



# ANTROPOLOGÍA

## PUBLICACION TRIMESTRAL

### Colaboradores:

Santiago Alberro  
Alicia M. Barabás  
Miguel A. Barabás  
Jurgen K. Bueggemann  
María del Refugio Cabrera Vargas  
Carlos Castañeda  
Beatriz Cervantes  
Fernando Cortés de Brásdefer  
Ana María Crespo  
Leonel Durón  
Roberto Escalante  
Luz María Flores  
Roberto García Moll  
Carlos García Mora  
Jorge René González  
Eva Grasser Lerner  
Judith Hernández  
Marco Antonio Hernández  
Octavio Hernández  
Concepción Lagunes G.  
Fernando López Aguilar  
Gema Lozano y Natha

Jesús Manjarés Ruiz  
José de Jesús Mantoya  
Cristina Morales Vramontes  
María Teresa Muñoz Espinosa  
Jesús Núñez  
Margarita Nolasco  
Julio César Olivé Negrete  
Laura Parrilla  
Dora Pellicer  
Benjamin Pérez González  
Alfredo Ramírez C.  
José Abel Ramos Soriano  
Pedro Romero de Solís  
María de los Angeles Romero Frizz  
Antonio Sabarit  
Marcela Salas Cuesta  
Cristina Sánchez Buena  
Carlos Sorroza Pico  
Raquel Tena  
Julia Tuñón  
Victoria Huga Valencia Valera  
Samuel L. Virella

### Redacción:

Jaime Bau  
Alberto Sánchez  
David Arrevillaga F.



---

# INDICE

---

## C O N S E R V A C I O N

FERNANDO LOPEZ AGUILAR

**TRES DISCURSOS SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL Y SU DESCONSTRUCCION**

2

## A R Q U E O L O G I A

JUDITH HERNANDEZ/CONCEPCION LAGUNES G.

**RESCATE ARQUEOLOGICO DE LAS ATARAZANAS: AVANCES**

12

## A N T R O P O L O G I A S O C I A L

CARLOS SORROZA POLO

**OBSTACULOS PARA EL DESARROLLO EN OAXACA**

*La experiencia de los tabacaleros*

20

PEDRO ROMERO DE SOLIS

**CARNE DE TORO, CARNE DE HOMBRE**

*Un sacrificio de sustitución en la Alta Andalucía*

30

## E T N O H I S T O R I A

ALFREDO RAMIREZ C.

**LA LIMOSNA A LOS FRAILES POR LOS INDIGENAS DE LA ZONA NORTE  
DE GUERRERO EN EL SIGLO XVI**

38

RAFAEL TENA

**MUERTE RITUAL DE UN TLATOANI MEXICA**

48

FERNANDO C. DE BRASDEFER

**EL MAPA DE SAN ANTONIO CALPULALPAN**

54

## L I N G Ü I S T I C A

EVA GROSSER LERNER

**NGIGUA: UNA LENGUA OAXAQUEÑA EN EXTINCION**

62

ROBERTO ESCALANTE H.

**PERSPECTIVA DE LA ETNOPOETICA**

*Una poesía angmat: (zoque-popoluca)*

70

*NOTAS*

78

*NOVEDADES*

83

## S U P L E M E N T O

JORGE RENE GONZALEZ M./JOSE ABEL RAMOS SORIANO

**EXCOLEGIO DE SAN FRANCISCO JAVIER DE TEPOTZOTLAN**

EN PAGINAS CENTRALES

P O R T A D A



SELLO CILINDRICO  
AGUILA  
CIUDAD DE MEXICO

## TRES DISCURSOS SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL Y SU DESCONSTRUCCION

*El presente ensayo no pretende ofrecer una definición de patrimonio cultural, sino sólo destacar algunas de sus propiedades inherentes, analizarlos en el marco del discurso "modernizador" y, a partir de ello, destacar los criterios que permitan entender las acciones que se han realizado y establecer las consecuencias, por cierto nada halagüeñas, que se prevén para el futuro.*



Este ensayo fue presentado originalmente como conferencia en la mesa redonda "El Patrimonio Cultural Hidalguense" del IV Congreso de la Cultura de la Universidad Autónoma de Hidalgo, efectuada el 14 de marzo de 1991, en la ciudad de Pachuca, Hidalgo.



Los mirábamos, jugando a acercar  
los ojos al vidrio, pegando la nariz,  
encolerizando a las viejas  
vendedoras armadas de redes de  
cazar mariposas acuáticas, y  
comprendíamos cada vez peor lo  
que es un pez, por ese  
camino de no comprender nos  
íbamos acercando a ellos que no se  
comprenden...

J. Cortázar, *Rayuela*

Un ocaso cuyo rojo perdura en un  
vaso de Creta. Los juguetes de  
un niño que se llamaba Ilberio  
Graco. El anillo de oro de Policrates  
que el Hado rechazó. No  
hay una sola de esas cosas perdidas  
que no proyecte ahora una larga  
sombra y que no determine  
lo que haces hoy o lo que harás  
mañana.

J. L. Borges, *La trama*

**D**icen los especialistas, independientemente de sus nexos filosóficos, que el concepto de patrimonio cultural es determinante para comprender el pasado y dar sentido a nuestro presente. Este es un *dictum* trillado —sobre el que habrá poco desacuerdo— del que se derivan una buena cantidad de problemas, todos ellos irresolubles, como lo demuestran más de 30 años de legislar, de promover encuentros internacionales y nacionales, de signar cartas como la de Venecia, México y Quito, y que los problemas continúan hasta la fecha, pues se han tenido logros raquíticos a pesar de que México es el país que ha planteado las leyes más progresivas al respecto.

Esta situación es comprensible si vemos que existen múltiples ambigüedades funcionales en las instituciones dedicadas al patrimonio cultural, que la propia definición del término resulta imprecisa y poco práctica —por ejemplo, el patrimonio cultural mueble, el inmueble, el monumental, el intangible, el tangible— pero sobre todo si somos capaces de desentrañar los discursos subyacentes, de manera que nos permitan entender las políticas y circunstancias que se han generado en torno a la destrucción de edificios, de ciudades, de objetos y de comunidades indígenas.

En este ensayo no intento ofrecer una definición alternativa de patrimonio cultural cuyo significado



permita generar programas institucionales a corto y mediano plazos, sólo pretendo destacar algunas de sus propiedades inherentes, analizarlas en el plano del discurso "modernizador" y, a partir de ello, destacar los criterios que permitan entender las acciones que se han realizado y establecer las consecuencias, en mi opinión desastrosas, que se preven hacia el futuro.

Las cosas integradas en conjunto bajo la concepción de "patrimonio

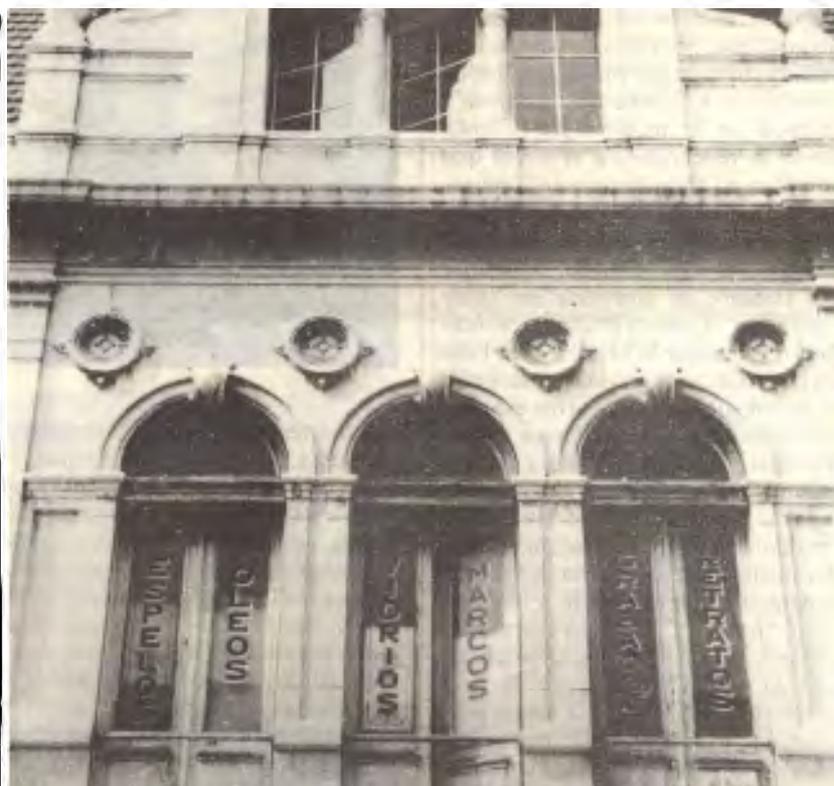




cultural" siempre son aquéllas en las que el sujeto se plantea alejado del objeto, ya sea porque existe una distancia temporal o porque se interpone una distancia cultural. Es decir, son tanto materiales del pasado, ajenos a su relación original de tiempo-espacio-función, revalorizados por la sociedad moderna con una carga simbólica específica y con una utilidad distinta, como objetos "folklóricos", necesariamente ajenos a las necesidades de la modernidad, descontextualizados, pero insertos en el sistema contemporáneo; se trata de elementos observados desde la

perspectiva occidental, los cuales, enajenados del uso final para el que fueron pensados y trabajados, son puestos en un entorno de productos de la sociedad industrial. Es así importante reflexionar sobre el sentido de la lógica de la conservación, qué criterios la rigen, por qué y para qué se conserva, por qué se privilegian unos objetos sobre otros, por qué se destacan criterios como el de "originalidad" y qué finalidad tiene el establecimiento de acciones basadas en discursos simbólicos, válidos para la asignación de significados al objeto.





Hoy están de moda las "crónicas de patrimonios perdidos", pero poco se habla de las razones que ocasionan su pérdida: se trata de una especie de añoranza sobre la grandeza del origen, como si la síntesis de la "cultura mexicana" estuviera en algún edificio de la ciudad de México, o de cualquier otra, en una zona arqueológica o en los monumentos: se observa el patrimonio cultural como al conjunto de importantes piezas artísticas que nos refuerzan un mito, el de la magnificencia del pasado, el de los grandes hombres, reconocidos y prestigiados, el del avance necesario, el del progreso, el de la recuperación de la grandeza perdida.

No es casual entonces que en este conjunto quepan sólo las obras "maestras" pretéritas, autenticadas por la firma del autor o del personaje que la utilizó: "es un Correa...", "aquí vivió Julián Villagrán...", "en esta casa se firmó la Constitución Política del Estado...", "se trata de una pieza tolteca..." El objeto es autenticado por los especialistas, quienes valúan el objeto y dan el dictamen último: los arqueólogos, los arquitectos, los historiadores, los restauradores y los historiadores del arte juegan este papel dentro del sistema, pues las piezas, además de ser reconocidas estéticamente, deben representar el tiempo transcurrido y estos especialistas también dan garantía sobre él. Resulta entonces que los "autores" originales del patrimonio cultural, además de las élites intelectuales del presente, son las clases dominantes de las sociedades del

pasado, capaces de construir los palacios virreinales o las pirámides prehispánicas.

Esa es la verdadera y doble "autenticación": reconocer que los objetos provienen de distinguidos personajes —por ser su autor, por ser su usuario o, en una forma más limitada, porque fue tocado alguna vez por él, como Midas o como las reliquias de Cristo y del santoral cristiano— y que ese personaje, o esa cultura, haya sido destacado por una visión particular de la historia.

Los objetos del patrimonio cultural desempeñan así un papel simbólico. En tanto pertenecientes al pasado se les ve con nostalgia, conjuran el tiempo, justifican nacionalismos de toda clase de vertientes y apoyan las tesis históricas de los vencedores, aunque las piezas sean de los perdedores. Su recuperación se convierte en una necesidad social justificada por el parámetro ideológico: es patrimonio cultural aquello que permite reforzar los supuestos políticos del sistema; queda fuera todo lo que



no tiene sentido en esta forma de historicidad. Más aún, es patrimonio cultural todo lo que justifique, que dé coherencia a la idea de "progreso", tomada de la modernidad y vista como la redención en la tierra que completa el círculo necesario del regreso a las míticas glorias del pasado.

El valor de función o de uso social de los objetos, perdido en el discurrir del tiempo, se convierte en valor "histórico" a fuerza de decretos, más importantes que la historia real. Esto no es casual, si observamos que a esta posición subyace una forma especial de concebirla que es, como señala Vattimo,<sup>2</sup> aquella que desarrolla y elabora en términos terrenales y seculares la idea judeo-cristiana de creación, pecado, redención, espera del juicio final, en que lo nuevo y la superación son el sentido y la dirección "natural" de las sociedades, concepción que, en pocas palabras, gira en torno al concepto de progreso, de desarrollo. La secularización "a la mexicana" habla del paraíso de la época prehispánica, el pecado de la conquista con todo y malinchismos; la oscuridad de los siglos coloniales que prepararon una primera redención de independencia; los nuevos pecados asociados con las luchas fratricidas como Caín y Abel— y las invasiones del siglo XIX (cada invasión es, a fin de cuentas, una violación, pues México se concibe como un femenino) y una última redención: la Revolución Mexicana que nos ha permitido alcanzar este estado nirvánico de "paz social".

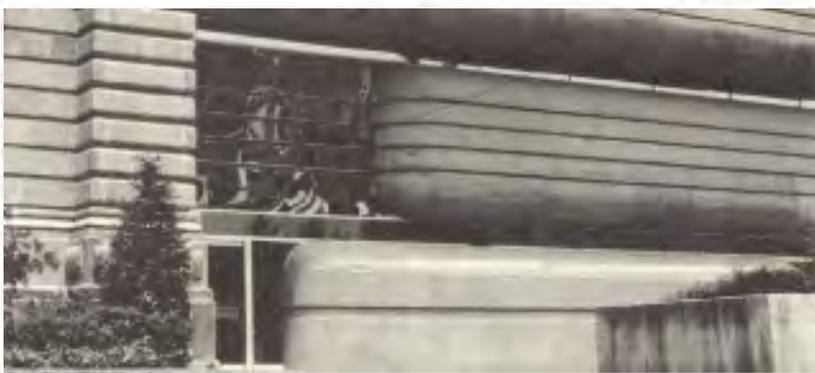
Y aquí los objetos simbólicos que operan son muchos, desde Coatlicue y la Piedra del Sol, que develan la alternatividad prehispánica y manifiestan los 200 años de arqueología mexicana, hasta el Cuauhtémoc por decreto presidencial, incluyendo los "patrimonios perdidos"; los símbolos de la grandeza mexicana puestos en las pirámides de Teotihuacán, de Tula, de la Ruta Maya y colocados todos juntos en la planta baja del Museo Nacional de Antropología.

<sup>2</sup>Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Editorial Gedisa, Barcelona.



Los fuertes de Loreto y Guadalupe en Puebla, el Cerro de las Campanas, el Castillo de Chapultepec y el Convento de Churubusco, son ejemplos claros, concretos, entre otros muchos, de los procesos decimonónicos.

Es cierto lo que dice Walter Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, que sólo desde el punto de vista de los vencedores la historia aparece como un proceso unitario, dotado de coherencia y racionalidad; los vencidos no pueden verlo así, porque sus vicisitudes y sus luchas quedan violentamente suprimidas de la memoria colectiva: los que gestan la historia son los vencedores que sólo conservan aquella imagen que les conviene para legitimar su propio poder. Y en este sentido, queda fuera del patrimonio cultural todo lo aportado por los que a nadie le importan, porque no son espectaculares como los palacios de la ciudad de México ni monumentales como las pirámides, ni estéticos como las obras de arte; son cotidianos y anónimos, pero son objetos que po-



drian hablar de los "pueblos y de los grupos sin historia". A este patrimonio se le destruye cotidianamente para mostrarnos el camino del "progreso", porque no hay voz que lo defienda, ya que no permite la reproducción del "mito del origen" y del mito de la "redención": es, a fin de cuentas, el patrimonio olvidado: ¿cuántas casas *hñöhñü* de penca de maguey existen en la actualidad?, ¿qué pasó con la casa de campo de Miramón en San Cosme?

Es peor aún. La picota y las motoconformadoras destruyen también los objetos que darían significado y representarían la otra historicidad. Existe un discurso ambivalente de necesidad del pasado y de destrucción de sus símbolos, pues a fin de cuentas éstos no son tan importantes para la construcción del discurso histórico. Por la vía de los hechos se nos demuestra el progreso, el poder del hombre moderno en su máxima expresión, capaz de destruir su ecosistema e, inclusive, los objetos y edificios históricos construidos por sus antepasados. Es el dominio absoluto del espacio y del tiempo, manifestación inequívoca del corolario de la historia.

Siempre se ha recalcado el hecho de que las acciones sobre el patrimonio cultural tienen como característica peculiar revalorar el uso social de los objetos y monumentos; sin embargo, el trasfondo de este planteamiento nos lleva a una segunda connotación, su carácter nihilista, y éste es quizá el más importante. El objeto es reducido siempre, en última instancia, a su carácter de mercancía: mientras más autenticado está el

patrimonio, es más valioso; mientras más histórico, más cotizado. Este aspecto es característico de la modernidad capitalista y su origen tiene que ver con los *dileante* que saqueaban zonas arqueológicas en la época del Renacimiento para vender los objetos a los nobles.

El objeto, el monumento, descontextualizado de su función, de su uso original, sólo puede ser valorado por la visión moderna en función de la nostalgia y para lograrla se resalta lo antiguo y se le adjudica un valor de cambio. El pasado tiene sentido sólo si puede convertirse en mercancía. Los viejos objetos son el ejemplo más claro de esta caracterización, dan historicidad al ambiente y hay que adquirirlos con autenticación en una tienda de antigüedades. El saqueo de zonas arqueológicas y la venta clandestina de piezas, imparable hasta la actualidad, son también una forma de manifestarse este carácter del patrimonio cultural. Coincidentemente, y esto se resalta a partir del robo del Museo Nacional



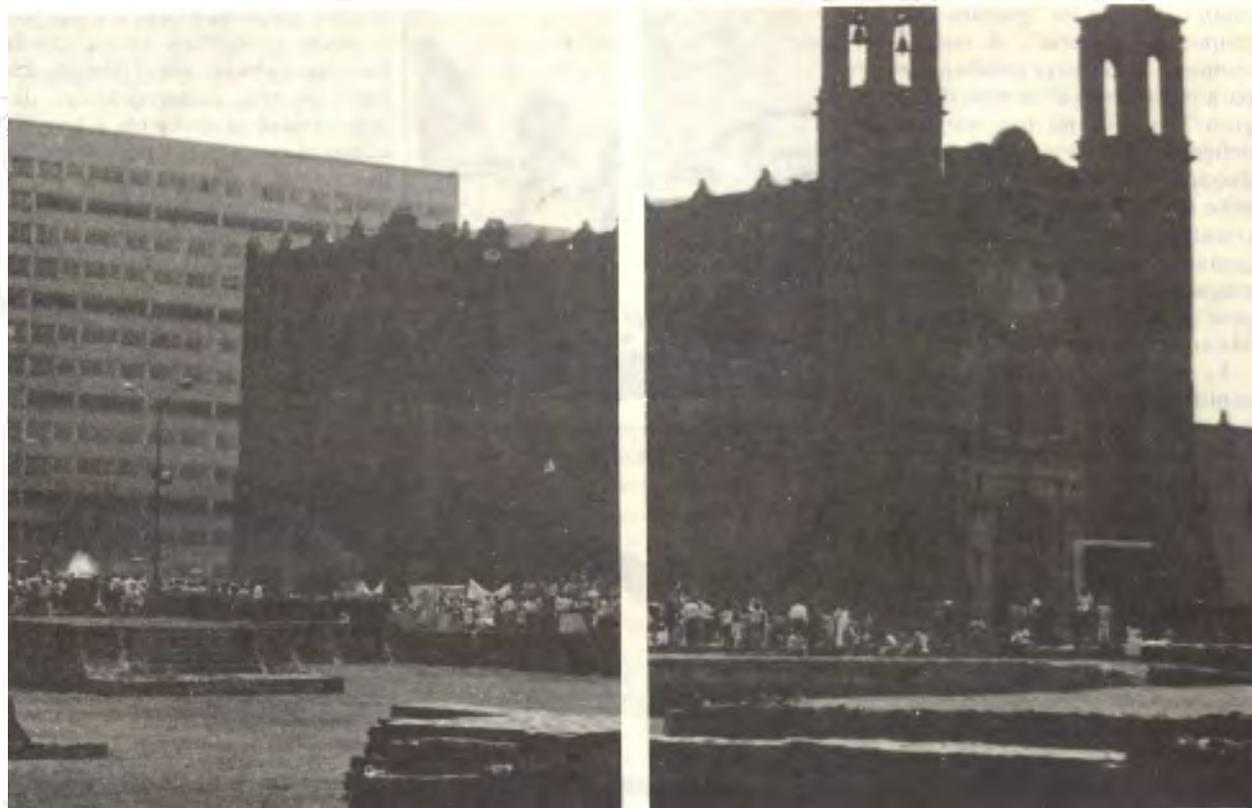
de Antropología y cada vez que se aseguran piezas para su transporte a exposiciones foráneas, el valor simbólico de las piezas implica su cotización en dólares ¿cuántos dólares vale un proceso histórico reflejado en un conjunto de objetos?

Pero por lo mismo, el patrimonio cultural también resulta ambiguo: el pasado que no puede establecerse como valor de cambio, no es apreciado como valor de uso. Es decir, sólo se actúa sobre los lugares que de

alguna manera son comercializables, sólo se "ponen en valor" — término arquitectónico muy sintomático— aquellos edificios o zonas de monumentos que impactan definitivamente en la generación de divisas y esto se constata en el plan de "modernización" de la economía de los últimos años. Por el contrario, si la inversión en la "puesta en valor" de un edificio no es redituable y si existe un proyecto de construcción alternativo, es mejor dar paso a la picota: la

arqueológicos importantes. No se invierte donde no hay ganancia.

Obviamente esto tiene que ver con un tema del patrimonio cultural que apenas he insinuado: lo "folklórico", lo artesanal, lo "marginal". Ajenos a su función en el contexto de las etnias, los objetos son valorados sólo como mercancía. Se promueve su producción ya no para satisfacer las necesidades inherentes a los grupos, sino para comercializarlos "en serie" en casas y tiendas de artesanías,



demolición es el destino de los edificios. Queda claro que tampoco es patrimonio cultural aquello que no es convertible en mercancía. De allí que buena parte de los antiguos ambientes de los espacios urbanos hayan sido transformados en "arquitectura funcional" y que poco o nada quede de los barrios populares más que casas de tabicón y varilla. Y cabe aclarar que en este caso se encuentran también los monumentos artísticos reconocidos, o los contextos





autenticando que son "hechos a mano" porque sólo de esta manera son vendibles. Así, el artesano deja de fabricar con un criterio funcional, para hacerlo con un criterio mercantil: producción para la venta y no para el uso. A fin de cuentas, la mercantilización cae en su propia trampa, pues convierte al objeto artesanal en objeto funcional, dentro del sistema consumado del objeto que, en términos de Baudrillard,<sup>3</sup> "no sirviendo para nada, sirve profundamente para algo" una vez que es colocado en un entorno de objetos "modernos" de melamina, plástico y metal. La autenticación, en este caso, no corre a cargo de especialistas, es privilegio de la burguesía o de las clases medias altas — muchas veces intelectuales— quienes desde su posición en el sistema dan la aprobación para que lo marginal sea parte de lo "cultural".

Y aunque lo "folklórico" es revalorado como mercancía y también como patrimonio cultural, lo marginal del pasado pocas veces alcanza ese estatus, porque nihilismo y modernidad historicista son una mancuerna que difícilmente se rompe. Los objetos de los vencidos, de los dominados, borrados de la memoria colectiva, sólo son patrimonio cultural cuando es necesario justificar históricamente su existencia, cuando dentro de un particular proyecto modernizador resulta imprescindible revalorar algún grupo o pueblo "sin historia".

Actuando en esta tríada dialéctica, existe un último elemento característico del patrimonio cultural: el rescate y la búsqueda incesante de "lo original" hasta encontrar lo más "auténtico". Esta actitud compulsiva se vincula con su opuesto, la restauración, que busca no afectar "lo original" o sólo restituirlo en los términos de la Carta de Venecia: las intervenciones modernas se marcan en los objetos a fin de que se puedan distinguir, se firman, se busca la aplicación de sustancias "reversibles".

<sup>3</sup>Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI, México.



¡Qué mejor que un objeto del pasado sea intervenido por un restaurador o por un arquitecto famoso y prestigiado para incrementar sustancialmente su valor!

En la práctica, el criterio de la autenticidad es el valor que, de acuerdo con Baudrillard, se traduce en la certidumbre del origen de la obra, de su fecha, de su autor, de su signo; es en última instancia la huella del creador... y aquí nos encontramos nuevamente con la cosmovisión

desaparición de una buena parte de sus elementos "originales" para introducir aquellos que le dan una funcionalidad moderna: un escritorio de melamina junto a muros entallados de cal y arena dentro de un convento con *spots* y alfombra verde. ¿Qué es lo que queda realmente?, quizá unas cuantas rocas, algunas jambas... y la convicción de que en ese espacio ocurrieron eventos históricos y de que ahí se guardan sus reliquias, encubiertas por las necesi-



judéo-cristiana secularizada. Por su parte, la restauración demarca lo contrario, pues lejos de "recomponer la ruina" la transforma para la funcionalidad moderna respetando sólo algunos elementos de "originalidad".

Así, en la búsqueda por conservar la "originalidad", se desplazan edificios hacia ámbitos absolutamente ajenos a su contexto arquitectónico; se conservan sólo las fachadas porque el interior debe ser funcional; se reducen los espacios interiores, con muros de

*tablarroca*, a fin de hacer oficinas en un convento; se colocan puertas y balconería de aluminio; se instalan luces de neón bien encuadradas en plafones de plástico, para generar una adecuada iluminación en las oficinas de la "casa antigua"; se remueven zócalos de mármol para hacer estacionamientos. A fin de cuentas, poco queda de ese espacio antiguo que le dé significado como símbolo histórico, como un espacio vivido.

La adecuación de los edificios, su "puesta en valor" implica la ruptura y

dades utilitarias de la habitación o de la oficina... y el mito del símbolo, también nostálgico, que uno le asigna a ese espacio.

Los objetos muebles del patrimonio cultural no escapan a esta consideración: se les completa con pastas y sustancias químicas actuales, se les retocan los detalles faltantes con pinturas o materiales ajenos a aquéllos en los que fueron manufacturados o usados, se les quitan agregados posteriores —aunque también sean "originales"— para



descubrir lo verdaderamente "original", claro, dejando "testigos", se les construyen "prótesis" visibles o invisibles y, finalmente, son colocados en un museo o en una sala de exposiciones, pública o privada, sobre muebles de madera artificial, con capelos, rodeados de vidrio de seguridad, alarmas e iluminación dirigida; en el peor de los casos, acaban arrumbados en una bodega, para ser estudiados alguna vez.

Los ejemplos sobre esta descontextualización del original por la búsqueda de lo funcional son múltiples. De hecho podemos repasar todos los edificios y monumentos de nuestros alrededores y veremos de inmediato la ruptura, no sólo la que implica el abandono de los espacios, sino la de su reuso, fuera del vínculo para el que fueron hechos.

Un proceso semejante, a escala

más amplia, ocurre con los espacios vividos de los asentamientos: plazas que se cierran por un edificio moderno; espacios cerrados que se abren para hacer jardines, ejes viajes o plazas que no existían; remodelaciones que van y vienen al gusto del gobierno en turno: a veces está de moda el asfalto, otras el adoquín —que es "más original"—, o el empedrado —"pero se atorán los tacones"...— y de nuevo comienza la ronda: un gobernante decide demoler un kiosko *art nouveau* porque limita la óptica de una plaza colonial y tres sexenios después se reconstruye a partir de fotografías, un poquito desplazado hacia el norte: un gobernante decide derrumbar un teatro neoclásico y otro lo reconstruye, a partir de dibujos y litografías, donde antes existía una estación del Ferrocarril Mexicano, y para ser utilizado

con otra función, hasta que finalmente recupera su calidad de teatro.

A fin de cuentas, sólo quedan algunas cosas que, con aire del pasado, nos llevan a la simbolización que se requiere desde el punto de vista histórico. En última instancia, el objeto poco importa porque el valor patrimonial —su autenticación— le es adjudicado desde afuera, independientemente de su contexto, de su espacialidad, de su colocación en un espacio y un tiempo, que fue el espacio vivido.

En esta dialéctica del patrimonio cultural, la autenticación y la restauración, junto con la simbolización decretada de la historicidad de la pieza, son dos vértices opuestos que confluyen en aquel que siempre permanece oculto pero que, a fin de cuentas, le da sentido: el carácter de mercancía del objeto. Sobre los dos primeros es factible una actuación alternativa, necesariamente "marginal"; sin embargo, sobre el último, mientras se continúe con la lógica formal del sistema, pregonera de la economía de "libre mercado" a través de sus portavoces intelectuales, poco se podrá hacer.

Y así, mientras no se tome la distancia adecuada en torno a las tesis modernistas de la historia y a la modernización económica; mientras no se genere un reconocimiento profundo y real de los valores no occidentales de la "cultura mexicana" y se les entienda como proceso histórico y como presente reconocido en su alteridad; mientras no se genere una visión de la historia que incluya a las minorías, a los dominados y a los vencidos; mientras no se agregue el valor contextual y posicional de los objetos como parte inherente de su valor patrimonial, pues en su colocación se dieron los espacios concretos en los que los objetos participaron, como valor de uso, realizados en su función directa "original", no en la que le es asignada desde aquí y desde afuera, la de mercancía; mientras todo esto no ocurra, nuestra concepción y las acciones sobre el "patrimonio cultural" van a ser necesariamente incompletas, fragmentarias y parcializadas.



## RESCATE ARQUEOLOGICO DE LAS ATARAZANAS: AVANCES

***E**l trabajo de rescate arqueológico del edificio de Las Atarazanas implica un largo procesamiento de datos que no es posible exponer en todo detalle, ya que los trabajos de excavación aún no se terminan, es por esto que el presente artículo se limita a proporcionar algunas noticias del edificio y del desarrollo de la investigación.*

**E**l edificio de Las Atarazanas es uno de los muchos monumentos históricos del puerto de Veracruz que merecen ser rescatados para su conservación (ver figura 1).

Actualmente el inmueble conforma parte del patrimonio del Instituto Veracruzano de Cultura y se restaura para que en sus instalaciones se desarrollen talleres culturales de diversas actividades tales como lectura, danza, grabado, pintura, artesanías, escultura; también se alojará el Centro de Documentación del IVEC.

Para llevar a cabo su restauración fue necesario efectuar trabajos arqueológicos con el fin de rescatar el mayor número posible de elementos arquitectónicos de sus diversas etapas constructivas para poder determinar los lineamientos y formas de su estructura original y proceder a reintegrar tales elementos a la construcción, apegándose de esta manera a las normas vigentes de restauración de monumentos históricos.

Los edificios no son islas solitarias en el tiempo y el espacio, son



PUERTO DE VERACRUZ

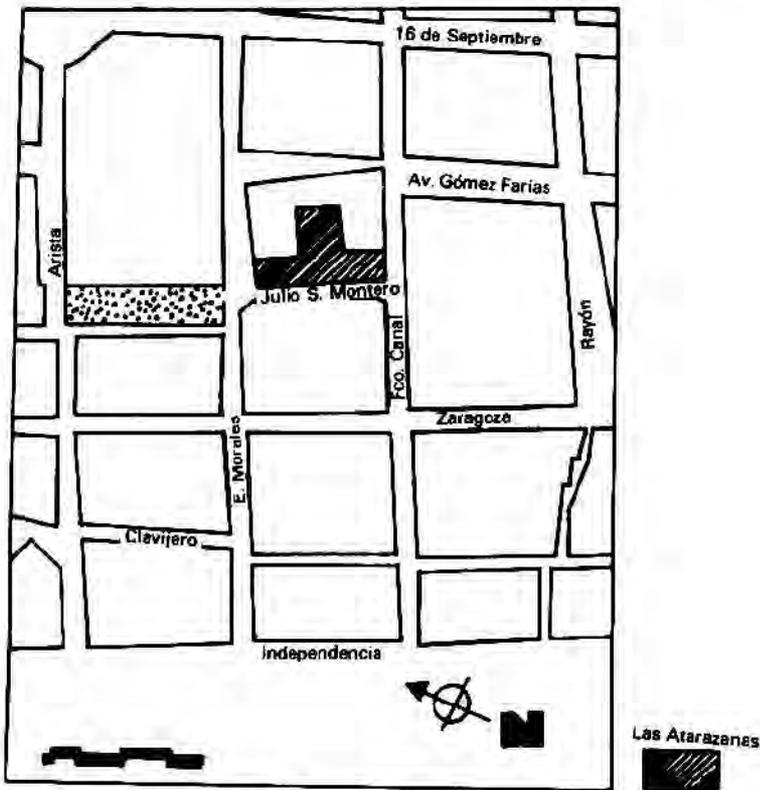
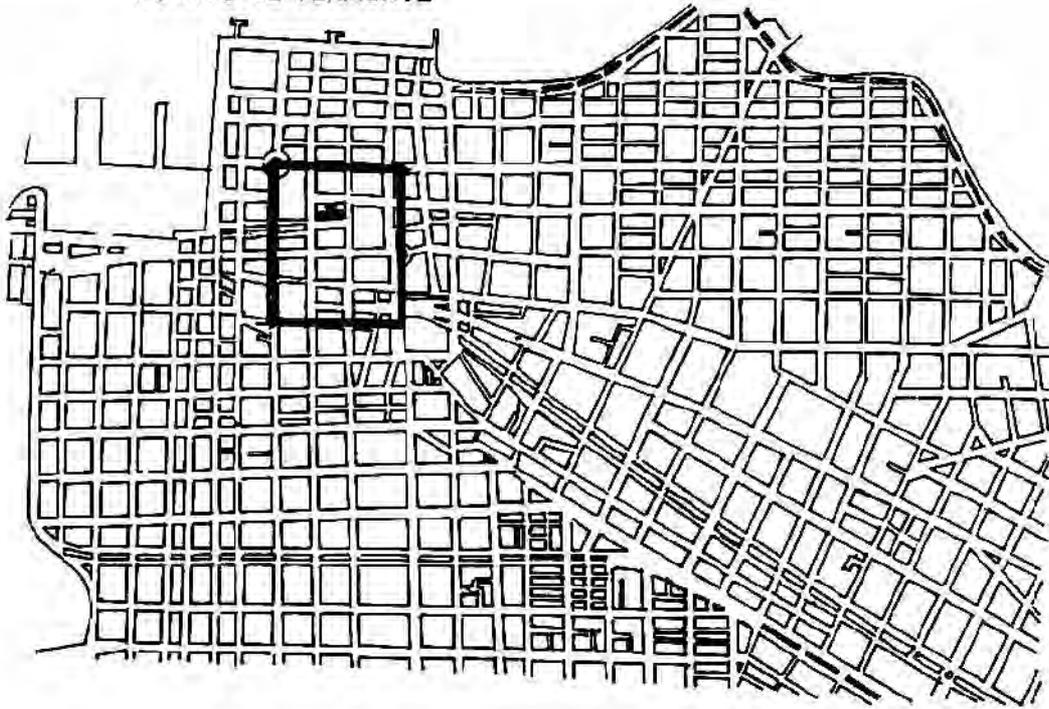


FIGURA 1. UBICACION DEL PREDIO QUE OCUPA EL EDIFICIO DE LAS ATARAZANAS



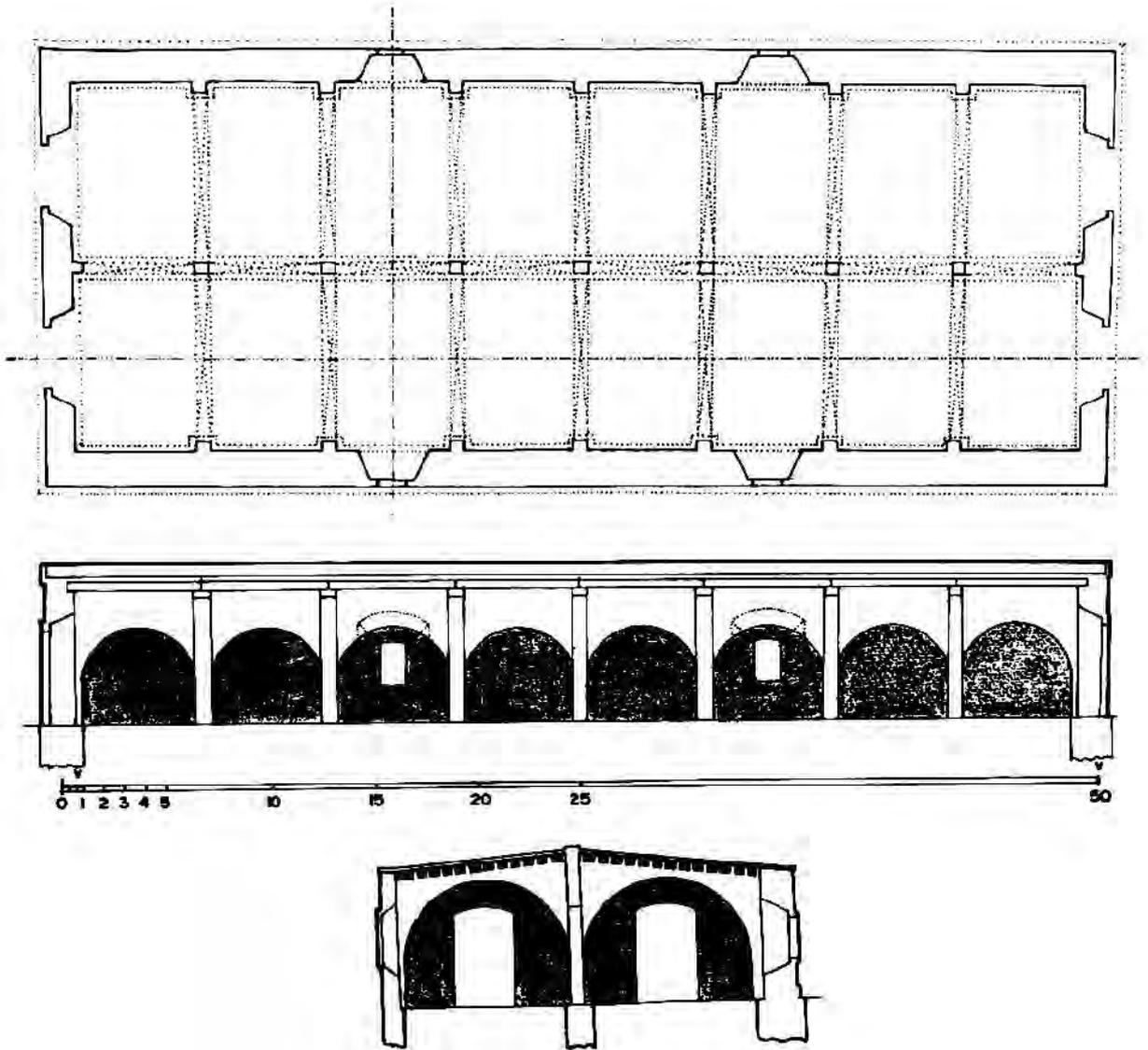


FIGURA 2. PLANO Y PERFILES DEL TINGLADO PARA LA CONSERVACION DE LAS MADERAS DEL REY. PROPUESTA POR MANUEL DE SANTIESTEVEAN EL 6 DE MAYO DE 1764

parte de una identidad que se llama comunidad y, por lo tanto, están vinculadas con una serie de quehaceres determinados históricamente.

