

ANTROPOLOGÍA



PUBLICACION
TRIMESTRAL



DIRECTOR GENERAL: **ROBERTO GARCIA MOLL** ■ SECRETARIO TECNICO: **JOAQUIN GARCIA-BARCENA** ■ SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **ROBERTO MIRANDA CERON** ■ COORDINADOR NACIONAL DE DIFUSION: **JAIME BALI WUEST** ■ DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **ANTONIO GUZMAN VAZQUEZ** ■ EDICION: **BEATRIZ QUINTANAR HINOJOSA** ■ DISEÑO: **LUIS VARGAS Y GONZALEZ** ■ GRAFICA: XI CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA, ENAH. MEXICO: TROVADORES Y JUGLARES HACIA EL FIN DEL MILENIO ■ CORRESPONDENCIA: CORDOBA 14 SEGUNDO PISO. TEL. 207-91-39.

INDICE

ARQUEOLOGIA
JUAN YADEUN
CONSERVACION UNIFICADA DEL MEXICO ANTIGUO

2

ANTROPOLOGIA SOCIAL
MIGUEL A. BAROLOME / ALICIA M. BARABAS
LA PRESA CERRO DE ORO Y LA RELOCALIZACION CHINANTECA

14

MARCELO ABRAMO-LAUFF
CORPUS CHRISTI EN SANTIAGO MEXQUITILAN
Una ceremonia propiciatoria

22

HISTORIA
MA. DE LOS ANGELES ROMERO FRIZZI
LA CONQUISTA EN OAXACA
Viejas interrogantes, nuevos caminos

32

CONSERVACION
ANA MARIA ROSAS MANTECON
¿NECESIDADES HABITACIONALES VS. NECESIDADES CULTURALES?
El caso del patrimonio arquitectónico habitacional en el Centro Histórico

38

GABRIELA ZEPEDA
CUENTO
46

RESEÑA BIBLIOGRAFICA
48

EVENTOS
EXPOSICIONES
49

SUPLEMENTO
INQUISICION Y SOCIEDAD COLONIAL
*Una institución española transplantada en el ámbito latinoamericano:
el caso de la Nueva España*
SOLANGE ALBERRO

EN PAGINAS CENTRALES

PORTADA



SELLO DE BARRO
ESTADO DE
VERACRUZ

COLECCIÓN DE INVESTIGACIÓN E HISTORIA
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

CONSERVACION UNIFICADA DEL MEXICO ANTIGUO

*L*os conquistadores destruyeron la arquitectura del México Antiguo... quemaron los códices del conocimiento calendárico..., al mismo tiempo transcribieron lo que vieron y oyeron sobre el orden arquitectónico y cosmogónico indígena.

Sobre lo destruido se formaron nuevas estructuras urbanas y cosmogónicas que unificaron a las dos historias. Las ciudades novohispanas se construyeron de acuerdo a la vieja red urbana, con el centro religioso, político y comercial en el mismo espacio sagrado de los mexicas.



HUEHUENCHES
Fotografía: Octavio Hernández Espejo



Y así tenían estos yndios cuatro vocablos para diferenciar sus edades, el primero era Pitzintliques como nosotros decimos puericia: el segundo era Tlamacazqui, que quiere decir tanto, como juventud: el tercero era Tlapalihqui, que quiere decir ya la edad madura y perfecta, y Huehuetiquique que quiere decir la vejez.

Fray Diego Durán

LA CONSERVACION DEL MEXICO ANTIGUO 1521 a 1980 d.C.

Los antiguos templos mexicanos estaban integrados al cosmos, mientras que las iglesias españolas funcionaban con su universo interior. Estas dos formas de concebir el espacio sagrado, se fusionaron en los atrios de algunos monasterios, en los que se colocaron cuatro capillas pozas y una abierta.

Las cuatro capillas pozas representan al viejo esquema cósmico tolteca, basado en los cuatro rumbos del Universo, cuyas deidades son recubiertas por la imagen de cuatro santos patronos. Por su parte, la capilla abierta, a la manera de los teatros griegos, articula los rituales anuales al movimiento del cosmos.

