios patrimoniales generalmente abarcan varios municipios, es indispensable la existencia de una institución que centralice y organice las acciones y normas en la materia, superando, con ello, la posible superposición de jurisdicciones. En cuanto a la falta permanente de recursos tanto a nivel regional como nacional, se deberá considerar, en tercer lugar, que el mismo sitio genere sus propios ingresos para asegurar su futuro. Entre los mecanismos posibles el turismo es la vía privilegiada. Por esta razón, es necesario contemplar en cuarto lugar la afluencia generada por el turismo cultural de tal manera que éste no dañe los bienes patrimoniales.

Finalmente, Noemí Castillo nos recuerda el código ético que rige la actividad arqueológica desde hace más de sesenta años: defensa al patrimonio nacional y no al saqueo; la función principal del

investigador deberá ser conocer el desarrollo de las sociedades que nos precedieron y no la posesión de piezas para el disfrute personal; los bienes culturales son la historia del país, por lo que su conocimiento debe estar al alcance de todos sin importar condición social o económica.

Quisiera terminar con una reflexión sobre la dimensión ética de nuestra labor. El respeto a los derechos de los distintos grupos sociales sobre el patrimonio es imperativo para nosotros en un doble sentido: primero, porque nosotros somos los mandatados por la sociedad para proteger sus bienes culturales, y segundo, porque de ese mandato se desprende que debemos garantizar que el universo cultural de la nación no gire únicamente en los valores generados por los intereses económicos y mediáticos.

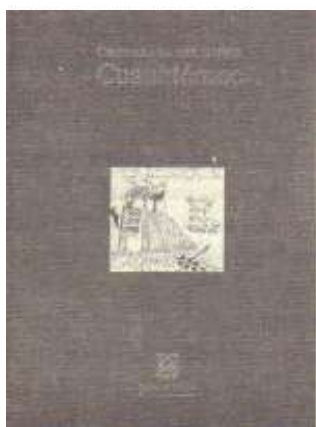
Es parte de nuestra responsabilidad el conjurar la aparición de la sociedad mediática, de un pueblo sin memoria histórica donde el *hombre unidimensional* anunciado por Marcuse radique en simples espacios de consumo y de tránsito. Investigar, proteger y difundir el patrimonio material es la única manera posible de asegurar que el ciudadano viva a plenitud en contextos multiculturales; asegurar la preservación del patrimonio material es la vía para conservar el patrimonio simbólico, el patrimonio intangible de la sociedad, lo cual es la otra tarea fundamental de nuestro instituto.

Aprovecho la ocasión que me brinda este libro vivificante para exhortarlos a que, con nuestro trabajo, logremos que el patrimonio sea realmente el espacio privilegiado de la memoria colectiva, para que ésta sea el horizonte que le permita a la sociedad construir su futuro. Siguiendo los versos de Wordsworth, debemos ubicar a todo lo que representa el patrimonio de los pueblos: *No en utopía, en las estadas subterráneas, / O en la isla apartada cuyo lugar sólo Dios conoce / Sino en el corazón de este mundo, el mundo de todos nosotros.*

Luis Reyes García*

Perla Valle (estudio) y Rafael Tena
(paleografía y traducción
del náhuatl)

Ordenanza del Señor Cuauhtémoc
México, Gobierno del Distrito Federal,
2000.



La importancia de los documentos pictográficos producidos por pueblos de tradición nahua ha cobrado un nuevo ímpetu con las ediciones recientes. Y más cuando estas publicaciones ponen en manos de los lectores reproducciones facsimilares acompañadas de estudios amplios. Una de estas obras es la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, analizada por Perla Valle y Rafael Tena.

Perla Valle es reconocida por su fructífera labor desempeñada dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia desde el año de 1968 a la fecha. En sus más de treinta años de vida académica dentro del INAH, ha sido generosa y ha compartido a través de su labor docente, de investigación y de sus publicaciones, sus preocupaciones y logros en el cono-

* Texto leído en la presentación del libro, el pasado 18 de mayo, en el auditorio "Fray Bernardino de Sahagún", del Museo Nacional de Antropología.

cimiento de diversos aspectos de la vida de los antiguos mexicanos.

Su trabajo en el Museo de las Culturas, en el Departamento de Publicaciones y Difusión, y ahora en la Dirección de Etnohistoria, ha mostrado su entrega a los diversos proyectos de investigación en los que ha participado y cuya flor y fruto podemos ver y aprovechar en la obras que ha editado. Entre ellas vale citar el análisis y edición del *Códice Tepetlaoztoc* o *Kingsborough*, un espléndido manuscrito pictográfico sobre tributación en la época de la Colonia, obra que le mereció el Premio Fray Bernardino de Sahagún del INAH, por ser la mejor tesis de maestría en 1988; otras de sus contribuciones son el estudio y publicación del *Códice de Tlaltelolco* y sus más de treinta artículos editados en revistas y libros.

Por otra parte, Perla Valle ha participado en la organización de los coloquios sobre escritura pictográfica y es miembro fundador del Seminario de códices mexicanos, patrocinado por el INAH y el CIESAS, en donde editó dos miniguías. Además por su actividad docente ha participado en la elaboración de cuadernos de etnohistoria y en la síntesis de la *Historia de la Antropología en México*.

En el estudio de la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc* nuestra autora, para situar el documento, inicia su estudio sobre la cuenca de México: lagos y agricultura, capítulo en el que resume los conocimientos acumulados al respecto, con base en los trabajos de Ángel Palerm,

Eric Wolf y Teresa Rojas, entre otros. La *Ordenanza*, desde el punto de vista historiográfico, la presenta como un documento importante que se suma a los códices y mapas del siglo XVI que aportan información sobre las obras hidráulicas del valle de México y por otra parte como un documento que permite adentrarse en el estudio de la estructura de un documento mixto y llegar al trasfondo de su temática, al tiempo que estudia la naturaleza de dos sistemas de escritura paralelos.

En el capítulo sobre la geografía del agua destaca el gran aprovechamiento que la sociedad antigua mexicana obtenía de la laguna con su gran riqueza de vegetales y animales. Señala también las transformaciones humanas realizadas en la laguna desde el Preclásico tardío, en que aparecen también sistemas de riego. Siguiendo a Palerm, señala el complejo sistema hidráulico del área lacustre en el que se construyeron albañadas, diques, canales, acequias y acueductos y la creación de lagunas y pantanos artificiales, aprovechados para el alto desarrollo agrícola chinampero. La *Ordenanza* incluye un mapa en el que se señalan canales, acequias, albañadas y linderos lacustres, entre Tenochtitlan y Tlaltelolco.

Para abordar los diferentes problemas de forma y contenido en la *Ordenanza*, resume antecedentes históricos que enmarcan las relaciones sociales y políticas de Tenochtitlan y Tlaltelolco hacia el año de 1435. En esa época es cuando se

señalan los límites entre los dos señoríos y es lo más probable que tales acuerdos se registraran en documentos pictográficos. Según el propio documento, el señor Cuauhtémoc ordenó en el año de 1523 que se hiciera una copia del original. La *Ordenanza*, tal como se conoce en la actualidad, al parecer es una copia posterior. Ahora consta de tres hojas de papel amate de color ocre que contiene cuatro láminas pintadas y escritas. Al parecer, el documento está incompleto, probablemente formaba parte de un legajo mayor. La copia que se conoce fue presentada en el año de 1704 en un litigio entre los dueños del Peñón de los Baños y los naturales de la parcialidad de Santiago Tlaltelolco, documento que se conserva en el Archivo General de la Nación. Una copia, después de pasar por diversas manos, terminó en la Biblioteca Nacional de Francia, en donde se le dio el número 105 del Fondo de manuscritos mexicanos. El original fue adquirido por la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane en el año de 1924.