El trabajo arqueológico del edificio de Las Atarazanas no sólo ha consistido en la excavación de pozos y calas en pisos, y en la exploración de muros y sistemas de construcción, también se ha centrado en la búsqueda de documentos, planos, fotografías y libros en archivos, bibliotecas y centros de educación naval, con

la intención de reunir todas las posibles referencias sobre el edificio y las actividades realizadas en su interior, así como sus vínculos con la economía, política y cotidianidad del puerto de Veracruz.

Todo el trabajo anterior implica un largo procesamiento de datos que no es posible exponer en todo su detalle, pues aún no se terminan los trabajos de excavación, y el espacio destinado a este artículo es limitado, por ello nos concretamos a dar



algunas noticias del edificio y del desarrollo de la investigación.

La palabra *Atarazanas* que significa "...arsenal, astillero, lugar donde se construyen, reparan y conservan las embarcaciones" (*Enciclopedia general del mar*, 1982:923), cayó en desuso y actualmente se emplean las de *arsenal* o *astillero*. Generalmente se piensa que *arsenal* quiere decir "depósito de armas" y astillero, "lugar donde se fabrican barcos", pero la etimología de *arsenal*, que es exactamente la misma que *atarazanas* (*daras-sina'ah*: 'casa-de-fabricación'), tiene una connotación más compleja pues se define como "... un conjunto de dársenas, diques, cabrias, grúas, gradas, tinglados y talleres comprendidos en un recinto cercano al mar, donde se construyen, arman, reparan, abastecen y conservan los buques de guerra. Para esto hay talleres, almacenes donde se guardan armas, pertrechos, materiales de construcción, reparación, así como cuarteles, enfermerías, oficinas, etc." (*ibidem*, 774).

En los primeros arsenales españoles, que datan del siglo XVIII, se alojaban los astilleros porque la marina de guerra se encargaba tanto de la construcción como de las reparaciones de los navíos (*idem*, 776), es decir, que cuando se construyeron las atarazanas de Veracruz la distinción entre arsenales civiles y militares no existía. Dada la ambigüedad del término, el trabajo arqueológico se orientó hacia la búsqueda de vestigios materiales que permitieran determinar su verdadero funcionamiento.

Con los elementos muebles e inmuebles que se han obtenido, nos

inclinamos a pensar que el local sirvió más como bodega y almacén que como astillero propiamente dicho, porque hasta la fecha no se han encontrado restos de desechos de trabajo o de instalaciones relacionadas con la construcción de embarcaciones; posiblemente se hicieron reparaciones menores de navíos o se armaron chalanes (para el transporte de mercancías de los barcos al puerto) en los talleres con que contaba el edificio, ubicados, según Lerdo (1850), en una parte del predio que hoy ocupan unas casas habitación modernas.

Las grandes reparaciones y la fabricación de barcos en la costa atlántica se realizaban en la isla de Cuba y posteriormente en Campeche, Coatzacoalcos y Tlacotalpan, y algunas composuras ordinarias o de emergencia pudieron ser atendidas en San Juan de Ulúa, no obstante, por restricciones de índole comercial y por la defensa que hacía España de sus monopolios, la fabricación de embarcaciones en Nueva España estuvo muy limitada, concretándose principalmente a la costa del Pacífico; lo cual respondía también a razones de índole económica, pues resultaba menos costoso permitir la existencia de astilleros para cubrir las necesidades del comercio con Filipinas que atravesar las embarcaciones por las rutas tradicionales (G. Arroyo, 1975; Cárdenas de la Peña, 1973; *Enciclopedia general del mar*, 1982; Mora y Villamil, 1862).

Si bien no se puede afirmar que en Las Atarazanas se hayan ensamblado barcos, sí es posible asegurar que en su interior se almacenaban más-

tiles y objetos metálicos relacionados con las reparaciones de las embarcaciones, pues según Lerdo (*op. cit.*: 27), al citar una gaceta del año 1732, el edificio fue construido a principios del siglo XVIII para guardar en él "...palos de arboladura que vengan de Coatzacoalcos y demás necesarios para el apresto de los navíos de S.M. que llegaran desarbolados a Veracruz".

En el momento en que el autor mencionado escribió este dato, el edificio estaba ocupado con objetos de artillería y cuatro años antes (1854), según descripción de Klunder y Díaz Mirón (1945) era "... Cuartel", "Batería Fija de Veracruz", ...parte integrante de los almacenes coloniales "Las Atarazanas".

Los datos arqueológicos indican que el edificio tuvo dos periodos de construcción y cuatro grandes etapas de remodelación, además de un sinnúmero de reparaciones pequeñas; la búsqueda en archivos para confirmar estos datos y la observación de planos antiguos que muestran la traza urbana de la ciudad de Veracruz, nos ha permitido establecer una cronología detallada del edificio que se dará a conocer oportunamente.

Por el momento puede decirse que después de 1692 el predio comienza a aparecer dibujado; que en 1705 en un plano de Ulúa y Veracruz, hecho por Des Marchais, oficial de los navíos de la Real Compañía de Asiento, aparece la manzana con una leyenda ilegible (Calderón Quijano, 1971: 86).

Según Lerdo de Tejada (*op. cit.*: 27) Las Atarazanas terminaron de construirse en 1719, dato que extrajo



de una inscripción hallada en el edificio, también señala que en la mencionada gaceta se afirma que en 1732 todavía se trabajaba en la obra.

Para 1764 se aprueba la edificación del tinglado para la conservación de las maderas del rey, que debía construirse paralelo a Las Ataranzas (ver figura 2); el plano de la obra concuerda perfectamente con la actual planta y fachada de las ahora secciones 1, 2 y 3 del edificio (ver figura 3) (AGN. Hist.: 365 Exp. 1, F. 29, 1764).

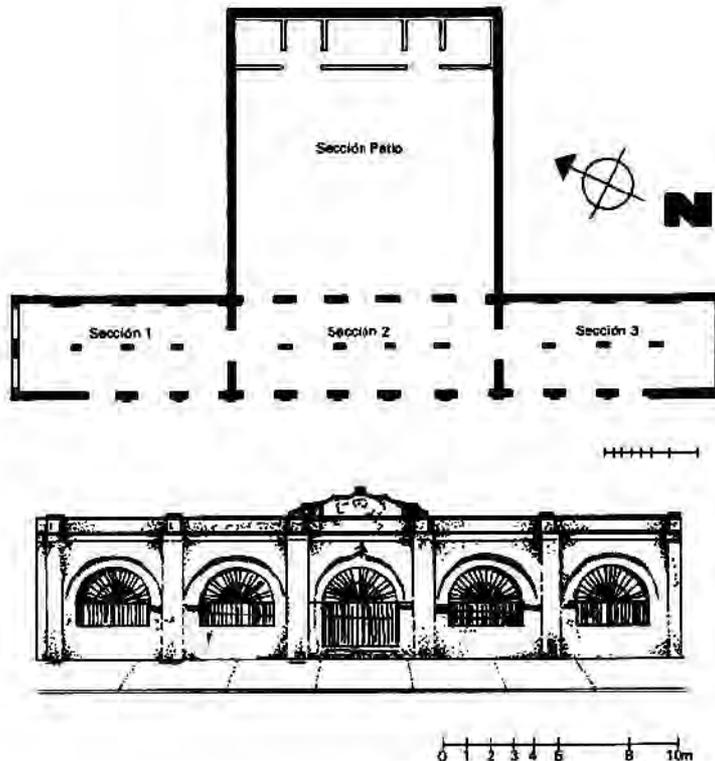
Sucesivamente, el predio aparece en las referencias y planos como bodegas, almacenes de proveduría, cuartel de artillería y maestranza. Desde finales del siglo pasado hasta nuestros días, después de seccionarse la manzana y ser cedida parte del inmueble a particulares, en su interior se desarrollaron una multitud de actividades entre las que pueden citarse: la fabricación de hielo y toneles, el desempeño de trabajos de tipografía, cuartel de bomberos, caballeriza y cuartel para las armas, alojamiento para las familias de los sol-

dados en 1947 y la enseñanza de los oficios y deportes como parte de los talleres del ilustre instituto veracruzano.

De los restos arqueológicos de estas actividades queda muy poco debido a que en cada remodelación se borraban las huellas de la anterior ocupación con el reemplazo de pisos y aplanados, sin alterar la conformación de la obra negra de la nave principal (secciones 1, 2 y 3, ver figura 3); desafortunadamente, la parte en que en el plano aparece como patio (ver figura 3), está casi totalmente destruida, sólo quedan los muros que le confieren el recinto y parte de los cimientos y arranques de las arquerías; estos últimos descubiertos durante las excavaciones que se están llevando a cabo en la actual remodelación.

De esos y de otros vestigios que quedan en las limitaciones de las construcciones modernas, se infiere que el edificio constó de cuatro naves divididas en 12 crujiás de 22.5 x 9.5 m en promedio, unidas entre sí por

FIGURA 3. FACHADA ACTUAL DE LA SECCION 2



grandes arcadas y techumbres a dos aguas, cubriendo una superficie total de 3 150 metros cuadrados.

La liberación de aplanados modernos que se hizo a los muros dio oportunidad de observar que el edificio, al igual que las viejas construcciones de Veracruz, está construido de piedra múcar,<sup>1</sup> ladrillos y argamasa de cal y arena de concha. El acomodo de los sillares y la belleza innata de los corales, además de seguirnos sorprendiendo, nos informa sobre las técnicas y normas de construcción predominantes en el siglo XVIII (ver figura 4).

Parte importante del registro arqueológico ha sido la recuperación de la forma y ensamblado de la armadura de la viguería que constituía la techumbre original de las

<sup>1</sup>Se le denomina piedra múcar a las formaciones coralinas que han sido utilizadas para las edificaciones arquitectónicas en Veracruz. La ausencia de materia prima para la construcción en las inmediaciones del puerto jarocho obligaron a la población a proveerse de piedra del mar para utilizarlas como sillares en los aparejos y a continuar la tradición indígena de fabricar la cal con conchas, pero con tecnología europea.

naves a dos aguas, con anclaje y apuntalamiento en el interior de los muros (ver figura 4). Estos datos han contribuido a restituir al edificio una cubierta similar a la que debió tener cuando fue erigido.

Otro elemento arquitectónico que merece ser mencionado es el aljibe que se encontró en la esquina suroeste del patio actual, que muestra el sistema antiguo de abasto de agua por captación pluvial. La cisterna, de 3.45 x 1.82 x 1.55 m no pudo contener más de ocho metros cúbicos de agua, pues cuenta con muro de doble arcada de 44 cm de ancho que divide el aljibe del captador mediante un peldaño de 25 cm de peralte. El agua era colectada por medio de canales de media caña que corrían a lo largo de los escurrimientos de los techos, y de un desagüe, unido al bajante, conectado directamente sobre una de las esquinas del depósito. Estos detalles arquitectónicos corroboran los testimonios sobre la carencia de fuentes de suministros del vital líquido durante el periodo de fundación del puerto de Veracruz, el almacenamiento se realizaba por medio de

contenedores construidos sólo en edificios públicos y casas que podían darse el lujo de tenerlos.

Se pretende continuar excavando en otras áreas del patio actual para tratar de encontrar otros aljibes, pues el descrito seguramente no tenía la capacidad suficiente para abastecer un edificio de tan grandes dimensiones. Asimismo, se buscarán en una cala central los elementos que permitan corroborar la existencia del patio central que aparece en algunos de los planos consultados.

Con respecto a los materiales arqueológicos encontrados sólo podemos anticipar que se trata en su mayoría de objetos contenidos en depósitos secundarios conformados por rellenos de tierra, cascajo, basura, gravilla y arena de mar; en algunos casos se trata de materiales procedentes de demoliciones de los muros del propio edificio que sirvieron para nivelar y elevar los pisos en las diferentes etapas de remodelación del inmueble.

Entre los objetos arqueológicos rescatados se pueden mencionar botaños y balas de culebrinas, pedreiros, mosquetes y fusiles; botones elaborados con hueso y latón, que posiblemente eran de los soldados que estuvieron acuartelados; también hay tornillos, clavos, placas de fierro, botellas de vidrio para contener vino, perfumes, medicinas y otros, la cerámica recuperada no es muy abundante aunque sí diversa; se ha podido identificar mayólica de fines del siglo XVII, XVIII y XIX, loza inglesa pintada por transferencia de finales del siglo XIX, porcelana china de los siglos XVIII y XIX y lozas mexicanas del presente siglo, desde sus inicios hasta periodos más actuales.

También hay una gran cantidad de loza marsellesa en los rellenos e innumerables cantidades de ladrillos de diversas medidas; el análisis de los materiales descritos se realizará una vez que hayan concluido las excavaciones.

Se cree que los rellenos provienen de otros lugares de Veracruz y poco es el material directamente relacionado con las actividades del edificio;



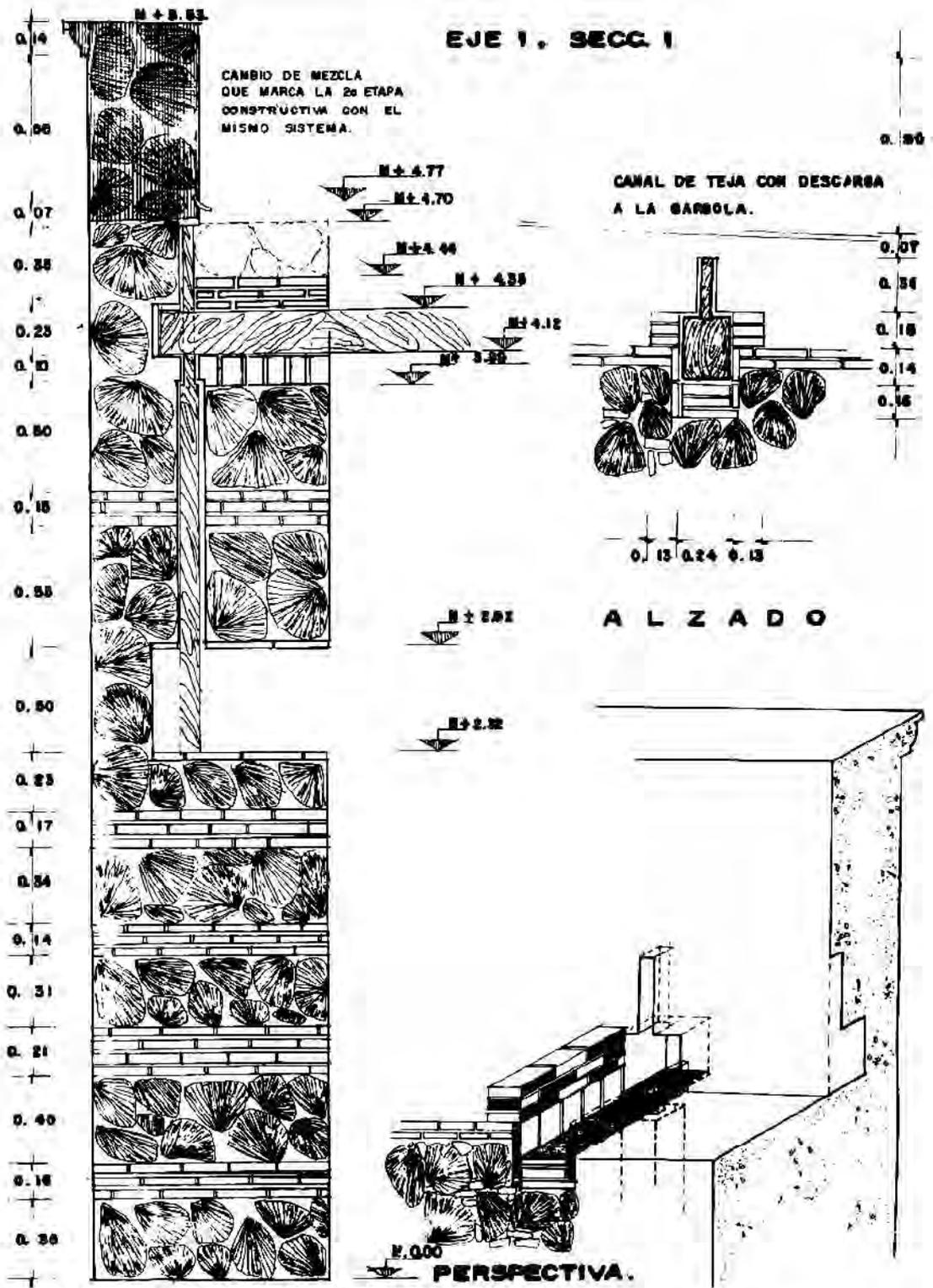


FIGURA 4. DETALLE DE VIGUERIA QUE SOPORTABA LA TECHUMBRE ORIGINAL



no obstante lo anterior, con su estudio puede hacerse una cronología relativa que pueda compararse con los datos documentales para complementar y dar una visión formal del edificio que ahora nos ocupa, y cuyo estudio seguramente, además de ser una contribución a la historia del puerto, animará a otras instituciones e instancias de gobierno a restaurar el gran patrimonio histórico de la ciudad y puerto de Veracruz.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. *Hist.*: 365, Exp. I, F.29-34.  
ARCHIVO HISTORICO DE LA CIUDAD DE VERACRUZ, Caja 306 VI.

ARMADA de México. *Terminología náutica*. Centro de Estudios Superiores Navales, reimpresión de obra original publicada por el Estado Mayor Presidencial en 1945, México, 1982.

AUVER. "Historia de la construcción naval en México", Auver, *Un astillero mexicano*, Astilleros Unidos Mexicanos. S.A., de C.V., San Juan de Ulúa, 1979.

BONILLA, Juan de Dios, *Historia marítima de México*, Secretaría de Marina, México, 1963.

CALDERON QUIJANO, José Antonio. "Nueva cartografía de los puertos de Acapulco, Campeche y Veracruz en la edad moderna", *Estudios de historia novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1971.

CARDENAS DE LA PEÑA, *Semblanza marítima del México independiente y revolucionario*, vols. I y II, Secretaría de Marina, México, 1970.

CHOMEL M. MONCADA O., V. González et al., *Mapas y Planos de México, siglos XVI al XIX*, INEGI-INAH, ed. talleres del INEGI, 1988.

PASQUEL, Leonardo. *Aspectos de la navegación mexicana*, t. I., Col. Suma Veracruzana, ed. Citlaltepec, México, 1970.

—a) "Puerto de Alvarado", *Revista Jarocha*, no. 21, ed. Citlaltepec, México.

—b) "Veracruz como región marítima", *Revista Jarocha*, no. 14, ed. Citlaltepec, México.

PEREZ DE LEON, José, a) *Estampas de Veracruz antiguo*: "La fundación de Veracruz", fascículo I ed. del autor, s. n.

— b) "La ciudad amurallada" fascículo 2, ed. del autor, s. f.

*Reseña gráfica de la invasión americana Veracruz, 1914*, TREDDEX editores, México, Distrito Federal, 1987.

VAZQUEZ DE ESPINOSA, Fray Antonio. *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, ed. Patria, México, 1944.

WECKEMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, t. II, Centro de Estudios Históricos, Colegio de México, México, 1984.

ENCICLOPEDIA GENERAL DEL MAR. Volúmenes 2, 3 y 5, 3a. edición, editorial Garriga S. A., Barcelona, España, 1975.

KLUNDER Y DIAZ MIRON, Nombre de las calles antiguas de Veracruz, 1850, fotocopia de mecanoscrito, 1945.

LERDO DE TEJADA, Miguel, a) *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*, vol. I, cap. V, Imprenta Ignacio Cumplido, México, 1850.

— b) *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*, t. III, Imprenta Vicente García Torres, 1850.

MARIN PLASCENCIA, Gloria. Vallejo Estrada, Juan José. *La armada nacional en el México independiente*, Talleres Gráficos de la Dir. Gral. de Oceanografía de la Secretaría de Marina, México, Distrito Federal, 1985.

MORA Y VILLAMIL, Ignacio de. "Elementos para la marina", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, t. IX, Imprenta Vicente García Torres, México, 1862.



## OBSTACULOS PARA EL DESARROLLO EN OAXACA LA EXPERIENCIA DE LOS TABACALEROS

*El desarrollo es un concepto que engloba múltiples significados y dimensiones: económicos, sociales, culturales y políticos. Para ejemplificar estos aspectos implícitos en su dinámica, el presente artículo se referirá a la experiencia de la producción de tabaco y a la organización de sus productores en el Valle de Oaxaca. Al mismo tiempo describirá los elementos que llevaron a la quiebra de TABAMEX en este estado.*



FOTOGRAFIA: VICTOR LEON DIEZ

## I. ASPECTOS DEL PROBLEMA

El desarrollo es un concepto que engloba múltiples significados y dimensiones. Los economistas lo abordan como un proceso de acumulación de capital y/o de consumo de una población; los sociólogos como proceso de cambio cultural, organizacional o de orden político; y los planificadores como proyecto de sistema que, a través de cierta dotación de recursos técnicos y operativos, ha de llegar a un estado de mejoramiento funcional en los ámbitos económico, cultural y social.

Involuera las dimensiones económica, social, cultural y política de una sociedad; su base es —o debe ser— un sistema de necesidades sociales histórica y culturalmente determinadas, y su expresión concreta es la posibilidad de satisfacerlas por una organización social y política específica.

Para ejemplificar aspectos económicos, sociales y políticos que están presentes en la dinámica del desarrollo, me referiré a la experiencia de la producción de tabaco y a la organización de sus productores en el Valle de Oaxaca. Eso me permitirá tocar aspectos acerca de las políticas públicas y las empresas del Estado (pues la compra de la hoja de tabaco la realizaba la paraestatal TABAMEX), de la organización campesina y el movimiento social que se generó para exigir mejores condiciones de trabajo; de los resultados económicos que se obtuvieron de una

relación anómala entre los campesinos y TABAMEX, y una conclusión relacionada con el tipo de prácticas que deben evitarse si no se quiere continuar recreando una situación que conduce al atraso económico y a la pobreza social.

Partimos de la hipótesis de que, en el ámbito económico, el desarrollo puede conseguirse si se logran crear y consolidar formas o focos de acumulación de capital y de reproducción social estable; por el contrario, en Oaxaca lo que observamos es la destrucción sistemática de los núcleos económicos con posibilidades de desarrollo. Dicha destrucción es producida por un conjunto de relaciones sociales en extremo desiguales que tocan los aspectos económico, social, cultural y político de la sociedad.

Ejemplificaremos la destrucción de una unidad de acumulación describiendo los elementos que llevaron a la quiebra de TABAMEX en Oaxaca. Para explicar dicho proceso, trataremos de establecer los factores y relaciones que hicieron posible la constitución y la recreación de una relación anómala entre productores y empresa.

Los campesinos de Oaxaca viven en una economía de subsistencia o de infrasubsistencia;<sup>1</sup> por eso, la búsqueda de recursos y medios que aseguren la subsistencia se vuelve prácticamente compulsiva, creando una cultura para la sobrevivencia que tiene raíces históricas y estructurales: límite en las relaciones con agentes externos a la misma.<sup>2</sup> Esa incapaci-

<sup>1</sup>Los trabajos de A. Schejman son los que mejor muestran la estratificación de los productores rurales de Oaxaca. En su artículo "Oaxaca y Sinaloa: campesinos y empresarios en dos polos contrastantes de estructura agraria", *Economía Mexicana*, 1983, Ed. CIDE, México, D.F., expone que, en 1970, la distribución de los productores rurales de Oaxaca era la siguiente: 82.4% de campesinos de infrasubsistencia, 7.2% de subsistencia, 1.3% estacionarios (sin posibilidades de acumulación), y 1.3% de excedentarios; 6.2% de productores transicionales; y 1.6% de empresarios agrícolas (pequeños, medianos y grandes).

<sup>2</sup>Expresiones de esos límites son: la identidad localista o comunitaria del campesino oaxaqueño, los múltiples conflictos por tierra

ciudad o imposibilidad de las comunidades para relacionarse con su medio externo es una de las causas centrales del atraso del estado; ese fenómeno tiene raíces históricas y estructurales: su base generativa se encuentra en el establecimiento y la recreación de relaciones sumamente desiguales en-

que ocurren entre comunidades vecinas, la inexistencia o debilidad de organizaciones campesinas amplias y el fuerte dominio que ejerce el gobierno central sobre los pueblos.

tre el medio (la comunidad) y su entorno (el estado y el país en su conjunto), y, como consecuencia, en la ruptura sistemática de los posibles, o potenciales, focos de acumulación y desarrollo.

Ante esa situación, el resultado cultural y político que encontramos es que cada comunidad se desenvuelve bajo un asedio y resistencia permanentes, que la obligan a crear estrategias para responder a todas las condiciones y opciones que se les presentan para sobrevivir o para

mejorar —ya sea por parte del Estado o de los sectores sociales externos—. La suerte y resultados de dichas estrategias están condicionados, no obstante, por el tipo de relaciones y la magnitud de los cambios que se imponen a la comunidad desde el exterior, y, también, por la situación socioeconómica y organizativa de cada una de ellas.

Para explicar la quiebra de TABAMEX (en adelante TBX), trataremos de establecer los elementos que expresan la constitución y la recreación de una relación anómala entre productores y empresa, y, posteriormente, caracterizar a los factores y relaciones que permitieron el desenvolvimiento de dicha relación.

## II. ELEMENTOS DE LA HISTORIA

### PRIMERA FASE

De 1967 a 1972, tres empresas privadas se instalaron en Oaxaca e iniciaron la producción de tabaco; en esta etapa se incorporaron 32 comunidades a la producción y alrededor de 300 productores. Dichas empresas trabajaban con exigencia de alta calidad para el tabaco, pagando bajos precios por el producto; tampoco otorgaban prestación social alguna.

En 1972 se creó TBX y su política fue mantener la misma forma de operar de las cigarreras privadas:



FOTOGRAFIA: RICARDO MONDRAGON

pagaba el tabaco sin clasificar y al precio del tipo de menor calidad; el trato por parte de los inspectores de campo era despótico y no había ninguna prestación social para los productores.

Esa misma situación se mantuvo hasta 1977, cuando se creó la Unión Nacional de Productores de Tabaco. En la asamblea constitutiva, los productores locales expresan:

...nos dimos cuenta de que las condiciones que prevalecían en Oaxaca eran muy distintas a otras regiones del país: ahí TBX había dispuesto otra política (daba mejores precios, habilitaba a los campesinos, daba buen trato a los productores y disponía de una política social para protegerlos e incidir sobre el bienestar familiar).

Ante esa revelación decidimos exigir un nuevo trato a TBX Oaxaca, mejores precios y clasificación rigurosa del tabaco, mayor información sobre el manejo de la empresa.

La primera posición de la gerencia fue un rechazo total a nuestras peticiones. Ante eso, tomamos las instalaciones de la empresa para obligarla a negociar.

Después de unos días logramos que se aceptara: dar un mejor trato a los productores, informarles sobre los pagos de campo que hacía la empresa, otorgar reconocimiento a los representantes de los campesinos, un incremento al precio del tabaco y un calendario para negociar otros asuntos.

Entre la creación de TBX y la primer huelga, se da la primera etapa del proceso de destrucción de una base de acumulación agroindustrial. Por el manejo de una lógica de explotación primitiva, TBX mantenía relaciones de mayor subordinación sobre los campesinos de Oaxaca que aun sobre los del resto del país. Eso ocasionó una reacción muy violenta por parte de los productores y una actitud de TBX que pasó de la ambigüedad a la aceptación casi indiscriminada de las demandas campesinas. Las demandas campesinas eran en ese momento totalmente justificadas (un trato de desigualdad respecto a los demás productores del país), pero la empresa pareció no estar preparada para encarar el movi-

miento desencadenado. Primero se negó totalmente a negociar las demandas, después aceptó prácticamente todas, sin diseñar una política de negociación y control que permitiera cierta "igualación" de las condiciones de trabajo de los productores oaxaqueños respecto a los del país, y un control de la producción que permitiera un manejo eficiente de la empresa.

A falta de esa política, se permitió, en lo sucesivo, que todo tipo de



demandas y fuerzas intervinieran, hasta llegar a la ineficiencia y a la quiebra a TBX.

## SEGUNDA FASE

La segunda etapa de este proceso se inició en el mismo año, 1977. Desde entonces se iniciaron prácticas que marcarían una relación viciada entre TBX y sus abastecedores de materia prima.

Los campesinos, inducidos por sus líderes, empezaron a adulterar el producto de diversas maneras (saturándolo con agua y excediendo la aplicación de fertilizantes para elevar rendimientos); TBX, por su parte, aceptó esa situación por presiones de los campesinos — quienes amenazaban o secuestraban a los inspectores de campo— y por instancias de mediación del gobierno — que fue interfiriendo crecientemente en el manejo de la empresa, con el objeto de controlar políticamente a los campesinos.

Entre 1978 y 1980 se presionó a la empresa para que habilitara a los productores y despidiera a todo su personal de campo y gerencia. En 1978 se logró que TBX diera préstamos para renta de terrenos, barbecho, fertilización y corte; en 1979 se consiguió el despido de, más o menos, 40 trabajadores de campo, se aceptó que se quedaran 10 y el gerente, y se logró además que TBX pagara riegos y planteros y seguro de vida.

Todo eso contribuyó a romper el equilibrio financiero de la empresa. Desde 1980 se volvió deficitaria en Oaxaca, y tuvo que ser subsidiada por Veracruz, Chiapas y Nayarit.

Se advierte aquí como hubo una cierta pérdida de control de expectativas por parte de los campesinos, quienes con el afán de obtener ganancias fáciles adulteraban su tabaco, y una pérdida de control empresarial por parte de TBX, que se explica por la falta de una política empresarial en la toma de decisiones y en las negociaciones que sostenía con los productores.

En ese tipo de decisiones intervenía, por supuesto, una política populista que priorizaba el control y dominación social sobre la eficiencia del sector paraestatal, manifestada a través de distintos representantes de gobierno, del propio sector paraestatal y del partido oficial.

La pérdida de control empresarial y la apertura al crecimiento de la fuerza campesina, que para entonces ya era controlada a través de distintas instancias burocráticas, se iniciaría la tercera etapa del proceso.



FOTOGRAFIA: FOTOTECA INAH

### TERCERA FASE

En 1981 los líderes exigieron incorporar más comunidades y productores a la producción de tabaco. Ante eso, la posición campesina fue radical:

Como el director de TBX nos negó totalmente las peticiones, presionamos al secretario de la SARH y logramos el apoyo del gobierno estatal y de la CNC, eso nos ayudó para

que se aceptara negociar nuestras demandas, y para que se llegara al siguiente acuerdo: incorporar a 11 comunidades de las 11 que habíamos solicitado, y a 20 ó 30 productores por comunidad. Así pasamos de 35 a 47 comunidades y de 3 600 a 5 200 productores.

A lo anterior se sumaban problemas de inconsistencias en la organización de los campesinos, e intereses de control burocrático sobre ellos.



Los productores se dividieron en dos facciones, por diferencias internas en cuanto al tipo de relaciones económicas que se debían tener ante TBX, la toma de decisiones —muy centralizada— que el líder principal adoptaba sobre el grupo campesino y por la actitud deliberadamente divisionista de la CNC, que trataba de controlar y mediatizar.

La idea de algunos productores de romper con la adulteración del producto y de entregarlo con un alto grado de calidad, fue un punto de ruptura al interior del grupo campesino. Esta división, sin embargo, no se manifestó sino hasta que se trató de aplicar la propuesta (no discutida ampliamente, sino decidida únicamente por el líder principal) de instalar tiendas populares o construir obras sociales en las comunidades, utilizando parte de lo producido por el tabaco.

Hubo oposición de algunos productores y comunidades, y se empezó a formar una agrupación separada de la que dirigía el líder tradicional de los tabacaleros (Pedro Celestino),

Fue, sin embargo, la intención de la CNC de apropiarse de 12 centavos por kilogramo de tabaco lo que fraccionó definitivamente a los campesinos.

En 1982, una facción de los tabacaleros tomó las oficinas de la CNC en Oaxaca para exigir la recuperación de los 12 centavos por kilogramo de producto que pretendió entregar TBX a la CNC (con el aval de la facción contraria). Después de cinco días de la toma hubo un enfrentamiento con la policía, durante el

cual hubo muertos y heridos, y orden de aprehensión para los cinco dirigentes del movimiento. Todo se resolvió, no obstante, mediante negociaciones entre dirigentes de los campesinos y representantes del gobierno.

Para entonces TBX operaba de la siguiente forma:

— Establecía sus directrices anuales mediante la firma de un convenio anual con los productores, pero en cuya aceptación participaban, de alguna manera, la dirección general



FOTOGRAFÍA: ANA GARCÍA/RAFAEL BONILLA

de TBX y la jefatura de unidad, líderes y delegados de los productores, la CNC, el gobierno del estado y posteriormente hasta la SARH.

— Suministraba anticipos (préstamos) para renta de terrenos, preparación, plantación, fertilización y cortes.

— Hacía auditorías anuales y recibía informes semanales por parte de los jefes de campo e inspectores de zona.

Sin embargo, las anomalías en el funcionamiento de TBX continua-

Por lo anterior, podemos decir que la dinámica política absorbió plenamente la historia de los productores entre 1983 y 1986: se acentuó notablemente la división entre sus dos facciones (por diferencias internas, pero, sobre todo, por la deliberada intervención de los dirigentes de la CNC estatal para fraccionar la agrupación campesina). Con ese divisionismo TBX pudo evadir demandas de los productores, pues, como dicen ellos mismos, "no hubo ningún logro



FOTOGRAFIA: PEDRO VALTIERRA

ban: se seguía aceptando tabaco con exceso de humedad, se clasificaba mal el producto y tenía que tirarse el que estaba podrido, puesto que era inservible. Ante eso, se decidió cambiar el régimen productivo de dos a una cosecha en 1982-1983. A fin de aminorar los excesos de adulteración y de gastos y de corrupción interna, se eliminó la cosecha de riego (que ocasionaba muchos gastos y corruptelas) y se dejó solamente la de temporal.

económico en esos años", pero, por las mismas formas de control adoptadas, no pudo evitarse que los productores siguieran enviando tabaco adulterado, hasta el punto en que, en 1985, las cigarreras hicieron un gran rechazo de tabaco, y TBX, con grandes existencias invendibles, se viera obligado, en 1985-1986, a rechazar el producto por su baja calidad.

Así, encontramos que en esta etapa se creó la estrategia y condi-

ciones para dividir a la organización campesina (con la finalidad, obvia, de aminorar su fuerza de presión y de negociación), pero, también, se provocó la anulación de un interlocutor social estructurado, y, con ello, se fomentó la conversión de los tabacaleros en una masa sin control — que podía ser utilizada como medio de apoyo político-burocrático— y en un agente económico plenamente irracional — que siguió entregando producto adulterado, llevando a la parálisis empresarial a TBX.

Con la inviabilidad de ventas de TBX se abrió la siguiente etapa, que fue de crisis y desaparición de la empresa.

#### CUARTA FASE

En la temporada 1986-1987 nuevamente se tomaron las instalaciones de TBX y se vuelve a ceder a las peticiones de los campesinos, obteniéndose los siguientes resultados:

En lo económico los campesinos lograron un incremento al precio del tabaco de 135% entre 1986 y 1988, concesión de pago de agroquímicos, equipo de riego y combustible por la empresa, y el incremento del número de productores en 1987. Pero todo eso coadyuvó a que hubiese un mayor grado de control de la demanda por las compañías cigarreras, y, finalmente, a que el proceso culminara con la quiebra de TBX en 1988-1989. Un funcionario de TBX expone los hechos que la llevaron a la quiebra:

...en 1987-1988 TBX amplió el número de productores y tuvo sobreoferta, pero las cigarreras adquirieron entre el 90 y 95% del tabaco; para ese año, sin embargo, los costos de producción de TBX ya eran más altos de lo que valía el tabaco a nivel internacional; por eso, cuando se desplomó la demanda en 1988-1989, se tuvo que dejar de producir y se buscaron alternativas de producción para los tabacaleros.

En lo político fue muy claro que se continuaba operando sobre la base del populismo por parte del gobierno, y de la presión-negociación por parte de los campesinos. La política



que se instrumentó en TBX durante 1986-1989 tiene los siguientes indicadores: se incrementaron en 135% los precios y se continuaron otorgando créditos (ante una situación creciente deficitaria); se concedió la ampliación de productores (ante un caso de enorme sobreoferta); se subsidió a cada productor con \$233 000.00 en 1988-1989; se declaró toda el área siniestrada y se pagó el seguro a los campesinos en 1989; se incrementó el precio del tabaco en 30% en 1989-1990; y, al fin, desapareció TBX en 1990, así quedaron sin fuente de ingresos 5 927 productores de 55 comunidades.

Para que una estructura de ese tipo funcionara, entraron en operación las fuerzas y mecanismos creados desde antes: presión continua de los campesinos, intervención de autoridades y representantes corporativos ajenos a TBX, y negociación de demandas sobre la base de criterios de control, subsidio y manipulación política. Todo eso llevó, inevitablemente, a la quiebra de TBX, a la pulverización de la organización

campesina y a la destrucción de una base factible de acumulación económica y desarrollo social.

#### QUINTA FASE

De 1990 a la actualidad el gobierno ha propuesto y tratado de instrumentar distintas alternativas productivas a los campesinos. Hasta ahora ninguna ha tenido éxito, y si a ello sumamos que por la política de desincorporación de empresas para-

sinos, que continúan enfrentados entre sí, y (auto) limitan su capacidad y poder para crear y demandar políticas y programas que les permitan desarrollarse económica y socialmente.

### III. CARACTERIZACION DEL PROCESO

Los cambios que tuvieron las comunidades que se incorporaron a la producción de tabaco se iniciaron en 1969, cuando se instalan filiales de las empresas de tabaco en Zimatlán. De una producción de autoconsumo se pasó a una comercial y los campesinos se convierten en asalariados de las cigarrerías. Esa situación permanece inalterada hasta 1977, año en que se constituyó la Unión Nacional de Productores de Tabáco, y los campesinos oaxaqueños fueron informados por los productores de otros lugares del país que sus condiciones de trabajo eran totalmente distintas y desfavorables para ellos. No obstante que, para el acopio y la comercialización del tabaco, se hubiese fundado la empresa paraestatal TBX. Al cobrar conciencia de esa situación, los campesinos elaboraron un pliego petitorio que exigía igualdad de condiciones de trabajo respecto a los productores del país, y se vieron obligados a movilizarse y tomar las instalaciones de TBX al ser ignoradas sus demandas. Así, en un plazo sumamente breve, los tabacaleros se organizaron como movimiento reivindicativo y empezaron a establecer relaciones políticas con agentes externos (la dirigencia nacional de la UNPT, la CNC local, grupos de oposición, funcionarios de TBX de nivel nacional y estatal), con lo cual establecieron un nuevo campo de negociación: se constituyeron como fuerza social organizada y con capacidad para exigir distintas reivindicaciones como grupo de productores; desarrollaron un movimiento social que consiguió establecer una nueva relación entre campesinos y empresa, se reconoció su organiza-



estatales se ha seguido profundizando la división entre facciones campesinas, nos encontramos con que se ha destruido una base de acumulación y de desarrollo y se está entrando en un proceso que lleva a la marginalidad en lo económico y a la infrasubsistencia en lo social.

Esto lo dicen las posiciones de los dos actores principales del proceso: el gobierno, que no tiene alternativas productivas y continúa priorizando su política de control; y los campe-



ción, se establecieron relaciones de trabajo más equilibradas entre ambos y se negociaron los costos de producción y los precios de venta del tabaco.

Sin embargo, dos factores vendrían a alterar esa situación. Por una parte, la persistencia de la organización campesina como movimiento reivindicativo, y su incapacidad o imposibilidad para transformarse en una organización contractual que se relacionara con la empresa en un ámbito de eficiencia y rentabilidad, llevó a los campesinos a una falta de control de expectativas, que tuvo como efecto "perverso" —o inevitable—, que se adulterara la producción de tabaco y se "aceptara" ese hecho por las partes. Eso condujo a una transformación en las relaciones de las partes: de una relación económica entre productores y empresa se pasó a una relación de anomalía política.