El único palacio del México Antiguo que sobrevivió al transformarlo los españoles en claustro, fue el de Mitla, debido a que la cruz, símbolo que era empleado por las culturas prehispánicas para representar el movimiento de Venus-Quetzalcoatl, se ajustaba a la simbología cristiana.

La unión del Viejo y del Nuevo Mundo, está plasmada en la estructura urbana novohispana del siglo XVI; en el siglo XVII, se inscribe en la poesía que lleva a los dioses mexicanos a filosofar al Olimpo. En estos poéticos años manieristas, algunos intelectuales criollos equipararon las filosofías de Cristo y Quetzalcoatl.



FIESTA EN COATEPEHUATL, PUEBLA
Fotografía: Pilar González Terley



Desde el siglo XVI, la Corona española se adjudicó la propiedad de todos los restos arqueológicos de sus colonias, restos que en el barroco novohispano, en el maravilloso siglo XVIII, se convierten en soporte fundamental del espíritu independentista. La existencia en el territorio de la Nueva España de todo un mundo de civilizaciones monumentales, construidas sin la tutela de los imperios occidentales, demostraba la posibilidad de autodeterminación y la libertad de los indios.

Para apoyar esta tesis se realizan investigaciones que permiten equiparar a las antiguas civilizaciones mexicanas con las europeas, utilizando para este fin la vieja idea aristotélica según la cual toda civilización, como todo lo que se transforma en el tiempo, pasa por un movimiento dialéctico que recorre tres fases equiparables con las tres edades de los humanos: infancia, juventud y madurez. En la decadencia de la tercera edad, se establece el vínculo con un ciclo nuevo, que inicia su camino trinitario incluyendo el peso y la inercia de su antecesor.

Con esta escala de referencia —dialéctica trinitaria—, se analiza el movimiento inscrito en las fuentes históricas del México Antiguo y se encuentra que, efectivamente, desde esta óptica se podría afirmar que los pueblos indígenas habían transitado por el curso de las tres etapas de la historia universal que son, en secuencia: la divina, la heroica y la humana. Estas representan tres formas de gobierno de las sociedades: la teocracia, la aristocracia y la democracia.

Al final del siglo XVIII, el viento urbano se vuelve neoclásico, en parte debido a la Academia de las tres nobles artes de San Carlos y a las Reformas Borbónicas. En estos ilustrísimos años, al remozar la Plaza Mayor aparecieron dos enormes piedras. Una representaba a la dualidad serpentina con cuatro manos en el pecho, la terrible Coatlicue, y la otra, que estaba rodeada por dos serpientes emplumadas, simbolizaba la leyenda de los cuatro soles destruidos sucesivamente hasta dar origen al quinto sol de los mexicas. La Coatlicue, por el horror que causaba, fue

cuidadosamente enterrada y la piedra calendárica con los nombres de los días y los ciclos cosmogónicos fue colocada a la vista de todos, en la torre poniente de la catedral metropolitana en el año de 1790, fecha en que se inició el renacimiento de las viejas deidades mexicanas.

A principios del siglo XIX el espíritu independentista identifica a Quetzalcoatl con Santo Tomás, el apóstol perdido; en el mundo occidental, Francia invade a España y se



HUEHUENCHES
Fotografía: Octavio Hernández Espejo

abre la puerta grande de la rebelión que se convoca en la Nueva España con una campana y la virgen mestiza de estandarte, en el otoño de 1810.

Una vez consumada la Independencia, el águila en eterna lucha con la serpiente se convierte en el emblema de la República Mexicana sobre un fondo tricolor.

Resuelta la pugna entre el Imperio y la Colonia, en 1821, la dialéctica se desplaza hacia el par: liberales y conservadores; ambos extremos políticos se alternaron el poder tanto en la con-





HUEHUENCHES
Fotografía: Octavio Hernández Espejo

ducción de la nación como en la dirección de la conservación de los materiales arqueológicos. La primera institución encargada del tesoro arqueológico e histórico fue el Museo Nacional Mexicano fundado en 1825.