La *Ordenanza*, como ya se ha señalado, es un documento mixto en el que predomina el texto alfabético sobre los glifos. Perla Valle analiza cada una de las cuatro láminas señalando la disposición del espacio, los glifos y los personajes, los linderos de agua, los textos y glosas, las escenas históricas, todo acompañado de notas y comentarios que nos muestran su amplio conocimiento de las fuentes históricas disponibles.

En sus comentarios finales señala que en la *Ordenanza*, el tema central es el establecimiento de los linderos de la laguna de México, de la parte otorgada al señorío de Tlaltelolco. "El códice se inicia con una lámina de antecedentes históricos acerca de la última etapa de la peregrinación mexicana y la fundación de

Tlaltelolco; continúa con el mapa de los linderos en la zona noroeste de la laguna y los datos históricos del convenio entre Tenochtitlan y Tlaltelolco; y en las dos últimas láminas se alude a conflictos bélicos y a la intervención de Cuauhtémoc para que se elabore la copia del original del códice y sus disposiciones para asegurar la salvaguarda al futuro, de los derechos tlaltelolcas". Considera también que es posible que el ejemplar conservado en la Universidad de Tulane sea copia de la reproducción ordenada por Cuauhtémoc. También señala que es importante tener en cuenta "la posibilidad de que la *Ordenanza* se identifique por su contenido con grupos de códices, como los llamados *Techialoyan*, pintados posteriormente a iniciativa de numerosos pueblos con el fin de legalizar la propiedad de sus tierras y definir los linderos con los pueblos vecinos". De todos modos, aunque el códice sea tardío, el valor del documento no se afecta.

El estudio de Perla Valle concluye con un catálogo de glifos y personajes pintados en la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, en el que se analizan los elementos gráficos de las pinturas y sus particulares convenciones, tomando en cuenta la codificación, la clasificación, las características, los elementos constitutivos, las variantes y finalmente las propuestas de lectura, la traducción y el análisis lingüístico, siguiendo los puntos fundamentales desarrollados por el doctor Marc Thouvenot en su programa de cómputo Pohua.

Por su parte, Rafael Tena, ampliamente conocido por sus estudios calendáricos y por sus traducciones de Chimalpahin, en esta obra presenta una nueva transcripción paleográfica de los textos y glosas de la *Ordenanza*. El texto presenta algunas lagunas por roturas y se ha restaurado señalando los agregados en cor-

chetes. Aunque tenemos un texto coherente, no faltan los problemas léxicos y gramaticales, propios del dialecto del náhuatl en que fue escrito este documento, para los cuales Rafael Tena propone soluciones. De todos modos cuando hacemos una traducción del náhuatl, nos exponemos a la crítica que es necesaria para avanzar en este campo.

Como lo señala Perla Valle, quedó pendiente un análisis del texto nahua para precisar con mayor exactitud el fechamiento de la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*. Por ejemplo, llama la atención que en dos ocasiones, para indicar que en un lindero "va en dirección de", se usa el verbo *tlamelaua* que es el término que registra Molina para el siglo XVI; en tres ocasiones se usa la palabra *yahticac*, que es un derivado de *yauí*, que significa "va" y en una sola ocasión; para decir que una "muralla va en dirección de" se usa *motlalotli*, que Rafael Tena acertadamente identifica como *motlalo-hua*, que significa "correr". La palabra "va" y sobre todo "corre" parecen ser calcas tardías del español, quizá del siglo XVII. En fin, como ya se ha dicho, quedan varios problemas sobre el análisis del dialecto usado en la *Ordenanza*.

La edición de códices es una contribución de gran valor para avanzar de manera firme en el análisis de los problemas etnohistóricos de nuestro país en general, y en particular para desentrañar los alcances y el desarrollo de los pueblos indios a lo largo de nuestra historia como antecedentes de los movimientos políticos contemporáneos. La edición de la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc* es de gran valor tanto por su estudio como por su traducción, y porque además pone en manos de los interesados el facsímil que permite el análisis y la difusión de este documento.

Ignacio Guzmán Betancourt*

Miguel León-Portilla
Tonantzin Guadalupe.
Pensamiento náhuatl y mensaje
cristiano en el "Nican mopohua"
 México, Fondo de Cultura Económica,
 2000, 202 pp.

Núcleo sagrado en el que concurren la religión oficial entreverada con los cultos populares, la Virgen de Guadalupe es para los mexicanos poderoso cohesionante interno, sustento de alteridad que opera como mediador simbólico entre sus avatares y la formulación imaginaria que ellos desarrollan incorporando a su icono venerado sus representaciones fantásticas y sobrenaturales.

Félix Báez-Jorge

Es ya muy grande la deuda que la historiografía mexicana tiene con Miguel León-Portilla. En su casi medio siglo de intensa y constante vida académica e intelectual, ha producido una infinidad de estudios en los que aborda y resuelve multitud de temas y problemas de relevancia sobre todo para el conocimiento del pasado y presente de las culturas indígenas de nuestro país. Algunos de sus libros se han convertido en obras clásicas y de referencia obligada, como es el caso, por ejemplo, de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, cuya primera edición, aparecida en 1956, cuenta al presente con más de siete ediciones en español y varias en otros idiomas; o este

* Texto leído con ocasión de la presentación de *Tonantzin Guadalupe*, el 23 de mayo de 2001 en el auditorio "Miguel de la Torre", de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales/Acatlán.



otro, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, publicado por primera vez en 1959, lleva hasta ahora 16 ediciones en México, por lo menos una en Cuba y otra en España, sin contar las que se han hecho en 13 idiomas distintos del español.

De su devoción por la historia, la lengua y las literaturas indígenas antiguas y modernas ha resultado hasta hoy, además de sus libros, una cantidad enorme de estudios publicados en libros, enciclopedias, diccionarios, antologías, revistas científicas y de divulgación, actas de congresos y otras reuniones académicas e, incluso, en periódicos. Mas no se piense que el doctor León-Portilla es una luminaria que brilla solamente en el universo bibliográfico, pues hay también que mencionar su larga e importantísima labor docente en la UNAM y en muchas otras

instituciones del país y del extranjero, en cuyas aulas e institutos sus enseñanzas han sido decisivas en la formación de incontables generaciones de investigadores, entre los cuales pueden contarse muchos que han llegado a destacar casi tanto como el maestro. Como colega y amigo su actitud es verdaderamente ejemplar y digna de ser tomada como modelo a seguir, pues tanto él como su esposa, Ascensión, son personas sumamente colaboradoras, respetuosas, honestas, afables y generosas con quien se acerca a ellos en busca de alguna orientación, consejo u opinión, o incluso para conseguir el préstamo de algún libro de sus ricas bibliotecas. Todos estos atributos, que emanan de su aguda y creativa inteligencia, han contribuido sin duda para que don Miguel León-Portilla esté considerado, aquende y allende nuestras fronteras, como uno de los intelectuales más preclaros de nuestro tiempo.

Ahora bien, hace un momento aludimos a la pluralidad de temas que son materia habitual de las investigaciones de nuestro sabio colega y amigo, las cuales podemos ahora circunscribir en las siguientes disciplinas: historia, antropología, lingüística, filología y literatura, y no está por demás apuntar que en todos estos campos ha hecho siempre aportaciones de gran relevancia y originalidad. Sin embargo, una inspección aún somera de su vasta producción bibliográfica revela de inmediato su predilección por el estudio de cuestiones que tienen que ver

con la historia, la lengua, la literatura y, en general, la cultura pasada y presente de los pueblos nahuas.