El origen de esa anomalía económica y política fue una serie de elementos externos a la relación particular tabacaleros-TBX: la inje-

rencia de distintos agentes relacionados y no relacionados con la producción y comercialización del tabaco (distintas autoridades de la paraestatal —de nivel nacional y estatal—, del sector agropecuario —el secretario de la SARH y el secretario estatal de desarrollo agrícola—, el gobernador del estado o un representante del mismo, organizaciones campesinas y partidos políticos oficiales y de oposición—), vinieron a distorsionar la relación contractual que debió establecerse entre productores y empresa, llevándola al plano de la presión, el control y la manipulación política.

Pero el factor principal que provocó la anomalía política fueron los criterios que utilizaron las autoridades que estaban por encima de la unidad productiva para "resolver" los problemas que se presentaban. Como tenían más poder de decisión que los encargados de TBX, pero estaban fuera de la lógica de la funcionalidad empresarial, dieron decisiones que atendían conflictos o presiones políticas, pero no cuestiones de rentabilidad o eficiencia económica. Eso generó que se crearan las condiciones estructurales para que la ineficiencia administrativa y la corrupción se transmitieran a todas las partes involucradas en la producción y comercialización del tabaco, los campesinos, la empresa, las autoridades y los políticos que participaban en la gestión o control de demandas.

Lo anterior produjo dos efectos en la organización de los campesinos: que sus reivindicaciones siempre se hicieran mediante el uso de fuerza y

presión y que la negociación de sus demandas se estableciera siempre en términos de avanzar y avanzar sobre la economía de TBX, sin considerar en absoluto la solvencia empresarial. Bajo esa lógica de movilización permanente, los campesinos no tuvieron oportunidad de darse una organización como agentes productivos, no se transformaron en organización contractual, y, por ello, la estructura organizativa fuertemente centralizada que adoptaron les impidió tener instancias de discusión y de toma de decisiones más democráticas, en donde se plantearan los problemas que entrañaban su relación económica y las políticas que debían adoptar como productores ante la empresa.

Y todo eso acarreó un efecto general, por demás inevitable: una operación deficitaria de TBX desde 1980, y su quiebra y desaparición en 1990. Con eso se destruyó una unidad productiva que se había constituido en opción de desarrollo económico y social en el Valle de Oaxaca.

## CARNE DE TORO, CARNE DE HOMBRE UN SACRIFICIO DE SUSTITUCION EN LA ALTA ANDALUCIA

*Siles, pueblo serrano de la provincia de Jaén en Andalucía, se encuentra dividido en dos partes bien definidas: el casco antiguo, llamado por los naturales la Villa; y las casas restantes que se ubican fuera de los límites de ésta, conocidas como la Nueva Población. Es aquí donde se halla la ermita de San Roque, la cual desempeña un papel primordial en el marco de las festividades patronales de Siles.*

### I. SILES: UNA SOCIEDAD DUAL

La fiesta de toros y su culminación con un banquete, que da motivo a este texto, se celebra durante la festividad de San Roque —el 16 de agosto— en Siles, un pueblecito serrano situado en la provincia de Jaén, en el extremo NE de Andalucía. Al umbroso paraje donde se reclina Siles lo fecundan numerosas fuentes y manantiales cuyas aguas corren por arroyos y torrenteras hasta alcanzar, por la vertiente de levante, el mar Mediterráneo, y por la de poniente, el Atlántico. ¡Excepcionales alturas, éstas, de la Sierra de Siles donde manan fuentes cuyas aguas alcanzan los dos mares!

Ponencia presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, abril de 1991.



FOTOGRAFÍAS: PEDRO ROMERO DE SOLIS

FOTO 1. PANORAMICA DE SILES DE SEGURA, JAEN, ESPAÑA



El caserío de Siles está distribuido en dos partes bien delimitadas, pues el casco antiguo, llamado por los naturales la Villa, se halla cercado por murallas de las que se conservan, a la vista, algunos lienzos y almenas.

Vinculadas a esta parte más antigua del caserío se encuentran la parroquia, bajo la advocación de la Asunción de Nuestra Señora, y el ayuntamiento; es decir, las sedes de los gobiernos religioso y civil de la ciudad. Todas las casas restantes, que quedan fuera del recinto de la villa, son conocidas como la Nueva Población que, sin embargo, como la anterior, son de origen medieval.

La villa no sólo se halla dividida por el resistente cerco de murallas medievales sino también por la propia rivalidad de sus habitantes. Es en esta Nueva Población donde se halla la ermita de San Roque (ver foto 1), que desempeña un papel estratégico en el conjunto de los acontecimientos que constituyen las fiestas patronales de Siles.

Si la villa, es decir, la población vieja, tiene por divinidad poliada a Nuestra Señora de la Asunción y su imagen se venera en la iglesia parroquial; la Nueva Población —si la memoria colectiva no falla—, inclinó siempre su devoción hacia San Roque: un santo medieval, de origen provenzal, cuya biografía recuerda, sobre todo, la circunstancia de pertenecer a una poderosa familia y que, una vez heredado, repartió por caridad toda su fortuna entre los pobres y los marginados; entregando, a continuación, su vida al cuidado de leprosos y apestados, de mendigos y miserables. En el simulacro en que Siles lo representa

aparece vestido con el sayal de peregrino, apoyado en el bordón de caminante y ornado con las vieiras del viajero; además, lo acompaña un solcito perro. Can y sayal que, si por una parte proclaman una ausencia significativa de referencias familiares y locales —con lo que el santo se propone como un individuo emancipado de todo vínculo social tradicional: carece de familia y de domicilio—, por otra parecen sugerir, a través del perro, una relación fuerte, privilegiada, con la naturaleza (ver foto 2).

La imagen de San Roque permanece todo el año en su ermita y sólo en el mes de agosto, cuando se acerca la fecha en que el calendario litúrgico conmemora su patronazgo, se la sube a la Villa, a la población vieja, en procesión y se le aloja, durante una decena de días, en la iglesia parroquial convirtiéndose en el protagonista de los cultos religiosos.

FOTO 2. SAN ROQUE EN EL "PASO"



## II. LA PROCESION DE SAN ROQUE

La ermita de San Roque se halla situada en el límite del pueblo: justamente allí donde finaliza el caserío de la Población Nueva, donde comienza el campo y, metros más allá, se restaura el dominio inquietante de la naturaleza.

Una suerte de compromiso devocional permite que las fiestas, que culminan el 16 de agosto, celebren la

unidad de un pueblo que tiene experiencia de rivalidad: siendo la procesión religiosa de la imagen de San Roque, recorriendo toda la ciudad, la encargada de actualizar la reconciliación simbólica de la sociedad escindida. Previo al desfile procesional, en la mañana del 16 de agosto, se asiste en la parroquia y en presencia de la patrona de la Villa, Nuestra Señora de la Asunción, a una solemne función religiosa que culmina con la salida procesional de la imagen del santo. San Roque es transportado hasta su ermita sobre unas andas —el "paso" cuyas varas las cargan varones que se colocan según el lugar que les señala una tradición difícil de transgredir, puesto que, llegado el caso, el sitio puede defenderse con la violencia de los puños.

La imagen de San Roque, adornada con margaritas amarillas y verdes ramos de albahaca, sale de la parroquia, atraviesa las murallas de la ciudad vieja, penetra en la población nueva, va haciendo estación en las pequeñas plazas, en los cruces de las calles —donde, por otra parte, suelen estar las fuentes públicas de agua corriente—, logrando fundir en una misma devoción ambas comunidades, siempre en peligro de enfrentamiento, siempre separadas, siempre recelosas y recorre todo el pueblo, como si con su circular desfile procesional diseñara la alianza ideal de una ciudad sin contradicciones.

### III. EL "ENCIERRO" DE LOS TOROS

La entrada de los toros al pueblo, muy de mañana, es anunciada mediante lanzamiento de cohetes cuyas explosiones constituyen el toque de alarma para que el público comience con las prisas: unos, prudentes, para quitarse lo antes posible del peligro; otros, más decididos, para buscarle la cara al toro y jugar, burlando, su carrera (ver foto 3).



FOTO 3. ENCIERRO DE LOS TOROS

Con relación al clima de las ceremonias o funciones religioso-civiles a las que hemos tenido ocasión de referirnos —caracterizadas por la exposición jerárquica de la sociedad, por la presencia de las autoridades, por la explotación propagandística del orden social y la preeminencia política— la irrupción de los toros en las calles debe ser vista como una *contraceremonia*, como un tránsito fulgurante por la ciudad que desencadena y promueve todo cuanto es ingrato al orden religioso y cívico. En efecto, la veloz carrera del negro toro bravo trasmuta, por donde pasa, a la ciudad, subvirtiéndola hasta el punto de parecer que la irrupción de la

manada pulveriza el esfuerzo urbano del hombre, mientras, simultáneamente, reduce la ciudad al desorden caótico de la naturaleza. Con la presencia de los toros en las calles el caos de los orígenes vuelve a reinar y, ahora, el único tránsito posible del ciudadano por su acera es la ciega huida. El peligro y el temor se han adueñado de lo que antes era confianza y urbanidad. En suma, el pueblo se ha convertido en el territorio de la bestia; mientras que, para la mayoría de los habitantes, las calles se han reducido, dramáticamente, a un atroz espacio para la fuga y el caserío a la penosa función de guarida.

#### IV. LA PLAZA DE TOROS Y EL RUEDO DE AGUA

Me parece pertinente hacer notar que la plaza de toros de Siles — urbanísticamente — está localizada en un lugar semejante al de la ermita de San Roque, es decir, en el límite mismo del caserío urbano: un terreno incierto en el que se confunden y superponen las últimas casas del pueblo con los primeros árboles del bosque.



FOTO 4. LA "ALBERCA" DENTRO DE LA PLAZA DE TOROS DE SILES

La plaza de toros de Siles goza, además, de una particularidad excepcional pues está dotada, en el centro del "ruedo", de una alberca circular de agua que será, a lo largo de la "corrida" muy utilizada por los mozos: ya sea para refugiarse en su interior y salvarse de la acometida del toro, ya sea para embromar a algún "corredor" lanzándolo, entre varios y aprovechando su distracción, al interior de la piscina. El agua, pues, tiene un papel destacado en el proceso festivo de Siles que parece reflejar la propia importancia que goza en su geografía. Los mozos, como digo, se tiran al estanque, literalmente, para

salvarse de la embestida del toro, pero, también, a su vez, provistos de cubos lanzan agua a los espectadores dando lugar, por el enojo de algunos de los "duchados", a la broma y al jolgorio colectivo (ver foto 4).

#### V. EL "VACO" DE SAN ROQUE ENMAROMADO

Concluido el encierro, las vaquillas, una a una son devueltas al ruedo para ser corridas hasta su extenuación y, posteriormente, encerradas en los "chiqueros" a excepción de la última del tercer y último día, a la que denominan "toro o vaco de San Roque", y a la cual, entre todos los mozos, "enmaroman" con la intención de pasearla viva por las calles principales del pueblo y conducirla hasta la ermita de San Roque donde habrá de ser colectivamente sacrificada (ver foto 5).

Los mozos, una vez enmaromado el "vaco", entre carreras y sobresaltos, sustos y batacazos, lo sacan de la plaza de toros y penetran con él por las calles del pueblo buscando las arterias principales con intención de obligarlo a repetir en esa tarde, prácticamente, el mismo trayecto por la ciudad que recorrerá, al día siguiente, por la mañana, la procesión religiosa que traslada, todos los años, desde la parroquia a la ermita, la venerada imagen de San Roque. Los mozos obligan al toro a hacer "estación" en fuentes públicas y encrucijadas de calles. Decimos "fuentes" porque los mozos en su itinerario se detienen frente a las fuentes públicas, momento que aprovechan, sobre todo las mujeres, para llenar cubos y lanzar su contenido sobre el toro, los jóvenes y el público. Mientras tanto, el tumulto de gentes que siguen o contemplan el paso del toro de San Roque, voccean rítmicamente: "¡agua!, ¡agua!"

Si, con anterioridad, señalamos que el matinal "encierro", es decir, la libre presencia de los toros por las



FOTO 5. ENMAROMANDO AL "VACO" DE SAN ROQUE

calles, debía ser interpretado como la *contraceremonia*, como la inversión profana —conteniendo, por supuesto, hondos aunque inconscientes substratos sociales de rebeldía— de las funciones religioso-civiles que tuvieron lugar a mediodía ahora, también, es el momento preciso para decir que el tumultuoso recorrido del toro ensogado constituye la *contraprocesión* pagana y caótica a la sosegada y ordenada de San Roque. Esta *contraprocesión* culmina y concluye en la ermita en cuyas puertas se le da muerte violenta al animal.

## VI. LA COCINA DEL SACRIFICIO

Así que el toro, después de su peregrinación por las fuentes y encrucijadas de la ciudad, yace muerto ante una de las puertas de la ermita. En el fondo del atrio se distingue una gran caldera sostenida por un tronco de árbol colocado transversalmente (ver foto 6). Mientras tanto, el "vaco de San Roque" —en realidad una vaquilla corpulenta y bastante bien armada— desangrado ya, ha

sido descuartizado y, en grandes trozos, colgado en las vigas del atrio de la ermita. A estas succulentas piezas se les suman las de las otras vaquillas "corridas" durante los días anteriores y que, apuntilladas en la plaza de toros, fueron descuartizadas en un lugar de ocasión.

El atrio de la ermita, repleto con grandes trozos de carne; algunos colocados en el suelo sobre sábanas de plástico, otros colgados en las vigas del techo, parece más el desolladero de una plaza de toros que un lugar de culto católico. A la caída de la tarde, la ermita, llena de bultos sanguinolentos rodeados de hombres afanados y silenciosos, ofrece un aspecto irreal y tremendo.

A lo largo de toda la tarde y hasta la medianoche la carne va siendo, por los seis carniceros, convenientemente deshuesada, concienzudamente limpiada de grasas suplementarias y trinchada en pequeños trozos. Una gran montaña de carne troceada va creciendo, desde el suelo, en el centro del círculo que forman los cocineros. Esta tarea, vinculada estrechamente a la cocina sacrificial, resulta ser tan antigua como el hombre mediterráneo.

## VII. EL BANQUETE: LA UNION MISTICA DE LOS SILEÑOS

Al amanecer concluye la faena de los cocineros. El hogar se apaga. El guiso, como los rancheros mismos, reposa. Los sileños, llevando en una mano un ramo de albahaca y en la otra una marmita cualquiera, van bajando del pueblo a la ermita para asistir a la llegada de la procesión de San Roque y a la "bendición de la caldera".

Repican las campanas de las iglesias; explotan, sonoros, los cohetes en el cielo; la ermita abre de par en par sus puertas y el "paso", con la imagen de San Roque, penetra en el

interior del eremitorio, donde hace estación para, poco después, aproximarse al atrio y detenerse en el dintel de la puerta desde donde se puede contemplar la gran caldera rebotante del succulento guisado de carne de toro. El sacerdote, revestido de alba y señalado con la estola se destaca, rodeado de una multitud enfervorizada y se aproxima a la caldera venerable. Con unción bendice la carne y exhorta a comerla mientras da gracias a Dios con las siguientes palabras:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo Nuestro auxilio es en el Nombre del Señor que hizo el Cielo y la Tierra. El Señor esté con vosotros.

y con vuestro espíritu. Oremos: ¡oh, Dios! Como tu palabra santifica todas las cosas; derrama, así, tu bendición sobre estos alimentos y concede a los que los van a tomar saber darte gracias siempre, obedecer tus mandatos y cumplir tu voluntad para saber alcanzar, por la invocación de tu santo nombre, la salud del cuerpo y la protección del alma. Te lo pedimos por Jesucristo, Nuestro Señor, Amén.

Terminada la bendición de la carne el público se moviliza y ordena formando filas para aproximarse al atrio y recibir de los cocineros algún trozo de carne que, después de la bendición y, para nuestra sorpresa, ha dejado de distinguirse con el nombre del animal de la que proviene para denominarse, tan sólo, "caridad", es decir, amor.

Los jóvenes, que han pasado en el baile toda la noche, que han asistido al trance emotivo de la aparición de San Roque y de la bendición de la carne, van marchándose sin alboroto, van desapareciendo camino de sus casas, para buscar el descanso. Repuestos, vestidos de limpio, de fiesta, asistirán, en sus hogares, a una comida familiar en la que el plato principal, aquel que constituye en ese día la esencia misma de la comensalidad, es la "caridad de San Roque", que la madre, la dueña de la casa, ha transportado hasta allí en una fiambra.

Las familias, de la carne que les ha correspondido en el reparto, suelen apartar algún trozo que secado al sol y deshilachado, se envía por correo a los parientes alejados que no pudieron acudir a esta comunión general. Gustan los silesenses afirmar que, por este procedimiento, algunas decenas de kilos de carne de toro viajan, desecados y transformados en fibras, a muchas regiones de España, a muchos países remotos de modo que la carne de toro, la "caridad de San Roque", no sólo es motivo de una inmensa hermandad espiritual sino que también mantiene, en el corazón de los alejados, vivo el sentimiento de pertenencia a su pueblo natal.

Es más, estas hilas de carne seca del toro de San Roque se utilizan,

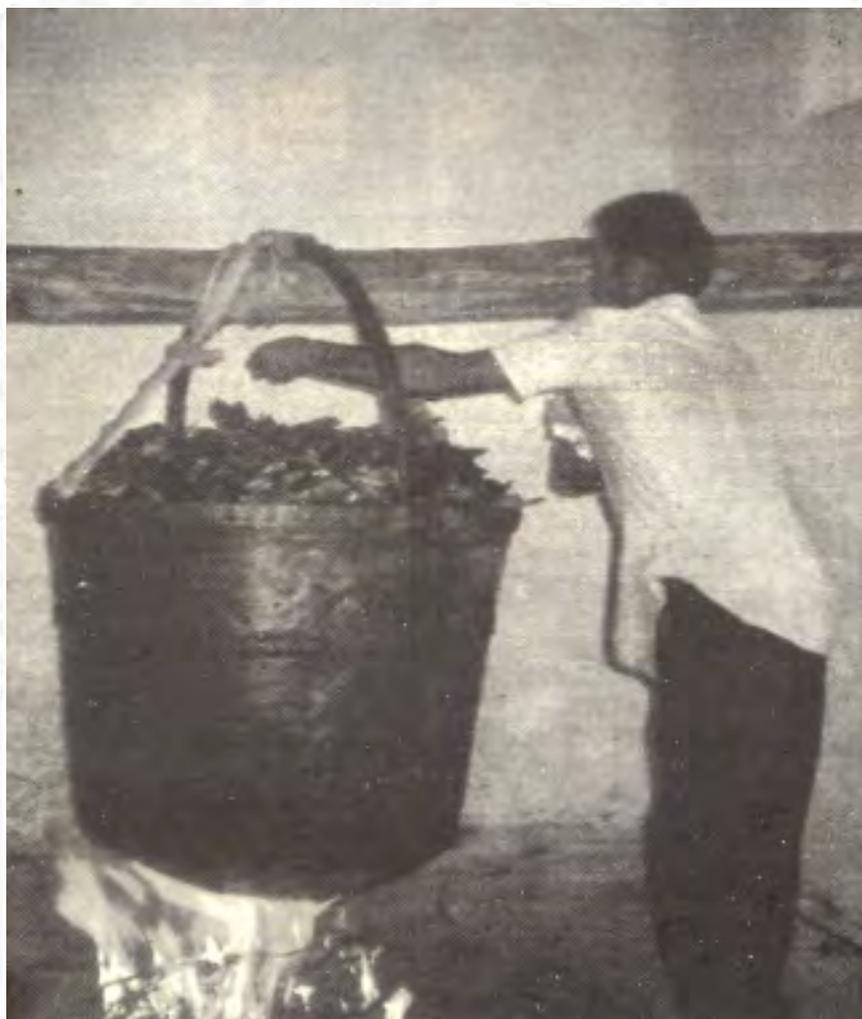


FOTO 6. PREPARANDO EL "GUIISO" DE TORO EN LA CALDERA DE SAN ROQUE

puestas sobre los labios, para interrumpir fiebres y sanar enfermedades. La invocación del oficiante a Dios, por intercesión de San Roque, ya contenía esta transformación de la naturaleza de la carne y el anuncio de su función soteriológica cuando rogaba la concesión a los "comedores de la caridad", la "salud del cuerpo", además, claro está, de la "protección del alma". La cualidad milagrosa del santo, su capacidad para obrar el milagro de la curación de las enfermedades, su facultad de salvar a ciudades enteras del azote fatal de la peste, es decir, toda su maravillosa dimensión de taumaturgo queda, por la circulación planetaria de las fibras acecinadas —tránsito simbólico de su propia naturaleza— anualmente restaurada. Aquí aparece, en toda su plenitud, la milagrosa transubstanciación de la carne del toro.

A través de la identificación del toro con San Roque, el sacrificio del animal conmemora la dimensión esencial de la vida del santo: su inmolación en favor de los enfermos, apesadados y desheredados. La celebración anual de la fiesta permite el retorno simultáneo del santo para que su gesto ejemplar de darse por entero a la comunidad de los hombres y ser por ellos simbólicamente devorado, se repita perpetuamente.

Así un pueblo alejado, perdido en la sierra, que ha sufrido en el último siglo el hundimiento definitivo de sus principales recursos vitales —la industria maderera, la industria de la seda, la agricultura, la ganadería, etc.—; arrollado por fuerzas económicas alienadas e imposibles de controlar y obligada la mitad de su población a emprender el camino de la emigración, quizás no haya desaparecido definitivamente gracias al patrocinio de su santo, gracias a los ritos taurinos que constituyen la esencia pagana de sus fiestas, gracias a la unión mística que procura la comunión colectiva con la "caridad de San Roque", que constituye la más original síntesis de lo sagrado y lo profano. Atraídos por el banquete de carne de toro muchos de los emigrantes retornan a Siles, aprovechando



ERMITA DE SAN ROQUE

las vacaciones de agosto, para revivir, una vez más, la experiencia de la cálida comunidad de sus recuerdos mientras afirman, reaniman y refuerzan su identidad a través de la participación de la "pasión", en la "muerte", en el despedazamiento y en la ingestión de una carne del toro que simultáneamente es devoración simbólica del propio San Roque.

## VIII. LA PASIÓN INICIÁTICA DEL TORO DE SAN ROQUE

Quisiera, a continuación, insistir en esta simultaneidad de hombre-toro que el ritual aproxima hasta la identificación. Recordemos que el toro recorría el mismo camino que la procesión religiosa y, además,

que la comitiva discurría de fuente en fuente de agua. Está claro que al reproducir el toro el itinerario de San Roque, se está proponiendo, de manera inconsciente, una identificación entre el toro y el santo.

Esta curiosa identificación refuerza, por su parte y utilizando otros procedimientos de penetración en el subconsciente colectivo, la misma reconciliación del pueblo escindido que había de promover la procesión de San Roque. Ahora bien, al repetir idénticas estaciones procesionales, al detenerse el cortejo en las encrucijadas y fuentes públicas, el toro parece replicar los mismos capítulos de la vida ascética y purgativa de San Roque, señalando, con ello, las distintas etapas de un camino iniciático, de una trayectoria sacrificial, en cuyo recorrido el animal, repito, habrá de experimentar un cambio de ser. En efecto, mientras vemos más sometido y humillado al "toro de San Roque", más próximo al universo de la domesticidad, en mayor manera, a su vez, se nos revela como humano. El cambio de naturaleza que parece experimentar a lo largo de su procesión suponemos que es debido tanto al sufrimiento que padece en el trayecto —su "pasión"— como por la virtud del agua que actúa, en todo momento, como un líquido lustral, purificador, en suma, transubstanciador.

A la ermita de San Roque el toro llega completamente extenuado, exhausto, trae la cabeza baja, viene, en lenguaje taurino, "humillado". En efecto, a lo largo del trayecto procesional, el toro, en el proceso de su lucha incesante con los mozos, a medida que físicamente agota sus fuerzas, va entregando toda su bravura. A la ermita el toro llega, pues, aparentemente amansado, reducido, "sujeto", como formando ya parte de esa colectividad social, de esa comunidad rústica y tradicional, donde los animales domésticos y los hombres viven en estrecha proximidad, en intensa relación. La imagen del toro, sujeto y entregado, desvela ese nuevo matiz social de su naturaleza, tanto más cuanto que el comportamiento ritualmente desordenado de los

mozos, con su manifiesta brutalidad y su provocación soez, descubre y fortalece los trazos ideales de un toro casi humano. El "vaco de San Roque", cuando parece haber aceptado plenamente su destino de víctima —un destino casi humano—, es conducido a un claro frente al templo y allí, de súbito, lanzándose los mozos, todos a una, sobre el animal, lo sujetan hasta que alguien, armado de una "puntilla", le asesta un golpe en la nuca, definitivamente mortal, que lo hace rodar por tierra sin vida. El toro, inmóvil y patético, queda desangrándose frente a la ermita. Informadores *in situ* afirman que hasta hace pocos años el toro era introducido en la ermita y, dentro de ella, sacrificado.

Mi impresión personal, fruto de la vivencia directa de los acontecimientos descritos, destaca el hecho de que el toro fue ultimado justamente cuando, por la deposición de su fiera, parecía, en primer lugar, domesticado y, en segundo, que tomaba parte como si fuera "uno más" en el juego con los mozos, tal era ya su nivel de mansedumbre, su asombrosa docilidad. En resumen, podríamos asegurar que el toro fue abatido cuando más humano y digno de piedad se nos mostraba.

De todas cuantas representaciones de escenas mitológicas referidas al universo taurino conozco, la más ilustrativa de lo que intento comunicar es aquella troquelada sobre una moneda de plata procedente de Gela (Sicilia) de 485 a.C., que se conserva en el Museo de Basilea y que representa al dios Fluvial Gelas coronado por la ninfa Sisipolis (ver foto 7). En el detalle que reproducimos reconocemos a un toro androcéfalo, con rostro serenamente humano, que, sin duda, ha depuesto su agresividad en favor de la ciudad.

Arrastrado por el tumulto festivo, inmerso en la brava fiesta y refrescado bajo el sol ardoroso de la canícula andaluza con el vino del país, creí reconocer, como el troquelador de la moneda siciliana, en la cara del toro, que sujetábamos frente al atrio de la ermita de San Roque, la faz de un ser humano. Bajo el recuerdo de tan sorprendentes imaginaciones o de tan graves indicios, ¿no estamos en vías de confirmar la hipótesis de que la muerte de este toro, por debajo del episodio de San Roque, lo que verdaderamente conmemora es un sacrificio humano realizado allá en los tiempos del primordio?

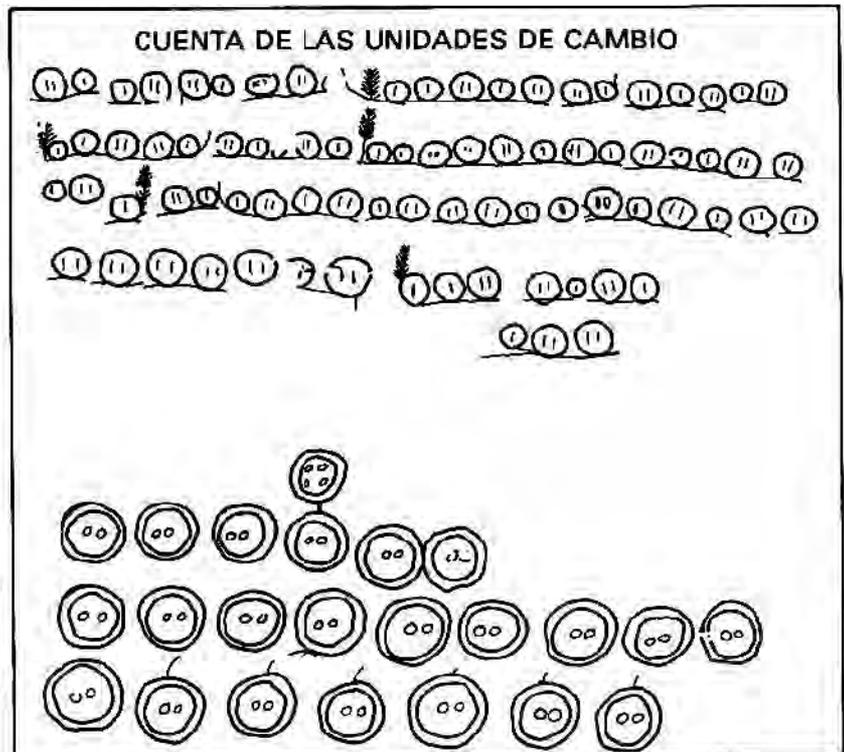
FOTO 7. EL TORO ANDROCEFALO. MONEDA DE PLATA PROCEDENTE DE GELA, SICILIA, ITALIA



## LA LIMOSNA A LOS FRAILES POR LOS INDIGENAS DE LA ZONA NORTE DE GUERRERO EN EL SIGLO XVI

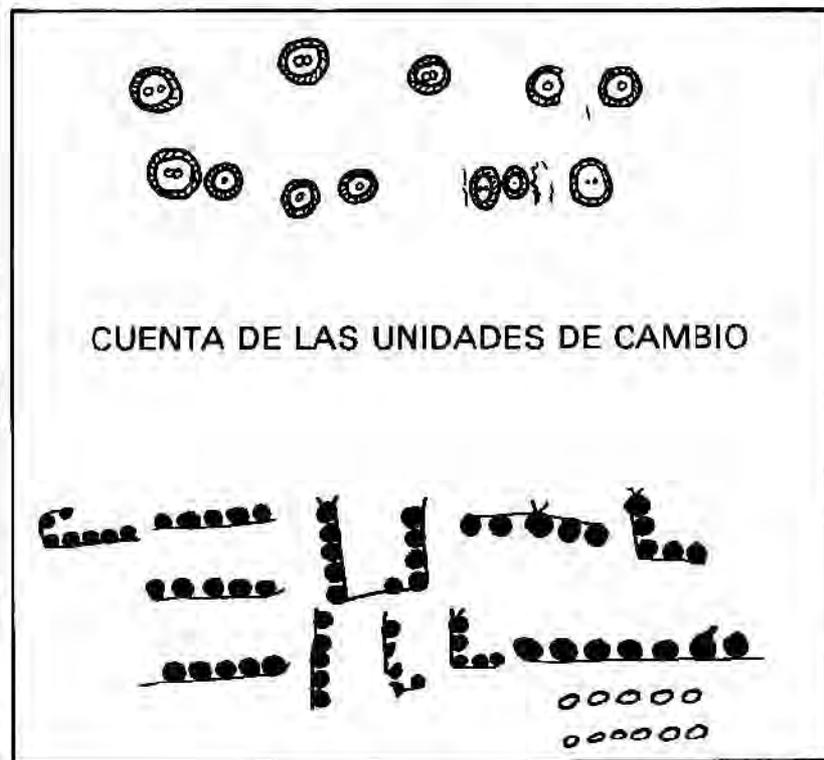
**E**l Códice de Teloloapan —llamado así debido a que su contenido hace suponer que fue escrito en Teloloapan— se encuentra en el volumen del Ramo del Arzobispado de México del AGN. El estudio sistemático de este documento está todavía por hacerse; aquí sólo se analizará su contenido desde un punto de vista económico.

**E**n el Códice de Teloloapan —el pueblo de Teloloapan fue cabecera de corregimiento en 1531—, documento que data de 1558, se muestran las cantidades de productos que se le ofrecían, exclusivamente, al vicario, cura y capellán Rodrigo Ortiz. Está dividido en seis fragmentos; los dos primeros en un solo folio; sin embargo, es muy probable que originalmente los seis formarían una unidad. Las primeras cuatro fracciones tienen partes rotas o destruidas; las dos últimas son las más completas. Las dimensiones de este códice, en la reconstrucción hipotética que proponemos son las siguientes: 1.33 m de largo y 0.66 m de ancho. Las partes, tal y como ahora se conservan, aparecen en las fotos 1 al 6. Está pintado en papel europeo y eran pésimas sus condiciones de conservación; pero gracias a que está muy bien restaurado es posible identificar con claridad las figuras pintadas en él. El Códice de Teloloapan, como lo hemos llamado, se encuentra en el Volumen del Ramo del Arzobispado de México del Archivo General de la Nación.



LAMINA 1. UNIDADES DE CAMBIO





LAMINA 2. UNIDADES DE CAMBIO

Su contenido hace suponer que, muy probablemente, fue escrito en Telo-loapan. No está registrado en el catálogo de Glass (1974: 85-252); sin embargo, está reproducido en uno de los índices del Archivo General de la Nación (*Catálogo de ilustraciones* no. 10, 1981: 47-48). Como faltan estudios acerca de su procedencia y colecciones de las que formó parte, no sabemos cómo llegó, finalmente, a incluirse en el *Ramo del Arzobispado de México*. El estudio sistemático de este documento está todavía por hacerse, ya que aquí sólo analizaremos su contenido desde un punto de vista económico.

Los productos que aparecen en el códice y que eran entregados a Rodrigo Ortiz son: unidades de cambio, manufacturas, aves de corral, pescados, productos agrícolas y objetos elaborados. También hay representaciones de algunas construcciones y de personajes vivos o muertos.

Dentro de las unidades de cambio agrupamos los tomines, que se dibu-

jaron en distintas formas. En algunas ocasiones se representaron mediante un círculo simple, dentro del cual aparecen una o dos unidades dibujadas mediante dos líneas verticales o dos círculos (ver láminas 1 y 2). Otras veces aparecen dos balanzas encerradas en un círculo, aunque también aparece sólo la balanza (ver láminas 3 y 4). Hay también círculos pequeños totalmente pintados de negro (ver lámina 2), pero la mayoría de unidades de cambio mostradas son círculos dentro de los cuales hay una cuadrícula sencilla o doble (ver lámina 5). Para precisar la cantidad el *tlacuilo* dibujó el numeral 20 mediante *pantli*, 'bandera' (ver láminas 3, 5, 7, 11, 12 y 16), y la cifra 400 con *centzonitli*, 'mechón' (ver láminas 9 y 13). Por último, se exhiben unidades equivalentes a un peso (ver lámina 6).

La misma forma glífica de unidades de cambio puede observarse en los códices *Chavero*, *Hueyoizingo*, *Mexicaltzingo*, *Tetelcingo*, *San Agustín Oapan* y *Tecuicapa* de los estados de Puebla y Guerrero. Los tres



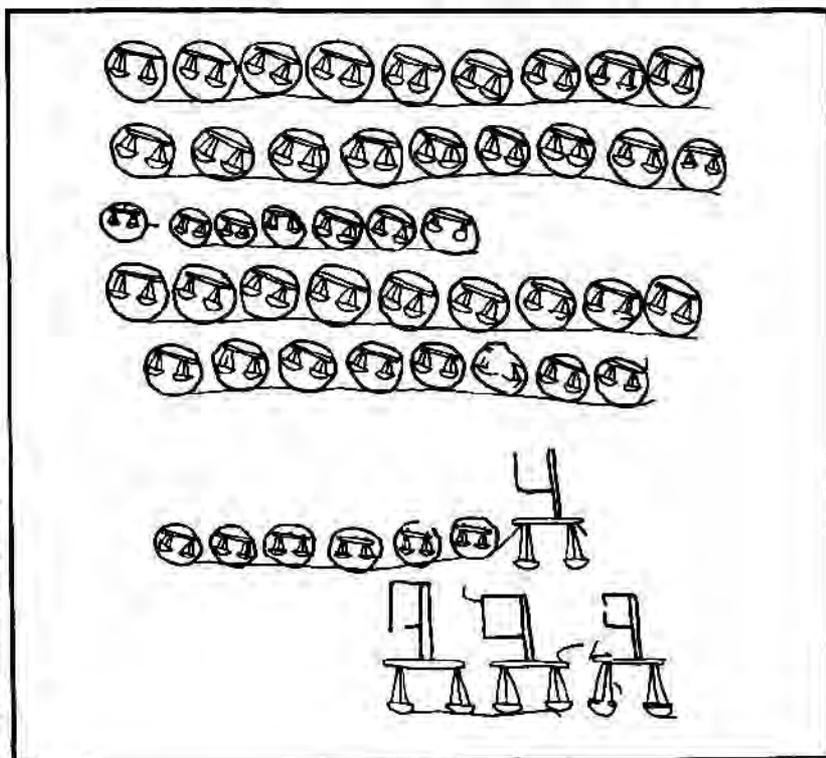
primeros documentos se refieren a demandas que hicieron los indígenas ante las autoridades de la Colonia a raíz del pago excesivo de tributo que debían dar a los oficiales reales. Los otros tres son relaciones de los productos que recibía la iglesia por concepto de salarios entregados a quienes formaban parte del gobierno o república indígena.

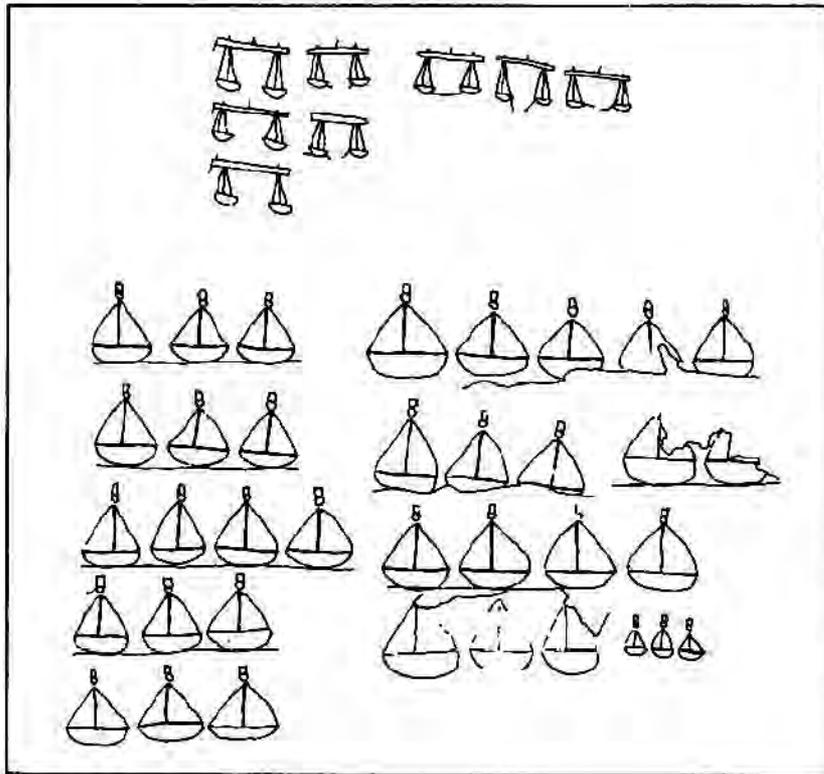
Dentro del grupo de manufacturas hay huacales (ver lámina 6), velas (ver lámina 7), mantas (ver lámina 8) y probablemente un molde de medida, formado con dos numerales 400 (800) y una especie de cajete dentro del cual están algunos granos (ver lámina 9). Es probable que sea la medida de 800 granos. Las aves de corral que aparecen son guajolotes, algunos tienen asociado el numeral de la veintena (ver láminas 10 y 11) y pollos de la tierra y de Castilla (ver lámina 9). Los pescados no tienen ninguna diferenciación (ver lámina 12). En el grupo de productos agrícolas se encuentran fanegas de maíz (ver lámina 12) y cuentas de cacao, representados por los granos (ver

lámina 13). Dentro del rubro de productos elaborados incluimos la bota de vino (ver lámina 9) que aparece en el código y que, de acuerdo a la glosa del mismo, era el pago que el cura exigía para la celebración de las misas.