En estos tiempos de arquitectura republicana la filosofía dominante en Occidente era idealista; la Escuela Hegeliana estaba interesada en rescatar el espíritu de los pueblos, los cuales se suponía, como todas las cosas vivas, transitaban por tres fases que recorrían sucesivamente todas las civilizaciones del mundo.

En la primera fase se adoran las fuerzas de la naturaleza; en la segunda se reconoce el espíritu divino de la generalidad y la abstracción; y en la tercera se presenta la decadencia cuando las explicaciones pierden validez a los ojos de todos; se forma entonces la nueva concepción del Universo.

La idea aparece madura y finalmente llega a la vejez, cuyo final es la decadencia, momento en que aparece el nuevo espíritu que se opone al antiguo y lo destruye, iniciando ahí su camino trinitario diferente del anterior porque el nuevo incluye toda la experiencia histórica.

Por su parte los científicos de la República Mexicana dividen en tres épocas la historia nacional que corresponden con tres Méxicos, el prehispánico, el colonial y el moderno.

LA INSPECCION DE MONUMENTOS ARQUEOLOGICOS

En esos tiempos modernos, exactamente siete fuegos después de la destrucción de Tenochtitlan, en el otoño de 1855, el Ejecutivo Federal creó la primera institución encargada de la inspección y conservación de los monumentos arqueológicos de la República, al tiempo que se declaran bienes nacionales los restos materiales del México Antiguo. El decreto de creación se discute en la Cámara de Representantes y se legislan los principios jurídicos encaminados a la protección de ese patrimonio.

La arqueología de Estado inicia desde entonces la conservación orde-

nada de los monumentos arqueológicos, centrando su atención en los más evidentes, esto es, en los lugares donde aún se veía parte de los edificios o bien sobre los montículos de mayores dimensiones.

Reconocer y proteger los grandes templos y palacios debajo de la capa vegetal, que los hace aparecer como "cerritos", fue el primer gran paso en su conservación. Por otro lado, al darle importancia sólo al monumento aislado, se propició la destrucción de otros de menores dimensiones, sobre los que se construyeron los caminos, campamentos y hoteles, además de que los monumentales excedentes de las excavaciones se depositan sobre otras construcciones antiguas, desfigurándolas aún más.

El gran trabajo de la primera inspección fue llamar la atención —deslumbrada por Occidente— hacia formas arquitectónicas muy distintas, con proporciones y decoraciones incomprensibles a los ojos de las mayorías; esto hizo necesario que las primeras técnicas de conservación de monumentos fueran las de la reconstrucción. El principal defecto de estos trabajos es que falsificaban visualmente la ruina, ya que para poder reconstruir un edificio siguiendo el paño original debe quitarse previamente todo el material desplomado, en desequilibrio con la gravedad. Esto despojaba a la ruina precisamente de su pátina, haciéndola aparecer toda como recién construida.

La primera inspección de monumentos arqueológicos estuvo dirigida por don Leopoldo Batres, quien inició el resurgimiento del orden monumental mexicano. La inspección trabajó en todo el territorio, desde el delicado Palacio de las Grecas en Mitla, dedicado al gemelo precioso, hasta la gigantesca Pirámide del Sol de Teotihuacan, reinaugurada esta última por el Presidente de la República el 15 de septiembre de 1910, para conmemorar el primer centenario de la Independencia.

Uno de los trabajos más destacados de estos tiempos fue realizado en torno al Templo Mayor de México-Tenochtitlan, en el Zócalo, ya que la inspección previó la localización del





FIESTA EN COCTEPEHUATL, PUEBLA
Fotografía: Pilar González Tetley

templo, y su forma precisa, antes de que una obra pública moderna fuera realizada en esa área.

Aunque se supuso que el Templo Mayor estaba bajo la catedral, se pudieron rescatar ofrendas muy valiosas, esculturas, esqueletos, braceros, unas escaleras y un bellissimo altar decorado con cráneos y huesos que contenía en su interior "entierros de siglos", que son representaciones en piedra de atados de 52 años, con una fecha calendárica y que se enterraban al término de cada ciclo. Por otra parte, estos primeros reestructuradores experimentaron con técnicas que tuvieron efectos desastrosos, como la utilización de pólvora para acelerar las excavaciones.