En efecto, ya desde su primera publicación importante, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, de 1956, dio muestra de su inclinación por el estudio del grupo náhuatl, al cual pertenecían los célebres mexicas, pueblo que, a la llegada de los europeos a principios del siglo XVI, era con mucho el mejor exponente de los logros culturales alcanzados por los grupos del área mesoamericana. Una lista prácticamente inagotable de estudios referentes a los nahuas se ha acumulado en los 45 años que han transcurrido desde la publicación de esa obra pionera en su género. Efectivamente, además de demostrar con pruebas fehacientes la existencia entre esa gente de un auténtico pensamiento filosófico, León-Portilla ha venido desde entonces indagando con gran empeño en los diversos dominios del complejo universo cultural y espiritual de los nahuas. Su religión, escritura, producción poética y literaria, aspectos de su organización política y social, etcétera, son algunos de los campos frecuentemente abordados en sus eruditos y reveladores estudios.

Pero acaso todos estos aciertos que ha logrado en la investigación exhaustiva de este grupo, no hubieran sido los mismos sin el dominio magistral del idioma náhuatl, que de manera indiscutible posee don Miguel. En efecto, el estudio concienzudo de dicho idioma ha sido una de sus preocupaciones fundamentales a lo largo de su vida como investigador. Fue precisamente, según cuenta, la razón primordial que lo llevó al acercamiento de esta cultura, y también la que le indujo a procurarse el mejor maestro que había en ese tiempo para lograr sus propósitos. Este experto en la lengua, la historia y la literatura de los antiguos mexicanos era nada menos que el célebre nahuatlato Ángel María Garibay (1892-1967) quien, entre muchos otros méritos, tiene el de haber sido el iniciador de

las investigaciones científicas sobre la literatura náhuatl y, además, el fundador de una escuela para el estudio metódico y edición crítica de antiguas fuentes documentales en lengua náhuatl. Con la guía de tan sabio maestro, León-Portilla adquirió un conocimiento muy depurado de esta refinada lengua mesoamericana, adentrándose hasta lo más profundo de sus peculiaridades gramaticales, sutilezas sintácticas y léxico-semánticas. Además, don Miguel es buen conocedor de las obras lingüísticas sobre el náhuatl elaboradas durante la época colonial: a él debemos la edición crítica de varias de ellas, precedidas de extensos y penetrantes estudios introductorios, como es el caso del diccionario español-náhuatl, náhuatl-español de fray Alonso de Molina (1571), el *Arte de la lengua mexicana* del padre Horacio Carochi (1645) y el *Arte para aprender la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos (1547), este último editado en colaboración con su esposa y publicado en Madrid en 1993.

Pues bien, esta brevísima síntesis que he hecho de la soberbia carrera y monumental obra de don Miguel, me sirve de preámbulo para formular algunos comentarios sobre éste su más reciente libro publicado, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, impreso a finales del año pasado, pero puesto en circulación en los primeros meses del presente.

En este libro el autor aborda un tema que, según le he escuchado relatar de viva voz, su ilustre maestro, el padre Garibay, le había aconsejado encarecidamente no irmiscuirse jamás, a pesar de que él mismo lo había hecho repetidas veces. Y es que el sapientísimo padre Garibay sabía, como de seguro también don Miguel, que sobre el asunto pesaba una especie de fatalidad. Varios renombrados personajes de nuestra historia habían sido víctimas de ella, empezando por fray Francisco de Bustamante, quien en 1556 tuvo la osadía de pronunciar un sermón en el que atacaba vigorosamente al incipiente

culto a la virgen aparecida en el Tepeyac, lo cual le acarreó el descrédito y animadversión de mucha gente de aquel tiempo. Al bibliófilo italiano Lorenzo Boturini le costó encarcelamiento y deportación su iniciativa de recaudar fondos para la coronación de Santa María de Guadalupe, y otro tanto padeció fray Servando Teresa de Mier a causa de un sermón que pronunciara el 12 de diciembre de 1794 en el cual afirmó, instigado por el fantasioso Borunda, que el lienzo en el que había quedado milagrosamente plasmada la imagen guadalupana no había sido el ayate de Juan Diego, sino la mismísima capa del apóstol Santo Tomás. Asimismo, nuestro gran bibliógrafo Joaquín García Icazbalceta fue severamente impugnado por la publicación póstuma de un dictamen que le había solicitado el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida, acerca de la historicidad de las apariciones guadalupanas. En fin, más cercanos a nosotros está el caso del ex abad de la basílica de Guadalupe, monseñor Schulenburg, cuyas declaraciones en torno a la inexistencia de Juan Diego como personaje real escandalizaron a la comunidad católica y guadalupanista del mundo.

Seguramente la idea de abordar de algún modo el interesante tema guadalupano anduvo durante muchos años rondando en la cabeza de don Miguel, estimulada por aquella prohibición que le impusiera su experimentado maestro, hasta que por fin halló un buen pretexto para incursionar en la materia, asegurándose que su decisión no le acarrearía problemas ni adversidades como a algunos de sus predecesores.

En efecto, en *Tonantzin Guadalupe* Miguel León-Portilla no polemiza en torno a la veracidad de las milagrosas apariciones de la virgen de Guadalupe; tampoco cuestiona la identidad de Juan Diego o la procedencia del lienzo guadalupano, ni mucho menos intenta recaudar fondos para alguna noble causa guadalupana. De nada de esto trata este libro, pues su aproximación al tema gua-

dalupano es fundamentalmente filológica. Su objetivo básico es el de entregarnos por primera vez una edición crítica del más antiguo texto náhuatl donde se narran con detalle los episodios relativos a las apariciones de la virgen en el Tepeyac. Este texto es el tradicionalmente conocido con el título de “Nican mopohua”, nombre derivado de las dos primeras palabras con que comienza el relato en náhuatl. Guía al objetivo de edición crítica del texto la inquietud de detectar indicios de la mentalidad indígena prehispánica en el contenido del relato, y encontrar nexos con algunas tendencias de la antigua narrativa náhuatl, sobre todo la plasmada en los *huehuetlahtolli* o testimonios de la “antigua palabra” y en algunos cantares, como el “Cuicapeuhcayotl”, extraído del volumen manuscrito *Cantares mexicanos* que se resguarda en la Biblioteca Nacional de México y que se incluye como apéndice I en este libro.

Todo esto, naturalmente, lleva otras finalidades; por ejemplo, determinar la autenticidad del texto náhuatl como producto de factura indígena, con base en el examen del nivel y estilo de lengua empleado por el autor, detección de conceptos y expresiones propios del pensamiento religioso y ético de los antiguos nahuas, así como identificación de giros, figuras y otros recursos estilísticos recurrentes en la auténtica prosa náhuatl. Se interesa también León-Portilla por determinar la antigüedad del documento y corroborar la identidad de autor del relato. Varios indicios gráficos presentes en la copia fragmentaria más antigua del manuscrito del “Nican mopohua”, conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York, lo llevan a concluir que, por lo menos esa copia de un original perdido, fue redactada en el transcurso del siglo XVI, muy probablemente entre 1550-1560, datación en la que concuerdan varios otros investigadores que han analizado el documento. El examen cuidadoso de la estructura lingüística, conte-

nido semántico y expresión estilística de los enunciados que conforman el relato, termina de persuadir a don Miguel de que, como lo asegura una antigua tradición, el escrito fue redactado por el sabio indígena tepaneca Antonio Valeriano, personaje formado en el célebre colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, al cual ingresó hacia 1536, y donde tuvo, entre otros afamados maestros, a los eruditos frailes Bernardino de Sahagún y Andrés de Olmos, dos de los más prominentes historiadores y lingüistas nahuatlats del siglo XVI. Fray Bernardino, hablando de sus discípulos indígenas de Santa Cruz, en el prólogo del libro segundo de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, distingue a Antonio Valeriano entre los demás al calificarlo como “el principal y más sabio”. Por su parte, León-Portilla, en la parte de su estudio introductorio que dedica a Valeriano, aporta argumentos valiosos en favor del sabio indígena de Azcapotzalco como el más probable autor del relato náhuatl de las apariciones guadalupanas, a pesar de que ello iba en contra de las convicciones de su maestro Sahagún al respecto. Dice a la letra nuestro perspicaz amigo:

...este relato sólo pudo haber sido escrito por un conocedor de buen número de textos de la antigua tradición indígena, y asimismo de la estilística inconfundible del náhuatl clásico. En el *Nican mopohua* aflora el rico universo de sus metáforas, muy frecuentes en esta lengua, sus difrasismos o palabras yuxtapuestas de las que brota una particular significación, así como sus expresiones paralelas que iluminan desde doble perspectiva lo que se quiere decir. Conocedor de todo esto fue Antonio Valeriano, al que Sahagún calificó de “el principal y más sabio” entre sus antiguos estudiantes y en quien fray Juan de Torquemada reconoció haber tenido un excelente maestro de náhuatl.