Hay tres tipos de construcciones: una que representa un *tecpán*, otra se refiere a la posible bodega donde el cura almacenaba los productos, la tercera es el dibujo de una puerta en forma de arco, ésta sugiere la entrada de una iglesia y seguramente designa el emplazamiento de cada barrio sujeto (ver lámina 13).

Los personajes con vida son: el vicario, cura y capellán Rodrigo Ortiz, personaje que pide los productos (ver lámina 14); las personas que acopian los productos; es decir, los recolectores de Rodrigo Ortiz (ver lámina 15) y una especie de censo eclesiásticos de los sujetos obligados a proporcionar los productos (ver lámina 16). Los personajes muertos se contaron también, seguramente para deducir las cargas que después debían de pagar los habi-





LAMINA 4. UNIDADES DE CAMBIO

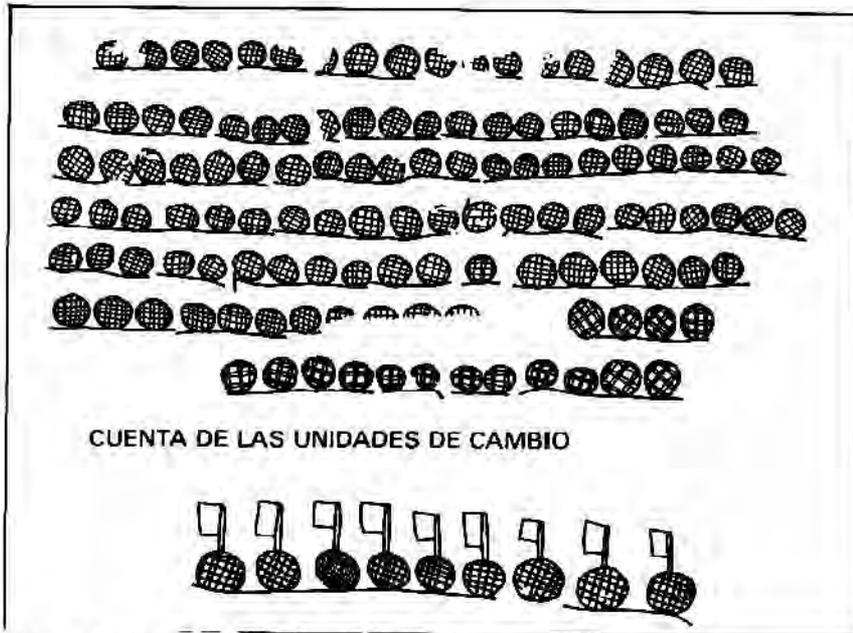
tantes que quedaban vivos. Los sujetos están representados por cabezas humanas. El pelo crespo podría indicar la presencia de negros, mulatos o zambos en la región (ver lámina 14). A cada una de estas cabezas se asocia el numeral de una veintena, *panlli*, 'bandera'. La mayoría de personajes muertos llevan consigo dos tomines que era, probablemente, el costo de su funeral, ya que el texto incluido en esta parte alude a que el cura Rodrigo Ortiz cobraba a los familiares del difunto dos tomines, y se aclara que la contribución estaba sujeta al rango que gozaba el difunto.

Los productos del *Códice de Teloapan* son, sin duda, un pago que hacían los indígenas al cura Ortiz. De hecho, está acompañado por una relación que muestra las razones de su inconformidad por la presencia y prácticas de este cura en la región. Esa demanda fue planteada ante el presbítero Gaspar de Rosas, residente en Taxco y encargado de la organización eclesiástica de esta área. Es interesante distinguir de que tipo de pago trata el documento, pues es posible que lo consignado se refiera simplemente al pago del diezmo y, por tanto, haya sido un pago a la institución eclesiástica; pero también puede tratarse de lo que Gibson ha llamado "derrama económica", esto es, un tributo extra no autorizado.

## EL DIEZMO EN LA NUEVA ESPAÑA

Medina refiere que la institución del diezmo fue una costumbre probablemente surgida entre los hebreos, aunque no se constituyó como norma en los pueblos orientales. En cambio, en el occidente, donde las oblaciones voluntarias no fueron tan frecuentes, los concilios diocesanos y provinciales fueron imponiendo a los fieles la obligación de pagar los diezmos desde finales del siglo XI, incluso hasta con penas temporales.





LAMINA 5. UNIDADES DE CAMBIO

En un principio el diezmo era puramente moral, después pasó a ser un impuesto para los fieles. Se especificó el monto: una décima parte del producto, que se pagaba en especie, aunque después se aplicó sólo a los productos agrícolas. Posteriormente, el pago del diezmo era obligación tanto de señores como de eclesiásticos; la tasa variaba según la naturaleza del producto que se pagaba. Para el siglo XII la renta decimal se solidificó como una renta agrícola y una tasa variable destinada al clero (Medina, 1974: 61-62).

El pago del diezmo — por no decir el tributo del diezmo — era otra carga más para los indígenas mesoamericanos, además del tributo que tenían que pagar a sus encomenderos y a los oficiales reales. Este impuesto llegó a la Nueva España con los primeros conquistadores, aunque los indígenas no lo distinguieron del pago del tributo a la corona española, ya que las dos imposiciones se conjuntaban.

Al iniciarse la época de las conquistas españolas los reyes católicos, desde muy temprano, se posesionaron permanentemente de los diezmos de los indios, porque el papa Alejandro VI expidió, el 16 de diciembre

de 1501, una bula que señalaba que las provincias americanas debían pagar "diezmos y primicias a la Iglesia de Dios". A esto se añadió que los monarcas españoles hicieron hincapié en el costo económico que significaba para España la apertura del Nuevo Mundo; en realidad exigían el derecho al diezmo para que con él se construyeran iglesias, se sustentaran el clero y las necesidades propias de la evangelización. Una vez conseguido este derecho — que fundamentó las relaciones de la corona de Castilla con la jerarquía pontificia —, los monarcas expidieron, desde Granada, el 5 de octubre de 1501, una cédula que regulaba el "arancel de los diezmos y primicias que se han de pagar en la ysla y tierra firme del mar Océano" (Encinas, 1945; vol. I, 179). Posteriormente, la corona emitió varias cédulas que reglamentaron el cobro del diezmo.

Es probable que Cortés, en 1524, haya tenido en cuenta el arancel de 1501 para el cobro del diezmo en la Nueva España. Los productos que Cortés menciona como pago del diezmo son:

...avena, garbanzo, lentejas, hierbas, o cualquier especie de semillas, arroz, cacao, leche que se declinaba a la ven-



LAMINA 6. PESO Y HUACALES





LAMINA 7. VELAS Y UNIDADES DE CUENTA "20" (PANTLU)

ta, manteca, queso y de ganados; corderos, cabritos, lechones, pollos y palominos; becerros, potros, muleros, cerdos y frutos de cualquier clase de árbol, las hortalizas, la miel, la seda, el cáñamo, el algodón, y por lo regular eran todos los productos del campo (Cortés, 1979: 303-304).

En esta época no existía ninguna otra regulación, a excepción del arancel de 1501, que guiara el procedimiento que Cortés debía seguir para el control de este impuesto (Medina, 1974:69).

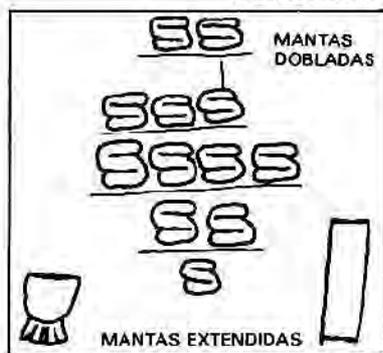
En diciembre de 1528 llegó fray Juan de Zumárraga, nombrado primer obispo de México. Para 1529 ya tenía problemas con la primera Audiencia porque se le había retenido la renta que disfrutaba; es decir, la que le correspondía del diezmo. Es a partir de estas fechas que se presenta el problema entre lo civil y lo religioso a causa del diezmo, pero la reina de Toledo trata de resolver esto, ya que en agosto de 1529 ordena se le entregue al obispo la totalidad del diezmo recaudado en todo el obispado de México, con el fin de

que una parte de éste fuera para la corona española. Tres años después, en una junta de preladados de la Nueva España, se discutió —entre otros asuntos— que una parte del diezmo correspondería a la corona (Medina, 1974:70).

Esta disposición deja claro que en el caso de la Nueva España la totalidad del diezmo no era para la corona, sino que existía una división: una parte, la mayor, era para la Iglesia de la Colonia; la tercera para la corona. Esto modificaba la disposición del arancel de 1501, ya que para 1532 los eclesiásticos emprendieron la lucha para ampliar su atribución sobre el producto correspondiente al diezmo. Para estos mismos años se había fijado ya la proporción de los productos indígenas que debían ser pagados como diezmo. Esta proporción era el impuesto del diez por ciento sobre el producto cosechado.

Acerca de la propiedad, justicia y factibilidad del pago del diezmo por parte de los indígenas se originó una discusión entre la corona española y el clero regular, por una parte, y el

LAMINA 8. MANTAS

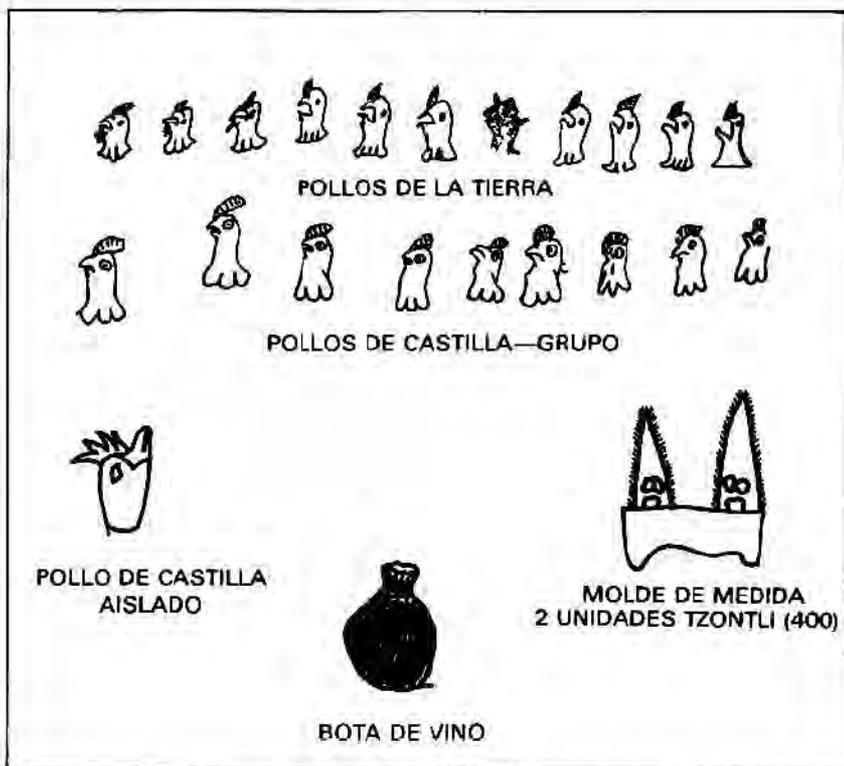


clero secular y la jerarquía eclesiástica de la Nueva España, por otra. El clero secular apoyaba la idea de que los indígenas debían pagar el diezmo, mientras que el regular se oponía a ello, ya que argumentaba que los indígenas construían los templos y suministraban los ornamentos, con lo cual creían que estaba ya cubierto el pago. Otro razonamiento que apoyaba la posición de la corona y el clero regular era que:

...Conocida la flaqueza de estos indios, tenemos por gran daño para sus conciencias pedirles diezmos, porque desde el principio de su conversión les hemos dado a entender que las cosas de nuestra fe se les han de dar de gracia y sin interés, y que no se pretende sino la salvación de sus ánimas. Y ver esto en los predicadores del evangelio no ha sido pequeña parte para su conversión, y si ahora viesen que por la administración de los sacramentos y por otras cosas espirituales les piden diezmo, por ventura dudarían si les hemos predicado la fe por su provecho o por el nuestro; y si a la predicación del evangelio nos ha movido más el interés temporal que el aprovechamiento espiritual de sus ánimas... (García Icazbalceta, citado por Miranda, 1974:148).

Esta discusión no quedó del todo concluida; sin embargo, se fueron dando soluciones parciales. Entre 1530 y 1540 se señala que la corona española había decretado un procedimiento sobre el sostenimiento al culto. Según la cédula de 1533 los indígenas no debían pagar diezmo como tal, sino que los encomenderos y los oficiales de la corona debían elevar el tributo estipulado y de este aumento se le debía proporcionar al clero alimentos y otros artículos, así como pagar el aceite, las velas y otros productos semejantes que pudieran necesitar y se especificaba que los indígenas debían ignorar la razón y el destino del aumento del tributo (Gibson, 1981:126).

Estas disposiciones trataron de ser revocadas por los obispos de México, Oaxaca y Guatemala, quienes, en 1537, sostuvieron una reunión en la que acordaron que los indios debían pagar parte del diezmo de sus hacien-



LAMINA 9. POLLOS DE LA TIERRA Y DE CASTILLA. MOLDE DE MEDIDA Y BOTA DE VINO



LAMINA 10. GUAJOLOTES



das, intento que no fructificó, ya que en 1536 la corona había decretado una cédula que liberaba a los indígenas de dicho pago y disponía que del tributo que recibían los encomenderos se descontara el diezmo. El cobro del tributo podían hacerlo entonces los encomenderos o los oficiales reales y la iglesia recibía la parte correspondiente al diezmo en la oficina real de la Contaduría, que era donde se concentraba el tributo (Medina, 1974:73 y 97). Estas no fueron las únicas disposiciones: en 1538 la corona expidió un cedulaario en el que se especificaba que los indígenas debían transportar los productos correspondientes al diezmo hasta la Iglesia. Con esto la Iglesia se liberaba del pago de la transportación desde el lugar donde se cosechaban los productos. Medina interpretaba este servicio como una forma de pago de diezmo: esto es, el diezmo del indígena lo constituía su servicio personal y el diezmo del español eran los productos cultivados por los mismos indígenas, bienes que él había recibido previamente en forma de tributo (Encinas, citado por Medina, 1974:93).

En 1544 aparece otra cédula en la que se hace obligatorio el pago de productos como ganado, seda y trigo dentro del pago del tributo (Miranda y Medina, 1965 y 1974: 102-103 y 92-94). Sin embargo, las disposiciones de la corona que regularon el pago de esa contribución en Teloloapan, fueron las de 1533 y 1538 porque ambas dejaron una amplia libertad a los oficiales reales sobre la especificación de los productos, sus cantidades y la forma en que debía ser pagada. Por otra parte, sin que los productos que aparecen en el código que analizamos sean, necesariamente, los productos pagados como diezmo, si podemos apreciar que la disposición real de 1544 no podía tener efecto porque en la región no se producía ni seda ni trigo, ni tampoco se consigna ningún tipo de ganado, sino sólo aves de corral. De hecho, para el pago de ese derecho se siguió la costumbre que reinaba en cada provincia, no hubo una uniformidad en el conjunto de la colonia.

Mientras se sostenían las discusiones clericales, los indígenas se encontraban en plena explotación por no existir una reforma o arancel formal para la Nueva España que estipulara las cantidades del producto concreto a pagar para el diezmo, pues las reglas dictadas por la corona y los religiosos no fueron puestas de inmediato en ejecución. Esto propició que numerosos clérigos impusieran a los indígenas un pago muy superior al estipulado por las disposiciones que desconocían o ignoraban.

Carlos V se enteró de cómo los misioneros amasaban grandes fortunas, extraídas del trabajo y de la fe del indígena, por ello trató de detener, aunque brevemente, la acometida de los eclesiásticos seculares con una carta que dirigió a la Audiencia de México para recordar que los indígenas no tenían obligación de dar el diezmo (Medina, 1974:83; Pihó, 1981:33).

A partir de 1550 el Consejo Religioso y las reglas tributarias de los seculares sancionaron y prohibieron que los indígenas siguieran manteniendo al clero. Es en esta época, a mediados del siglo XVI, que el pago de la albaquía adopta una configuración definitiva.

En 1555 se reúne en México el primer Concilio Mexicano y dispone castigos para los defraudadores y entorpecedores de las cuentas diezmales. Tanto Medina como Gibson mencionan que en 1558 Felipe II liberó definitivamente a los indígenas del pago del diezmo, con la disposición de que el pago del alajor sería sólo de productos castellanos y ya no de productos indígenas. Esta

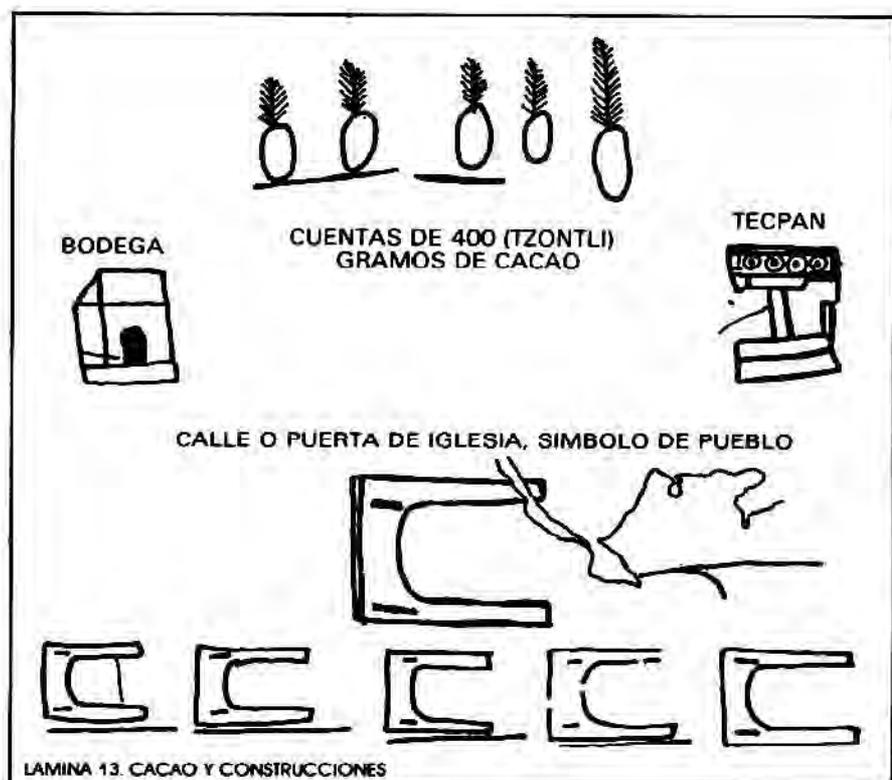


LAMINA 11. GUAJOLOTES Y GALLINAS DE LA TIERRA



LAMINA 12. PESCADOS Y FANEGAS DE MAIZ





LAMINA 13. CACAO Y CONSTRUCCIONES



LAMINA 14. PERSONAJES

disposición fue, tal vez, el resultado de la insistencia constante de los indígenas de no pagar el diezmo. En una audiencia legal sobre esta cuestión, en la que el arzobispo estaba de un lado y los testigos indígenas del otro, se llegó a la decisión de que los indígenas no debían pagar sobre bienes y propiedades de los nativos, pero sí estaban sujetos a pagar en bienes españoles, tales como ganado, trigo y seda o tierras que antes hubieran pertenecido a los españoles (Gibson y Medina, 1981 y 1974: 125-126 y 98-99).

A pesar de las diversas disposiciones que existieron sobre el diezmo, de las múltiples formas en como fue cobrado por los clérigos y las variantes de pago que tuvo cada región, seguimos la clasificación de Medina en cuanto a las variaciones. Este autor sostiene que existieron por lo menos cuatro tipos: uno de ellos es el llamado "de géneros" que consistía en pagar con semillas agrícolas, ganado vacuno y de corral; otro fue el "diezmo conmutado", que tam-

bién era el pago con semillas, ganado vacuno y de corral, pero transferido a moneda; el tercero era el que se tasaba directamente en efectivo, es decir, la cantidad impuesta a la comunidad sólo pagaba el tributo y de aquí se separaba el porcentaje correspondiente al diezmo. Medina señalaba que este tipo de diezmo se consolidó hasta el siglo XVII y, en efecto, nosotros lo encontramos ya a mediados del siglo XVI en Iguala.

Por último, el cuarto tipo de diezmo es el de "servicio personal" al que arriba hicimos mención.

Después de todas estas disposiciones encontramos casos en que los indígenas tuvieron que pagar en las cuatro formas señaladas. No fue sino hasta 1589, después del Tercer Concilio Mexicano, que se le permitió a la Iglesia administrar directamente la renta decimal, antes de lo cual no estaba ni en poder totalmente de la Iglesia, ni en poder exclusivo de los oficiales reales. Es en este Tercer Concilio que se les ordena a los cabildos catedrales la apertura de sus libros de asientos y divisiones de diezmos; prueba de esto es que a partir de 1589 la administración de la renta decimal corrió a cargo de la jerarquía eclesiástica secular.





RECOLECTORES AL SERVICIO DEL TRIBUTO DE RODRIGO ORTIZ

LAMINA 15. PERSONAJES

BIBLIOGRAFIA

ACTAS. *Primer coloquio de Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, INAH-SEP y Gobierno del Estado de Guerrero, México, 1986.

Códice Chavero, *Pinturas Geroglíficas la. y 2a. partes*, 2 vols., Impr. del Comercio de Juan E. Barbero, México, 1901.

Códice Mexicaltzingo, *El Cristo Mexicaltzingo*, INAH-SEP, Dirección de Monumentos Coloniales, México, 1949.

CORTES, Hernán, *Cartas de Relación*. Nota preliminar de Manual Alcalá, Porrúa, México, 1979.

GALARZA, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional aztecanáhuatl*. Archivo General de la Nación, México, 1979.

GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810, Siglo XXI*, México, 1981.

GLASS, John B., *Catálogo de la Colección de Códices del Museo Nacional de Antropología e Historia*, INAH, México, 1964.

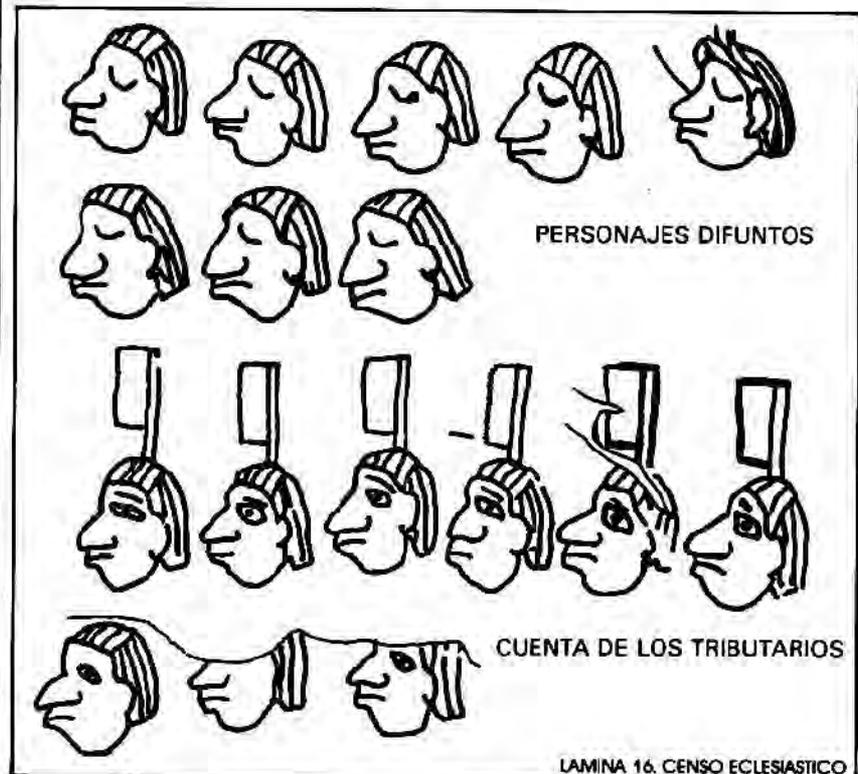
MEDINA RUBIO Aristides, *Elementos para una economía agrícola de Puebla, 1540-1795*, tesis de doctorado, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México, 1974.

MIRANDA, José, *El tributo indígena en Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México 1980.

NOGUEZ, F. Xavier, "Tres documentos pictográficos sobre tributación indígena del estado de Guerrero, siglo XVI", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVI, no. 1, México, pp.5-48.

PIHO, Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, INAH-SEP, México, 1981.

SANCHEZ DE BONFIL, Cristina, coord., *Catálogo de ilustraciones*, no. 10, Centro de Información Gráfica del Archivo General de la Nación, AGN, México, 1981.



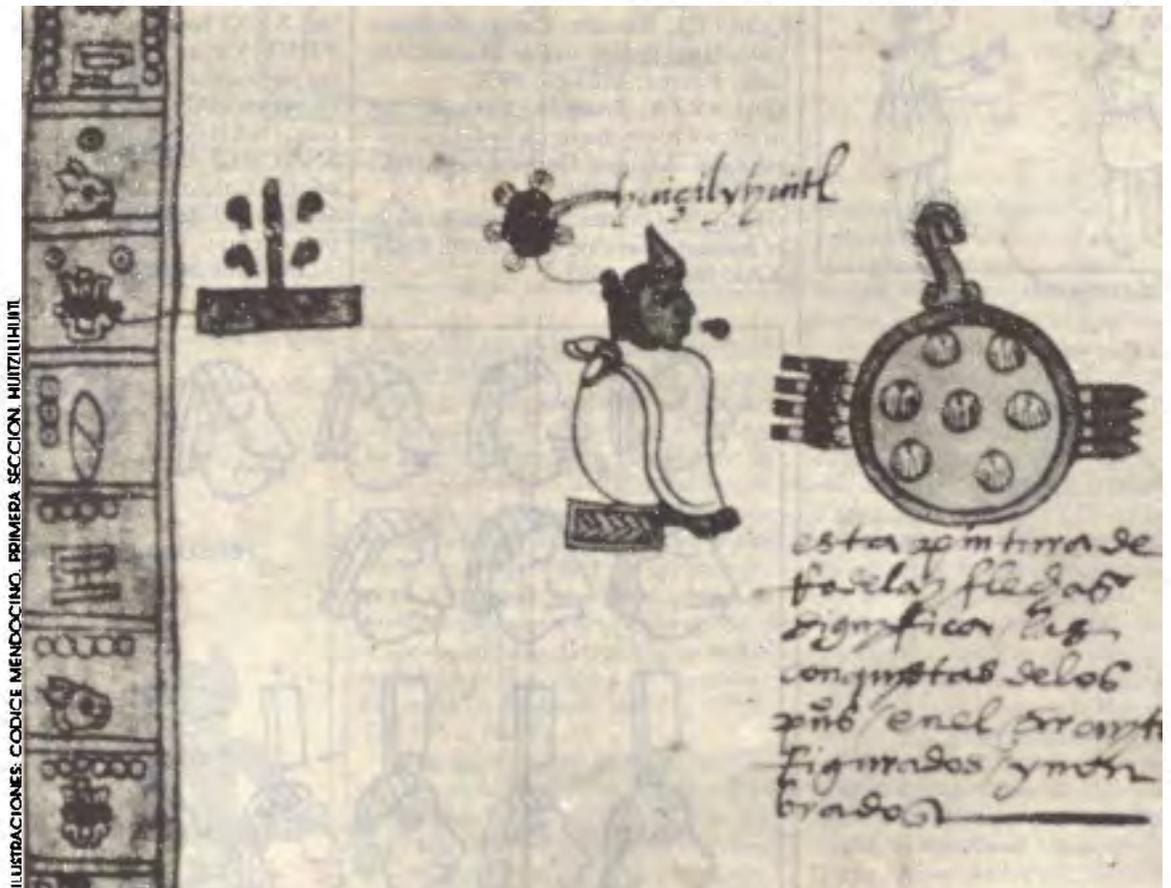
PERSONAJES DIFUNTOS

CUENTA DE LOS TRIBUTARIOS

LAMINA 16. CENSO ECLESIASTICO



## MUERTE RITUAL DE UN TLATOANI MEXICA



**E**l historiador Luis Reyes García descubrió en 1971 dieciocho folios en náhuatl firmados por Chimalpáhin. Las primeras páginas de este documento narran la muerte de Chimalpopoca, tercer tlatoani mexica. El tono épico de la narración es notable en este texto de literatura antigua náhuatl; no se sabe, sin embargo, si la redacción original debe atribuirse a Chimalpáhin.



**D**omingo Francisco Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660), descendiente de los señores prehispánicos de Chalco Amaquemecan, escribió en la primera mitad del siglo XVII varias obras históricas redactadas en náhuatl. En el transcurso del siglo pasado casi todos los manuscritos originales de esas obras fueron llevados a Francia, donde actualmente se encuentran en la Biblioteca Nacional de París.

En 1971 el historiador Luis Reyes García descubrió en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia dieciocho folios autógrafos de Chimalpáhin, en náhuatl, que por un afortunado azar se quedaron en México. Las primeras páginas de este documento contienen un relato singular de la muerte de Chimalpopoca, tercer *tlatoani* mexica.

Es notable el tono épico que alcanza esta pieza de la antigua literatura náhuatl, pero no sabemos si el mérito de la redacción original debe atribuirse al mismo Chimalpáhin o al autor de una fuente por él eventualmente utilizada en este pasaje.

Antes de presentar mi traducción de este fragmento, conviene ofrecer algunas breves explicaciones para la mejor inteligencia del relato. Se conservan en náhuatl los nombres propios de lugares y personas; se escribe, por ejemplo, México, que debe pronunciarse *Meshico*, etcétera. Las palabras de Maxtlaton expresan en forma un tanto velada el rigor del tributo impuesto a los mexicas. Los cuerpos de las víctimas destinadas al sacrificio ritual eran bañados, empolvados con tiza y cubiertos de



plumas; además, la expresión "tiza y plumas" se usaba como metáfora para significar "admonición, consejo". *Tlatoani* quiere decir 'gobernante'; y *calmecac*, 'residencia sacerdotal'. Atlacuihuayan es Tacubaya; y Tlauhuepan, Xiuhtoma, Tezcatomiyauh, Yappalicue y Nochpalicue son nombres de dioses.

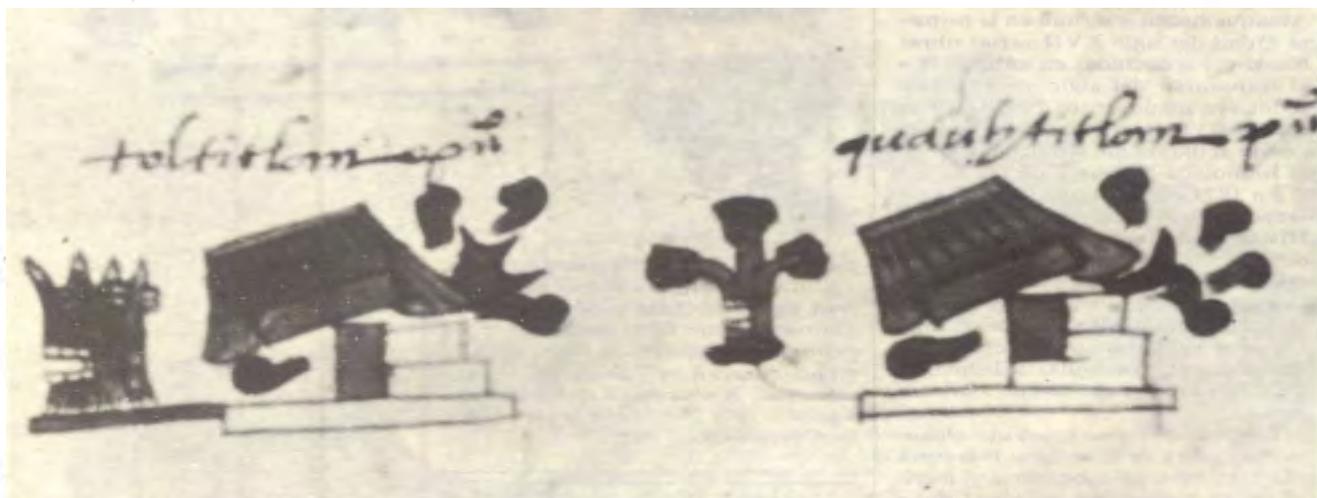
### TRADUCCION

12 conejo, 1426. En este año murió el señor Tezozomoc, *tlatoani* de Azcapotzalco. Gobernó durante 60 años, y dejó, como se sabe, cuatro hijos: al primero, llamado Acolnahuacatl Tzacualcatl, lo puso a gobernar en Tlacopan; al segundo, llamado Cuacuauhpitza huac, lo puso a gobernar en Tlatelolco, al tercero, llamado Epcoatl, lo puso a gobernar en Atlacuihuayan; al cuarto, llamado Maxtlaton, lo puso a gobernar en Coyoacan. Para entonces habían



transcurrido ya nueve años desde la muerte de Cuacuauhpitzahuac, y gobernaba en Tlatelolco su hijo Tlacateotl: éste era, pues, nieto del señor Tezozomoc, acerca del cual acabamos de informar que murió en este año, y era asimismo nieto del principal Toteocinteuctli, *tlatoani* de Acxotlan Chalco.

Al morir Tezozomoc, en este mismo año Maxtlaton se enseñoreó como *tlatoani* de Azcapotzalco; éste vino de Coyoacan, donde había estado gobernando durante 16 años. Cuando vino a Azcapotzalco, lo hizo para asistir a los funerales del *tlatoani*



*toani* difunto; pero, una vez aquí, de improviso se proclamó señor de Azcapotzalco, tomando el lugar de su padre.

Después de que Maxtlaton se hubo enseñoreado en Azcapotzalco, andaban por allá las mujeres de Chimalpopoca; Maxtlaton las mandó prender, se echó con ellas, y luego las amedrentó diciendo:

— Mirad cómo el mexica ha venido a asentarse sobre nuestras sembradas; tal vez tendremos que matar a vuestro señor; tal vez también perecerá el mexica.



Fueron sus mujeres a avisar a Chimalpopoca:

—Señor *tlatoani*, esto hemos escuchado en Azcapotzalco: "Tal vez ahora perecerá el mexica". Y agregó Maxtlaton: "Estará empollando en su nido la pata; vendrán arrastrando la chinampa; porque yo así lo ordeno".

Se reunieron entonces Teuctlehuac y Chimalpopoca; éste le dijo:

—Capitán, ¿adónde iré?, porque en su enojo Maxtlaton se ha echado con mis mujeres. Antes yo me decía: "Si se enfadare el tepaneca, me refugiaré en México; y si se enfadare el mexica, me refugiaré en Tepanecapan". Puesto que tú eres mi capitán, muramos ambos; mañana morirás tú, irás ataviado como Tlacahuepan.

Luego Chimalpopoca sacrificó a su compañero, abriéndole el pecho; y lo mismo se hizo con sus mujeres, las cuales estaban ataviadas como Xiuh-toma y Tezcatomiyauh. Una vez muertos, dijo Chimalpopoca:

—Se ha marchado el capitán; nada fácil se presenta ahora mi destino, pero éste será el merecimiento del mexica, porque yo me pondré a su servicio. Venid, mujeres mías, os llevaré conmigo.

Chimalpopoca se atavió entonces como Huitzilopochtli, e hizo que sus mujeres se atavian como Xiuh-toma, Tezcatomiyauh, Yappalique y Nochpalique.

Cuando los mexicas se enteraron de que Teuctlehuac había muerto durante la noche, comenzaron a preguntarse:

—¿Y ahora qué va a hacer Chimalpopoca?. ¿acaso él también morirá de noche?

Se reunieron luego los señores de Tenochtitlan, encabezados por Itzcoatl, quien les dijo:

—Venid acá. Moteuczoma y Tlacaelel. ¿Qué es lo que ha hecho Chimalpopoca?; en adelante el cuidado de la ciudad pesará sobre nuestros hombros. Ve tú, Tlacaelel, a suplicar a nuestros parientes, al señor de Tiliuhcan, y a Acolnahuatl Tzacualcatl, señor de Tlacopan. Pidamos que nos manden un poco de su tiza y de sus plumas.



Enseguida fue Tlacaclé, y dijo a los señores:

—¿Qué pretende ahora Chimalpopoca?, ¿acaso se matará de noche como el capitán Teuctliehuac, que se mató de noche?

Respondieron los señores Acolnahuacatl Tzacualcatl, *tlatoani* de Tlacopan, y Tlacacuitlahua, *tlatoani* de Tiliuhcan, el cual era abuelo de Chimalpopoca:

—Está bien; nos honra el señor con su petición; ya van para allá la tiza y las plumas.

Luego designaron a los mensajeros que habrían de ir a hablar con Chimalpopoca; se llamaban Tlaco-tzincatl y Zacancatl los que fueron enviados a México. Al enviarlos, les dieron asimismo una vara, la tiza y las plumas.

Cuando los mensajeros llegaron a México, se fueron derecho al *calmecac*, que por entonces era todavía un jacal de tules; allí preguntaron a los sacerdotes:

—¿Dónde está el *tlatoani*?

Ellos contestaron:

—No está aquí.

—¿Y dónde está el gran sacerdote?

Pero ellos no respondieron. Salieron, pues, los mensajeros, y subieron de prisa por las escalinatas de la pirámide. Cuando alcanzaron a Chimalpopoca, sus mujeres iban delante de él, y en la cima estaba ya el sacerdote que los habría de sacrificar. Le dijeron los mensajeros a Chimalpopoca:

—¿Qué estás haciendo, señor *tlatoani*?, ¿a qué has venido acá?

Luego lo tomaron y lo condujeron al *calmecac*, donde lo despojaron de sus vestiduras y lo bañaron. Después los mensajeros lo llevaron a un rincón oscuro, y empezaron a saludarlo, diciendo:

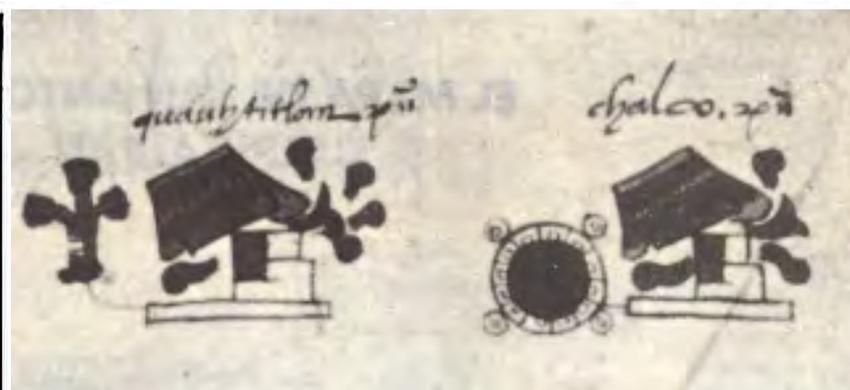
—Descansa de tus fatigas, oh Chimalpopoca; he aquí la tiza y las plumas que te envían tus parientes, tu tío Acolnahuacatl Tzacualcatl y tu abuelo Tlacacuitlahua.

Le empolvieron el cuerpo con la tiza, encima le pegaron las plumas, y le pusieron la vara en la mano, al tiempo que le rogaban:

—Siéntate.

Enseguida le echaron al cuello una





tilma, dentro de la cual habían ocultado un mecate; Tlacotzincatl se fue a poner detrás de él, y empezó a apretar el mecate, mientras Zacancatl lo sujetaba por las manos; no lo soltaron hasta que lo vieron muerto. Cuando ya estaba muerto, los mensajeros, hablando entre ellos, seguían diciendo:

—Recuéstate en el suelo, señor *tlatoani*.

Entretanto, afuera los sacerdotes se decían:

—El señor se ha quedado dormido.