Desde su formación, la arqueología de Estado se encuentra articulada con la promoción internacional de México; en Xochicalco, frente a la recién reconstruida pirámide de la serpiente emplumada se construye un hotel de madera de estilo francés, para alojar al Congreso Internacional de Americanistas. Todo esto con el objeto de despertar el interés de la

comunidad internacional en el estudio del México Prehispánico.

El mayor interés del espíritu arqueológico decimonónico, se centra en torno a la búsqueda de los vestigios de la civilización tolteca, ya que la mayoría de las fuentes históricas los mencionaba como a los maravillosos artifices de la antigüedad, antecesores del mundo nahuatl que conocieron los españoles. Y sobre todo se trataba de ubicar a la Tula, la capital más importante de los toltecas, que se encontraba, según las fuentes, en la zona arqueológica al norte de la actual ciudad de Tula, Hidalgo, aunque la mayoría de los investigadores la ubican en Teotihuacan, en el Estado de México. Al mismo tiempo, en las fuentes míticas se identifican dos formas distintas de ordenar el panteón sagrado; la más antigua se basa en los cuatro dioses de los cuatro rumbos del mundo, y en otra parte de las fuentes la deidad suprema es la dualidad Quetzalcoatl o Kukulcán, la serpiente de cascabel emplumada igual a la que se encuentra decorando el templo de

Xochicalco, fechado desde entonces alrededor del siglo VII d.C.

Se reconoce desde estos años la estructura piramidal del programa arquitectónico, así como la intención de orientar los monumentos en relación con puntos extremos del movimiento cósmico y el paisaje.

La doctrina política en boga era el positivismo que intentaba convertirse en religión universal. Su principal precepto estaba basado en la ley de los tres estados; esta ley marcaba un orden sucesivo en las interpretaciones del Universo que había pasado sucesivamente por los tres estados: religioso, metafísico y positivista.

LA DIRECCION DE ANTROPOLOGIA

En 1910 se inicia un periodo revolucionario que cambió el paisaje imperial francés por el "Art-Deco". Al mismo tiempo la decimonónica inspección de monumentos arqueológicos e históricos es absorbida por la nueva Dirección de Antropología a cargo del doctor Manuel Gamio, quien encauza la investigación, tanto en los estudios arqueológicos como antropológicos, hacia la población indígena con la intención de articularla a la práctica indigenista para buscar los caminos más adecuados con el fin de mejorar los niveles de vida, educación y trabajo de los herederos directos del México Antiguo, sin que éstos perdieran sus tradiciones.

Los proyectos arqueológicos se multiplican; se exploran más de cuarenta centros ceremoniales que están definidos por la existencia de: plataformas, templos, palacios y canchas de juego de pelota. Se observa que generalmente repiten un patrón cuadrangular en plazas sucesivas que guardan orientaciones muy precisas relacionadas con puntos extremos del movimiento cósmico; también se encuentran centros ceremoniales sin orden ninguno y, en la región de Michoacán, se identifica otra geometría constructiva totalmente diferente, que consiste en un solo edificio de planta circular y rectangular que se repite en series de tres y cinco. Se