Muchas son las cuestiones que Miguel León-Portilla aborda y discute con rigor y amenidad en el sustancioso estudio introductorio que precede a su edición crítica y traducción del texto inaugural de la tradición guadalupana, fenómeno tan importante en este país y que tanta tinta ha hecho y seguirá haciendo correr.

Para terminar, sólo quiero añadir unos breves comentarios acerca de la traducción que del “Nican mopohua” nos propone don Miguel. Como ya antes mencioné, este renombrado historiador y filólogo tuvo la suerte de tener por maestro al mejor nahuatlato que había en México en ese tiempo, por lo cual es natural que su conocimiento del náhuatl resultara tan perfeccionado como el de su instructor. Conocedor a fondo de la estructura lingüística del náhuatl y de sus más recónditas sutilezas sintácticas y semánticas, es de esperar que, al comprometerse en la traducción al español de ese texto, pusiera especial empeño en lograr una versión lo más ajustada posible con el pensamiento y expresión de quien lo escribió, sin eludir conceptos ni mensajes que a simple vista pudieran parecer impíos, por expresar nociones espirituales y recurrir a símbolos y metáforas no habituales en el discurso tradicional de la teología cristiana. Como el mismo León-Portilla informa, existen varias traducciones del “Nican mopohua”, pero ninguna en la que se haya procurado hacer aflorar el antiguo pensamiento náhuatl que subyace en el relato indígena de las apariciones guadalupanas. El esclarecimiento que hace el autor de dicha cuestión es, en mi opinión, la aportación más valiosa que se ha hecho hasta ahora en relación con el “Nican mopohua”. Por otra parte, la idea de disponer el texto náhuatl en forma de verso dividido en estrofas, me parece que es una innovación muy original y acertada pues, además de agilizar la lectura y dar al texto otro aspecto estético, resalta aún más el contenido poético del relato. Asimismo, otro que estimo laudable acierto de

León-Portilla en su edición del “Nican mopohua”, es el pareamiento de la versión náhuatl con la traducción española, pues quienquiera que dude acerca del traslado al español de algún vocablo o expresión, tiene al frente el original para cotejar si el traductor ha obrado rectamente.

Tiene mucha razón el doctor León-Portilla cuando considera, al inicio de su texto introductorio, que los antiguos textos nahuas —literarios o de cualquier otra índole— son como espejos que reflejan con fidelidad los más distintos acontecimientos de la vida cotidiana de esa gente para nosotros tan remota. Justamente así me ha parecido la lectura de *Tonantzin Guadalupe*: una excursión a través de un multifacético espejo que, como el de Alicia, me ha transportado gratamente varios siglos atrás, ilustrándome sobre muchas cosas que yo ignoraba acerca de un capítulo tan relevante de nuestra historia. Tiene también mucha razón al valorar la narrativa contenida en el “Nican mopohua” como una auténtica joya de la literatura náhuatl de todos los tiempos.

Benigno Casas

Leticia Reina (coord.)

Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI

México, CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa, 2000.



En el año de 1998 se llevó a cabo el coloquio “Los retos de la etnicidad en los estados-nación hacia el siglo XXI”, organizado por el CIESAS, el INI y el INAH, entre otras instituciones, en la ciudad de Oaxaca. Este libro recoge el conjunto de ensayos presentados en ese encuentro académico, y constituye un importante análisis anticipado de lo que hoy en día se manifiesta con mayor vehemencia como una demanda de las diversas colectividades étnicas por el reconocimiento y respeto a sus autonomías culturales y territoriales. Si bien este es un fenómeno que ha tenido particular expresión en nuestro país —a raíz del levantamiento indígena de 1994, y especialmente en estos tiempos de cambios políticos que han llevado al Congreso la discusión de una ley indígena que hasta algunos años se tornaba inviable—, la realidad de las co-

sas es que se trata de un fenómeno extensivo a toda la humanidad, en donde la diversidad y confrontación culturales han llevado inclusive a la separación de algunos estados-nación.

La importancia de esta obra, en opinión de su coordinadora, radica en que aporta una serie de reflexiones sustantivas y sistemáticas en torno a la etnicidad y su relación con los estados nacionales, a partir de tres preocupaciones como son la revisión y discusión de conceptos y categorías analíticas, los procesos históricos y el análisis antropológico en diferentes latitudes regionales. Conceptos como los de pueblo, comunidad, etnia, Estado, nación y autonomía han venido cambiando en razón del tiempo y de las nuevas circunstancias políticas y sociales, y como consecuencia de ello los reglamentos, acuerdos y tratados internacionales han requerido de una revisión y actualización en cuanto al uso de los mismos.

Los trabajos reunidos se presentan en seis apartados, el primero de los cuales, “Repensando los conceptos”, destaca la tesis central (expuesta por Susana B. C. Devalle y Gilberto Giménez) de la etnicidad y la identidad étnica, entendida como resultado de una construcción a través del tiempo, en donde los pueblos han entrado en distintas fases de adaptación, recomposición y redefinición permanentes. Devalle centra el debate sobre la etnicidad como “la otredad”, de donde parte para proponer la posibilidad de ver al “otro” como agente social



y no como agente pasivo. Por su parte, Giménez profundiza en una teoría general de las identidades sociales, en la que destaca las relaciones entre etnia y nación, sus diferencias y afinidades con el Estado, en donde a la etnia la denomina como “nación desterritorializada”.

“La formación de los estados nacionales” es el segundo apartado del volumen, en donde Steve Stern demuestra cómo los grupos mesoamericanos y andinos colonizaron desde abajo al Estado colonial, y hace una periodización de este proceso en el que distingue tres “olas”: la primera, que abarca de los siglos XVI al XVII, se ejerció prácticamente “desde arriba”, a través del Estado y de la Iglesia, aunque reconoce que la estrategia indígena durante este periodo fue también la de “colonizar”, pero al revés, es decir, introduciéndose en los espacios creados por los españoles, con el objeto de preservarse. La segunda “ola”, iniciada en el siglo XVIII, rompió los pactos de la colonización y abrió camino a la rebelión abierta. Y por último, la tercera “ola”, concerniente a los estados-nación, afirmó el concepto de ciudadanía, contribuyendo a una colonización “desde abajo”, al demandar las propias comunidades indígenas su reconocimiento como ciudadanos, en todo el sentido liberal, jacobino y popular del término. Finalmente, Stern reconoce que actualmente los indígenas no buscan derrocar al Estado, sino más bien participar en él mediante el reconocimiento a sus propios derechos, lo que significa una nueva colonización desde abajo. Otro de los autores de este apartado, Natividad Gutiérrez, señala que el actual Estado-nación posee elementos que han permitido la irrupción identitaria, en tanto Joseph Pujadas, desde una posición opuesta, critica la homogenización de los estados nacionales, avasallados por el *postindustrialismo informacional*, que ha sido la causa de su crisis y del estancamiento de la etnicidad, proceso éste en donde el nacionalismo juega un papel principal.