Mas cuando entraron y encendieron una tea de ocotes, descubrieron que Chimalpopoca estaba muerto. Salieron, pues, gritando:

—¡Mexicas, han muerto a vuestro *tlatoani*!

Fueron también a comunicárselo a Itzcoatl:

—¡Levántate, señor, porque los tlacopanecas han dado muerte a nuestro *tlatoani*! Pero cuando acordamos, ya habían huido. ¿No saldremos, acaso, a perseguirlos?

Respondióles Itzcoatl:

—Está bien; ¿hacia dónde iréis?

Y salieron dando voces, hasta llegar al paraje llamado Micltlantongo.

Los tlacopanecas mataron también a las mujeres de Chimalpopoca; eso fue lo que hicieron con ellas. Gobernó Chimalpopoca durante 12 años.



## EL MAPA DE SAN ANTONIO CALPULALPAN



***E**l Mapa de San Antonio Calpulalpan es una pintura mural del siglo XVI, ejemplar puro del arte indocristiano, donde el pintor indígena dejó plasmada en el área de influencia parroquial de la Orden de los Franciscanos Menores, parte de su cultura impregnándole a la arquitectura, a la red de caminos y a los mismos topónimos, un estilo propio: el de los indígenas mexicanos.*

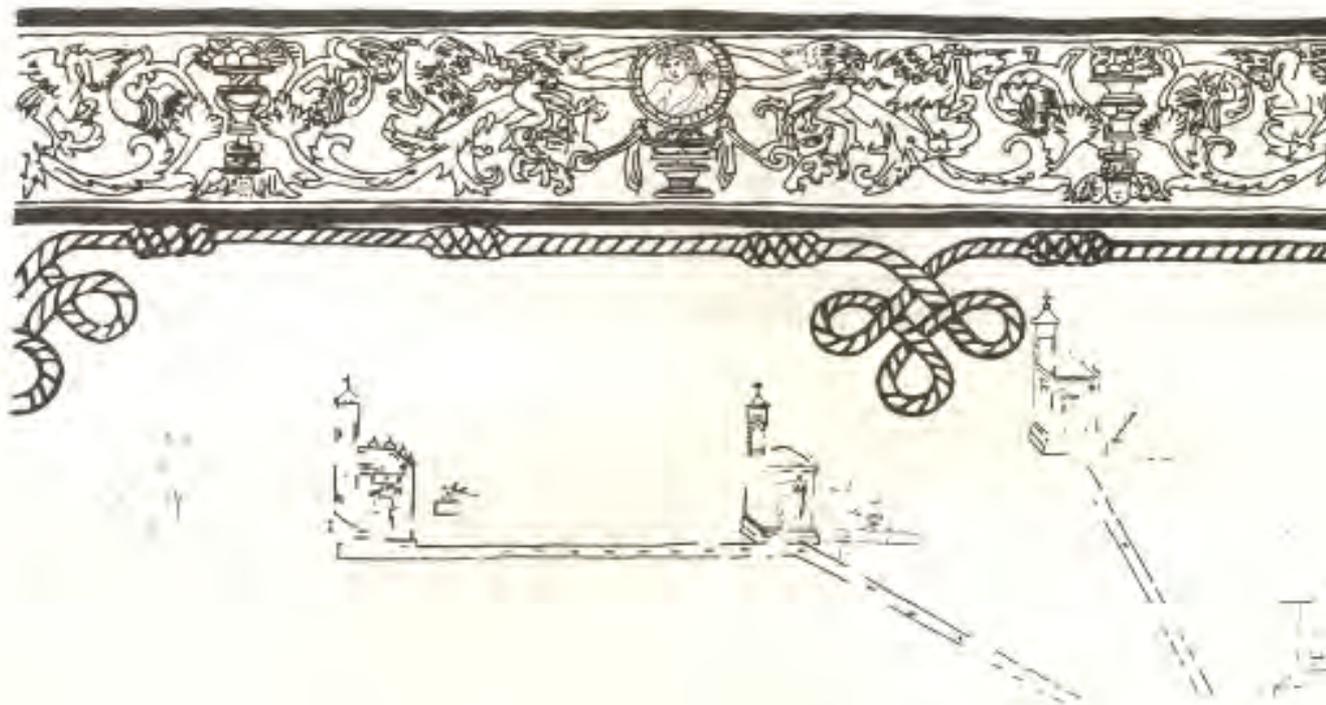




**E**n el área de Calpulalpan, estado de Tlaxcala, al oriente de la cuenca del valle de México, donde se inician los llanos de Apan y la Sierra Nevada, existen evidencias arqueológicas diseminadas, que van desde una simple aldea hasta la más compleja población con tendencias urbanas. Los primeros asentamientos pertenecen al periodo Clásico, lapso comprendido desde los inicios de nuestra era al 700 d.C. Estos forman parte de una amplia red de sitios que parten de Teotihuacan rumbo al Golfo de México a través de pequeñas rutas, como las que pasan hacia Cholula y la región oriente de Tlaxcala a través de Calpulalpan. Estos asentamientos teotihuacanoïdes fueron establecidos en las faldas de los cerros y en las llanuras, donde sus habitantes excavaron aljibes o pequeños jagüeyes para satisfacer sus necesidades de sobrevivencia, adoraron a deidades como Xipetotec, Huehuetéotl, Tlaloc y a otras relacionadas con los fenómenos naturales, según se desprende de multitud de figurillas de barro esparcidas en los campos.

Como otras poblaciones, éstas sufrieron también la decadencia provocada por acciones hasta hoy desconocidas, convirtiendo el área en un paisaje sin seres humanos, siendo hasta el periodo posterior cuando nuevos espacios de la misma área y con excepciones de algunos de los mismos fueron repoblados. Cuando los toltecas chichimecas pasaron por esta región lo hicieron por lugares donde más tarde fundarían poblaciones (Kirchhoff *et al.*, 1976: 144-145).



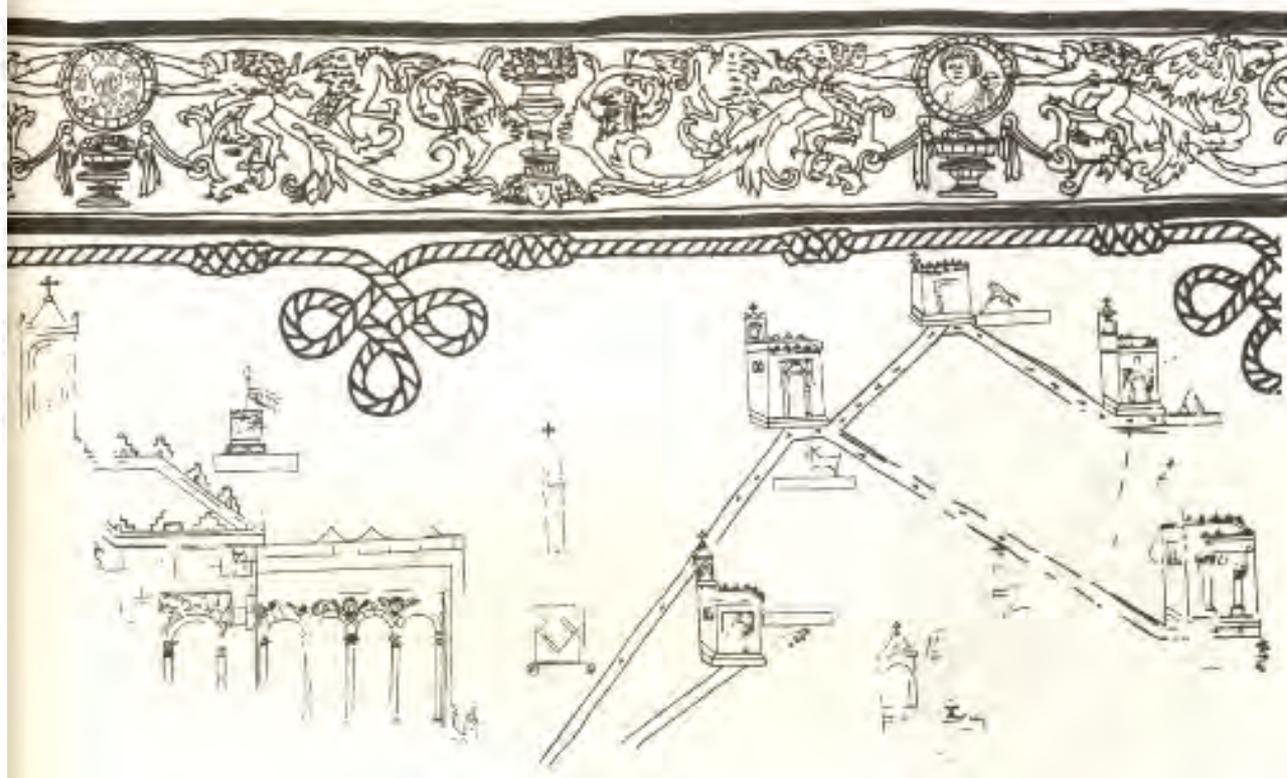


EL MAPA DE SAN ANTONIO CALPULALPAN ESTA CONSIDERADO COMO UNO DE LOS EJEMPLOS MAS PUROS DEL ARTE INDOCRISTIANO DEL SIGLO XVI

Durante el periodo Postclásico la densidad de población aumentó en cantidades superiores a las del anterior, en éste los pueblos se encontraban asentados en las cimas de los cerros, en las faldas, en las laderas y en las llanuras cerca de sus cultivos de magüey, nopal, frijol y calabaza. La parte más oriental de la cuenca era precisamente la frontera que señalaba los límites entre aztecas y tlaxcaltecas, pero el corazón de la región pertenecía a la hegemonía de una de las clases de la Triple Alianza, Tezcoco. En un cerro de Calpulalpan, Nezahualcóyotl, el gobernante tezcocano, tenía en aquellos años un palacio donde los cuidados de su alcoba y tierras de cultivo estaban asignados a habitantes de este pueblo y de algunos más de la región. Varios asentamientos importantes surgieron en la época, como Calpulalpan, Sultepec, Amantla, Teocaque, Zacacalco, Mazapa, Tortolitas y otros. Esta vez los asentamientos comprendían construcciones piramidales de varios cuerpos, edificios redondos,

altares de planta cuadrada, patios hundidos, calles, caminos, temazcales, almacenes de granos y algunas otras. El arribo de europeos en la región tuvo efectos devastadores en la población, los primeros contactos se registraron entre ambas etnias cuando los soldados ibéricos huyeron de México-Tenochtitlan hacia Tlaxcala en 1520. Sin embargo, a la caída de la Gran Tenochtitlan, los señoríos del Anáhuac iniciaron su decadencia y desaculturación autóctona dando paso a otras ideologías. Como parte de estas nuevas formas de aprendizaje para concebir de una manera diferente el mundo, la evangelización desempeñó magníficamente su papel. Los frailes menores llegaron a la Nueva España el 13 de mayo de 1524, fecha en que iniciaron formalmente su labor (Chauvet, 1950: 2). Los 12 primeros religiosos sobresalieron desde el momento en que arribaron al centro de Mesoamérica: las empresas ejecutadas por fray Martín de Valencia y el humilde defensor de los indios fray Toribio de





Benavente, fueron de las más destacadas. Los frailes menores se establecieron en cuatro puntos neurálgicos de la vida religiosa y política de los naturales: México, Tezcoco, Tlaxcala y Huejotzingo.

En el área de Calpulalpan, la abundante cantidad de asentamientos humanos justificó la fundación de un convento y de una amplia red de construcciones religiosas menores. Kubler opina que "el tipo de arquitectura construida por los mendicantes está relacionada con la densidad de la comunidad a la que se destinaba" (1983: 34); así vemos que para 1571 este pueblo contaba con 2 290 tributarios, lo que responde a su clasificación de monumento de segunda clase, en contraposición a los de otras poblaciones con mayor cantidad de habitantes, como en los casos de Huejotzingo y Tlaxcala, donde los tributarios eran 8 000 y 14 666, respectivamente (*ibid.*).

De los cuatro religiosos asignados a Tezcoco, sin lugar a dudas uno de ellos fue enviado a Calpulalpan, y de

inmediato hizo construir el convento de San Simón y Judas así como varias iglesias menores. La mano de obra obviamente provenía de los naturales; su participación proporcionaría nuevas características a la arquitectura y a la ornamentación, donde dejarían muchos de los rasgos propios de su cultura. Hacia 1585 el convento no tenía iglesia, sólo la capilla abierta, el claustro bajo estaba construido con un cuarto alto y parte de otro en que vivían los religiosos (Chauvet, 1959: 40). Aunque hasta hoy no se han encontrado datos precisos sobre la fecha de fundación, se cree que fue anterior a 1530. Parte de los archivos del propio convento fueron quemados por los soldados carrancistas en 1915, tal vez los primeros documentos católicos de la población se incineraron con aquella acción, tampoco aparecieron los primeros registros de bautismo y matrimonios de los indígenas que acordó realizar el Primer Concilio Mexicano en 1559 en la Nueva España (Garibay, 1981: 5), en cambio





Chauvet encontró los libros más antiguos con que cuenta el lugar al respecto (Chauvet, 1950: 90). Durante el transcurso de varias décadas y hasta de siglos, el convento sufrió modificaciones, ampliaciones, que lo convirtieron en la construcción más importante del área. Actualmente consta de una iglesia de nave larga, de la tercera orden, del camarín de San Antonio, baptisterio y de otras dos capillas. Existe un amplio atrio, un portal de peregrinos, el claustro es de dos plantas con columnas de madera, aljibe, sacristía, cocina, el refectorio, varias celdas, los arcos de los retretes y otras construcciones. El retablo original de la iglesia, que era dorado, fue sustituido por otro neoclásico durante el siglo pasado, el cual quemaron los carrancistas en la revolución, igual que varias pinturas e imágenes religiosas talladas.

También hay restos de una huerta, existe la cruz atrial y un portal pequeño. Este último se encuentra al sur del claustro entre las escalinatas que conducen a las celdas y a la calle Galeana. Consta de un piso enlajado, de cuatro columnas, de un techo de tablas de bóveda de solera reciente y viguería sobre traveses también de madera que descansan sobre tres muros; actualmente tiene dos puertas, una de ellas, la situada al poniente, seguramente no existió en el siglo XVI. A principios de la década pasada los muros este y oeste tenían pretiles o una especie de banca de adobe adosada y situada sobre el piso. A lo largo de los tres muros, en la parte inferior de la trabe, fue pintado un friso enmarcado con el cordón franciscano, alternando dise-

ños de nudos y dobleces triples que proporcionan a la escena mayor estética. Los diseños los integran seres mitológicos como ángeles con garras de aves en lugar de pies, montados sobre dragones con cuerpos alargados, sin extremidades, más bien se asemejarían a reptiles cubiertos con hojas estilizadas, tienen las fauces abiertas y las lenguas de fuera, también se observan grandes aves con alas extendidas, de cuellos largos y de cabezas extrañas. Los ángeles sostienen medallones sobre cálices con pan significando el cuerpo y la sangre que se derraman de igual número de heridas, de la mayor sobresalen tres puntas de lanza, que al igual que la sangre, son insignias de la Pasión de Cristo. En otro caso, los medallones portan bustos de personas que de acuerdo con el estilo en que están dibujados, así como con la vestimenta y la propia prenda anudada, parecen retratos de indígenas.

En el muro oriental, en cuya superficie de 13.40 m<sup>2</sup> (4.31 m de largo x 3.11 m de alto) se plasmó parte del friso y un mural al temple que aún se conservaba en regulares condiciones



en 1978, fecha en que le fue retirada la capa de cal que lo cubría. En ese mismo año tenía las siguientes características: pintado en negro sobre fondo blanco, con algunos tonos de gris, el tema central era un mapa geográfico en el que podía apreciarse el área de influencia abarcada por la nueva religión occidental; esta manifestación se realizó mediante la ejecución de construcciones arquitectónicas religiosas representadas por pequeñas iglesias unidas a través de caminos que partían del centro del muro, sitio donde se dibujó la iglesia principal, la cabecera religiosa o parroquia de San Simón y San Judas Tadeo. A la izquierda de ésta podían observarse tres iglesias y los restos de una cuarta, a la derecha cinco completas y tres apenas visibles en algunas de sus partes, en total eran 12. La sección inferior del mural había desaparecido muchos años antes. Todo parece indicar que los caminos partían del poblado principal del área, aquella sección importante del tema probablemente refería la continuación de escenas de la arquitectura indocristiana.

En la arquitectura religiosa se distinguen varias características comunes, todas las iglesias, exceptuando la principal, son del mismo tamaño, cuentan con una aparente torre frontal izquierda, almenas en el entorno superior de los muros, campanarios con campanas, cruces sobre las torres, en las fachadas un solo cuerpo con columnas laterales, así como una ventana en el muro izquierdo. Las iglesias están construidas sobre un basamento de manera similar al tipo de sistema constructivo prehispánico.

La iglesia central es la mayor de todas, se trata del convento y parroquia de San Simón y San Judas Calpulalpan. Se apreciaba en el mural la iglesia casi completa, tenía una altura considerable, una torre rematada con su respectiva cruz, bóveda plana igual que las otras iglesias almenas; la portada también tenía columnas. En el costado derecho un portal con cuatro arcos de medio punto y columnas muy altas rematadas con ángeles. Donde se

iniciaba el atrio aún se veía lo que pudo haber sido una de las capillas posas.

Indudablemente, el estilo de este mural muestra una mezcla de ambas culturas, característica obvia en las plataformas o basamentos sobre los que se construyeron los templos. Las almenas también son propias de la arquitectura indígena; por si fuera poco, en los caminos se plasmaron huellas plantares, de manera análoga a la de los códices mexicanos. Todas ellas parten de la población principal y están enmarcadas por los perfiles de los caminos. El nombre de los pueblos donde se fundó cada iglesia se encuentra escrito en forma ideográfica mediante figuras arquitectónicas, de animales, de cerros, de arroyos y de otros elementos situados casi siempre a la derecha de la iglesia o —en casos excepcionales o cuando no caben— abajo. Así se observa en la primera iglesia, en la que aparece una plataforma con un arroyo encima. En la segunda, una plataforma con una especie de casa encima y ésta, a su vez, con dos varas cruzadas.



En la tercera se ve parte de la plataforma con un cerro incompleto, la figura toponímica correspondiente a la cuarta ya estaba perdida cuando se descubrió el mural. La iglesia del convento tiene una construcción arquitectónica muy occidentalizada, es una especie de castillo ibérico almenado, sobre basamento y banqueta, en cuya parte más alta ondea el pabellón prendido del asta. En la quinta —incompleta también— hay un probable cencal o almacén de maíz. En la sexta el basamento sobre un brazo de agua. En la séptima, octava y novena ya no se distinguen. En la décima está un venado sobre el basamento. En la décima primera, un jaguar, y en la última, un cerro encima de sus respectivos basamentos.

Los topónimos o nombres de lugares están expresados por glifos nahuas; tal vez el *tlacuilo* aún no sabía extender los nombres católicos, como sucedería más adelante en algunos códices. Galarza opina que:

...la escritura de los nombres náhuatl de personas o de lugar, no plantean ningún problema a los *tlacuilos*: los expresan pictográficamente mediante signos tradicionales. La dificultad, para ellos, radica en la representación pictográfica de los nuevos nombres tomados de la religión católica. Tratan de superarla explotando el carácter simbólico y a la vez fonético de su escritura tradicional (1980: 51).

Los topónimos que aparecen en el mapa están integrados por el basamento o plataforma que indica la partícula del lugar, más otro símbolo que le da la característica propia.

El *Códice Franciscano*, escrito hacia 1569-1570, ya había registrado las iglesias de la región; en él se hace la siguiente descripción:

En un sujeto de la dicha ciudad de Tezcucó, que está a siete leguas de la dicha cabecera, en el camino real que va del puerto, digo de México, para el puerto de Sant Juan de Lua, hay otro monasterio: su vocación es de Sant Simón, y el pueblo se llama Calpulalpa. Residen allí dos sacerdotes, de los cuales el guardián es sólo confesor y predicador de los indios. Tiene por allí doce iglezuelas que visitan, de la gente

subjeta a Tezcucó (*Códice Franciscano*, 1941: 11).

Es indudable que se trata de las iglesias pintadas en el mural y del monasterio de San Simón y San Judas, pero más adelante —en esa misma fuente— hay un desconcierto cuando se menciona que además de lo anterior existe, a una legua de allí, un pueblo llamado Cultepeque donde se encuentran tres iglesias. También habla del pueblo de San Mateo, aunque no menciona iglesia alguna, debe suponerse que también la hubo, por lo tanto, la suma de estas construcciones religiosas es de 16, exceptuando la del convento, ¿qué sucedió entonces en el mural con las otras cuatro? Lo más seguro es que hayan desaparecido: se argumenta que el 50% del mural se desprendió de la sección inferior. Esto significa que las 12 iglesias son seguramente parte de las que refiere el *Códice Franciscano*.

Los caminos que aparecen en el mapa, al igual que algunos de los pueblos, todavía existen y se siguen usando. Los caminos en el área se popularizaron en el altiplano con la presencia de fray Sebastián de Aparicio. El famoso Camino Real México-Veracruz pasaba por el corazón de Calpulalpan, pero estas aparentes innovaciones occidentales no eran novedad para los indios, pues ellos tenían ya trazadas sus rutas y sus caminos desde la antigüedad; por ejemplo, en el periodo Postclásico Tardío contaban con un importante camino bastante ancho que partía del poblado de Tecoaqué hacia el templo piramidal situado entre Cuauila y San Cristóbal, reportado desde 1967.

El mapa de San Antonio representa uno de los ejemplos más emotivos de la hibridación de dos culturas, la mexicana y la española. Sin embargo, no sólo en él puede advertirse este encuentro de dos maneras distintas de ser, los naturales trataron de dejar huella en cuantas oportunidades se les presentaba, así vemos que después de haber sido destruidos sus templos y su ciudad para construir la iglesia y el convento, utilizaron los mismos materiales, en ellos se plasmaron



profundas reminiscencias de su pasado. En la parte posterior de la iglesia colocaron una de las deidades que adoraban, un anillo del juego de pelota, piezas integrantes de columnas y abundantes piedras angulares pertenecientes a sus antiguos recintos sagrados. En la archivolta dejaron talladas las mismas flores que aparecen decoradas en la cerámica azteca, en los códices de tradición náhuatl y en esculturas. Los frisos aún conservan medallones con retratos indígenas. En la entrada norte del atrio, la escalinata construida con las piedras de templos prehispánicos da la misma impresión de una pirámide redonda. En el claustro dos columnas yacen sobre dos tambores de columnas prehispánicas, y en el atrio la cruz tampoco escapó a aquellos rasgos autóctonos, los diseños o insignias de la Pasión de Cristo se encuentran impregnados de este estilo. Existen bastantes ejemplos en conventos e iglesias de México donde la influencia de los naturales fue inminente a pesar de las estrictas medidas adoptadas por los frailes

para evitarlo. Constantino Reyes refiere al respecto que

... pese a la extrema vigilancia ejercida por los frailes y al esfuerzo por cristianizarlos, no fue posible desterrar de la conciencia indígena aquellos conceptos tan largamente sostenidos, ni impedir su manifestación plástica en determinadas ocasiones (1978: 218).

Actualmente existen varios ejemplos de este tipo de planos plasmados generalmente sobre lienzos o en papel, como el de la Alcaldía Mayor de Xalapa, del Obispado de Tlaxcala, fechado en 1580, el Plano del Valle de Puebla del siglo XVI, el Mapa de Santa Isabel Iztazoatlán Atlimeian, el Plano de Chicualoapan de 1579, el de Coatepec-Chalco del mismo año y otros más.

El Mapa de San Antonio Calpulapan es entonces una pintura mural del siglo XVI, un ejemplar puro del arte indocristiano, donde el pintor indígena dejó plasmada en el área de influencia parroquial de la Orden de los Franciscanos Menores, parte de

su cultura impregnándole a la arquitectura, a la red de caminos y a los mismos topónimos, un estilo propio: el de los indígenas mexicanos.

## BIBLIOGRAFÍA

- CODICE FRANCISCANO*, Editorial Salvador Chávez Hayoe, México, D.F., 1941.
- CHAUVET, Fidel de J., "Los franciscanos y sus conventos en Tlaxcala", en la *Revista Anales*, México, 1950.
- GALARZA, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*, Archivo General de la Nación, México, 1980.
- KIRCHHOFF, Paul et al., *Historia Tolteca-Chichimeca*, CIS-INAH, México, 1976.
- VERGARA Berdejo, Sergio de la L. et al., *Ruta de conventos franciscanos*, núm. 1, Centro Regional de Puebla, INAH, Junta de Mejoras del Municipio de Puebla, s/f.



## NGIGUA: UNA LENGUA OAXAQUEÑA EN EXTINCION

*A* ctualmente es muy difícil determinar con precisión el número de hablantes de chocholteco o ngigua. Primero por las limitaciones del criterio con que se realizan los censos, y segundo porque muchas personas niegan hablar su lengua materna por considerarlo un factor de discriminación.



FOTOGRAFÍAS: EVA GROSSER LERNER



**D**e los estados de la República Mexicana, el de Oaxaca es el que presenta la mayor riqueza lingüística, aunque algunos de los 16 idiomas que todavía se hablan están amenazados fuertemente de extinción. Los enumero, en orden alfabético, por su denominación habitual que suele no coincidir con la que le dan sus propios habitantes:

- |                |              |
|----------------|--------------|
| 1. amuzgo      | 9. mazateco  |
| 2. cuicateco   | 10. mixe     |
| 3. chatino     | 11. mixteco  |
| 4. chinanteco  | 12. náhuatl  |
| 5. chocholteco | 13. popoloca |
| 6. chontal     | 14. triqui   |
| 7. huave       | 15. zapoteco |
| 8. ixcatéco    | 16. zoque    |

El chocholteco —que sus hablantes llaman *ngigua*— pertenece al grupo lingüístico de las lenguas otomangués, así denominado por ser el otomí y el manguéño los idiomas que delimitan el área. El otomí —o *ñahñú*— es un idioma muy vigente que se habla, sobre todo, en el estado de Hidalgo, mientras que el manguéño, que se hablaba en Chiapas, se extinguió al fallecer en 1940 la última de sus hablantes.

Por otra parte, según María Teresa Fernández de Miranda,<sup>1</sup> el chocholteco es uno de los cuatro idiomas que integran la familia popoloca; los otros tres son: popoloca, mazateco e ixcatéco. Afirma esta autora que hace unos 2 500 ó



<sup>1</sup>Fernández de Miranda, María Teresa. *Glotochronología de la familia popoloca*, Serie Científica, no. 4, Museo Nacional de Antropología, México, 1956, página 27, nota 1.



3 000 años estos cuatro idiomas eran uno solo. El protomazateco habría sido el primero en diferenciarse, y mientras que el ixcatéco se separaría hace 1 300 años, el chochopopoloca sería un solo idioma hasta hace unos 800 años, época en la que empezó a diversificarse hasta formar dos idiomas distintos. Hay que tener en cuenta que Fernández de Miranda llegó a estas conclusiones en 1956, es decir, hace más de 30 años, trabajando con informantes traídos a la ciudad de México, y que la autora encontró suficientes diferencias como para considerarlos dos idiomas distintos, no comprensibles entre sí. Sin embargo, otros especialistas, como el profesor Leonardo Manrique Castañeda, en reciente comunicación personal, dice que él no estaría tan seguro de que el chocho y el popoloca sean dos idiomas distintos, y se inclina más bien hacia la hipótesis de que son dos variantes dialectales de un mismo idioma, para cuya verificación se requiere de estudios dialectológicos específicos que aún están por hacerse.

Entretanto, los escasos trabajos que existen sobre esta lengua y esta etnia, la denominan indistintamente: chocho, chocholteco, chochopopoloca, popoloca, popoluca o chuchón, y últimamente está tratando de imponerse *ngigua*, que es como ellos se denominan a sí mismos y a su idioma.

Entre los pocos estudios lingüísticos sobre el chocholteco, cabe mencionar el del Archivo de las Lenguas de México realizado en Santa Catarina Ocotlán en 1977, con el apoyo del Instituto Lingüístico de Verano

(ILV) y el Centro de Investigación para la Integración Social (CIIS), bajo la coordinación de Gloria Ruiz de Bravo Ahuja, y un artículo sobre los casos morfosintácticos del chocho publicado en inglés por Carol Mock, en 1982, en *Anales de Antropología*.

Es muy difícil determinar con precisión el número actual de hablantes de chocholteco o *ngigua*. En primer lugar debido a las limitaciones del

criterio con que se realizan los censos; en segundo, a causa de que muchas personas niegan hablar su lengua indígena materna por considerarlo un factor de discriminación. En cuanto a los censos no existe un criterio riguroso —ni aun entre los lingüistas— acerca de qué se entiende por “hablar una lengua”: las definiciones van desde poder decir o entender unas cuantas palabras, hasta tener un amplio dominio de sus



aspectos creativos, tanto en lo gramatical como en lo comunicacional. Por otra parte, hay numerosos ejemplos en el sentido de que se puede seguir siendo chocholteco, es decir, sentirse identificado y solidario con la comunidad de origen, aunque no se hable la lengua. Digo esto para relativizar la circunstancia de que en los censos la principal variable de ponderación, hasta el extremo de ser considerado el rasgo cultural más importante, siga siendo el uso del idioma materno, criterio, a mi juicio, discutible o mejor dicho sintetizable con otras consideraciones igualmente o más importantes.

Tan poco confiables son las cifras de los censos que para 1958 se afirmaba que existían 3 000 hablantes de chocholteco; en 1968 se decía que eran sólo 1 000 y 12 años después, en el Censo General de Población de 1980, se afirma que hay 12 310 hablantes de chocholteco. Una observación superficial me induce a sospechar que esta última cifra es un tanto exagerada, a la vez que las anteriores podrían ser excesivamente exiguas. No se dispone todavía de los datos al respecto correspondientes al último censo, llevado a cabo en marzo de 1990.

En efecto, si establecemos tres franjas generacionales podemos afirmar que en la generación intermedia, la que va aproximadamente de los 25 a los 45 años de edad, algunos sólo hablan el idioma con sus mayores y un alto porcentaje no lo habla, o bien lo entiende pero no lo habla. Los menores de 25 años no lo hablan ni lo entienden, salvo quizá raras excepciones y por añadidura, esta franja es poco numerosa, como consecuencia del fenómeno migratorio al que me referiré más adelante. Los ancianos, los pocos que sobreviven junto con el idioma de sus antepasados, lo hablan entre sí, pero en su mayoría se cuidan de hacerlo delante de los niños para no ser objeto de burla, o simplemente por adaptación a las circunstancias, porque también para ellos la lengua ha perdido funcionalidad.

Digo que el idioma chocholteco "sobrevive" porque no es lo mismo



estar "en extinción" que estar "amenazado de extinción"; y el chocholteco, según lo he podido observar directamente en mi trabajo de campo, se encuentra mucho más vivo de lo que sus propios hablantes se atreven a admitir.

Las razones para que un idioma sobreviva y se desarrolle, mientras que otro, en condiciones similares de contacto asimétrico con el español, se extinga, son tema de un estudio sociolingüístico que aún no se ha hecho específicamente para el chocholteco. Pero es altamente probable que su conservación o su desplazamiento estén íntimamente relacionados con el fenómeno migratorio que, a su vez, deriva de condiciones históricas y socioeconómicas.

Este grupo étnico habita en la Mixteca Alta, que es zona de agricultura de temporal; las superficies de riego son insignificantes. Más del 90% de la tierra no es adecuada para la siembra, a lo cual hay que añadir la erosión, la deforestación, las heladas, sequías y granizadas, propias de su clima semiárido. La marginación social en que se ha confinado a esta etnia en el contexto del desarrollo histórico mexicano —que obedece a múltiples determinaciones— hace que las limitaciones naturales se confundan con las de sus propias posibilidades de subsistencia y expansión.

Las principales actividades económicas son la cría de chivos y borregos y la agricultura de autoconsumo, así como el pequeño comercio y el tejido de sombreros de fibra sintética o de palma. Estos dos últimos, junto con los envíos de familiares residentes en el D.F., Veracruz, Oaxaca, Puebla y muy pocos desde el sur de Estados Unidos, son los únicos ingresos monetarios. Algunas familias reciben apoyo económico de sus parientes mediante ropa y medicinas.

El tiempo promedio que insume una persona en tejer un sombrero de fibra sintética es de ocho horas, y una familia teje de ocho a 12 sombreros por semana, aproximadamente, por cuya venta obtiene entre seis y 10 mil pesos, cantidad absurda si se la compara con el salario mínimo



vigente en la zona económica, que era de 9 800 pesos, y a partir del 12 de noviembre es de 11 564 pesos diarios. Además, el reflejo del sol sobre la fibra les afecta la vista y el excesivo calentamiento de las manos los predispone a contraer reumatismo y artritis.

Ante este panorama ¿qué otra cosa puede esperarse que hagan los jóvenes, salvo emigrar?

No obstante, casos excepcionales que tienen explicaciones específicas y constituyen una confirmación indirecta de la regla (por ejemplo, los pueblos judíos y gitanos), la vida de los idiomas está ligada al asentamiento de las comunidades que los hablan en un territorio y, por consiguiente, a la existencia de una base socioeconómica de sustentación estable y permanente. Un pueblo en dispersión constante por el éxodo ininterrumpido — sea cual fuere su causa — no puede subsistir como tal, y su lengua (como toda su cultura) tiende a perderse sin remedio, proceso éste cuyos efectos, una vez comenzados, pueden retrasarse o acelerarse, pero difícilmente puedan revertirse.

Otra excepción a la norma la constituye el caso de los mixtecos, que siguen hablando su idioma y fundando asociaciones en defensa de sus intereses culturales y económicos en el sur de Estados Unidos, y que en estos días celebran el primer milenio de la cultura mixteca escrita, que es cuando se hizo el *Códice Bodley*, donde se registra la crónica de una boda.

Volviendo al tema de la extinción o la conservación de las lenguas indígenas de México: si en 1519, antes de la invasión europea al actual territorio mexicano, existían 124 idiomas ¿por qué ahora sólo se hablan 56 y los 68 restantes han desaparecido? A mi modo de ver, los pueblos que hablan las actuales lenguas de México poseían — además de condiciones históricas y socioeconómicas propicias — una voluntad de asumir el derecho a la existencia y de poner en juego los medios para defender ese derecho, deliberadamente o no. En algunos casos pudo tratarse de la ineficacia de

la lengua y la cultura procedentes de los conquistadores para penetrar e imponerse en cada rincón del actual territorio.

Recordemos, asimismo, que antes de la llegada de los españoles la región ya había sido invadida por la expansión imperial azteca; que la lengua náhuatl ya era obligatoria en las relaciones comerciales y de imposición tributaria, así como en los nombres geográficos o topónimos. Quiero decir que el desplazamiento del chocholteco empezó mucho antes de la llegada de los españoles. En parte, el nombre exógeno de muchos lugares indígenas responde a tales antecedentes.

Desde hace poco más de un año y medio, la Dirección de Lingüística del INAH me encargó un proyecto de rescate de la lengua chocholteca o *ngigua*, cuya primera etapa consiste en establecer un alfabeto, las normas de su escritura y diseñar diccionarios y una gramática, es decir, explicar la gramática implícita que toda lengua posee, del mismo modo que todo ser humano ha poseído siempre una anatomía, antes del surgimiento de la anatomía como disciplina. Al respecto, no existen propuestas oficiales anteriores por parte de alguna institución idónea. Tampoco existe tradición escrita en la propia lengua. Por eso es que me llamó poderosamente la atención, en los primeros cuestionarios léxicos, que el chocholteco tenga una palabra para designar la acción de escribir:

*dī dēñii* 'él está escribiendo'

porque si no hubiera quien desempeñara dicha acción, tampoco hubiese existido una palabra que la designe, lo cual me permite inferir que los chocholtecos fueron una comunidad altamente estratificada, con personas que desempeñaban funciones específicas, entre ellas la de la escritura. Esto estaría indicando que el pueblo chocholteco no fue un pueblo ágrafo, sino que lo que verdaderamente ocurrió es que los chocholtecos fueron "desalfabetizados", víctimas de la "glotofagia" del invasor (ya sea mixteco, azteca o español), para



utilizar la ilustrativa expresión de Calvet.<sup>2</sup> Las sociedades contemporáneas ágrafas son arrojadas así a la esfera histórica de la marginalidad. Su historia conocida —si la hay— es la historia de su sometimiento, escrita por los vencedores, en otros idiomas. Pero si lo que se entiende por marginalidad es la no participación de los indígenas en la estructura económica, política y educativa, la carencia de servicios, las diferencias culturales, el desempleo, la falta de dominio del idioma oficial, entre otras características, recordemos que la fuerza de trabajo indígena es, en México, la que produce la mayor parte de los alimentos que consumimos en los centros urbanos, la que construye puentes y carreteras, la que conforma una considerable proporción de la base de masas en la estructura política nacional a través de diversas organizaciones étnicas, campesinas, sociales y partidarias.

Ciertas idealizaciones de tendencia indigenista conciben a las actuales comunidades indígenas como estructuras socioeconómicas homogéneas. Pero es evidente que en el seno de estos grupos se reproducen algunas de las relaciones de intercambio desigual que caracterizan a la sociedad nacional en su conjunto, articuladas con otras desigualdades más remotas. Por eso es que, al plantearme el interrogante acerca de las causas por las que algunos grupos étnicos ostentan una tradición literaria en su lengua escrita y otros solamente por transmisión oral, formulo una hipótesis preliminar: en los grupos indígenas *actualmente* más diferenciados o estratificados en lo social y económico (que no es la actual situación de los chocholtecos, ni se sabe a ciencia cierta si alguna vez lo fue) se dan —dentro del contexto del desarrollo capitalista— las condiciones para el surgimiento de una burguesía local, es decir, de indígenas propietarios de parcelas más extensas que requieren de la fuerza de trabajo de otros indígenas

<sup>2</sup>Calvet, Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme*, Petite bibliothèque Payot, 362, París, 1974.



para levantar la cosecha y, en general, para las labores agrícolas. En términos económicos, se trata de un proceso capitalista de acumulación primaria.

En tales contextos se presenta una división social del trabajo que favorece el surgimiento de un sector intelectual (en el sentido occidental, puesto que los grupos étnicos tienen entre sus miembros quienes se especializan en la reflexión sobre su propia realidad), sector que está, entre otras cosas, en condiciones de

escribir poesía o narrativa en su propia lengua. (En los códices prehispánicos, mayas, mixtecos y nahuas escribieron no sólo poesía, sino también historia, geografía, textos sobre flora y fauna, genealogías, calendarios y artes adivinatorias).

Lo anterior me remite a trasladar la pregunta hacia las razones por las cuales en algunos grupos emerge una burguesía indígena y en otros no. La respuesta quizá esté dada, en buena medida, por las condiciones naturales del desarrollo económico desigual de cada región, ya que donde las condiciones climáticas, la calidad del suelo, y por consiguiente, la abundancia de recursos naturales, permiten la producción de excedentes para su venta o intercambio en los mercados nacional e internacional, se dan las premisas favorables para la acumulación primaria, premisas que, como queda dicho, no se verifican en la Mixteca Alta.