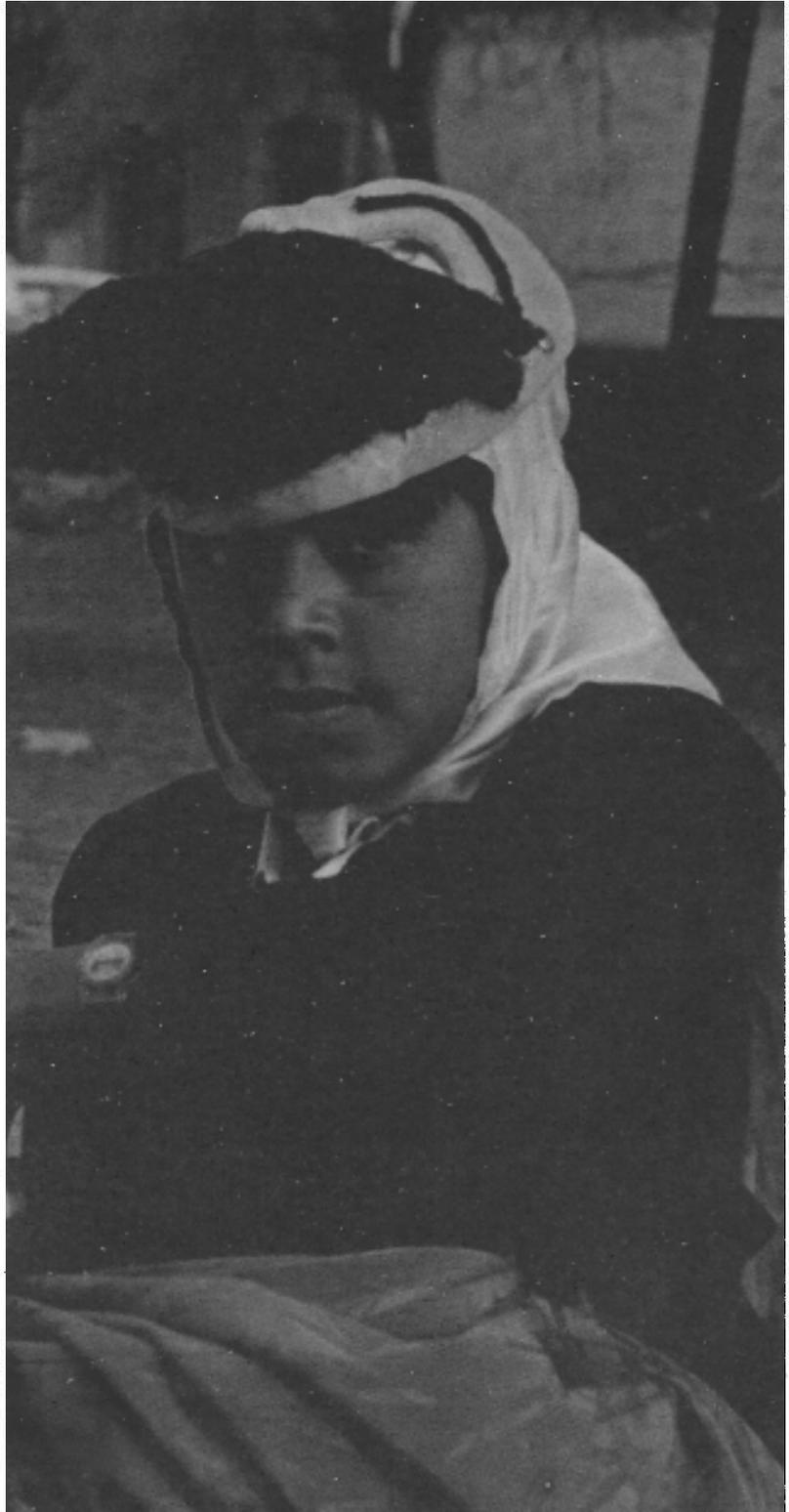
reconocen también los edificios dobles que se señalan como los típicos del último momento prehispánico, el azteca, y se encuentra un basamento circular muy antiguo en Cuicuilco.

Las distribuciones cronológicas de los centros ceremoniales y las culturas asociadas, se realizan desde una técnica desarrollada por los geólogos. Estas técnicas aplicadas arqueológicamente por Manuel Gamio, fueron la estratigrafía horizontal y la vertical, experimentando con ellas, combinando los estudios de superficie y excavación. Gamio encuentra tres culturas en el Valle de México que se suceden en el tiempo y que son la Arcaica o de los Cerros, la del Valle y la del Lago.