En el apartado “Movimientos etnopolíticos y la nación”, John Tutino y Christian Gros analizan especialmente el desarrollo político de los pueblos indios, y su papel en la creación y recomposición del Estado. Tutino hace una reflexión histórica que abarca hasta finales del siglo XIX, cuando los movimientos populares en México y en los Andes fueron excluidos por los nacientes estados-nación, que lograron consolidarse con el capitalismo. Encuentra una resistencia y persistencia de las comunidades, culturas e identidades, a través de la participación popular activa. Así, durante la época de la formación nacional, las elites criollas pactaron con los grupos populares, lo que dio a éstos últimos autonomía y acceso a recursos, entre los años 1820 y 1850. Gros parte de la crisis del proyecto nacional-populista, para demostrar que la globalización tuvo un doble impacto en las comunidades indígenas: si bien éstas resultaron afectadas, también se proporcionaron recursos y herramientas utilizadas en su favor. Juzga lo cultural como un nueva forma de expresión política étnica, donde la lucha contra las injusticias, humillaciones y explotación está indisolublemente ligada a la condición de lo indio. Este proceso de movilidad étnica y de politización creciente se basa en la construcción de una nueva subjetividad colectiva: la indianidad genérica que resurge sin estigmas, por lo que hoy día se tiene una *identidad positiva* para los pueblos indios. Por su parte, Miguel Bartolomé se centra en el estudio de la dimensión civilizatoria de la etnicidad, en la que el aspecto cultural se contrapone al aparato estatal. Al igual que Gros, considera que etnia y nación poseen elementos comunes, producto de los procesos históricos de las comunidades etnoculturales. El nacionalismo –agrega– es producto del Estado-nación en ciernes, creado como una nueva forma de identidad colectiva ligada a la modernidad, que deja de lado o suprime a las identidades étnicas existentes. Más im-

portante que la reivindicación política lo es la reivindicación cultural.

“Nuevas y viejas identidades” es la cuarta sección del libro. En ella Jan De Vos presenta un análisis sobre los mayas, en el que reconoce el logro de su afirmación y sobrevivencia, gracias a tres tácticas utilizadas hasta hoy en día: rebeldía, simulación y construcción de una colectividad fuerte que les ha permitido una adaptación de resistencia. Por su parte, Víctor de la Cruz considera la permanencia de lo étnico como una identidad ancestral mantenida hasta la fecha, en tanto Daniela Spenser-Grollová plantea a las identidades en continua construcción y reconstrucción. A diferencia con De la Cruz, esta autora muestra lo cambiante de las identidades, lo cual es aprovechado por los Estados para manipularlas a su conveniencia.

“Etnicidades, autonomía y nación” es la quinta sección donde se discute el tema de las autonomías como eje articulador del actual movimiento indianista, siendo éste sin embargo, resultado de la historicidad de cada pueblo, por lo que sus soluciones serán también de diversa manera para cada caso. En su ensayo, Leticia Reina reconoce que el concepto de autonomía tuvo un contrasentido a finales del siglo XIX, cuando precisamente de lo que se trataba era de homogenizar o *ciudadanizar* a la población en los nacientes estados-nación. Si bien las constituciones y la legislación de los emergentes estados decimonónicos tendieron a anular la autonomía de las llamadas repúblicas de indios, éstos crearon un *autogobierno* que les permitió sobrevivir a la política antiindigenista liberal. En el mismo tenor, Pierre Beauge y Héctor Díaz Polanco abordan las autonomías del siglo XIX; el primero afirma que la demanda de autonomía indígena obedeció a la negativa del liberalismo a la libre determinación de los pueblos originarios, en tanto Díaz Polanco analiza de manera correlacionada los conceptos duales: pensamiento liberal no pluralista *versus*

relativismo cultural absoluto, liberalismo *versus* romanticismo, manifestando que ambos excesos son dañinos para plantear el asunto de la autonomía indígena, la cual se pierde en el marco de una nación pluricultural.

“Retos del siglo XXI” es el capítulo que cierra el libro. En él Rodolfo Stavenhagen analiza comparativamente los conflictos étnicos contemporáneos, en relación con los acontecimientos mundiales más importantes y la crisis de los modelos de los estados-nación; señala la necesidad de considerar nuevos conceptos como el de *ciudadanía multicultural*, como un elemento que dé cabida a nuevas políticas incluyentes de los pueblos indígenas y sus derechos en los estados liberales de Latinoamérica. Apunta que en la relación polémica pueblos indígenas-Estado nacional subyacen dos concepciones distintas sobre la nación moderna: nación cívica y nación étnica. Si las minorías étnicas exigen el reconocimiento público y su propio espacio, se plantea entonces la interrogante de cómo hacer compatibles estos derechos con la concepción hegemónica de los derechos individua-

les. Así, resulta necesario un replanteamiento de la relación entre el Estado y los pueblos, donde las nuevas democracias latinoamericanas enfrenten la realidad pluricultural y multiétnica de sus poblaciones.

Un resumen general respecto a las aportaciones de esta obra, es que el conjunto de los ensayos permite vislumbrar una sociedad cada vez más compleja y en constante transformación, donde los acontecimientos han rebasado los planteamientos teóricos de las últimas décadas. Es claro el fracaso de intentar construir estados nacionales mediante una homogenización o *ciudadanización* de la población —en todo el sentido liberal del término—. Lejos de ello, el nuevo milenio presenta una multiplicidad de identidades, además de una tendencia al fraccionalismo y a la reinvenición de identidades aparentemente perdidas o desdibujadas. En el plano económico, se da una tendencia entre los diversos estados hacia la formación de *megacomunidades* económicas, lo cual entra en aparente contradicción con los procesos de reafirmación de las identidades étnicas.

La formación de *meganaciones* —integradas por comunidades con diversidad cultural— podría significar que las elites nacionales o supranacionales no se disputaren los territorios o los recursos naturales, al quedar reglamentados éstos como propiedad de los pueblos o de las etnias. Ello es una posibilidad, pero mientras tanto, las elites gobernantes deberían considerar que dentro del creciente proceso de etnización y de reindización mundial, democratizar las instituciones existentes implica salvar al Estado, en vez de aniquilarlo. De la misma manera, el reconocimiento a las autonomías indígenas no significa más que la apertura de un espacio a su lucha legal; el verdadero reto sería reconocerlos como diferentes para incluirlos como iguales en las instancias de representación y de toma de decisiones. Se puede afirmar —yendo de atrás hacia delante— que si el siglo XIX fue el de la formación de los estados-nación, el XX lo fue de los derechos ciudadanos, en tanto el XXI lo será de los derechos culturales, de las identidades o colectividades.



modulo de consulta del SISTEMA NACIONAL DE FOTOTECAS



Foto: INAH/INAH

arqueología
arte
cine
deporte
familia
historia
medios de transporte
monumentos
paisaje
personajes
vida cotidiana

ejército
arquitectura
ceremonias
danza
ritual
grupos étnicos
luchas sociales
modas
oficio
partidos políticos
trabajo

379,148 fotografías digitalizadas

442,626 registros

más de 2,300 antedatos

México, D.F.

Liverpool 123 P.B., Col. Juárez

teléfono: 55-34-32-51

horario: lunes a viernes de 9:30 a 17:00 hrs.

Pachuca, Hidalgo

C. Casco de Sín, ex-convento de San Francisco

teléfono: (017) 71-4 36-51 Fax: 71-3 10-77

e-mail: fototecanacional@inah.gob.mx

horario: lunes a viernes de 9:00 a 14:00 hrs.