Pero también, si se integra a esta reflexión un criterio histórico,<sup>3</sup> aparece con evidencia que las macroetnias (nahuas, zapotecos, mixtecos, todos los grupos mayas, así como quechuas y aymaras en otras latitudes, o sea, quienes aún hoy escriben en su propia lengua, aunque con caracteres latinos) son los herederos de civilizaciones que tuvieron en su pasado precolombino dos experiencias comunes fundamentales: la presencia de una estructura social de clases y, por consiguiente, la existen-

<sup>3</sup>Varese, Stéfano, "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979, pp. 363 y ss.



cia de un aparato estatal con distintos grados de organización, cobertura y refinamiento administrativo, según los momentos y las zonas. Además, todas estas macroetnias se constituyeron como civilizaciones fundamentalmente agrarias y es en el proceso de estructuración y reestructuración colonial que se los confinó como campesinado integrante de una formación económica y social que los engloba. En todas estas macroetnias precolombinas existían élites dirigentes, intelectuales, capas medias, trabajadores tributarios, etc. Lo importante es que en el caso de las macroetnias el periodo colonial y el desarrollo capitalista de las nuevas naciones independientes han producido una estratificación de clases en la cual son claramente identificables, por lo menos: un sector social mayoritario conformado por un campesinado de pequeños propietarios (desde el punto de vista de la conciencia social importa relativamente poco el tamaño de su parcela, que entre los chocholtecos es de 50 x 50 m en promedio; una pequeña burguesía incipiente de comerciantes, maestros, artesanos y especialistas independientes; y, finalmente, una burguesía media que, según los distintos casos, puede ser de origen antiguo, consolidada alrededor de la monopolización de la tierra o, tal vez, reciente y apoyada económicamente sobre el control de las actividades terciarias comerciales y de transporte, o bien ligada a las diversas burocracias del aparato estatal.

En las microetnias como la chocholteca, en cambio, donde la estratificación presenta un carácter poco consolidado o se encuentra apenas perfilada o en surgimiento, es más difícil que puedan aparecer poetas, escritores, investigadores sociales, periodistas, es decir, intelectuales en el sentido "occidental" de la palabra.

Como ya se señaló, el chocholteco es una lengua amenazada de extinción. La progresiva adopción del español en lugar de la lengua materna suele ser experimentada por los hablantes como vehículo de ascenso social hacia un modelo al que aspi-

ran, y cuyos hábitos y valores son a veces considerados como el único medio de comunicación efectivo. Sin embargo, ningún chocholteco escapa al conflicto entre defender, consolidar y desarrollar su lengua y su cultura maternas o ceder ante la presión de la lengua y la cultura dominantes.

En este contexto acaba de crearse la *Asociación Kadia Ngigua* (superación chocholteca), uno de cuyos objetivos es consolidar el espacio radiofónico en XETLA. Radio La Voz de la Mixteca, con sede en Tlaxiaco, Oaxaca, por el que se transmiten programas bilingües español-chocholteco, como una manera de afirmar la identidad étnica del grupo y defender su patrimonio cultural, material e intangible.



## PERSPECTIVA DE LA ETNOPOETICA UNA POESÍA ANGMATY (ZOQUE-POPOLUCA)

*La poesía oral tiene características propias que la distinguen de la poesía escrita. Elementos como la versificación y la rima no son parámetros válidos para analizar este tipo de textos. La poesía oral debe tener otros parámetros para ser estudiada. En el caso de la poesía angmtaty, que aquí nos ocupa, las diferencias están en la semántica, en los patrones de entonación y en el orden sintáctico (hipérbaton).*



---



---

## INTRODUCCION

---



---

La etno-poética es el estudio de la poesía oral; de manera rápida, puede definirse como la poética de las "formas folklóricas". Jakobson señala que:

La tipología de las formas folklóricas debe constituirse independientemente de la de las formas literarias... Si en su tiempo la aproximación entre folklórica e historia literaria permitió poner en claro una serie de cuestiones de carácter genético, la separación de dichas disciplinas y el restablecimiento de la autonomía de la folklorística seguramente facilitarán la explicación de las funciones del folklore y la revelación de sus principios estructurales y particularidades. (Jakobson, 1986: 20,22).

La poesía oral en lenguas indígenas ha sido poco estudiada en nuestro país, obras como las de Garibay (Garibay, 1964 y 1970) se han abocado a la recopilación exhaustiva y análisis somero de la poesía de un pueblo; por el contrario, en las *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas*, de F. Ligorred (Ligorred, 1990), se hace una recolección considerable, aunque no exhaustiva de la poesía maya actual y un análisis poético minucioso aunque carece de un análisis lingüístico. El resto está en artículos, algunos, como el de Ethel E. Wallis (Wallis, 1970), sobre un poema otomí, analizan el texto desde tres

dimensiones: la fonológica, la gramatical y la léxica. Otros ofrecen un análisis inmanente, sin hacer traducción alguna, ni análisis lingüístico (Martel, 1984). Es necesario, entonces, enfrentarse a la tarea de llenar este vacío, comenzando por la recopilación de textos actuales, ya que la poesía oral tiene muchos rasgos fonológicos que difícilmente pueden reconstruirse de la lectura en silencio de textos antiguos. En el presente trabajo, nos ceñiremos al análisis de una poesía zoque-popoluca.

La poesía oral tiene características propias que la distinguen de su hermana, la poesía escrita. Elementos como versificación (regularidad en el número de sílabas en un verso y de versos en una estrofa) y rima (identidad en las terminaciones de los versos) no son parámetros válidos para analizar este tipo de textos. La poesía oral debe tener otros parámetros para ser estudiada: dice Jakobson que:

Marcel Jousse, el sutil investigador del *style oral rythmique*, considera tan importante esta distinción, que reserva para la literatura los conceptos "verso" y "poesía", en tanto que para la creación oral emplea las designaciones "esquema rítmico" y "estilo oral", a fin de evitar que se introduzca en estos conceptos el contenido literario habitual, con lo que revela magistralmente la función mnemotécnica de semejantes esquemas rítmicos (Jakobson, 1986: 19).

Para definir la poesía oral hay que distinguirla, no sólo de la poesía literaria, sino también del habla

"normal"; puesto que la lengua poética difiere en varios aspectos del habla en situaciones normales. Puede haber formas léxicas desusadas que sólo aparecen en los textos poéticos, estructuras sintácticas distintas de las del habla corriente, etcétera. En el caso de la poesía *angmaty*, que aquí nos ocupa, las diferencias están en la semántica, en los patrones de entonación y en el orden sintáctico (*hipérbaton*).

---



---

## TEXTO

---



---

Los zoque-popoluca se encuentran en los municipios de Hueyapan de Ocampo, Acayucan, San Pedro Soteapan, Mecayapan y Texistepec, todos en el sur del estado de Veracruz.

La lengua zoque-popoluca (*angmaty*) pertenece a la familia mixe-zoqueana, que abarca dos grandes subfamilias:

1. La subfamilia mixe con dialectos mixes en el estado de Oaxaca, en la zona alta, la zona media y la zona baja; el mixe-popoluca o popoluca de Sayula y de Oluta; y el tapachulteco (hoy extinto) que se hablaba cerca de Tapachula, Chiapas, en el Soconusco.

2. La subfamilia zoque, con dialectos zoques en Oaxaca, Chiapas y Tabasco: el zoque-popoluca de Texistepec y el zoque-popoluca de la Sierra o *angmaty*.

El texto fue proporcionado por Pedro González Sabalza, originario de San Pedro Soteapan, en noviem-





bre de 1987, cuando el tapacholero cantaba en los acahuales.

El sistema de escritura empleado aquí para representar el idioma *angmaty*, no es completamente fonético ni tampoco sigue las reglas combinatorias del español, aunque se use el alfabeto latino.

Las vocales /i, e, a, o, u/ se pronuncian como en español; la sexta vocal, simbolizada aquí por medio de /+/, indica una vocal central, alta, no redondeada.

Las consonantes /p, t, ch, k, b, d, s, l, m, n, ñ, y/ se pronuncian como en español.

“'” representa el “saltillo” o “cierre glotal”; “g” se pronuncia siempre como oclusiva velar sonora, nunca con el sonido fricativo que se le da en español (como en “gente”); “x” simboliza el fonema /sh/, pronunciado como el inglés “sh”; “j” indica el fonema fricativo glotal o aspiración; “ng” representa el fonema /ng/ y se pronuncia como la secuencia “ng” en el español “mango”; “r” simboliza el

fonema vibrante flap /r/ y nunca el vibrante múltiple; “w” representa el fonema labiovelar, y se pronuncia como en inglés.

El alargamiento de las vocales se simboliza reduplicando la vocal. El acento se marca con una tilde sobre la vocal.

Según Elson, existen nueve fonemas de entonación en el popoluca de la Sierra, éstos son: acento primario, cuatro tonos del bajo al alto, tres terminales: ascendente, descendente y voz uniforme (Elson, 1960: 106; 1967: 271). En relación con las cadencias, este autor nos dice que la cadencia ascendente es no final y coincide con los cortes de la cláusula; la cadencia uniforme es no final y la describe como una “pausa meditada”, y la cadencia descendente es a menudo final (Elson, 1960: 110).

En nuestro texto hemos encontrado los siguiente patrones de entonación:

1. Una curva descendente, con tonos medio-alto, medio y bajo, con una pausa corta, que no es final y que separa elementos del sintagma nominal (como el artículo del nombre). Marcada en nuestro análisis con el número 1 y con una diagonal que indica pausa no final.

2. Una curva ascendente-descendente, con tonos medio, medio-alto, medio con una pausa larga (de hecho casi todas las líneas terminan con esta curva), que es terminal y que encierra una cláusula. Esta curva se marca con el número 2, con una diagonal doble, cuando es final de línea.

3. Una curva ascendente, con tonos medio, medio-alto y alto, con una pausa corta, no final, que denota



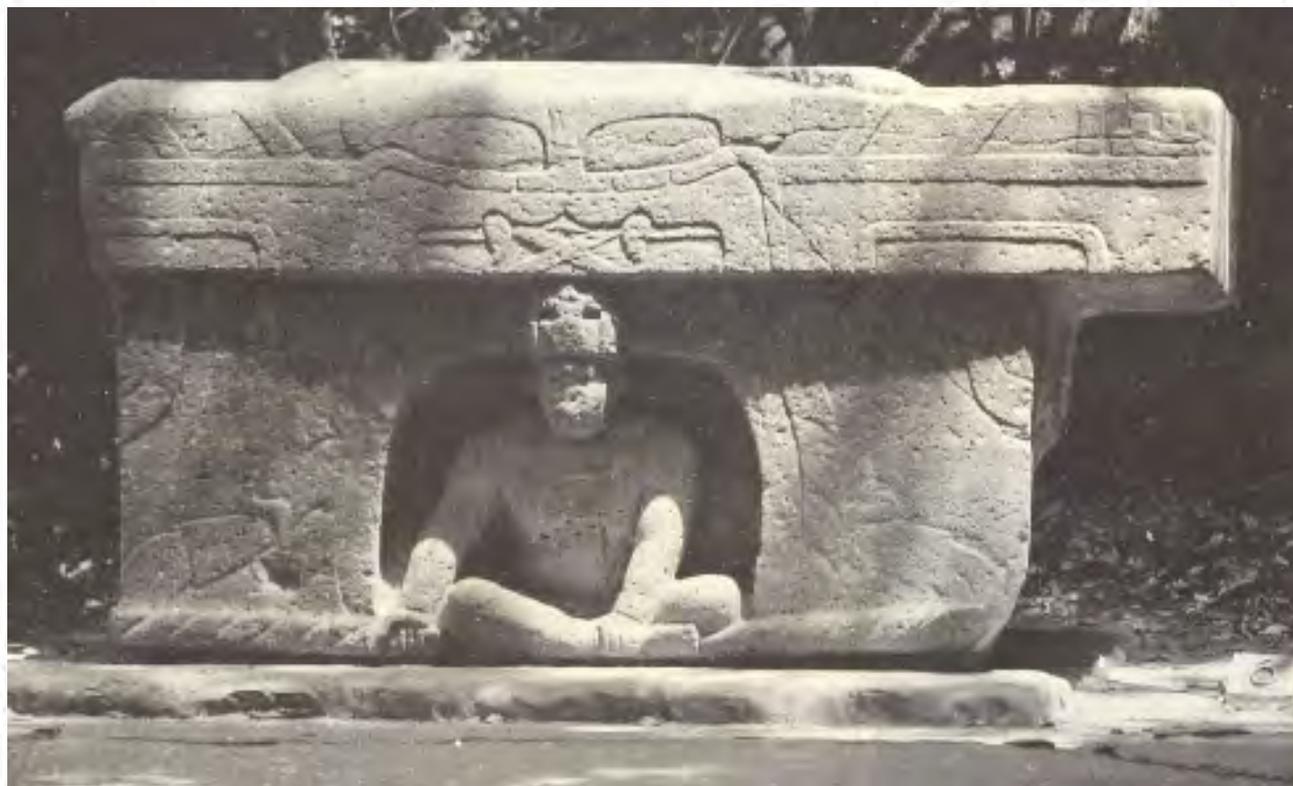
expectación. Esta curva se marca con el número 3, con una diagonal si no es final y dos diagonales si es final.

4. Una curva neutra, con tono medio, sin pausa, que en este texto sólo se usa con las onomatopeyas, y que aquí se marca con el número 4.

#### TEXTO

01. waánpa je'm 1/ ty+ngpú'kon2/ /,
02. je'm ipoóktikoom 2/ /,
03. je'm kamteéro 2/ /,
04. dénde je'm ia'tébet 3/ /,
05. ikumatóngpa 2/ /,
06. jóbity 3/ ikuty+y+ypa 3/ /,
07. iga je'm 1/ kujámmok 3/ /,
08. ixúmpam 2 ikaáma2/ /
09. chawk 4 chawk 4 chawk 4/ /,
10. waánpa je'm 1/ ty+ngpú'kon2/ /,
11. je'm na'+m 3 — pa +x+' 3/ /,
12. kamteéro 3/ /,
13. núkom je'm 1/ kujámmok 2  
i'ámt+y 2/ /,
14. kut+ng 3 nasóy+m 3/ kut+ng 3  
nasóy+m 2/ /,





15. si' iga dyá inwátpa 2/ /,  
 16. inkujámmok 2 kaáma 3/ /,  
 17. dyatyí inchíkpa 2/ /,  
 18. kujámmok 2 máñmok 1/ /,  
 19. chawk 4 chawk 4 chawk 4 chawk  
 4/ /,

**TRADUCCION LIBRE**

01. Canta el tapacholero  
 02. en su acahual.  
 03. El campesino.  
 04. desde su pueblo.  
 05. lo escucha.

06. pronto se da cuenta  
 07. que el tapachol  
 08. ya necesita su milpa  
 09. ¡chawk chawk chawk!  
 10. Canta el tapacholero,  
 11. parece estar diciendo  
 12. "¡Campesino!  
 13. ya llegó el tiempo del tapachol  
 14. ¡Chaporrea, tumba!, ¡Chaporrea,  
 tumba!

15. Porque si no lo haces,  
 16. en tu milpa de tapachol  
 17. no pizarás  
 18. el elote del tapachol".  
 19. ¡chawk chawk chawk chawk!

**CLASES MORFOLOGICAS**

- Verbos*  
 waan, 'cantar'.  
 matong, 'escuchar'.  
 t+y+y, 'entender'.  
 xum, 'querer, necesitar'.  
 n+m, 'decir'.  
 +x+, 'parecer'.  
 nukom, 'llegar'.  
 t+ng, 'tumbar'.  
 nasoy+m, 'chaporrear'.

- wat, 'hacer'.  
 chik, 'pizar'.

*Sufijos verbales*

pa = incompletivo

— pam = incompletivo o subordinado

*Prefijos verbales*

ku = intensivo.

*Nombres*

ty+ngpu'kon, 'tapacholero'; ty+ng,  
 'tumbar' pu'k ppo'k, acahual, caña  
 de maíz;





*kamteero*: 'campesino'; *kam* 'kaama, 'milpa', — *teero*, 'agente'; *a'tebet* pueblo *atepetl, nah*.

*kujammok*, 'tapachol'; *ku*, clase; *jam* 'jaama, 'sol, día'; *mok*, 'maíz'; *kaama*, 'milpa'.

*amty+y* *amtyu*, 'año tiempo'; *máñmok*, 'elote'; *mañ*, 'tierno', *mok*, 'maíz'.

#### Clasificadores

*ku* = clasificador plantas.

#### Pronombres personales

*i* — 3a. S. posesivo y sujeto.

*in* — 2a. S. posesivo y sujeto.

#### Sufijos derivativos

— *on* = derivativo, verbos a nombres.

— *koom* = locativo.

#### Sufijo epentético

— *ii* = epentético.

#### Locativos

*dénde* = desde (esp).

#### Conjunciones

*iga* = que

*si* = sí

*dya* = no

*dya* (nada) (*dya*; no, *tyi*, que

#### Onomatopeya

*chawk* = canto del ave y sonido del machete

#### Adverbios

*jóbity* = pronto

#### Artículo

*je'm* = artículo singular.

ba!, porque si no lo haces no recogerás el elote del tapachol.

El tema que se desarrolla en este pequeño texto es el de los "avisos" o augurios que indican al hombre lo que debe hacer y lo que va a suceder; en este caso, significa que el campesino debe estar consciente de la humedad que debe tener el terreno antes de empezar los trabajos de la siembra: una observación empírica de los fenómenos de la naturaleza ha enseñado a los zoque-popolucas a estar atentos al canto del tapacholero (probablemente sea su época de anidar) porque esto coincide con las lluvias de octubre y noviembre que permiten la humedad precisa para comenzar la siembra.

También es una conminación a preparar el terreno o acahual (el acahual toma su nombre del náhuatl *acahualli*, que designa un tipo de girasol, el *Helianthus*) rozando, tumbando y quemando, antes de empezar la siembra; y en el texto se presenta la condición que dice que si no se efectúa la siembra a tiempo no habrá cosecha.

## ARGUMENTO Y TEMA

El argumento es muy sencillo: un pájaro, el tapacholero, canta en el acahual; el campesino, cuando lo oye, se da cuenta que es tiempo de sembrar el tapachol. Cuando el ave canta parece decir:

¡Campesino!, ya llegó el tiempo de sembrar el tapachol. ¡chaporrea, tum-





## ANÁLISIS

El folklore nos ofrece las formas de poesía más netas y estereotipadas, notablemente adecuadas a un análisis estructural... Aquellas tradiciones orales que emplean el paralelismo gramatical para poner en conexión los versos consecutivos, por ejemplo, los sistemas finoúgricos y en un alto grado también la poesía popular rusa, pueden analizarse provechosamente a todos los niveles lingüísticos: fonológico, sintáctico y léxico (Jakobson, 1985:379).

Debido a que la versificación métrica es muy irregular (hay líneas de 3, 4, 5, 6, 7 y 9 sílabas), se toman en cuenta unidades rítmicas marcadas por la acentuación y la entonación, que permitan analizar el texto. Hay una tendencia general a marcar dos acentos primarios en cada línea — como en las rimas infantiles de todo el mundo — o a combinar líneas de dos golpes acentuales con líneas de un acento, para cerrar el patrón rítmico.

Doce líneas tienen dos acentos (01, 04, 06, 07, 08, 10, 11, 15, 16, 17, 18 y 19), cuatro líneas tienen sólo un acento (02, 03, 05 y 12), dos tienen tres acentos (09 y 13), y una sola línea (14) tiene cuatro acentos, que probablemente se puede interpretar como dos líneas de dos acentos.

Robbins Burling, citado por Farb (Farb: 136), dice que:

...si estos patrones prueban ser universales, no veo otra explicación que nuestra humanidad común. Nosotros seríamos simplemente la clase de ani-

mal que está predestinada no sólo a hablar, sino, en ciertas ocasiones, a forzar nuestra lengua en ciertos patrones repetitivos de acentos y líneas.

## TROPOS

Se observa desviación (hipérbaton) del orden preferido SVO, en las líneas 01, 10 y 13, que tienen el orden VS:

01. waánpa je'm ty+ngpú'kon 2/ / .  
 10. waánpa je'm ty+ngpú'8kon 2/ / ,  
 13. núkom je'm kujámmok 2 /ámty+y2/ / .

Hay derivación, en las líneas 01 y 02, en los nombres ty+ngpú'kon, tapacholero, e ipóoktikoom, en su acahual, ya que ambos términos tienen el mismo radical, pook, caña de maíz. Hay aliteración en las líneas 05 y 06, 05. ikumatóngpa 2/ / , 06. jóbity 3/ ikuty+y+ypa 3/ / , ya que ambas terminan con el sufijo —pa, incompleti-vo. Hay paralelismo en la línea 08. ixúmpam ikaáma, ya necesita su milpa, con el sufijo i—, que en el primer caso es sujeto de tercera persona singular; y en el segundo es posesivo de tercera persona singular; este fenómeno se observa también en la línea 14. kut+ng



nasóy+m, kut+ng nasóyem, ¡chaporrea, tumba!, donde se repiten dos imperativos (anáfora) para dar mayor énfasis a la arenga.

Hay cambio de sentido en la línea 06. jóbity 3/ ikuty+y+ypa 3/ / , entiendo se da cuenta; 08. ixúmpam 2 ikaáma2/ / . quiere > necesita; 13. núkom je'm kujámmok 2 /ámty+y 2/ / , año > tiempo.

En las líneas 07. y 08. se observa la personificación de algo inanimado, como es el tapachol, kujámmok, como sujeto del verbo ixúmpam, quiere. La línea 11 tiene el sujeto personificado, ty+ngpú'kon, el tapacholero, cuyo predicado es la frase verbal n+mpa+x+, parece estar diciendo.

## LEXICO

La primera estrofa hace énfasis sobre el sonido, ya sea emitido, en el verbo waánpa, canta, o en la onomatopeya chawk, canto del ave y sonido del machete; o percibido, en el verbo ikumatóngpa, escucha. Como consecuencia del sonido y del escuchar viene el entender, expresado con la frase verbal jóbity ikuty+y—ypa, pronto él se entera; con el adverbio jóbity, pronto, denotando la inmediatez del entendimiento y la elaboración del juicio. 07. tga je'm kujámmok, 08. ixúmpam ikaáma, que el tapachol ya necesita su milpa. Esto establece la identidad entre el simbolismo del canto del ave y su indicación que ya es el tiempo propicio para hacer la siembra de invierno.

La segunda estrofa también contiene elementos de la emisión del sonido, ya que se repiten la primera y la última líneas de la estrofa anterior; pero aquí no se alude ya a la percepción del sonido ni a la formulación del juicio. EL canto del ave se interpreta en la





oración 11. *je'm n+mpa +x+*, parece estar diciendo, como una arenga en la línea 14. *kut+ng nasóy+m kut+ng nasóy+m*. ¡chaporrea! ¡tumba! ¡chaporrea! ¡tumba!, que culmina en una conminación, expresada en las líneas 15 a 18, donde la condición negativa 15, *si'iga dyá inwátpa*, porque si no lo haces, tiene su resultado en otra frase verbal negativa: 17. *dyatyi inchikpa*, no pizarás nada de; con énfasis en el complemento directo, en la frase nominal 18. *kujámmok máñ+mok*, el elote del tapachol, y énfasis también

en el complemento circunstancial de lugar, en la frase nominal 16. *inkujámmok kaáma*, en tu milpa de tapachol.

Hay en este poema términos del campo semántico de la agricultura: de la terminología del maíz como la palabra *mok*, maíz: *ku-jám-mok*, milpa de sol, tapachol (repetido una vez), y *máñ-mok*, elote; y también aparecen *kaáma*, milpa y *kam-tecro*, milpero, campesino; otro lexema referente al maíz es *pook*, caña de maíz, que interviene en el nombre del ave, *ty+ng-pu'kon*, "el que tumba las cañas", y en

el nombre del acahual, *pook-ti-koom*, "lugar de cañas de maíz". Otros lexemas de este campo cultural son: *de t+ng*, tumbar, se deriva *ty+ng-pu'kon*, tapacholcro "tumba caña de maíz"; *nasoy+m*, chaporrear, *chik*, pizar.

#### NOTAS CULTURALES

Entre los popolucas de Soteapan, como entre otros grupos del Istmo Veracruzano, las aves tienen una simbología especial, la mayoría son



agoreras, prediciendo lo que va a acontecer, así el colibrí "anuncia la llega de visitas agradables" (Münch: 223-226); el *poc poc* presagia la felicidad; el *sabio* anuncia algún accidente y previene contra posibles desgracias. Otras aves que indican, anuncian o predicen son el *wac nu* o vaquero que indica el tiempo, si viene el Norte, o el buen tiempo; la lechuza es ave de mal agüero, "presagia la muerte, desastres, enfermedades y peligros" (Münch:223-226); el zopilote anuncia la partida; y finalmente el *tapacholero*

...es un pájaro que, en los meses de octubre, noviembre y mediados de diciembre anuncia a los campesinos cuando deben de empezar a rozar, quemar y sembrar el *tapachol* o maíz de invierno (Münch:223-226).

Nos dice Münch que "el maíz tiene dos ciclos: el de verano y el de invierno, llamados respectivamente el 'temporal' y el *tapachol*" (según Cabrera, el *tapachol* o *tonamil* es la 'milpa aventurera de invierno', de etimología desconocida, probablemente relacionada con *tapazollin*, nido de pájaros).

El maíz de temporal se siembra en los primeros días de junio y se recoge antes de la siembra de invierno. El *tapachol* se siembra en el mes de noviembre y las mazorcas secas se recogen en marzo del año siguiente.



## BIBLIOGRAFÍA

- CABRERA, L., *Diccionario de aztequismos*, Ed. Oasis, México, 1974.
- ELSON, B., *Gramática del popoluca de la sierra*, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras 6, Xalapa, 1960.
- "Sierra Popoluca", en N.A. Mcquown, *Handbook of Middle American Indians*, v.5: 269-290, Univ. of Texas Press, Austin, 1967.
- FARB, P., *Word Play*, Bantam, New York, 1978.
- GARIBAY K. A., *Poesía náhuatl*, t.I., UNAM, Instituto de Historia; Seminario de Cultura Náhuatl, México, 1964.
- *Llave del náhuatl*, Porrúa, México, 1970.
- JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, Origen/Planeta, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 36, México, 1985.
- *Ensayos de poética*, FCE, México, 1986.
- LIGORRED, F., *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*, INAH, Colección Científica 196, México, 1990.
- MARTEL, P., "Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán", *Anales de Antropología*, UNAM, t.XXI: 139-170, México, 1984.
- MÜNCH, G., *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, IIA, Serie Antropológica 50, México, 1983.
- WALLIS, E.E. "The Trimodal Structure of a Folk Poem", *Word*, vol. 26: 170-193, 1970.



## Seminario de Estudios Étnicos

*Leonel Durán  
Margarita Nolasco  
Dora Pellicer  
Cristina Sánchez Bueno*

**M**éxico es un país pluriétnico y plurilingüístico. De hecho, entre el 8 y el 15% de los mexicanos son indígenas; esto es, forman parte de grupos sociales con cultura distinta a la nacional, cultura de origen prehispánico pero fuertemente modificada por casi cinco siglos de estar bajo el dominio de la cultura occidental. Su posición en la estructura nacional y regional, sus procesos económicos, su participación política, su educación, su conformación cultural, sus migraciones, etc., constituyen parte de la realidad del México de nuestros días.

Hasta ahora, el grueso de las investigaciones realizadas se ha ceñido al análisis de los grupos indígenas en sus asentamientos tradicionales. Usualmente se trata de estudios parciales de ciertos aspectos culturales y/o lingüísticos de estos grupos, pero pocas veces contemplan el problema en toda su magnitud y no consideran la migración indígena. Se prefiere verlos estáticos, quietos; pero la realidad es otra: acorde con la tendencia nacional, a partir de la década de los setenta, grupos indios se han unido a las corrientes migratorias nacionales. Salen de las regiones



deprimidas a las grandes ciudades, a las zonas de agricultura comercial altamente tecnificada, a las plantaciones, a las regiones petroleras, a las fronteras de México.

Se requiere, pues, de nuevas visiones, nuevos modelos de análisis que consideren todas las dimensiones de la realidad india, tanto en sus asentamientos tradicionales como en los sitios a donde migran. Los recién inmigrados grupos étnicos presentan nuevas aristas no consideradas, nuevos problemas, y su posición en la estructura regional y nacional es otra. El papel que juega su sola presencia de inmediato hace destacar la identidad cultural indígena. Habrá que analizar de la estructura nacional a las configuraciones de los grupos étnicos, y de éstas a la primera, y en los espacios en que sus relaciones y sus desarrollos históricos se manifiestan: las formaciones regionales, sean éstas las que han habitado al menos durante los últimos siglos, sean aquellas otras a las que acaban de llegar. Una visión de este tipo sólo puede darse desde el ámbito de la academia, ya que permite el acercamiento al problema sin el peso del compromiso de la acción estatal, y proporciona, además, el ambiente de estudio necesario para su análisis y discusión abiertos, interdisciplinarios, entre indios y no indios, y tanto en el país como en el plano internacional.

En esta ocasión se propone abordar el problema del México pluricultural a partir de una nueva visión de lo indígena, con ellos mismos no sólo como los sujetos de estudio, sino también como investigadores. Se considera lo étnico como parte integrante de los procesos nacionales, pero que se manifiesta en regiones específicas, aquéllas donde se ha dado la relación histórica entre el grupo étnico y la nacionalidad mayoritaria. Hay influencia mutua, y de hecho, la identidad de la nacionalidad mayoritaria, la base de su integración social, se sustenta en el pasado prehispánico indígena. Por otro lado, poco se conoce de la visión india sobre su propia situación cultural, lingüística, social o económica; sobre su relación con el total nacional, y menos aún su

percepción de lo que es, lo que significa para ellos la nacionalidad mayoritaria. Hay muchos estudios sobre "lo otro" de la cultura nacional, pero pocos, si es que alguno, sobre "lo otro" de los indios. En archivos históricos, sin embargo, pueden encontrarse innumerables documentos que muestran la visión de los vencidos, en este caso la población indígena: valdría la pena recuperar esta información y presentarla de manera sistemática y congruente.

El Seminario es un esfuerzo pionero para conocer, registrar y recuperar la visión de "los otros", la visión india. Existen informaciones, investigaciones, explicaciones más numerosas y amplias desde la perspectiva unilateral de la cultura dominante: es una visión hegemónica. Frente a esto existe escasa, desintegrada y dispersa información sobre la(s) visión(es) de ellos, por lo que se impone la reconstrucción de procesos necesariamente históricos. Por ello, se requiere la construcción de hipótesis de trabajo compartidas por los diferentes proyectos del Seminario, y de variables que permitan el trabajo

conjunto y comparativo (lo indio y lo no indio) y ambas, hipótesis y variables, utilizadas en investigaciones concretas. Los resultados de éstas se llevarán a los análisis comparativos para intentar explicaciones más amplias, que den lugar a nuevas hipótesis y nuevas investigaciones.

No se intenta caer en posiciones románticas alrededor del "buen salvaje", sino de conocer, entender desde diversos puntos de vista, el del indio y el del no indio, la realidad nacional en la que ambos están involucrados, determinándose unos a otros, transformándose mutuamente a través de la historia.

Los resultados que se obtengan en un proyecto como el propuesto pueden ser la base teórica y metodológica de nuevos y más extensos estudios, los que a la vez que permitan acercarse a la realidad indígena o a la realidad nacional, tanto en visión india como no india, puedan ser el sustento en que se fundamenten tanto las políticas culturales del país, como las educativas y de desarrollo de los grupos étnicos de México.

Se propone, por tanto, la creación de un Seminario de Estudios Etnicos en el INAH, mismo que estaría formado tanto por investigadores de este organismo como por los provenientes de diversos grupos étnicos. Debido a que no hay suficiente personal indígena capacitado académicamente para la investigación, se propone que entre los fines específicos de este Seminario estén los de capacitar, asesorar y asistir al personal indio en sus labores de investigación, cuando esto sea necesario. Como el INAH no cuenta con perso-

nal indígena, tendría que establecer acuerdos de colaboración con el Instituto Nacional Indigenista (INI), con la Dirección General de Culturas Populares (DGCP-CNCA), con la Dirección General de Educación Indígena (DGEI-SEP), con el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-SEP), con el Instituto Indigenista Interamericano (III) y con los gobiernos de los estados de Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Quintana Roo, Puebla, Guerrero, Veracruz, México, Michoacán, San Luis Potosí e Hidalgo, cuando menos. Asimismo, el apoyo directo del CONACULT y del CONACYT es estratégicamente indispensable. En las publicaciones se darán los créditos correspondientes tanto a los autores como a los organismos participantes.

El Seminario, de igual manera, establecería contactos académicos con los diferentes departamentos del INAH interesados en los estudios étnicos; con los de la UNAM, la UAM y los de las universidades de provincia; con la Universidad de las Naciones Unidas, con sede en Tokio.

Japón; con organismos similares de otros países como BABEL (Bay Area Bilingual League), de San Francisco, California, EE. UU., etc., y, obviamente, con los grupos de profesionales indígenas y con los Consejos Supremos.

Es el INAH en donde se realiza este esfuerzo pionero por las siguientes consideraciones:

1. La existencia de una tradición académica alrededor del estudio de la cuestión indígena, tradición que, en los últimos años, se ha visto algo disminuida.

2. El INAH tiene entre sus funciones básicas la de realizar investigaciones, por lo que no sólo posee los recursos materiales y humanos necesarios, sino también el ámbito académico requerido para efectuarlas.

3. En el campo de la antropología, el INAH debe continuar con el papel de vanguardia de las revoluciones teóricas en etnología, en antropología social y en lingüística, en México. Este Seminario auspiciará investigaciones pioneras que seguramente desembocarán en nuevas propuestas teóricas y metodológicas.

4. Los países que poseen poblaciones indígenas tienen en sus institutos, en sus universidades, centros específicos dedicados a los estudios étnicos, en los que participan miembros de esos grupos étnicos. Tal es el caso de los Bureau of Ethnic Research o los Chicano Studies Center, etc., de las universidades norteamericanas, o los departamentos de estudios indígenas de las latinoamericanas, o los centros de estudios tribales de las africanas o asiáticas.

En México existe casi un vacío al respecto. Como experiencia pionera, realmente excepcional, el CIESAS de Oaxaca tiene un programa con participación de diversas instituciones (INI, DGEI, DGCP, gobierno del estado, y otras) en el que personal indígena de este estado, asesorado por antropólogos, realiza investigaciones sobre sus propias comunidades. En la UNAM hay un centro de estudios para una etnia específica (Centro de Estudios Mayas), además de un programa para el estudio de ciertas características de otro (como



el análisis del nahua clásico o la etnohistoria de este grupo) en los que participan indios, pero fuera de esto, no hay nada similar. Existen, sí, tanto dentro del INAH como en universidades y en otros centros de investigación, departamentos de investigación antropológica, etnológica, lingüística o de etnohistoria, que hacen estudios tradicionales de antropología, entre los que están algunos sobre grupos étnicos. No hay, pues, un organismo a nivel nacional dedicado al estudio de lo que son, lo que significan los indios en sí mismos y en y ante la cultura nacional y, hay que repetirlo, desde el punto de vista de los indios y de la nacionalidad mayoritaria.

El Seminario de Estudios Étnicos aquí propuesto podría cumplir no sólo un papel pionero y llenar un vacío al respecto, sino además dar resultados teóricos que puedan ser utilizados en la solución de los problemas prácticos que se presentan en la aplicación en las regiones indígenas de los planes y proyectos de desarrollo del Estado, de los gobiernos estatales y de los grupos étnicos mismos.

El Seminario de Estudios Étnicos que se propone tendría, en principio, cuatro líneas de acción y seis líneas básicas de estudio, todas dentro del marco teórico propuesto y que pretende captar, en síntesis, la manera como se vinculan los procesos étnicos con los nacionales y con los regionales, además de analizar la interrelación entre todos ellos y lo que les es común y lo que los diferencia, y todo, no hay que olvidarlo, tanto desde la perspectiva india como de la

no india. Este marco lleva a definir como sujeto de estudio a conjuntos orgánicos mayores, con un sentido social más integral: las formaciones regionales, donde se da la confrontación étnica entre los grupos minoritarios y la nacionalidad mayoritaria. Esto permite evitar los enfoques atomizados, múltiples, particularizados para cada grupo étnico, variante lingüística o, incluso, comunidad, lo que supone un desmembramiento metodológico y determina, por tanto, muy poca eficiencia en el trabajo teórico.

Las líneas de acción propuestas son las siguientes:

1. Capacitación del personal indígena para la investigación. Esta capacitación se hará a lo largo del mismo proceso de investigación. Se tomará, para esto, la experiencia del CIESAS-Oaxaca.

2. Asesoría y asistencia técnica al personal de investigación en todos los pasos del trabajo académico, desde el planteamiento del problema hasta la discusión multidisciplinaria, abierta e

interétnica de todo el material resultado de investigación.

3. Publicación y difusión de las investigaciones, tanto en español, como en lengua indígena o bilingües, y, en todos los casos, asegurar que el resultado de investigación, publicado o no, quede siempre en manos de los grupos étnicos involucrados. Al respecto, se auspiciará la formación de archivos locales indígenas, en poder de los propios grupos étnicos.

4. Establecimiento de un Seminario Permanente de Análisis, Discusión y

Reflexión de la realidad pluriétnica del país, en el marco de este proyecto. En este seminario se conocerían y discutirían los avances de las investigaciones, se harían intercambios de ideas y reflexiones, tanto entre los participantes del programa como con especialistas invitados y con personas interesadas.

Las líneas de investigación propuestas son las siguientes:

1. Identificación de las formaciones regionales étnicas del país y su descripción demográfica, ecológica, sociocultural y económica. Se utilizará el material ya existente en el CIESAS de Oaxaca, en el INAH y en otras instituciones.

2. Estudios de lengua y cultura dentro de las formaciones anteriores. Se auspiciarán visiones históricas al respecto.

3. Derechos humanos y derecho étnico en las formaciones étnicas regionales.

4. La condición socioeconómica de la formación regional y la de los diversos grupos étnicos en ella.

5. Incidencia e interrelación del total nacional con el regional y del proceso étnico en la formación regional.

6. Proceso de desarrollo histórico de las diferentes visiones de lo indio y de lo no indio en el México colonial, independiente y nacional.

Finalmente, en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes un Seminario de este tipo dentro del INAH tiene grandes posibilidades de trabajo y de desarrollo. Y además de ser un lugar de reunión y foro para la discusión académica, interdisciplinaria e interétnica de la realidad pluricultural del país, puede ser un foro importante para el debate de la condición étnica por los mismos grupos indios de México, por los académicos y por los funcionarios de los organismos oficiales.



## ¡Alto a los robavacas!

*En la ciudad de Saltillo se está llevando a cabo una labor de rescate de su historia por parte del Archivo Municipal de Saltillo; con base en efemérides de esa ciudad se elabora la Gazeta del Saltillo. Baste como ejemplo de la labor que realiza el Archivo, el siguiente artículo transcrito de dicha Gazeta.*

**Santiago del Saltillo, 29 de Junio de 1697.**

**C**ada día escasea más el ganado en la demarcación de nuestra villa a causa de tantos, que sin temor de Dios ni de la Real Justicia, matan y cecinan cuanto animal encuentran, amparados en la soledad de la comarca.

Esta vez la víctima de tantos males es Juan del Bosque "vecino y labrador en términos" de esta villa, quien extremadamente molesto, presentó una demanda contra Antonio de la Fuente, también vecino de nuestro Saltillo.

Para ello, el quejoso se presentó el día de ayer en las casas reales, ante el alférez real don José González, alcalde mayor de Santiago del Saltillo a quien manifestó que: "habrá tiempo de veinte días más o menos, que se me salieron las vacas de un chinchorro que tengo y se fueron a las lomas y cañadas de Analco y habiendo salido y hecho daño en el maíz del capitán Nicolás de Aguirre... me avisó de ello, y habiendo ido a buscarlas topé tan solamente una, y haciendo toda diligencia de otra, no la he podido descubrir".

Durante la búsqueda —agregó Del Bosque— me topé a "Nicolás Vidales así mesmo vecino de esta villa, (quien me dijo que andando recogiendo sus

caballos topó con un hijo de Antonio de la Fuente, el cual le dijo que su señor padre "había ido a matar una res en las cañadas de Analco".