Por su parte el arquitecto Ignacio Marquina realiza un estudio comparativo de los monumentos arqueológicos con base en la magnífica cartografía existente en aquel entonces, y propone una secuencia cultural evolutiva que se origina en la cultura arcaica definida por asentamientos nómadas en cuevas y a campo abierto, caracterizada arqueológicamente por la presencia de fogones, artefactos neolíticos, instrumentos cerámicos y cabecitas de barro. A partir de esta matriz, según el arquitecto Marquina, aparecieron las culturas nahuatl y olmeca, pueblos que iniciaron la tradición de construir obras arquitectónicas monumentales. Según Marquina, estas dos culturas dieron origen a la civilización tolteca, la cual engendró a su vez dos culturas, la azteca y la maya. Fuera de esta secuencia se identifica a la cultura purépecha.

En este mismo estudio se observan dos variantes principales en cuanto a la decoración asociada a los monumentos: una, de carácter mítico, representada principalmente por serpientes de cascabel emplumadas, caras de jaguar, dragones y demás animales fantásticos; y la otra geométrica, en especial la greca dual espiral-escalonada.

La técnica de conservación dominante continuó siendo la reconstrucción, pero ahora eliminando los excesos más notorios de la época



HUEHUENCHES
Fotografía: Octavio Hernández Espejo





HUEHUENCHES

Fotografía: Octavio Hernández Espejo

pasada —como el uso de la pólvora, y el entremezclamiento indiscriminado de lo antiguo y lo nuevo—, y señalando la diferencia entre el original y los agregados, lo cual desafortunadamente sigue falsificando visualmente el conjunto de la obra. Por otra parte, en Teotihuacan, en el Templo de Quetzalcoatl, se aplica por primera vez en el Nuevo Mundo la técnica de la anastilosis cuyos resultados permiten reponer cada piedra a su lugar preciso, rearmando un rompecabezas arquitectónico con un alto grado de seguridad; esta intervención respeta adicionalmente el movimiento ondulado producido por el tiempo en partes de la escalera.

En 1930 se firmó la primera Carta Internacional del Restauro en Atenas, en la que se plantea como una de las recomendaciones más importantes tomar en consideración que el conocimiento de los monumentos va en relación directa con la conservación de éstos, puesto que la ubicación cronológica y cultural precisa de cada monumento permite a todos percatarse de su valor histórico.

EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

En 1937, un fuego nuevo después de la inauguración de la Inspección de Monumentos Arqueológicos, se funda la Sociedad Mexicana de Antropología e Historia, y dos años después, en 1939, se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Se unieron para ese fin los museos mexicanos de historia, la Inspección de Monumentos Arqueológicos, Históricos y Artísticos así como la Dirección de Antropología. En torno a estas dos fechas antropológicas es importante la discusión que se daba en la academia en relación a la civilización tolteca. Durante más de un siglo, la búsqueda de los toltecas había obsesionado a todos los arqueólogos. Las fuentes históricas señalaban a estas ciudades perdidas como las más bellas y espléndidas, que habían sido construidas siguiendo el orden de los rumbos del cosmos; sus palacios tenían cuatro cuartos,

cada uno decorado con plata, oro, jade y plumas, respectivamente. En esa maravillosa urbe se decía que había vivido Tlahuistlanpantecutli, la culebra emplumada, Quetzalcoatl, el dios hecho hombre en la tierra. Había otras fuentes que decían que habían aparecido Quetzalcoatl y Kukulcán por todas partes, de Tula a Chichén-Itzá, y a lo largo de casi todo el tiempo, a partir del siglo VII d.C.