NOVEDADES EDITORIALES



CONSTANZA VEGA SOSA (COORD.)
Códices y Documentos
sobre México
Tercer Simposio Internacional
(Científica 409)



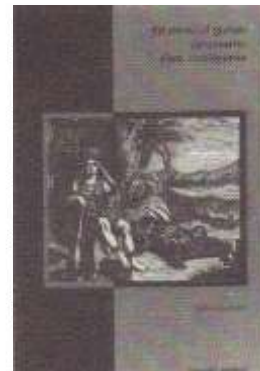
JESÚS NAVA (COORD.)
Antología del pasado
Una mirada a la memoria
del futuro
(Científica 429)



MARÍA OLVIDO MORENO GUZMÁN
Encanto y Desencanto
El público ante las reproducciones
en los museos
(Obra Diversa)



MARÍA DE LA CRUZ PAILLÉS,
HERNANDO GÓMEZ RUEDA Y NOEMÍ
CASTILLO TEJERO (EDS.)
Patrimonio y conservación.
Arqueología
Congreso Mundial de Conservación
del Patrimonio Monumental
XII Asamblea General ICOMOS
Ciudad de México, octubre 17-23
de 1999
(Fuentes)



ISABEL QUIÑÓNEZ
En torno al quinto centenario
Ideas, contrapuntos
(Científica 410)



Memoria FONDEN 2000
Rehabilitación de inmuebles
históricos dañados por los sismos
de junio y septiembre
de 1999 en los estados
de Guerrero, México, Morelos,
Oaxaca, Puebla, Tlaxcala
y Veracruz

DE VENTA EN:

Librería del Aeropuerto Internacional
de la Ciudad de México "Benito Juárez",
Sala A, local 11 (llegadas nacionales),
Tel. 5571 0267

Librería Francisco Javier Clavijero
Córdoba 43, Col. Roma, CP 06700
Tel. 5514 0420

Mayores informes:

Proyecto Ferias
Liverpool 123, 2º piso Col. Juárez, CP 06600
Tels. 5207 4592 y 5207 4599





abril – junio 2001

Aquí les vengo a contar...

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Aquí les vengo a contar...

Aquí les vengo a contar...

En este número concluimos la publicación de las 22 anécdotas ganadoras del concurso que, con este nombre, convocó el INAH. Para cerrar la serie de los cinco cuadernos encartados, presentamos las últimas cuatro anécdotas merecedoras de mención honorífica.

DIRECTORIO

Sergio Raúl Arroyo

Director general del INAH

Moisés Rosas Silva

Secretario técnico del INAH

Gerardo Jaramillo H.

Coordinador nacional de Difusión

Berenice Vadillo y Velasco

Directora de Publicaciones

David Martín del Campo

Director de Divulgación

Zazil Sandoval

Benigno Casas

Edición

Hitaí Suárez

Diseño original

ÍNDICE

La mujer de negro

FRANCISCO HERNÁNDEZ SERRANO

El responsable

ELISEO LINARES VILLANUEVA

Un recorrido por el
exConvento de Culhuacán
y sus alrededores

PATRICIA PAVÓN

Algunas experiencias
en mi segundo trabajo
de campo en México

THOMAS STANFORD

Yo ;no, no, no, no, no! gritaron todos a coro una y otra vez, como si la orden fuera el castigo a un reo y maldiciendo por adentro, casi lo sentí. Lo interesante de trabajar en y para los edificios viejos, como los llama mucha gente, es tal vez por eso, porque son edificios viejos, y guardan entre sus vetustos muros, además de salitre y humedad, todo lo que se te pueda ocurrir. Sí, todo puede pasar, qué te puedo decir, yo lo he vivido, hay de todo, si hasta parece broma o engaño de ingenuos: la monjita que vende rompopo exactamente a las dos treinta de la madrugada y en pleno centro de la ciudad, el monje sin cabeza que pide clemencia por algún pecado cometido, los rincones o jardines en que se hunde la tierra y que por causas misteriosas sólo pueden pisar ciertos elegidos, niños que lloran. Este variado muestrario tiene además esqueletos voladores, a la muy famosa Llorona, la traicionera y que todavía pide por sus hijos, incluso no sé si con todo el dinero y monedas de oro que ha sido encontrado en ollas o vasijas, nuestro país tendría menos problemas económicos, no lo sé, pero sin duda

habría menos pobres ya que de éstos sí que me han contado innumerables y variados casos, por cierto y debido a esto, hemos encontrado destruidos muchos pisos y muros de nuestros edificios. En fin, desde que se iniciaron los trabajos en este edificio, ubicado al sur de nuestra ciudad, todo pasó y también tendría su historia. Al llegar al edificio todo era ruina, digo esto no solamente por su aspecto físico, como si se tratara de una mujer, sino porque el tiempo en lugar de ayudarla le había dado un aspecto

vulgar que no le beneficiaba, este edificio también tendría su propia historia. “Todo empezó un día...” (como dicen los cuentos): ya estaba por meterse el sol y varios de los trabajadores detectaron un ligero humo blanco que se acentuaba en ciertos lugares y salía de uno de los extremos de aquel enorme jardín conventual, recorría algunas salas de la parte baja del inmueble. Yo no lo creía, pero me pareció muy extraño que esa especie de nube baja repitiera su deambular en diferentes ocasiones y a una hora exacta; los trabajadores se percataban pero nadie, excepto murmullos decía nada, en aquel entonces, y como tú sabes que sucede en muchas obras de construcción, se quedaban más de cincuenta trabajadores a dormir en algún lugar de la obra. Al siguiente día, quien me comentó lo que había ocurrido era el maestro; habían dormido muy poco porque de la espesa nube parecían salir brazos e incluso llegaron a tocar el

cuerpo de los soñolientos trabajadores; yo, incrédulo como soy, no le di importancia al hecho, pero desde entonces y hasta casi dos meses después, el número de trabajadores que se alojaban por la noche bajó hasta doce personas; algunos de ellos preferían dormir en la calle o en lugares cercanos al exConvento, y al encomendar la vigilancia nocturna se escuchaba la misma respuesta: “¡No, no, no, no, no! No me quedo”. El hecho que terminó de derramar el vaso de agua fue lo que pasó un día jueves, muy cerca de las diez de la noche y cerca de una rampa de madera maltrecha, donde se subía a la planta alta: se mostró un cuerpo femenino, espigado y cubierto con un velo color ne-

gro. Sí, sí, era una mujer, aunque todos la vimos de manera diferente; hay quien dice que era bella o que su sonrisa no era la de una mujer hermosa sino la de un esqueleto, y que parecía flotar en el aire o sus pies eran tan ligeros que se ocultaban detrás de la oscuridad de esa noche. Se acercó a un par de personas en otra de sus apariciones, varios la vimos, pero pocos lo podemos contar, ya que desde esa noche ninguno de los trabajadores y veladores regresó a la obra; algunos salieron huyendo en plena madrugada. Tiempo después se terminaron los trabajos en el edificio, los jardines quedaron muy agradables y en general el edificio tenía una buena cara, sabía que pronto nos trasladaríamos a otro edificio viejo, pero también que esta historia pasaría a formar parte de los listados de apariciones que corren de boca en boca por nuestra ciudad y que sin duda alimentan nuestra vida cotidiana, aunque esto sería lo de menos, nosotros no lo olvidaríamos.

FRANCISCO HERNÁNDEZ SERRANO

*Coordinación Nacional
de Recursos Materiales*

Hace ya algunos años en Tuxtla Gutiérrez, siendo yo director del Museo Regional de Chiapas, me informaron los custodios que un visitante al parecer alemán solicitaba verme. Me dijeron también que tal señor me esperaba en el vestíbulo del museo. Bajé a ese lugar, y en efecto ahí se encontraba un hombre alto de aspecto extranjero. Nos saludamos y se presentó, en un español bastante malo, como un periodista austriaco que quería saber algunas cosas.

—En principio —expresó el periodista—, dígame, ¿es usted el responsable?

—Sí señor —contesté—, soy el director, ¿en qué puedo ayudarlo?

—Pues —agregó— sólo diciéndome, ¿por qué y quiénes lo quieren castigar?