Como Vidales buscaba sus caballos, "se subió sobre la loma a ver si parecían... y vido venir al dicho Antonio de la Fuente y otro que no conoció por estar distantes", cargados de carne de res.

El propio Vidales, ya de regreso a la villa, vio tasajos tendidos en las casas de Antonio Gutiérrez y Domingo de la Fuente "donde se infiere ser los dichos, cómplices en ello".

Del Bosque añadió que es "público

**GAZETA DEL SALTILLO**

AÑO 1971    NÚMERO 1    SALTILO, COAHUILA DE ZARAGOZA

ARCHIVO MUNICIPAL DE SALTILLO

---

**Fray Felipe Galindo disminuye restricciones al comercio**

El Sr. Fray Felipe Galindo, O. S. A., Superior de la Provincia de San Antonio de Padua, en un sermón que pronunció en la Catedral de Saltillo, Coahuila de Zaragoza, el día 25 de Mayo de 1697, expresó sus deseos de disminuir las restricciones que se habían impuesto al comercio de esta ciudad, y manifestó que era de la mayor importancia para el bien de ella, que se permitiera a los comerciantes, que se ocupaban de vender y comprar en ella, que se les permitiera salir a comprar y vender en las ciudades y villas de la Vizcaya, y que se les permitiera traer y llevar a esta ciudad, los artículos que se necesitan para el comercio de ella, y que se les permitiera salir a comprar y vender en las ciudades y villas de la Vizcaya, y que se les permitiera traer y llevar a esta ciudad, los artículos que se necesitan para el comercio de ella.

**Singular combate entre pimas y apaches en las montañas de la Vizcaya**

El Sr. Fray Felipe Galindo, O. S. A., Superior de la Provincia de San Antonio de Padua, en un sermón que pronunció en la Catedral de Saltillo, Coahuila de Zaragoza, el día 25 de Mayo de 1697, expresó sus deseos de disminuir las restricciones que se habían impuesto al comercio de esta ciudad, y manifestó que era de la mayor importancia para el bien de ella, que se permitiera a los comerciantes, que se ocupaban de vender y comprar en ella, que se les permitiera salir a comprar y vender en las ciudades y villas de la Vizcaya, y que se les permitiera traer y llevar a esta ciudad, los artículos que se necesitan para el comercio de ella.

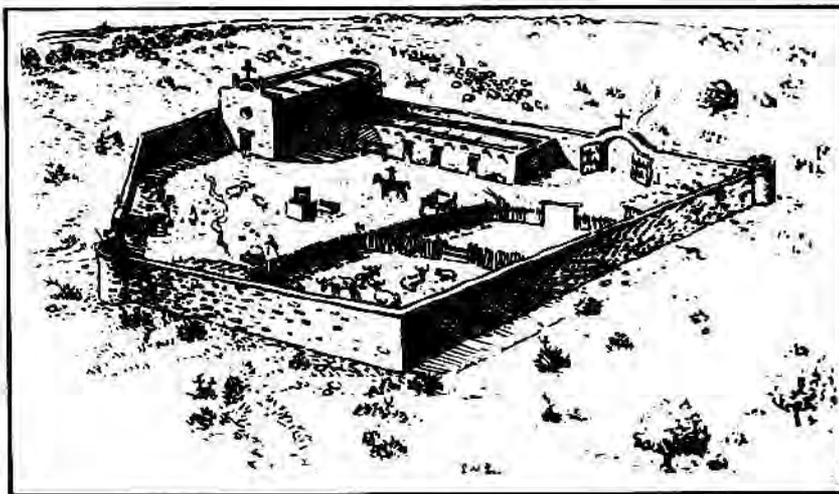
**La descalabran de un embuzado**

El Sr. Fray Felipe Galindo, O. S. A., Superior de la Provincia de San Antonio de Padua, en un sermón que pronunció en la Catedral de Saltillo, Coahuila de Zaragoza, el día 25 de Mayo de 1697, expresó sus deseos de disminuir las restricciones que se habían impuesto al comercio de esta ciudad, y manifestó que era de la mayor importancia para el bien de ella, que se permitiera a los comerciantes, que se ocupaban de vender y comprar en ella, que se les permitiera salir a comprar y vender en las ciudades y villas de la Vizcaya, y que se les permitiera traer y llevar a esta ciudad, los artículos que se necesitan para el comercio de ella.

que el dicho Antonio de la Fuente le mató un buey al alférez Bernardo Flores", así como hace algunos días que vino "el General Don Pedro de Echeverz y Subiza, en compañía del capitán Nicolás de Aguirre a quejarse ante el alcalde mayor... de que el dicho (De la Fuente) les mataba mucho ganado en sus ganados".

Corresponde ahora a las autoridades poner en claro este caso y frenar, de manera definitiva, esta furtiva caza de reses que amenaza tan gravemente el patrimonio de los honrados vecinos.

AMS, PM, C 5, E 22.



## LIBROS

I N A H

La cerámica de Tula, Hidalgo. *Robert H. Cobean*. Colección Científica.

Arqueología y arquitectura en el Exconvento de San Jerónimo. *Ramón Carrasco Vargas*. Colección Científica.

Chinampas de Iztapalapa, D.F. *Raúl Avila López*. Colección Científica.

Huandacareo: lugar de juicios, tribunal. *Angélica Macías Goytia*. Colección Científica.

Estudio ceramográfico y petrográfico del área de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *José R. Ortega Ramírez*. Colección Científica.

Los pobladores prehispánicos de Acapulco. Proyecto Arqueológico Renacimiento. *Martha Eugenia Cabrera Guerrero*. Colección Científica.

El Ajusco. Geomorfología volcánica y acontecimientos glaciales durante el Pleistoceno Superior y comparación con las series glaciales mexicanas y las de las Montañas Rocallosas. *Varios autores*. Colección Científica.

Evidencias arqueológicas de la importación de cerámica en México, con base en los materiales del Exconvento de San Jerónimo. *Patricia Fournier García*. Colección Científica.

Tendencias demográficas de Cuautitlán, siglo XIX. Fuentes y técnicas para su estudio. *Concepción Lugo Olguín*. Colección Científica.

El diablo en Semana Santa. El discurso político y el orden social en la ciudad de México en 1850. *Salvador Rueda Smithers*. Colección Divulgación.

Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla. *Enzo Segre*. Colección Divulgación.

Léxico histórico militar. *Leopoldo Martínez Caraza*. Colección Divulgación.

La gruta de Xtacumbilxunaan, Campeche. *Renée Lorelei Zapata, Antonio Benavides*. Colección Regiones de México.

Lecturas históricas del estado de Oaxaca (4 vols.). *Varios autores*. Colección Regiones de México.

Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720. *Ma. de los Angeles Romero Frizzi*. Colección Regiones de México.

Principios de la teoría de la restauración. *Cesare Brandi*. Textos Básicos y Manuales.

Conservación del patrimonio cultural en México. *Salvador Díaz Berrio*. Textos Básicos y Manuales.

Análisis de la técnica y materiales de dos colecciones de pinturas enconchadas. *Alejandro Huerta Carrillo*. Textos Básicos y Manuales.

Cartilla de prevención y combate de incendios en bienes culturales. *Alejandro Huerta Carrillo*. Textos Básicos y Manuales.

Catálogo de la colección de objetos de jade. *Ramón Mena*. Colección Fuentes.

Arquitectura prehispánica. *Ignacio Marquina*. Colección Fuentes.

Fuentes hemerográficas jaliscienses para el estudio de la Revolución Mexicana. *Agustín Vaca, Alma Dorantes, y Jaime Olveda*. Colección Fuentes.

Catálogo del Archivo Sindical del Puerto de Veracruz. *Gema Lozano y Nathal* (compiladora). Colección Fuentes.

Imaginería virreinal. *Varios autores*. Obra Diversa.

Con el sello de agua. Ensayos históricos sobre Tlacotalpan. *Gema Lozano y Nathal*. Obra Diversa.

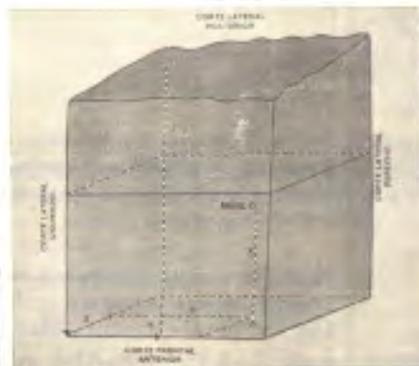
Geografía política de Campeche en el siglo XVI. *Antonio Benavides*. Serie Antologías.

# PREHISTORIA Y ARQUEOLOGIA

José Luis Lorenzo

Lorena Mirambell Silva  
José Antonio Pérez Gollán  
Compiladores

Lorena Mirambell Silva  
Coordinadora



ANTOLOGIAS  
SERIE ARQUEOLOGIA

# TRABAJOS ARQUEOLOGICOS EN EL CENTRO DE LA CIUDAD DE MEXICO

Eduardo Matos Moctezuma  
Coordinador



ANTOLOGIAS  
SERIE ARQUEOLOGIA

# GEOGRAFIA POLITICA DE CAMPECHE EN EL SIGLO XVI

Antonio Benavides C.

Lorena Mirambell  
Coordinadora



ANTOLOGIAS  
SERIE HISTORIA

# EL ARTE RUPESTRE EN MEXICO

María del Pilar Casado  
(Compiladora)

Lorena Mirambell  
(Coordinadora)



ANTOLOGIAS  
SERIE ARQUEOLOGIA



## Miniguías

Las miniguías son un proyecto editorial del INAH, realizadas con el fin de ofrecer al público visitante un primer acercamiento—con base en información actual— a los sitios, museos y zonas arqueológicas del país.

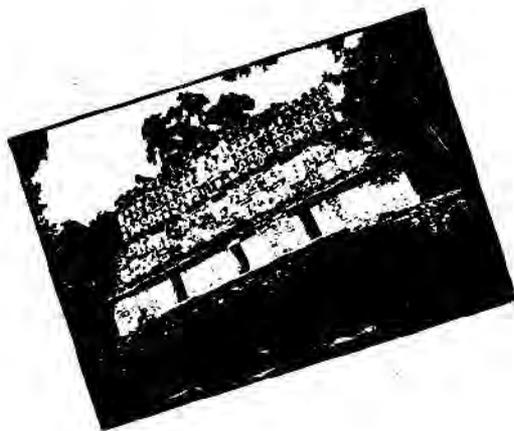
Elaboradas en un formato de fácil manejo y redactadas en forma clara y concisa para que el público disfrute la visita a los sitios de su elección. En las miniguías se ofrece información acerca de cómo llegar, historia y recorrido del sitio, así como sobre los servicios con que cuenta el mismo.

**De venta en librerías del INAH**

Informes: 582-87-91

# ARQUEOLOGIA

Revista de la Dirección de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Segunda época



**Geomorfología de la región de La Venta, Tabasco: un sistema  
fluvio-lagunar costero del cuaternario**

**Excavaciones en la Estructura D-7 en La Venta, Tabasco**

**Análisis preliminar de la industria de la lítica tallada  
de La Venta, Tabasco**

**Revisión del fenómeno olmeca**

**Figurillas femeninas del Preclásico en Chalcatzingo**

**Olmecas, olmequismo y olmequización en Mesoamérica**

**Un nuevo complejo de escultura en la planicie costera de Chiapas**

**La Blanca y el Preclásico Medio en la Costa del Pacífico**

**Escultura olmeca y maya sobre canto en Abaj Takalik:  
su desarrollo e importancia**

**La estructura del sistema representacional olmeca**

**Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos:  
"mutilación", revolución y reesculpido**

**3**

**ENERO-JUNIO  
1990**

De venta en librerías del INAH

Informes y correspondencia:  
Revista Arqueología,  
Lic. Verdad 3, C.P. 06060,  
México, D.F. Tel. 522-41-08



Comisión de Difusión D-U-IA-1

# CONTRASTES

ESPACIO DE PARTICIPACIÓN ACADÉMICO-LABORAL

Septiembre 1991 - Vol. 1 Núms. 2º y 3er. Trimestres



ALTAR DE CORPUS CHRISTI  
VIRGEN DE LOS DOLORES

Foto: Mario García Soto

# ANTROPOLOGIA



boletín  
al aire  
del INAH

EL HOMBRE,  
DEL QUE VENIMOS,  
EL QUE SOMOS,  
EN EL QUE NOS CONVERTIMOS

Martes 10:00 hrs.  
Sábados 15:00 hrs (repetición)

radio 1060  
educación



# FONOGRAMAS

PARA LA REVALORACION Y DIFUSION DE LAS AUTENTICAS  
TRADICIONES MUSICALES DEL PAIS



## CENZONTE

DISCOS Y CASETES COPRODUCIDOS POR



DIRECCION GENERAL  
DE CULTURAS  
POPULARES

DISPONIBLES EN LOS EXPENDIOS DEL INAH, INI,  
Y LA DIRECCION GRAL. DE CULTURAS POPULARES



# Consejo(s)

*para ver y oír*

Una publicación mensual  
del Consejo Nacional  
para la Cultura y las Artes

1990



MÁS DE 10 ACTIVIDADES MENSUALES

ORFEBRE • Clase de cerámica • CONFERENCIA • Clase de teatro

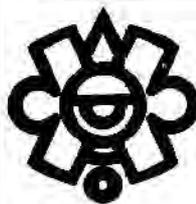
OPERA Y TALLERES • Clase de recitación • DANZA •

Clase de cerámica • Clase de EXPEDICIONES • Clase de teatro del aire • Clase de

REPOSICIÓN • Clase de teatro marionetas • Clase de teatro • Clase de teatro

TEATRO • Clase de teatro • Clase de teatro POPULARES • LIBROS Y REVISTAS • RADIO

TELEVISION • TALLERES



## PRODUCCION DE PROGRAMAS DE RADIO

- spots
- programas especiales
- noticieros culturales
- programas musicales

sobre

### Antropología e Historia

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Coordinación Nacional de Difusión

Informes:

Gabriela Marantes 533-22-63 ext. 261  
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.



| 33 |

# EXCOLEGIO DE SAN FRANCISCO JAVIER DE TEPOTZOTLAN



RETABLO DEL MONOGRAMA DE LA COMPAÑIA DE JESUS

## ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIDA ACADÉMICA Y COTIDIANA

Jorge René González M.

José Abel Ramos Soriano

Fotografías: Palle Pallesen

**E**l excolegio jesuita de San Francisco Javier de Tepotzotlán ha sido objeto de numerosos estudios sobre diversos aspectos de su historia. Con el propósito de agregar un elemento más a ese conocimiento del lugar este trabajo se abocará al tema de la vida cotidiana de quienes habitaban ese antiguo edificio, para, de esta manera, mostrar de cerca su lado humano, así como la organización interna de estos destacados educadores de la juventud novohispana.

## INTRODUCCION

El excolegio jesuita de San Francisco Javier de Tepotzotlán ha sido objeto de numerosos estudios que nos han acercado al conocimiento de diversos aspectos de su historia; del porqué de su trascendencia cultural, de su simbología religiosa y de su relevancia en el contexto del arte novohispano. Tanto por la importancia arquitectónica del edificio, como por las características de las obras que este inmueble custodia actualmente como Museo Nacional del Virreinato, "Tepotzotlán", como familiarmente se le conoce, ha constituido sobre todo una muestra excelente para analizar la evolución artística del virreinato a través de sus múltiples manifestaciones: arquitectura, pintura, escultura, textiles, platería, mobiliario, etcétera.

Pero un centro de tal magnitud ofrece todavía un amplio campo a la investigación. Es con el propósito de agregar un elemento más al conocimiento del lugar, que en este trabajo nos acercamos al tema de la vida cotidiana de quienes habitaban este antiguo edificio, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo vivían sus moradores?, ¿cuál era su calendario escolar?, ¿cuál era su programa de estudios?, ¿cómo transcurría su jornada de actividades?, ¿cuál era el uso que le daban a las numerosas dependencias del inmueble?, ¿qué comían y a qué hora?

Las respuestas a preguntas de este tipo muestran de cerca el lado humano de este monumento y la organización interna de estos destacados educadores de la juventud novohispana.

## ORGANIZACION INTERNA DE LOS COLEGIOS

Mientras que la mayoría de las órdenes religiosas que se establecieron en el inmenso territorio de la Nueva España contaron con varias provincias — territorios religiosos—, los seguidores de San Ignacio de Loyola sólo fundaron la Provincia de la Nueva España. El General de la Compañía de Jesús, con sede en Roma, en su carácter de máxima autoridad, era el comisionado para designar al Padre Provincial, es decir al responsable de la provincia, y éste, a su vez, nombraba a los responsables de los institutos jesuitas de la provincia a su cargo, como fue el caso del colegio de San Francisco Javier en Tepotzotlán.

En efecto, el rector del colegio de San Francisco

Javier, aunque era nombrado y podía ser removido al arbitrio del General de la Compañía,<sup>1</sup> durante su gestión respondía de manera directa al Provincial, al igual que los rectores de los otros colegios jesuitas que funcionaban en el virreinato de la Nueva España.

Las funciones del rector eran las de supervisar al prefecto de estudios, asistir a las funciones escolares públicas, proporcionar los maestros titulares y sustitutos de las cátedras, supervisar las demostraciones públicas de los alumnos, consultar y poner en práctica las decisiones del Provincial en cuanto a los periodos vacacionales, grados académicos y otros asuntos semejantes de la vida escolar. Finalmente, el rector también era el responsable directo de difundir la devoción por la Virgen María entre los escolares.<sup>2</sup> En efecto, aproximadamente en 1560, a iniciativa de la Compañía de Jesús, fue creada la Congregación Mariana en el Colegio Romano. El papa Gregorio XIII, por medio de la bula *Omnipotentis Dei* (1580), y después el papa Sixto V con la bula *Superna dispositionis* (1584), la erigieron canónicamente. La formación espiritual del congregante estaba basada en la práctica de los

<sup>1</sup>Ernesto Meneses, *El código educativo de la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, p. 36.  
*Id.*

RETABLO DEDICADO A LA VIRGEN DE GUADALUPE



ejercicios espirituales de San Ignacio, la dirección espiritual y la consagración, temporal o definitiva, a la Virgen María.

El prefecto de estudios, por su parte, desempeñaba también un papel de suma importancia en los institutos jesuitas, pues era el principal responsable del aspecto educativo. El prefecto, también nombrado por el Provincial, se encargaba de supervisar los cursos de teología y filosofía, cuidar que los maestros observaran estrictamente las normas académicas, visitar las clases, certificar si el método aplicado por los profesores era el más indicado y vigilar el desarrollo de los exámenes; asimismo, era el encargado de cuidar que los estudiantes tuvieran los libros necesarios para su aprendizaje.<sup>4</sup>

En cuanto a los maestros, su elección era sumamente rigurosa. Amén de su buena preparación académica que garantizaba el excelente nivel académico de los alumnos, se les exigía una conducta intachable, buena fama y ser prudente, fervoroso y celoso de la honra de Dios. A los profesores, de

<sup>3</sup>*Id.*

Estos requisitos en general fueron los mismos dentro de todos los institutos seculares. En el caso concreto del seminario de San Pedro de Michoacán, los maestros debían estar ordenados *in sacris*, ver García Alcaraz, *La cuna ideológica de la Independencia*, p. 158.



CRUCE DE LOS RETABLOS DE LA VIRGEN DE LA LUZ Y LA CRUZ DE CARAVACA



RETABLO DE SAN FRANCISCO DE BORJA

acuerdo con los métodos educativos de la Compañía de Jesús, se les obligaba a aplicar métodos activos, es decir, adiestrar al colegial en el difícil arte de redactar y componer literariamente en la forma más adecuada y elegante.

Respecto a los alumnos, no sólo de la Compañía de Jesús sino en general de todas las órdenes religiosas y el mismo clero secular, exigían una serie de requisitos para admitirlos. En primera instancia los aspirantes debían contar con una edad mínima de catorce años. En caso de no tenerlos, sus padres o tutores, por medio de una carta, les podían otorgar el permiso para que ingresaran al noviciado. Regularmente no se les permitía tomar el estado eclesiástico a los hijos ilegítimos. La misma suerte corrían quienes tuvieran algún antecedente judío o moro, algún pariente penitenciado por el Tribunal del Santo Oficio,<sup>5</sup> alguna enfermedad contagiosa o que fueran físicamente

<sup>4</sup> Para ingresar al seminario de San Pedro de Michoacán se requería de los mismos requisitos que en el colegio de San Francisco Javier, ver Antonio García Alcaraz, *La cuna ideológica de la Independencia*, Fimax Publicistas, Morelia, 1971, p. 197. Por lo que se refiere al seminario de la ciudad de México, según los deseos del rey Carlos II, los alumnos debían ser españoles, "gente honrada y de buenas esperanzas", ver Pedro Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, Escuela Tipográfica Salesiana, México, 1931, p. 72.



débiles. Los candidatos debían tener buenas costumbres y no ser envidiosos o perturbadores del orden. En caso de que el aspirante hubiera tenido algún peculio o propiedad debía renunciar a todo ello en favor de la comunidad. No hay que olvidar que los religiosos al profesar hacían votos de pobreza, castidad y obediencia. Los jesuitas, además, hacían un cuarto voto de obediencia incondicional al pontífice. Finalmente, hay que señalar que a diferencia de las monjas, a los religiosos no se les exigía ninguna dote para ingresar a la comunidad.

## ESCUELA DE LENGUAS INDIGENAS

Aproximadamente hacia 1579 el arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, les sugería a los jesuitas recién llegados a la Nueva España el establecerse en Huixquilucan para proseguir allí su aprendizaje de la lengua mexicana y otomí.<sup>6</sup> Sin embargo, poco tiempo después, al quedar vacante el curato de Tepotzotlán, el mismo prelado les permitió trasladarse a este pueblo en octubre de 1589. En ese lugar los pobladores hablaban mexicano, otomí y mazahua. Los dos primeros maestros en llegar fueron los expertos en lenguas Hernán Gómez y Juan de Tovar, a quienes poco tiempo después se les unieron los religiosos Diego Torres,

<sup>6</sup>Manuel Ignacio Pérez Alonso, "Tepotzotlán, centro de irradiación cultural", *Historiae variae*, Universidad Iberoamericana, México, 1983, p. 90.

Juan Díaz y Pedro Vidal, para auxiliarlos en su ministerio.

Dos años más tarde, por las dificultades que surgieron con el cura beneficiado de la parroquia del pueblo, el Provincial de la Compañía ordenaba a los padres de la orden abandonar el lugar y trasladarse nuevamente a la ciudad de México. Esta situación provocó el disgusto de los pobladores. Un indio cacique de Tepotzotlán, don Martín, junto con sus alcaldes y principales del poblado, se acercaron al arzobispo Moya de Contreras para solicitarle la reinstalación de los jesuitas. Le argumentaban entre otras cosas que:

...viendo que si nos desamparan, cesarán y perecerán tanto y buenos ejercicios, como han puesto en orden, así para la educación de los niños, como para la doctrina de los adultos. Y pues V.S. es padre y pastor, a quien incumbe procurar, como lo procura semejantes pastos a sus ovejas, y ovejas tan desamparadas como somos nosotros, pedimos y suplicamos a V.S., por su preverencia de Jesucristo nuestro Señor, sea parte para que los dichos Padres de la Compañía no nos desamparen.

Las autoridades archidiocesanas autorizaron el regreso de los padres de la Compañía de Jesús a Tepotzotlán, quienes desde ahí prepararon misioneros para sus misiones en el noroeste del virreinato de la Nueva España.

<sup>7</sup>Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la Época Colonial*, Antigua Librería Robredo, México, 1941, p. 27.



RETABLO VIRGEN DE GUADALUPE

Aunque Tepotzotlán fue siempre uno de los institutos académicos más importantes de la Compañía, con el pasar de los años el estudio del mexicano comenzó a declinar en este centro. Pausadamente el colegio de San Gregorio de la ciudad de México asumió esta función. Lo mismo sucedió con el aprendizaje de los otros idiomas; las lenguas de los naturales del noroeste del virreinato se comenzaron a aprender en sus lugares de residencia, en los colegios de San Felipe de Sinaloa o en Pátzcuaro. Sin embargo, la enorme tarea lingüística de los jesuitas en Tepotzotlán quedó plasmada en las gramáticas, diccionarios, catecismos, traducciones de la Sagrada Escritura y otros escritos.

## COLEGIO SEMINARIO DE SAN MARTÍN

Después de que en 1580 don Martín Maldonado había intervenido para evitar la salida de los jesuitas, en 1584 se convertía en el benefactor de los religiosos y les donaba unas tierras para consolidar la obra que habían comenzado.<sup>8</sup> El Seminario de San Martín, nombre que quizá recibió por la influencia de su mecenas, se fundaba con la intención de instruir a los niños indígenas.

Los objetivos principales del colegio seminario de indios fueron los de proporcionar a los naturales los primeros rudimentos acerca de la religión y la urbanidad, enseñarles a leer y escribir y adiestrarlos en el canto y el uso de algunos instrumentos musicales para servir en las festividades religiosas.<sup>9</sup>

A los escolares se les clasificó en tres grupos o grados: al primer grupo se le enseñaba los principios de la doctrina cristiana; al segundo grado pasaban sólo aquellos que "mostraren más habilidad y virtud, especialmente los principales, aprenden a leer"; al tercer y último grado sólo ascendían los alumnos que se distinguían por su capacidad de saber escribir. Los que lograban aprobar satisfactoriamente estas tres etapas, eran promovidos a la clase de música. Aquí se les enseñaba a "cantar y tañer para el culto divino, y de ahí saldrán oficiales para su república".<sup>10</sup>

Los colegiales que no tenían talento o interés por este tipo de estudios, podían dedicarse a otros

<sup>8</sup>Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Institutum Historicum S.J. 4 vol., Roma, 1841-1842, p. 193.

<sup>9</sup>Pablo C. de Gante, *Tepotzotlán, su historia y sus tesoros artísticos*, Porrúa, México, 1958, p. 33.

<sup>10</sup>Manuel Ignacio Pérez Alonso, *op. cit.*, p. 92.

oficios. Así, algunos naturales fueron preparados como pintores, a otros se les adiestró en creación escultórica, unos más fueron encaminados en el trabajo de la pluma.

Aunado al estricto sistema educativo, los jesuitas impusieron una férrea disciplina interna. Todos los colegiales indígenas tenían la obligación de cuidar mucho el aseo personal. No se les permitía el descuido de su persona o traer la ropa sucia. Se les obligaba a mantener permanentemente muy aseados sus cuartos, camas y aposentos.<sup>11</sup> En cuanto a la comida, como ya dijimos, los alumnos recibían sus alimentos en el refectorio o comedor. Durante el tiempo de la comida los escolares, además de guardar un absoluto orden, tenían la obligación de escuchar con atención la lectura edificante que otro religioso hacía desde el púlpito. También se les enseñó que cuando sus padres los fueran a visitar, tenían la obligación de recibirlos con mucho amor y reverencia y besarles la mano. Tenían asimismo estrictamente prohibido reírse o burlarse de las personas mayores. Ante los viejos debían de comportarse con modestia y obedecerles en todo. En cuanto a la forma de vestirse, los indígenas podían hacerlo de acuerdo a sus diferentes costumbres, excepto quienes se ocupaban del canto y el servicio de la iglesia. Estos últimos debían llevar hábitos de colegiales.

## CALENDARIO ESCOLAR

En cuanto a la vida escolar que se practicó en el colegio de San Francisco Javier, muchas de las disposiciones que enseguida vamos a mencionar se implementaron también en otras instituciones educativas de las demás órdenes que funcionaron en la Nueva España, e incluso en los seminarios.<sup>12</sup>

Aunque no contamos con datos suficientes para señalar el día y el mes en que se iniciaban los cursos en el colegio de San Francisco Javier, con base en la información que tenemos consignada de otros institutos eclesiásticos, se sabe que el año escolar comenzaba el 18 de octubre, día del evangelista San Lucas.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>12</sup> En este sentido basta acercarse a las disposiciones dadas para los seminarios de las ciudades de México, Michoacán o Guadalajara. La razón es que todos los reglamentos estaban basados en lo propuesto por padres conciliares de Trento.

<sup>13</sup> Ver la obra de José Luis Becerra López, *La organización de los estudios en la Nueva España*, Editorial Cultura, México, 1963, p. 177.



RETABLO MAYOR

A partir de ese día los alumnos asistían a clases de manera regular hasta el 23 de diciembre, y del 24 de diciembre, día de la Natividad, hasta el 6 de enero, día de la Epifanía, los escolares disfrutaban de un periodo de vacaciones, las cuales, debido al reducido número de días de descanso, eran llamadas "menores". Otro periodo de asueto comprendía del Viernes Santo al último día de Pascua de Resurrección, para unos, y hasta la Dominica de *Quasimodo*, es decir, el domingo siguiente después de Pascua, para otros. Estas vacaciones también eran consideradas como "menores". Después de este periodo de descanso, los cursos continuaban hasta el 27 de agosto. Al día siguiente comenzaban las vacaciones "mayores", las cuales se prolongaban hasta el 17 de octubre.

CAPILLA DOMESTICA



En relación al horario de clases, entre el 18 de octubre y el 19 de marzo (día de San José), los alumnos se levantaban a las cinco treinta de la mañana, sin embargo, con la entrada del equinoccio de la primavera el horario sufría un cambio. Con los días más largos y las noches más cortas, los alumnos tenían la obligación de levantarse a las cinco, media hora antes. Esto se hacía con la intención de aprovechar mejor los días más largos. Así, la disposición de levantarse a las cinco de la mañana se prolongaba hasta el 21 de agosto, día de San Agustín.<sup>11</sup>

Respecto a la forma como transcurría la jornada escolar, las clases comenzaban entre las ocho y ocho y media de la mañana. Luego de un breve descanso, de 10 y media a 11, la jornada matutina terminaba a las 12 del día. Después de comer y descansar o dormir un rato, los alumnos regresaban a clases a las dos de la tarde. Entre las cinco y las siete de la noche tenían otros dos breves descansos y una hora de estudio. Finalmente, de las

siete a las ocho de la noche algunos alumnos asistían nuevamente a clases. En suma, los alumnos pasaban un promedio de ocho horas al día dentro del salón de clases.<sup>12</sup>

## PROGRAMA DE ESTUDIOS

En relación al tipo de materias que se impartían en el colegio de San Francisco Javier y los demás colegios de la Compañía de Jesús, sus principales características quedaron plasmadas de manera definitiva desde 1599 en el *Ratio Studiorum*, código de educación jesuita.<sup>13</sup> El *Ratio Studiorum* regía a todos los colegios y universidades de la orden de San Ignacio de Loyola en el mundo. En Tepotzotlán, por lo menos desde el año de 1626, se establecieron las cátedras de gramática, filosofía o artes, teología escolástica y teología moral. Estas materias también eran impartidas en los seminarios mayores o tridentinos, llamados así por haber sido establecidos con base en las disposiciones del Concilio de Trento.<sup>14</sup>

Respecto a la cátedra de gramática, que era la primera que los alumnos recibían, estaba dividida en cinco cursos: tres de gramática — íntima, media y suprema —, uno de humanidades y otro, el último, de retórica. Las clases se impartían durante cinco horas diarias. Los escolares a diario recibían media hora de clases de griego y un tiempo mucho mayor de latín. Más adelante comprenderemos por qué a esta lengua se le puso tanto énfasis. En cuanto a los textos que los alumnos tenían la obligación de estudiar estaban, entre otros: la *Gramática* de Manuel Álvarez; la *Retórica* de Cipriano Suárez y los tratados de Cicerón y Aristóteles. Otros autores leídos eran Ovidio, Virgilio y Horacio.

El curso de gramática íntima consistía en el estudio de las analogías y la sintaxis;<sup>15</sup> así como un poco de griego. En el curso de gramática media, se analizaba el resto de la sintaxis y la analogía griega. Al final del tercer año de gramática suprema los colegiales debían dominar la gramática latina y la analogía griega completa. Las humanidades se distinguieron por exigir un amplio estudio de la cultura grecorromana.

<sup>11</sup> Rafael Heliodoro Valle, "El convento de Tepotzotlán", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Talleres Gráficos del Museo Nacional Arqueología, Historia y Etnografía, México*, 1924, p. 48.

<sup>12</sup> Ernesto Meneses, *op. cit.*, p. 33.

<sup>13</sup> En el caso del seminario de Guadalajara los alumnos estudiaban gramática, filosofía, teología y lengua mexicana.

<sup>14</sup> Carmen Castañeda, *op. cit.*, p. 306.



LA VIRGEN DE LA LUZ



IGLESIA FRANCISCO JAVIER (VISTA LATERAL)



SAN ISIDRO LABRADOR

situación durante el primer periodo de exámenes, se les castigaba en el "banco de los perczosos", donde se les exhibía públicamente. También se recurría a los azotes o palmetazos. El encargado de cumplir esta tarea era un seglar previamente seleccionado para ello.

## COLEGIO DE SAN FRANCISCO JAVIER

Luego de que las primeras generaciones de novicios jesuitas realizaron sus estudios en la ciudad de México, a partir del año de 1586 el padre provincial de la Compañía decidió trasladar el noviciado a Tepotzotlán. A primera vista el colegio de San Francisco Javier ofrecía condiciones muy favorables para la formación de los novicios. Sin embargo, por razones poco claras, su primera estancia fue breve en ese sitio. Tan sólo seis años más tarde (1591) los estudiantes fueron mudados a la ciudad de Puebla, tal vez porque al padre visitador Diego de Avellaneda, Tepotzotlán le pareció un lugar poco propicio para el estudio.

En 1604, al morir don Pedro Ruiz de Ahumada —un rico descendiente de Santa Teresa de Jesús— les legó a los jesuitas de Tepotzotlán una fuerte suma de dinero, hecho que vino a cambiar las condiciones económicas del humilde seminario.<sup>21</sup> Esta circunstancia, junto con varias peticiones que se le habían hecho al General desde 1601 para reinstalar el colegio en Tepotzotlán, fueron escuchadas. En 1606, el noviciado de San Francisco Javier regresó para quedarse hasta 1767, año en que los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España.

Para medir la importancia que Tepotzotlán tuvo para la Compañía de Jesús en el virreinato, sólo basta mencionar un dato muy revelador: de acuerdo a los catálogos de la orden de San Ignacio de Loyola, desde que se estableció el noviciado de San Francisco Javier hasta el año de la expulsión, por las aulas de este colegio pasaron poco más de 3 500 alumnos.

A pesar de que en 1606 los jesuitas ya se habían establecido de manera definitiva en Tepotzotlán, los pleitos con los seculares por la administración del pueblo continuaron todavía varios años. En la Séptima Congregación Provincial que la Compañía

<sup>21</sup> Higinio Vázquez Santa Ana, *Tepotzotlán. Guía para conocer el Museo Histórico que antaño fuera Colegio de Jesuitas*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Tlaxcala, 1965, p. 92-93.

ña realizó en México, en 1608, se volvió a tratar el punto que prohibía a los jesuitas aceptar beneficios. En reuniones anteriores los padres jesuitas siempre se habían mostrado renuentes a aceptar este tipo de obligaciones, sin embargo, en esta ocasión fue diferente. El padre general Claudio Aquaviva accedió esta vez y se procedió a pedir licencia a su Majestad para que se le concediera a la Compañía el beneficio de Tepetzotlán.<sup>22</sup> Dos años más tarde, y luego de una minuciosa investigación, el virrey Luis de Velasco aceptó otorgarle a los jesuitas dicho beneficio.<sup>23</sup> Pero las cosas no quedaron así. Los seculares nuevamente protestaron por esta medida, pues veían afectados sus intereses. Fue hasta el año de 1618 cuando la situación quedó totalmente definida. En efecto, este año la Compañía de Jesús recibió una cédula por medio de la cual les concedían definitivamente la propiedad del curato.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Pablo C. de Gante, *op. cit.*, p. 48.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>24</sup> Marco Díaz, *La arquitectura*.

ATRIO (ENTRADA AL MUSEO)



## DEPENDENCIA DEL COLEGIO Y VIDA EN COMUNIDAD

### Portería

Este lugar, que se encuentra ubicado en el sureste del atrio de la parroquia, estuvo custodiado permanentemente por un hermano portero, quien para ocupar el puesto además de ser de edad madura debía observar buena conducta.

La portería, que desde siempre fue el lugar por donde se atendía a los feligreses, tiene dos puertas. La primera da al atrio y la otra al interior del claustro. Esta segunda puerta, al igual que en otros muchos conventos de la época, servía para controlar la entrada de las personas ajenas a la comunidad.

Si algún feligrés requería los servicios espirituales o caritativos de los religiosos, debía esperar en el vestíbulo; esta norma incluía también a los parientes de los internos. De igual modo, la salida de los religiosos a la calle (al "siglo") estuvo sumamente controlada. Cuando un religioso debía asistir a un oficio fuera del colegio, tal como era el caso de los confesores, los padres iban en pareja.<sup>25</sup> Con este tipo de medidas las autoridades pretendían que los miembros de la comunidad se comportaran correctamente, y en caso de que algunos cometiera una falta, lo denunciara su acompañante. La conducta incorrecta de un religioso podía poner en entredicho no sólo su reputación, sino también la de la comunidad<sup>26</sup> y la de toda la institución eclesiástica.

### Claustro de los Aljibes

Una de las dependencias del Claustro bajo de los Aljibes es la botica del colegio. Esta dependencia formó parte del área de la enfermería, por lo que se puede suponer que algunas de las celdas que la rodean fueron utilizadas para la atención de los enfermos. En este sentido, es interesante apuntar que los encargados de atender a los enfermos o desvalidos no eran personas improvisadas. Por el contrario, recibían una verdadera preparación para desempeñar su oficio.

Así, para que una persona fuera aceptada como médico o cirujano, además de estar bien preparada

<sup>25</sup> En otras comunidades religiosas se dispuso que los profesores salieran de tres en tres.

<sup>26</sup> François Chevalier, Prólogo. *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas* (manuscrito mexicano del siglo XVII), Jus, México, 1950, pp. 42-43.



CLAUSTRO DE LOS ALJIBES

en el campo de la medicina, debía llevar una vida recatada y gozar de buena fama. Los mismos requisitos les eran impuestos a los encargados de hacer las famosas sangrias (evacuación artificial de una determinada cantidad de sangre), los barberos. La persona que falleciera debía tener un sepelio digno y una misa de cuerpo presente en la que intervendría toda la comunidad.

Las pinturas que decoran los muros interiores de la botica representan a cuatro santos relacionados con la medicina. En un primer plano se encuentran San Sebastián y San Roque, a quienes se les rezaba para evitar las pestes. Se observa también a San Cosme y San Damián, patronos de la medicina.

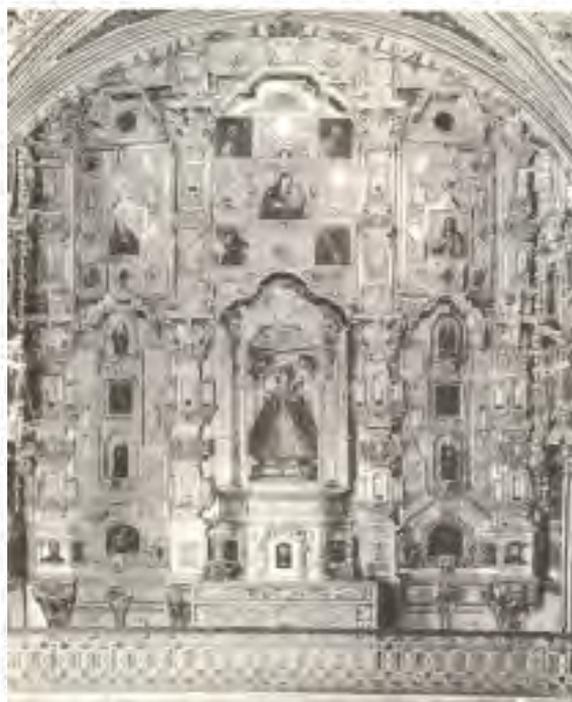
Con base en el conocimiento que se tiene de varias etapas constructivas del edificio, podemos suponer que en la parte superior del Claustro de los Aljibes, se ubicaban los dormitorios, los cuales debían ser aseados cada tercer día por los colegiales que los ocupaban. Las camas debían de estar siempre bien tendidas y todas las cosas en su lugar, la silla, las tarimas, las tinajas, el candelero, los jarros y los vasos.<sup>27</sup> Había hermanos encargados de vigilar el cumplimiento de estas tareas; sin embargo, ahí no quedaban las obligaciones de los

estudiantes, también se encargaban de cuidar y asear la ropa de la sacristía y el resto de la ropa del colegio. Para la iluminación de las celdas, los novicios disponían de velas de cera. Asimismo, para evitar la relajación y el desorden en los aposentos durante la noche, algunas personas se encargaban de hacer rondines con una vela en la mano.

### Capilla doméstica

A diferencia del templo de San Francisco Javier, el cual estuvo abierto a la feligresía del pueblo, este espacio era del uso exclusivo de los novicios jesuitas. En esta capilla se ofrecía una misa y se rezaba el rosario todos los días. Los colegiales tenían la obligación de asistir a ambas ceremonias.

Este recinto es de una sola nave en la que sobresale la riqueza ornamental tanto en el área del altar como en sus muros y techos. En esta última zona se localizan los escudos de las principales órdenes religiosas, colocados del altar hacia la puerta de acuerdo a su fecha de llegada a la Nueva España: franciscanos (1524), dominicos (1526), agustinos (1533), jesuitas (1571), carmelitas (1585) y mercedarios (1589).



ALTAR DE LA CAPILLA DOMESTICA

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

## Claustro de los Naranjos

Una portada de cantera conduce a la planta alta del Claustro de los Naranjos. En este claustro, construido hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, encontramos varias dependencias. Entre ellas las salas de estudio y descanso y la antigua biblioteca del colegio de San Francisco Javier. En la actualidad la biblioteca está compuesta por más de tres mil volúmenes, casi todos encuadernados en piel y pergamino. La mayoría de ellos tratan aspectos de carácter religioso como teología, derecho canónico, patristica, sagradas escrituras, historia de la Iglesia. También hay tratados de jurisprudencia, historia natural y de física. Por otro lado, la mayor parte de los libros están escritos en latín y español, aunque también se encuentran textos en francés, italiano y portugués. La impresión de estas obras, de acuerdo a la producción de libros que imperó durante la época novohispana, se hizo, sobre todo, en países como Francia, Italia, Bélgica y España; se encuentran también libros impresos en Nueva España.

En la planta baja de este claustro, abierta con arcadas y pilares, se localizan grandes salones, algunos de los cuales fueron utilizados para el boliche, el billar y las sastrería. Los colegiales podían, además, jugar damas y ajedrez y tocar



CLAUSTRO DE LOS NARANJOS

algún instrumento musical, siempre en el entendido de no molestar a sus compañeros.<sup>28</sup> Si los alumnos no querían practicar ningún juego de salón se les permitía jugar en la huerta, bajo la estricta vigilancia de otros religiosos. En caso de que algún alumno fuera descubierto jugando naipes o dados se hacía acreedor a un fuerte castigo. La misma suerte corrían quienes eran descubiertos en los toros, bailes o cierto tipo de comedias.

Otra actividad que tuvo gran importancia en las instituciones fue el teatro. Los alumnos de los cursos de letras, particularmente los de humanidades y retórica, eran quienes se ejercitaban en el arte dramático. Presentaban comedias, dramas, actos sacramentales de autores españoles y novohispanos. El objetivo de montar estas obras era divertir y enseñar; las representaciones eran un complemento en la educación jesuita.<sup>29</sup>

Al ser la comunidad una especie de gran familia, diversas cargas de trabajo eran compartidas por sus miembros. Así había sastres, religiosos y novicios encargados de construir y reparar el edificio, carpinteros que se dedicaban, entre otras cosas, a fabricar y reparar mesas, sillas, bancos, cajas, camas y ventanas. En la cocina, el prefecto de compras y el cocinero, además de comprar y administrar los víveres y preparar la comida, eran los encargados de todos los utensilios que recibían y debían entregar al rector, cuando dejaran el cargo, por medio de un riguroso inventario. En la huerta, los religiosos especialistas en herbolaria se dedicaban al cultivo de las plantas medicinales, mientras que otros cultivaban frutas y hortalizas.

En la iglesia, el sacristán era el encargado de prevenir los ornamentos sagrados, es decir, la ropa que se utilizaba en las ceremonias religiosas, aseaba la capilla, tenía siempre la cantidad suficiente de hostias y vino —el cual era controlado por el rector del colegio—, colocaba en la pileta de la sacristía agua y jabón y ponía la tinaja de agua; además, se encargaba de proveer las velas, el aceite y de mantener a buen resguardo todos los implementos del oficio divino.

## Patio de cocinas

A un costado de la parte baja del Claustro de los Naranjos se encuentra el patio de cocinas. En este espacio se encuentran otras instalaciones muy importantes que permiten conocer también aspectos relevantes de la vida cotidiana de los religiosos y los

<sup>28</sup>Rafael Heliodoro Valle, *op. cit.*

<sup>29</sup>Esteban Palomera, *op. cit.*, p. 102.



REFECTORIO

novicios del colegio de San Francisco Javier y, por extensión, de los institutos religiosos de otras órdenes masculinas.

La cocina que actualmente se conserva fue utilizada por los jesuitas desde el siglo XVIII. En su interior se localizan aún los grandes braseros y el torno que los cocineros empleaban para pasar los alimentos al anterefectorio, de donde luego las personas encargadas de servir a los comensales, los llevaban al refectorio.

Pero, ¿en qué consistía la dieta alimenticia de estas personas? Imaginemos por un momento esa época. Después de orar en sus celdas y asistir a misa, toda la comunidad pasaba al refectorio a desayunar. El desayuno, que generalmente se servía al cuarto para las ocho, consistía en una bebida de chocolate, ensalada, asado, frijoles y dulce. Al medio día, religiosos y novicios pasaban al refectorio para comer, después de lavarse las manos en el anterefectorio. La comida, siempre acompañada con la lectura de la vida de algún santo o un breviario que se hacía desde el púlpito de ese lugar, consistía en una porción de puchero, vianda preparada con carne, tocino y legumbres y un dulce o fruta de la estación. Los viernes los novicios comían sopa, huevos, pescado, legumbres, frijoles y dulce o fruta. Por la noche, a las ocho, cenaban un plato de huevos o pescado, frijoles, dulce y pan.<sup>40</sup> También se acostumbraba que entre la comida y la cena

los alumnos tomaran una colación o una bebida de chocolate si así les apetecía.

En lo que se refiere al tipo de utensilios que los profesos y colegiales utilizaban para comer, regularmente los platos, las tazas, pocillos y vasos eran de peltre. Los cuchillos y cucharas podían ser de metal o de madera. Las mesas eran arregladas con manteles y servilletas.

La huerta proporcionaba legumbres, frutas y cereales, por lo que los jesuitas sólo adquirían fuera los huevos para la Cuaresma y la carne. La despensa era estrictamente administrada para evitar el despilfarro. Por la noche la persona encargada de su administración daba las materias primas y el dinero necesario al encargado de la cocina para elaborar el desayuno, la comida y la cena del día siguiente.

El frigorífico y la cava, depósitos de alimentos y vino respectivamente, eran enfriados por el agua que circulaba por el acueducto que venía de los molinos localizados en la huerta; el agua cruza el edificio en lo alto del muro que divide estos depósitos y desemboca en el patio de cocinas. El consumo de vino también fue sumamente controlado, sólo en ocasiones muy especiales los profesos y los novicios podían consumirlos, y únicamente los enfermos por prescripción médica hacían uso de él. El control del vino, estrictamente guardado bajo llave, fue absoluta responsabilidad de las autoridades del colegio.

Finalmente, sólo resta agregar que el buen comportamiento que se les exigía a los profesos y a los

<sup>40</sup>Pablo C. de Gante, *op. cit.*, p. 36.

novicios en el interior del colegio, también regía extramuros. El voto de castidad, el recato y la pureza fueron normas obligatorias para todos. En principio se les exigía evitar cualquier trato o comunicación con mujeres; si era inevitable el encuentro, se les recomendaba desembarazarse con la mayor brevedad posible de ellas.

Como es sabido, entre las diferentes constituciones o reglas tanto del clero secular como del regular hubo una gran semejanza, por lo que se puede inferir que a ningún novicio se le permitía ausentarse del colegio sin una razón plenamente justificada. En este sentido, también suponemos que a los colegiales que pedían una licencia para ausentarse del instituto no se les autorizaba por un periodo mayor de cuatro meses. Si al cabo de ese tiempo no regresaban o solicitaban una renovación de su licencia, podían ser expulsados de manera definitiva.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Institutum Historicum S.J. 4 vol., Roma, 1841-1842.
- BECERRA LOPEZ, José Luis, *La organización de los estudios en la Nueva España*, Cultura, México, 1963.
- CASTAÑEDA, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, El Colegio de Jalisco, México, 1984.
- CASTAÑEDA, Carmen, "Un colegio seminario del siglo XVIII", *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, abril-junio 1973.
- COLEGIOS DE TEPOTZOTLAN, *Memorias XI*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 4 vol., México, 1924.
- CHEVALIER, François, *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas* (manuscrito mexicano del siglo XVII), Jus, México, 1950.
- DECORME, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la Epoca Colonial*, Antigua Librería Robredo, México, 1941.
- FERNANDEZ FELIX, Miguel (Coordinador) *Tepotzotlán. La vida y la obra en la Nueva España*, Bancomer y Joaquín Mortiz, México, 1988.
- GANTE, Pablo C. de, *Tepotzotlán, su historia y sus tesoros artísticos*, Porrúa, México, 1956.
- GARCIA ALCARAZ, Antonio, *La cuna ideológica de la Independencia*, Fimax Publicistas, Morelia, 1971.
- GONZALEZ MARMOLEJO, Jorge René y Ordóñez Alonso, María Magdalena, *Colegio seminario de Tepotzotlán para instrucción, retiro voluntario y corrección de clérigos seculares. Constituciones formadas por el arzobispo de México para su gobierno y cédula de 28*



CAPILLA DE LA HUERTA

de marzo de 1777 aprobándolas con las limitaciones y declaraciones que expresa, en prensa.

Instrucción de lo que deberán ejecutar los comisionados para el extrañamiento y ocupación de los bienes y haciendas de los jesuitas en estos reinos de España e Islas adyacentes en conformidad de lo resuelto por S.M. 1767, originales en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, Jesuitas, Legajo 279.

MENESES, Ernesto, *El Código Educativo de la Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana, México, 1988.

PALOMERA, Esteban J., *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, SEP, México, 1986.

PEREZ ALONSO, Manuel Ignacio, "Tepotzotlán, centro de irradiación cultural", *Historiae varie*, Universidad Iberoamericana, México, 1983.

RICO GONZALEZ, Víctor, *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España, (1772-1783)*, UNAM, México, 1979.

SANCHEZ, Pedro J., *Historia del Seminario Conciliar de México*, Escuela Tipográfica Salesiana, México, 1931.

VAZQUEZ SANTA ANA, Higinio, *Tepotzotlán. Guía para conocer el Museo Histórico que antaño fuera Colegio de Jesuitas*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Tlaxcala, 1929.

VALLE, Rafael Helidoro, "El convento de Tepotzotlán", *Anales del Museo Nacional de Arqueología*, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1921



ACUEDUCTO DE LA HUERTA (FOTO: ADRIAN GARCIA)

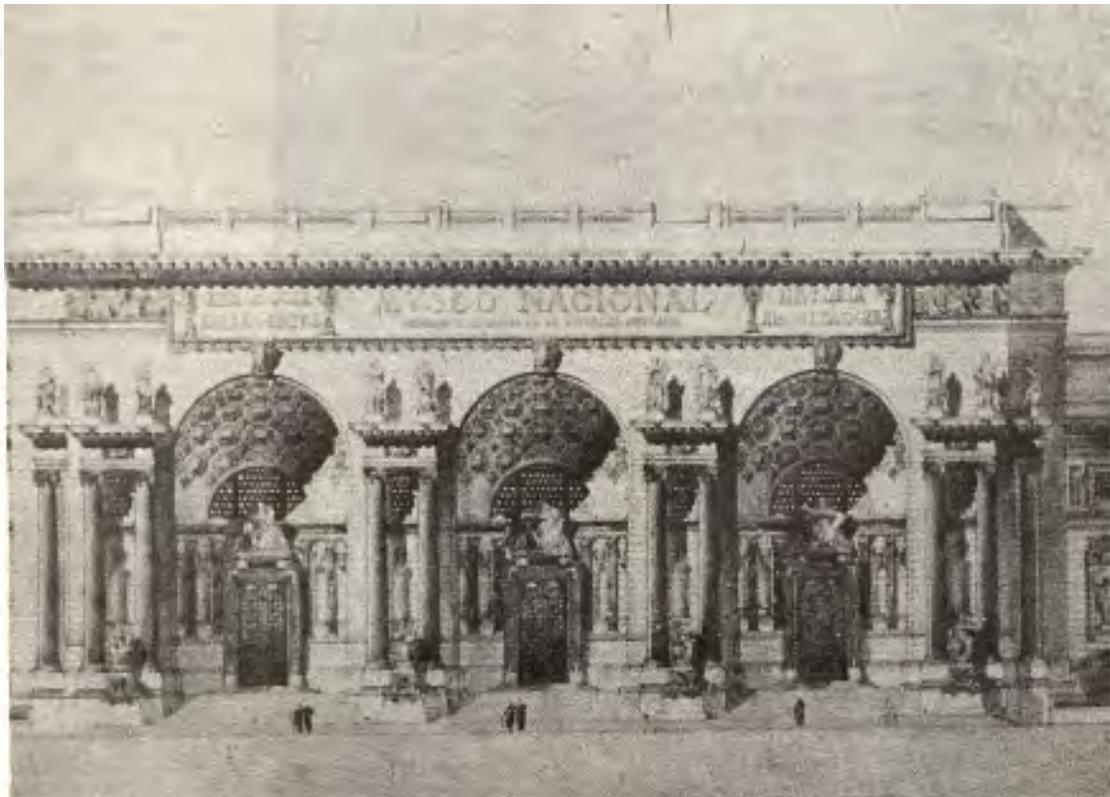
EDICION ESPECIAL

---

33

# DE CASA DE MONEDA A CASA DE MUSEOS

DENISE HELLION  
PABLO MONTERO





### *Un edificio con historia*

**S**i decidimos realizar un paseo turístico, por contar con un día libre, o con el fin de mostrar a nuestros hijos el pasado colonial, o simplemente salimos de compras por las tradicionales arterias del centro histórico, invariablemente, en pleno Zócalo, tropezaremos con un majestuoso edificio instalado en Moneda 13.

Las seductoras y robustas líneas arquitectónicas de Moneda 13 despertarán nuestra curiosidad, pues están integradas y forman parte de la manzana que ocupa el conjunto del Palacio Nacional, pero indefectiblemente nos

llamará la atención porque pese a constituir la parte lateral y posterior del Palacio, simbólico centro político del país, el edificio es, inesperadamente, un museo...

Sin darnos cuenta hemos ingresado en un ámbito que orilla al sueño y la fantasía, ya que al cruzar por el gran portón central recubierto con láminas de cobre, nos encontramos con el lugar donde, a decir de don Antonio de León y Gama:

...estuvo la Casa Denegrada. Tillancalco, segundo palacio de Moctezuma: ...a él se retiraba Monteunzuma siempre que tenía necesidad de consultar con sus dioses sobre los negocios graves o cuando por algunos acontecimientos es-

taba poseído de la tristeza. A este fin había salas oscuras, pintadas de negro y enludadas, donde se encerraba por algún tiempo; y dicen que allí se le parecía el demonio, se oían sus respuestas en lo que le consultaba.<sup>1</sup>

Aunque el lugar desde el que Moctezuma "consultaba al demonio" y donde éste "le respondía": la Casa Denegrida, en caso de que haya existido, no es el edificio que actualmente podemos visitar en el centro político del país.

No obstante constituiría el punto elegido cuando hacia la tercera década del siglo XVIII, la corona española contempló la necesidad de construir un edificio especial para procesar los metales preciosos obtenidos de la explotación minera. En este recinto se procesaría el oro y la plata que constituyeron durante siglos el simbólico plasma energético de la consolidación del dominio español sobre el Nuevo Mundo.

Es interesante recordar que inicialmente en la Nueva España se usaron las tejuelas de oro y plata marcadas con signos reales, el cuño fue variando con el tiempo y conocemos tres grupos muy característicos, primero las 'macuquinas' o de 'cruz' que tenían en una de sus caras este símbolo... dentro de las fraguas de este Palacio de la Moneda, se hicieron las 'columnarias'

<sup>1</sup> "Descripción de la ciudad de México antes y después de la llegada de los españoles", Artemio del Valle Arizpe, *Obras completas*, vol. I, p. 260, citado en "Real Casa de Moneda", en *Moneda 13*, Boletín del Museo Nacional de las Culturas, no. 1, invierno de 1986.



de forma circular, por último las llamadas de 'busto' ya que en ellas aparecía la efigie del rey.<sup>2</sup>

Por ello la hermosa construcción colonial fue conocida como la Casa de Moneda.

Con toda solemnidad se dio comienzo a la obra el 16 de abril de 1731, iniciándose los trabajos en la parte sur de la antigua Casa y el área que se había tomado del Parque del Real Palacio, de acuerdo con los planos realizados por el Director de la Casa de Moneda. La Real Hacienda aportó los fondos para la edificación... Las obras se llevaron a cabo con toda rapidez, lo que

dio lugar a que los dueños de las caleras incrementaran notablemente los precios de la cal con "codicia y avaricia", intentando con ello obtener mayores beneficios a costa de la Corona.<sup>3</sup>

La presencia de la Casa de Moneda constituyó la razón para que la calle del costado norte de Palacio Nacional lleve aún hoy el sugestivo nombre de Moneda.

El centro histórico de la ciudad de México cobijó instituciones tan importantes como la Real y Pontificia Universidad, el Arzobispado, el edificio de la primera Imprenta, los Mayorazgos de Oaxaca y Guerrero, y en el número 13, la Casa de Moneda, la que fue concluida final-

<sup>2</sup> Trabajo sobre el Museo Nacional de las Culturas realizado por la arquitecta Elsa Loranca Quiroz, México, Distrito Federal.

<sup>3</sup> *Idem.*





mente el 16 de diciembre de 1734:

...incluyendo el instrumental y la maquinaria para acuñación y, a manera de inauguración, desde el balcón principal el Marqués de Casa Fuerte, entusiasmado, lanzó monedas de la nueva labor, acto que regocijó al pueblo.<sup>4</sup>

Pero mucho antes de que esto ocurriera y tras la traza española de la ciudad de México, la Casa Denegrida fue concedida a Hernán Cortés, según la Real Cédula firmada en 1529. Sin embargo, después de un largo pleito por los derechos de posesión, Martín Cortés vende los predios heredados de su padre al rey Felipe II. A partir de ese momento se le destina a di-

versos usos: es el sitio hacia el que se muda el virrey, la Real Audiencia y la primera Casa de Moneda.

En 1729 la corona dispuso que se incrementara la acuñación de una moneda diferente, valiéndose de nueva maquinaria, que produciría piezas circulares, pues las anteriores variaban en tamaño aunque guardando el mismo peso, de ahí el nombre de nuestra moneda nacional. Para ello se requirió de otra sede que ofreciera el espacio suficiente para la instalación de los talleres de acuñación. Así, en 1730, se iniciaron los trámites que darían por resultado la edificación de la Real Casa de Moneda.

La obra se inició hacia 1731 de acuerdo con la traza realizada por Juan Peinado y con la cooperación de Pedro de

Arrieta y Manuel de Herrera. La terminación de la obra se realizó en 1734, aunque en esta última fue el ingeniero Díez Navarro quien dirigió los trabajos.

El incremento de la producción minera hizo insuficientes, una vez más, las instalaciones, por lo que obras de ampliación se realizaron a finales del siglo XVIII. Las instalaciones de la Casa de Moneda darían también albergue a una Escuela de Grabado, cuyo éxito impulsó el proyecto de fundar la Academia de las Tres Nobles Artes de Pintura, Escultura y Arquitectura. Esta Academia de Artes se apoyó en los modelos constituidos por instituciones similares como la de San Fernando y la de San Carlos, en Madrid y Valencia, respectivamente. El rey Car-

<sup>4</sup> *Idem.*

los III tuvo el honor de ser considerado su patrono y los primeros estudios iniciaron en 1781, 10 años más tarde se trasladó al edificio del Antiguo Hospital de Dios.

Tras el movimiento de Independencia se promovió la apertura de Casa de Moneda en otras ciudades, por lo que la actividad de la que se encontraba en la ciudad de México menguó al grado de cambiar la Casa de Moneda a la Casa del Apartado en 1847.

A partir de entonces el edificio tuvo diversos empleos, fue cuartel de guardia de los Supremos Poderes, Ministerio de Hacienda, sede temporal de la Suprema Corte de Justicia, Bodega de la Biblioteca y archivo de la Universidad, Correo, Departamento de Estadística, sede de la Sociedad Mexicana de Geo-

grafía y Estadística, casa y oficina del ministro de Relaciones Exteriores y Exteriores, sede de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, oficina impresora de estampillas, Procuraduría, departamento de fotografía de la Secretaría de Guerra, local de acuñación en níquel, cuartel de bomberos y Talleres Gráficos de la Nación, además de albergar el primer Museo Público a partir de 1866.

Las colecciones de antigüedades que hasta entonces habían formado parte de las curiosidades de la nación adquirieron una relevancia histórica y científica. El trabajo de los primeros coleccionistas fue un apoyo importante para el esfuerzo realizado durante el siglo XIX. Entre ellos cabe destacar a Carlos de Sigüenza y Góngora, quien



hereda de su amigo y protegido Juan Alva Ixtlixóchitl los documentos sobrevivientes del Archivo de Texcoco. De igual manera la labor de recopilación de Lorenzo de Boturini, empeñado en la labor de reconstrucción y documentación de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, le lleva a formar lo que él mismo denominó como Museo Indiano, el cual, a raíz de su expulsión del territorio, se dispersa. Una parte de este Museo Indiano se cree formaba parte del acervo de la Biblioteca de la Universidad, gracias a la orden que Antonio María de Bucareli diera en 1775 para reunir todos los documentos sobre antigüeda-

des en la Real Universidad. Más tarde, la Biblioteca de la Universidad pasa, hacia 1866, a formar parte del Museo Público inaugurado por Maximiliano de Habsburgo. Así, durante las dos últimas décadas de siglo XVIII, fue la Real Universidad de receptor no solamente de los archivos y documentos referentes a las antigüedades, sino de los monopolios y antigüedades encontrados, como la Coatlicue y la Piedra del Sol, que en 1790 se encontraron en la plaza mayor de la ciudad de México.

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX el acceso a estas piezas y documentos se limitaba a los escasos estudiosos del pasado.





***Los museos como  
espacios culturales.  
Guadalupe Victoria,  
Lucas Alamán  
y Maximiliano***

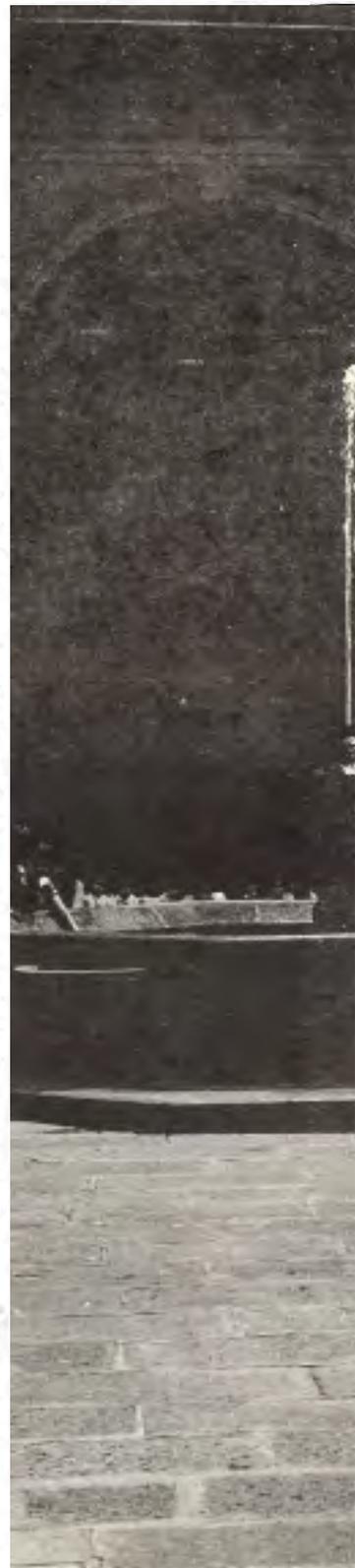
Desde 1825, con el triunfo independentista, Guadalupe Victoria impulsó la idea de crear un Museo Nacional, del cual habría de ser director Isidro Icaza. Estuvo vinculado a este proyecto don Lucas Alamán, y en 1826 se anexó al Museo Nacional el conservatorio de plantas vivas de Chapultepec y la colección de antigüedades de Antonio León y Gama.

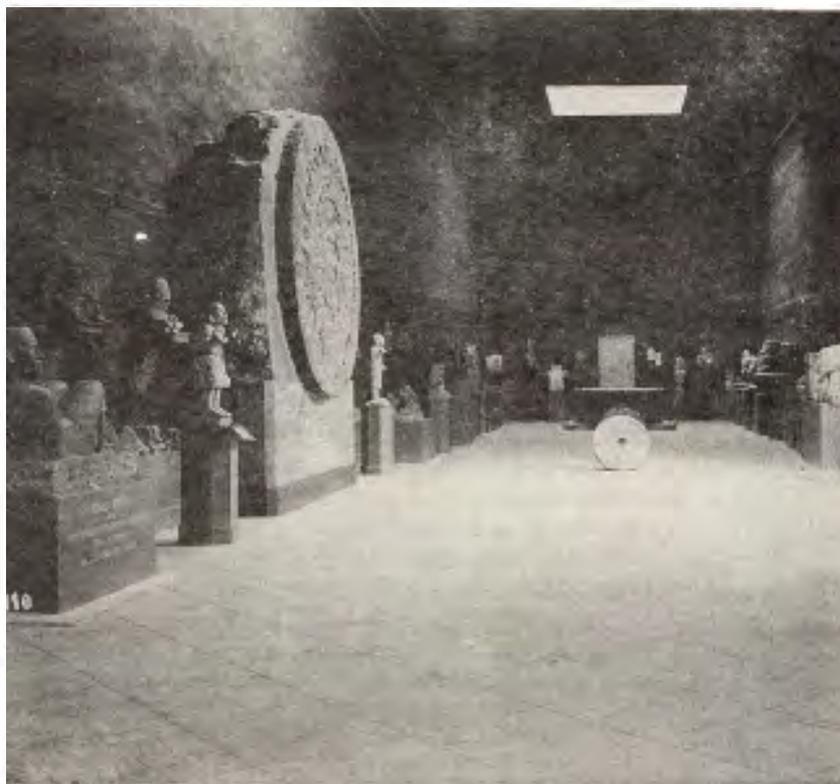
Sin embargo, los problemas de estabilidad política en esas décadas no permitieron que el museo funcionara de manera ininterrumpida. Así, la consolidación de esta institución debió esperar algunas décadas, hasta que, finalmente, a iniciativa de Maximiliano de Habsburgo, se expidió el decreto de creación del *Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia*, que fue respetuosamente dedicado a los "sabios que honran a la Patria".<sup>5</sup>

La prioritaria necesidad política de crear una identidad nacional con base en las raíces históricas encontró en las colecciones de antigüedades el objeto para difundir la imagen de una patria común. Para ello se requirió de un recinto que cobijara las colecciones y al cual se tuviera libre acceso.

En el decreto de creación del Museo Público, a cargo del

<sup>5</sup> Vallejo Bernal, María Engracia, *op. cit.*





Ministerio de Instrucción Pública y Cultos, se establecen los departamentos de Historia Natural, en donde:

...se reunirán las colecciones zoológicas, botánicas y mineralógicas, ya sea que vengan del extranjero, ya que se formen en el país debidamente clasificadas...

De Arqueología e Historia en donde:

...se reunirán todas las pinturas, pequeños monumentos y demás datos relativos a esas ciencias, ya venidos del extranjero, ya con especialidad relativos a la historia del país...

Y la Biblioteca, en donde fueron recibidos los libros pertenecientes a la Universi-

dad, conventos y los que fueron adquiriéndose posteriormente.<sup>6</sup>

El acta de fundación del museo, encabezada con el escudo imperial, dice:

Hoy 6 de julio de 1866 el Emperador Maximiliano acompañado de los miembros de la Academia de Ciencias y Literatura ha inaugurado este Museo Nacional y lo dedica a los sabios que honran a la Patria.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *El pájaro verde*, no. 161, 7 de julio de 1866, página 2, citado en "El Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia", en *Moneda 13*, Boletín del Museo Nacional de las Culturas, no. 1, invierno de 1986.

<sup>7</sup> Citado en "El Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia", en *Moneda 13*, Boletín del Museo Nacional de las Culturas, no. 1, invierno de 1986.



De acuerdo con el desarrollo e importancia de las ciencias naturales y las disciplinas humanísticas durante el pasado siglo, el acervo material del museo se enriqueció al tiempo que aumentó el número de estudiosos en él. Los *Anales del Museo Nacional* iniciaron su publicación hacia 1877; en el tomo II del año 1882, se editó un primer catálogo de las piezas, que a decir de Alfredo Chavero "es el primer ensayo serio, es el principio de un estudio que necesita largos años de observación".<sup>8</sup> En este catálogo

<sup>8</sup>Citado, en "Un viejo interés por lo extranjero", en *Moneda 13*, Boletín del Museo Nacional de las Culturas, no. 1, invierno de 1986.

aparecen descripciones de piezas extranjeras pertenecientes a la colección, entre ellas objetos enviados por el Instituto Smithsonian e instrumentos musicales de Calcuta, de los que, sin embargo, sólo se hace una escueta mención.

Durante las siguientes décadas el Museo lleva a cabo una enorme actividad. Para la celebración del Cuarto Centenario del arribo de Colón a América, el museo es sede de la Junta Colombina. Se diseña una muestra de piezas mexicanas que habrían de representar a nuestro país en Madrid con el nombre de Pabellón Mexicano, a cuya cabeza se encontraba Francisco del Paso y Troncoso.

En 1890 el museo se enriquece con los materiales de la expedición de Cempoala, en parte auspiciada por Porfirio Díaz, miembro de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, cuya sede era el museo.

En 1885 se abrió el departamento de Antropología y Etnología, y en 1906 Moneda 13 sería sede de la XV reunión del XI Congreso Internacional de Americanistas.

Se contaba ya, por mencionar algunas de las colecciones destacadas, con las piezas procedentes del Museo Indiano de Boturini, las adquiridas por Seler en Oaxaca y Tehuantepec, las de Plongeon de Yucatán, los dinosaurios provenientes de museos ingleses y que formaban parte de la



rica colección de historia natural.

En el año de 1909 con el impulso motor de Franz Boas, se proyecta la creación de una Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía —en donde participaron especialistas como el propio Boas, Seler y Tozzer— y de la cual más tarde sería director Manuel Gamio.

Las disciplinas científicas se especializaron y con ello los intercambios y contactos con asociaciones internacionales se fueron parcializando. El departamento de Historia Natural se encontraba muy vinculado a la Sociedad Mexicana de Historia Natural, cuya sede compartía el edificio de Moneda 13, en ella se realizaron investigaciones de campo, estudios de las colecciones antiguas y de las nuevas adquisiciones; asimismo se promovieron intercambios importantes con instituciones como el Smithsonian. Consi-





deramos, en términos de difusión, digna de mencionar, la publicación de la revista *La Naturaleza*, en donde se publicaban ponencias originales, la reimpresión de textos clásicos y la traducción de artículos extranjeros contemporáneos.

El auge de las investigaciones —que sin embargo tuvieron problemas económicos para realizarse— en historia natural llevó a la necesidad de separar las colecciones y la sección de Historia Natural en 1909, para trasladarse al pabellón ubicado en la calle del Chopo, lugar desde entonces conocido como Museo del Chopo.

Gran parte de las piezas en exhibición salieron del edificio de Moneda, el cual cambió, desde este año, a Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

El museo fue también el

espacio natural de reunión de estudiosos de la historia mexicana, siendo sede de la Escuela Nacional de Antropología e Historia entre los años 1938 y 1958.

Hacia 1939 el Castillo de Chapultepec dejó de ser residencia oficial del Presidente de la Nación. Gracias al proyecto educativo y cultural de Jaime Torres Bodet, este edificio alberga, hoy en día, las colecciones históricas, siendo oficialmente inaugurado el nuevo Museo Nacional de Historia, en 1944.

A pesar de estos cambios el entonces Museo Nacional de Antropología, aún en Moneda 13, siguió incrementando su acervo, básicamente prehispánico, parte del cual no podía ser exhibido en salas y permanecía guardado en bodega. Durante los primeros años de la década de 1960, se

impulsó el proyecto de crear un nuevo espacio para las colecciones arqueológicas y etnográficas del país. En 1964 se inauguró el Museo Nacional de Antropología en su actual recinto del Bosque de Chapultepec.

Durante la década de los sesenta la actividad museística tuvo un gran auge; en esta época, como hemos mencionado, se inaugura el Museo Nacional de Antropología, la Galería de Historia (conocida como El Caracol), el Museo Nacional del Virreinato y el Museo de Arte Moderno.



### *El Nacional de las Culturas, un museo internacional*

Algunos de los investigadores que habían emprendido la tarea de realizar la sala introductoria del Museo Nacional de Antropología se dieron a la tarea de impulsar un proyecto que permitiera reflexionar sobre la diversidad cultural del hombre a través de un museo. Gracias a este esfuerzo en Moneda 13 nació el Museo Nacional de las Culturas. Como declaró su fundador, el doctor Julio César Olivé, en esa etapa de trabajo inicial de diseño y realización del museo:

Partíamos de una realidad: ¿qué hay?  
De una posibilidad: ¿qué se puede hacer con ella?  
Y utilizando al máximo ambos se logró este museo que siempre fue fiel a sus principios: fomentar las relaciones de todos los hombres en un clima de paz y amistad y





vincular nuestra cultura a un contexto universal.<sup>9</sup>

El museo, dedicado a la exhibición permanente de las colecciones de culturas extranjeras, fue inaugurado el 4 de diciembre de 1965.

Inicialmente las colecciones se conformaron por medio de la solicitud de piezas a otras instituciones que, por su temática, correspondían al nuevo museo. Así, por ejemplo, se obtuvieron dos armaduras japonesas de samurai, cedidas por el Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec, el Departamento de Antropología Física, también del Instituto Nacio-

<sup>9</sup> Entrevista publicada en "Museo Nacional de las Culturas, hace 20 años", en *Moneda* 13, Boletín del Museo Nacional de las Culturas, no. 1, invierno de 1986, p. 3.

nal de Antropología e Historia, por su parte, cedió cabezas humanas reducidas en Ecuador por los jíbaros. Igualmente se iniciaron activas gestiones ante gobiernos de las naciones extranjeras lográndose en distintas ocasiones la obtención de donaciones como una muestra de hermandad con nuestro país.

Por lo reseñado, las colecciones pioneras reunidas en el museo tenían una variada procedencia. Y para posibilitar su instalación, paulatino enriquecimiento y ampliación, los fundadores del museo promovieron el canje, la donación y en ocasiones la compra de nuevas colecciones que alimentaron las salas del nuevo museo internacional.

El Museo Nacional de las Culturas es único en América Latina debido a su temática: la

antropología internacional, y singular en el mundo por la historia de sus colecciones pues, como mencionamos, éstas no proceden de la práctica colonialista, sino que simbolizan el respeto y amistad de nuestro país ante naciones extranjeras.

El Museo Nacional de las Culturas centra su atención en la difusión del conocimiento integral de las culturas representadas en salas: Africa, Ainos, Arqueología de América, Bulgaria, Checoslovaquia, China, Egipto, Grecia y Roma, Israel, Japón, Mares del Sur, Mesopotamia, Mundo Árabe, Norteamérica, Polonia, Prehistoria, Sureste de Asia, URSS y Yugoslavia.

Así, esta institución mantiene en su espíritu el respeto a los pueblos, rasgo tradicional de nuestra política exte-



rior. En la visita al museo se observa que a lo largo de la historia y en las más disímiles regiones, el hombre ha optado por diferentes vías. De la relación con la naturaleza y sus semejantes, el hombre ha creado una amplia gama de culturas que resuelven sus necesidades. Estas culturas no están aisladas ni son ejemplos de un pasado remoto, sino que se unen y dan historia a un mundo donde las distancias y los accidentes geográficos no impiden los lazos de comunidad universal.

El museo es un espacio para reflexionar sobre los otros con una mirada de respeto que muestra que todas las culturas son válidas y dignas de atención. Esta reflexión nos permite valorar nuestra propia cultura, sien-



do este un primer paso hacia una actitud realmente universal que se basa en el aprendizaje de las culturas en sus propios contextos y de la amalgama cultural en la que también participamos.

La labor cubre no solamente la exhibición y renovación de las colecciones en salas permanentes. El cuerpo de investigadores del museo realiza trabajos que permiten profundizar en el conocimiento sobre otras culturas. Su trabajo, además de dirigirse a un público amplio, toma en cuenta los Planes y Programas de Estudio del Sistema Educativo Nacional, resultado de ello es el apoyo pedagógico que las escuelas de educación básica y media encuentran en las salas y en las actividades de aprendizaje desarrolladas y coordinadas por los



mismos docentes que integran la Sección Educativa del Museo. Asimismo se llevan a cabo actividades paralelas que contribuyen a la superación académica de los maestros normalistas, como son seminarios, conferencias y publicaciones.

Nuevas generaciones de estudiosos encuentran en el museo un espacio que contribuye a su formación académica

a través de cursos y seminarios especializados. Por lo cual el museo es un importante foro para la reflexión y el debate en torno a temas antropológicos, históricos, de geografías culturales, de otros espacios que por ser ajenos, por ser "otros", nos permiten al observar sus imágenes, percibirnos, como en un espejo de diferencias y similitudes, a nosotros mismos, en la bús-

queda y preservación de nuestra identidad.

Nuestro espacio académico de investigación y difusión cumple 25 años de su fundación como Museo Nacional de las Culturas, y en julio celebra 125 años como Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia, razón por la cual la histórica Casa de la Moneda es desde 1866 sede de diferentes museos nacionales y en 1991 renueva su espíritu inicial para ampliar la proyección de sus metas.

Las salas se están reestructurando para completar la visión de las culturas. Las publicaciones del museo se enriquecen y actualizan día a día. Las actividades de difusión se abren para mantener el recinto de Moneda 13 como un espacio abierto a los interesados en mantener y alimentar el interés, respeto y asombro por las culturas extranjeras.

En síntesis podemos condensar que el objetivo que pretendemos alcanzar como Museo Nacional de las Culturas, es ver al otro, reflexionar sobre lo propio, salir de sí. Se trata de generar vías para ampliar el conocimiento. Si se mira lo ajeno sin subsumir ni moralizar habremos dado el primer paso hacia una actitud realmente universal.





Instituto Nacional de Antropología e Historia