—¿Cómo?, no entiendo —dije atónito— ¿A quién se refiere?

Como respuesta señaló hacia el segundo piso del edificio, justo donde lucía una pancarta sindical con la leyenda en letras rojas: “Castigo a los responsables de la crisis. Trabajadores ATM D-III-24”.

Me pasé un buen tiempo tratando de explicarle que la manta no se refería a mí, sino al problema económico por el que atravesaba nuestro país y a los responsables de éste. Preguntó algunas cosas del contenido del museo y prometió mandarme el artículo que escribiría al respecto. Aún sigo esperando dicho artículo.

ELISEO LINARES VILLANUEVA
Centro INAH Chiapas

Por alguna razón me encontré frente al exConvento de Culhuacán, la idea de conocer el interior me transportó al pasado, ya que este lugar fue un importante centro ceremonial y político en la época prehispánica.

En el momento de traspasar la reja aguardaban los enormes árboles, alrededor de un antiguo embarcadero del siglo XVI, el agua adquiría infinidad de tonalidades, dependiendo de cada imagen en movimiento.

En el vestíbulo de la planta baja observé una pequeña puerta giratoria, de unos sesenta centímetros que da al refectorio, al lado opuesto la sala de *profundis*.

Durante el recorrido percibo que el espacio ofrece un momento de placer y reflexión, el mismo que brindó a los frailes en aquella época, para realizar sus rezos y cánticos en los momentos de recogimiento. Traté de rescatar una imagen de aquellos tiempos y sin darme cuenta caminé hasta el huerto de aquellos años. Como los conventos eran verdaderas fortalezas, los agustinos se proveían de ciertos alimentos, ya que cultivaban lo más variado que la fértil tierra les proporcionaba. Esta imagen se aprecia en las pinturas colocadas sobre los muros. Actualmente existen ahí árboles frutales, de los cuales robé un limón y un higo. Hay también una variedad de flores que embellecen el claustro durante la primavera y el verano.

Al pasar a la antigua iglesia, descubro que sólo quedan vestigios de lo que pudiera decirse era realmente una basílica, por las dimensiones que presenta. Tanto ésta como el convento

fueron edificados por los indígenas con piedra de recinto. Su construcción se inició con los franciscanos; sin embargo, se terminó bajo la orden agustina.

Sin ir muy lejos, se encuentra el portal del peregrino; éste tenía la función de recibir a los caminantes que pasaban cerca del convento o llegaban expresamente para realizar alguna diligencia con los frailes. Se les destinaba ese espacio con la intención de resguardarlos durante la noche.

Una vez en el pasillo del claustro alto, en donde se ubican las doce celdas, daba la impresión de que las pinturas adquirirían vida; la luz de la tarde reflejaba en ellas formas bien delineadas de los frailes agustinos pintados por los tlacuilos; es como si sus expresiones nos contaran su historia. Nos reflejan en ellas humildad, pobreza y castidad.

Entrando al Museo de sitio se ubican tres salas prehispánicas y una colonial; las tres primeras exhiben la zona lacustre, vasijas y objetos que hacen referencia a la vida cotidiana del pueblo que lo habitó. Sobresalen dos piezas prehispánicas: Chicomecóatl y el bracerero ceremonial; la primera es diosa de la fertilidad; la segunda se utilizaba para celebrar el nuevo ciclo cada 52 años.

Me enteré que algunas vasijas fueron donadas por la comunidad. Las dos piezas más importantes se encontraron en el espacio original, el ojo de agua; más adelante, al pasar a la última sala, la colonial, observamos elementos utilizados durante la evangelización: un libro de registro de bautizos y varios cuadros religiosos. Este convento fungió también como escuela de lenguas nativas, incluso en el libro *Colección de monumentos*

coloniales, escrito por José Gorbea Truebas, se señala que fray Bernardino de Sahagún impartió cátedra en este lugar.

La producción de papel era muy importante en ese periodo ya que facilitaba la evangelización. Esto me llamó la atención, así que subí más tarde a la sala donde se encuentra la cédula que hace referencia a este tema, y después de hacer algunas anotaciones me dirigí al molino de papel para ubicarlo físicamente, ya que está fuera del inmueble, a escasos metros... Bueno, resulta que es el primer molino de papel construido en América Latina a solicitud de fray Juan de Zumárraga, entre 1533 y 1538. La estructura apenas es visible, pero con una observación previa a la cédula podemos imaginar cómo era.

Saliendo del exConvento entramos a la iglesia de San Juan Evangelista, que está a un costado, con acceso sobre la calle de Morelos. Fue construida con el material de la antigua iglesia y su edificación es de 1880 a 1897.

Continuando con la visita, por alguna circunstancia el señor Raúl Rosas, sacristán de la capilla del Señor del Calvario, me condujo a un lugar sagrado. Atravesé la calle y noté que estábamos cerca del Centro Comunitario; subí unas escaleras y lo primero que resaltó a la vista fue una hermosa portada colocada a la entrada del santuario. El interior de la capilla estaba adornado con flores, grecas detalladamente acabadas y pinturas recientes, una de ellas alusiva a la aparición del Cristo.

La tradición oral cuenta lo sucedido en ese hecho: "Una tarde en que los canteros trabajaban la piedra y los rayos del sol cubrían sus cuerpos for-

nidos, surgió el llanto de un niño, el cual se hacía cada vez más intenso. Los canteros suspendieron sus actividades para acudir en su auxilio; tuvieron que abrir un hueco, pero una vez adentro se sorprendieron de encontrar en lugar del niño a un Cristo negro”.

A partir de ese momento se dieron a la tarea de edificar una capilla para honrarle culto. Observé, por los cortes de la construcción, que ésta se dio en etapas, pero su origen data, al parecer, del siglo XVI. Después me trasladé a la cuevita donde fue encontrado el Señor del Calvario. Ahí sólo hay una pequeña urna en la cual se guardan algunos de los recuerdos que la gente ofrece a esta imagen, como símbolo de agradecimiento por algún milagro realizado.

Caminé al exterior de la cuevita en la parte de arriba, y descubrí una ermita y un altar con un cristo de aproximadamente un metro. Finalmente pasé a un lugar destinado para el convivio de las fiestas religiosas. El sacristán, quien ha fungido como mayordomo en otras ocasiones, me explicó que el pueblo se conforma de ocho barrios con su respectivo representante en la mayordomía, ésta es una organización encargada de llevar a cabo las fiestas religiosas durante un año. Entre las más importantes menciona la Santísima Trinidad y la del Señor del Calvario o Salvador. Dice que la primera dura ocho días porque participa toda la comunidad; en ella se disfruta de la típica comida mexicana, del castillo, la feria y el baile. En ese momento imagino la algarabía que se produce para festejar y compartir la fe del pueblo. Basta con

recordar las descripciones que Antonio García Cubas realiza en *El Libro de mis recuerdos*, sobre los festejos de la Ciudad de México.

Entre la gente que ahí se encontraba escuché hablar del Canal Nacional, así que sólo por curiosidad, tras haberme despedido del sacristán, caminé por la avenida Taxqueña hasta llegar al mencionado canal. Me acerqué a un señor llamado Secundino, quien inició una breve explicación referente a ese medio de transporte prehispánico, el cual funcionaba todavía a principios de este siglo. Él rememoraba: "Yo tendría ocho o nueve años, pasaban las canoas de Xochimilco copeteadas de legumbres, cada canoa la jalaban dos

personas con reatas de cada lado, entonces les gritábamos a los que iban remando: ¡Tío me regala uan lechuga!, y de veras que nos daban una lechuga o una zanahoria. Además el agua estaba limpia, había pescaditos grandes, chiquitos y de varias especies; también íbamos a pescar. Ahora ya no queda nada de eso." Terminado el relato de don Secundino, me percaté en ese momento que la memoria del pueblo se niega a perderse en el olvido, que si las aguas del canal y los bosques volvieran a ser como antes, Culhuacán sería más que una remembranza.

Al finalizar el recorrido, me quedo con una sensación extraña, risas de niños y voces de adultos, por las actividades del Centro comunitario en sus múltiples facetas. Es entonces que las imágenes se vuelcan sobre mí, sin que yo las llame y son varios los periodos de la historia que imagino. Por ejemplo, el exConvento durante la Revolución,

cuando Emiliano Zapata permaneció ahí por una noche. También se comentan leyendas de aparecidos en el convento y sus alrededores, de muchas otras costumbres y tradiciones que la gente del pueblo tiene para contar.

PATRICIA PAVÓN

Centro Comunitario Culhuacán

A principios de diciembre de 1957 salí con un compañero, alumno como yo en la ENAH, para un trabajo de campo en Chiapas. Llegamos, después de dos días y medio de carretera manejando el jeep de la Escuela, a “La cabaña”, el Centro Regional del Instituto Nacional Indigenista en San Cristóbal. Allí, con la llegada del secretario de la ENAH, Fernando Cámara Barbachano, y más de una docena de compañeros estudiantes, nos repartimos entre los pueblos de los Altos del estado. A mí me tocó ir primero a Tenejapa, donde pude observar la fiesta de Santa Lucía y varias posadas, y luego a San Juan Chamula para presenciar el cambio de autoridades tradicionales del 1° de enero de 1958. Enseguida pasé a Zinacantán, donde me junté con una decena más de estudiantes a principios de enero, y dejé, de repente, de andar solo.

Hacia mediados del mes llegó con nosotros el maestro Cámara para ver cómo se adelantaban nuestras pesquisas.

Yo ya me había conectado con el músico Mariano González Pérez que, como muchos de sus semejantes en la República, de alguna manera dirigía los

ritos que se ofrendaban localmente a los poderes sobrenaturales –se les dice “santos” entre los tzotziles–. Con él empecé a aprender a tocar una de las guitarras, mal llamadas “chamulas” por los ladinos locales, que son generales en los Altos de Chiapas, pero particularmente la de tamaño mediano que interviene en la danza a San Sebastián que se monta en la fiesta de este santo el día 21 de enero.

En la clínica del INI del pueblo dormíamos todos, y reflexionando a esta distancia sobre la presencia simultánea de tanto investigador en un pueblo, de alrededor de 7500 habitantes en esas fechas, pienso que constituíamos prácticamente una agresión. Era inevitable que todos llegáramos, tarde o temprano, con los mismos informantes.

Yo instalaba mi planta de luz (no se había “electrificado” el pueblo aún) al fondo del terreno de la clínica, atrás de varios muros para que no llegara su ruido al consultorio, en donde colocaba mis micrófonos. Allí pude grabar casi todos los repertorios de Zinacantán: la música de los alférez, la de los mayordomos, la que se toca en velorios, y la que yo denomino “personal”. Posteriormente grabé con la marimba del pueblo frente a la presidencia municipal.

Don Mariano era todo una bola de monerías. No tan sólo tocaba todos los instrumentos musicales em-

pleados localmente (exceptuando la marimba) y todos los repertorios, sino que también fabricaba los que tocaba.

A la llegada del maestro Fernando, inmediatamente se le acercó un alumno para acusar:

—Maestro, Tom nos está quitando a todos los informantes.

¡Estoy seguro que la boca se me ha de haber caído hasta el suelo en ese momento! Afortunadamente, el maestro Cámara respondió:

—¿Cómo crees que el buen Tom sería capaz de hacerles esto?

Durante muchos años me quedé perplejo ante este acontecimiento. En ese entonces aún no me sentía muy confiado de mi propia proeza como in-

investigador de campo, y la mayoría de mis compañeros tenían más experiencia que yo. Creo que, además, el maestro quedó impresionado con mis hazañas, ¡y yo aún portador de un acento de gringo de espanto! A partir de 1960 me solicitaba para acompañar a alumnos de la ENAH en sus prácticas.

Reflexionando sobre los hechos, y ya con base en años de observación de campo, creo que mi fama era mal habida. Si un investigador pregunta por prácticas mortuorias en estos pueblos, acaso los lugareños pensarán que es loco, porque “todo el mundo” sabe que se entierra a los abuelos viendo hacia el oriente para poder ver al sol saliente. O si uno preguntara por prácticas agrícolas, pueden pensar que puede ser espía de la Reforma Agraria, y que después llegarán autoridades a enajenar más de las tierras comunales del pueblo. Difícilmente podrán entender la curiosidad de uno por tales asuntos.

Creo que mis informantes se sienten a gusto conmigo porque investigo su música. Y a ninguno, jamás, le extrañaría el hecho de que me gustara esta música, ni cuestionaría los motivos de mi interés. ¡Desde luego, a todo el mundo le gusta la música! Como esta expresión es uno de los reflejos de la identidad de cualquier grupo cultural, el admirarla es, figurativamente, como rasgarles las espaldas a los informantes. ¡Se quedan contentos con uno!

En la fiesta de San Sebastián que se lleva a cabo el día 20 de enero en vísperas del día del santo, supe que iba a llegar a la iglesia de San Sebastián el *t'ent'en*, un teponaztli que tiene su propia capilla en la aldea Pasté, y que se

considera como Jesucristo mismo. Voy a hacer una serie de confesiones: sabía que los lugareños no iban a querer que se sacara fotografías del instrumento, aun cuando nadie me había hecho la advertencia, pero consideraba que mi amistad con don Mariano me salvaría el día. Además, sentía tantas ganas de aquella fotografía que casi me producía un sabor en la boca. Así me quedé, con cámara oculta, durante toda la tarde del 20 de enero, y hasta que empezaba a oscurecerse por la tardecita, cuando finalmente apareció la comitiva que portaba el instrumento, profusamente colgado, de innumerables listones de muchos colores. Sabía bien cuál sería la reacción de los presentes, pero decidí que valía la pena correr el riesgo. Abrí el diafragma de mi cámara al máximo (creo que fue f3.5) y puse el tiempo de

exposición en 1/12 de segundo. Cuando disparé el obturador de la cámara, instantáneamente sobrevino un gran silencio sobre la multitud de indígenas allí presente, que poco a poco iba montándose en una ruidosa cólera. Llegó el presidente municipal corriendo para llevarme a la seguridad de la presidencia. Creo que fue a partir de esa fecha que se empezó a cobrar a los fuereños el derecho de portar una cámara en Zinacantán. Había un gran comercio por parte de la Casa Na Bolom de San Cristóbal que consistía en acarrear a turistas en camiones de redilas, casi todos con cámaras colgadas, para sacar fotografías en esas ocasiones festivas.

No me siento nada orgulloso de mis acciones de aquella tarde, y de seguro jamás repetiría mi conducta en ocasión semejante. ¡De haber fallado las

cosechas de 1958 tengo la seguridad de que los zinacantecos me hubieran achacado la culpa! ¡También, parece que Jesucristo no quiso que se le retratara, porque no salió la foto!

Pero había hecho una amistad muy calurosa con don Mariano, y cuando ya estaba en vísperas de trasladarme a Aguacatenango para seguir con mis investigaciones hice un viaje rápido a San Cristóbal para comprarle un regalo. Viendo que hacía las tapas de sus violines, guitarras y arpas con un machete, se me ocurrió que un cepillo de madera grande le sería de utilidad. Se quedó atónito con mi regalo —por demás, inesperado—. ¡Estoy seguro que si pudiera volver al pueblo, y que me volviera a topar con él hoy día, nos saludaríamos como grandes amigos largamente extrañados! Y pienso que éste es el tipo de relación que uno, como investigador de campo, debe buscar con sus informantes.

THOMAS STANFORD
*Escuela Nacional
de Antropología e Historia*



CONACULTA • INAH