Por este interés tradicional es que la primera mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología tiene como tema central la identificación de la Tula,* la capital imperial de los toltecas. Desde antes de la reunión, la Sociedad se dividió en dos bandos, encabezados por el profesor Enrique Juan Palacios y el licenciado Alfonso Caso: el primero planteaba que la magnífica y monumental ciudad de Teotihuacan, la más grande de todas las ruinas, debía ser obviamente la capital tolteca. Por su parte, el segundo grupo la identificaba en el estado de Hidalgo, basándose en las descripciones geográficas de la historia tolteca, que decían que la ciudad se había levantado junto al cerro Jicuco que está al norte de la zona arqueológica de Tula. Este segundo grupo convence a la mayoría y la primera gran temporada arqueológica del INAH se realiza en este lugar en el que se encuentran unas ruinas decoradas con unas serpientes emplumadas. En Tula se reconstruyen varios templos, un juego de pelota y un palacio, y de ahí se inicia un peregrinaje tanto del Departamento de Monumentos Prehispánicos como de la Sociedad Mexicana de Antropología, que recorren todo el territorio que el doctor Paul Kirchhoff definió por estos años como Mesoamérica, basándose para este límite cultural en las fuentes etnohistóricas y estudios etnográficos. Los arqueólogos reconstruyen todo un mundo de ruinas repartidas por las cinco regiones mesoamericanas: la zona maya, el Golfo, Oaxaca, el Altiplano central y el Occidente. La epigrafía divide a

*Los toltecas denominaban a sus asentamientos como "tulas", a diferencia de los occidentales que les llamaron "ciudades".



zona ceremonial —compuesta de plataformas, templos, juegos de pelota y palacios— rodeada de unidades habitacionales concentradas o dispersas de diferentes tamaños. Se reconocen trazos urbanos, barrios, avenidas y caminos. Nuevamente se identifica en cuatro regiones mesoamericanas un patrón de patios cuadrangulares sucesivos, a excepción del Occidente, donde sólo existe un tipo de edificio de planta mixta circular rectangular.



HUEHUENCHES
Fotografía: Octavio Hernández Espejo

este espacio en tres tiempos: preclásico, clásico y postclásico. El clásico es definido en torno a los dos extremos conocidos del calendario maya, alrededor del baktum 9, entre 300 y 900 d.C. En todas partes se encuentran evidencias materiales de que las antiguas culturas participan de un panamesoamericanismo, es decir que comparten territorio e historia.

El concepto de centro ceremonial es superado por el de ciudad arqueológica, que está integrada por una

Se realizan mapas detallados de asentamientos por toda Mesoamérica, de Tikal a Tula y de Teotihuacan a Monte Albán. Al mismo tiempo, se intensifican los estudios de las unidades habitacionales y de los sitios menores.

Se definen los componentes constructivos esenciales de toda Mesoamérica que son los basamentos sobre los que se colocan los accesos, los muros y las techumbres.

Para los reconstructores el interés

central era construir una historia cultural mexicana, combinando el estudio de las fuentes históricas y los materiales arqueológicos. En términos generales la secuencia de esta historia se inicia con la cultura olmeca que tenía plazas cuadrangulares y una expresión escultórica monumental dedicada a cuatro dioses principales e infinidad de deidades menores con numerosas combinaciones. Por otra parte, la definición precisa y la extensión de lo olmeca se



encuentra siempre en discusión, así como la relación entre esta cultura preclásica y las culturas del clásico que tienen sus principales capitales en Monte Albán, Teotihuacan, Tikal y Palenque, al final de las cuales se inicia el mayor de los enigmas: la caída del clásico. Para la resolución de esta problemática se invocan desastres naturales o sociales, después de la hecatombe de Teotihuacan y el viejo imperio maya se inicia otro problema con la nueva deidad dual Quetzalcoatl o Kukulcán, cuyo origen se sitúa tanto en la Tula de Hidalgo como en la de Chichén-Itzá, Yucatán, y se proponen influencias de uno hacia otro lado. El mundo tolteca se sume en la tiniebla al abandonarse y destruirse las tulas llenas de serpientes y guerreros con mariposas en el pecho; aquí se inicia el periodo plenamente histórico cuando se construyen los edificios redondos de Ehcal-Quetzalcoatl y los templos duales con doble escalina. Al final, los aztecas se identificaron a sí mismos como herederos de los cuatro soles que habían dominado en estas tierras y se erigen en el pueblo del quinto sol, dueño de la antigüedad y el futuro.

El estudio de los códices establece en general dos conjuntos míticos. El más viejo es el tolteca, el de los cuatro rumbos, y el más reciente, es el de la dualidad representada por Quetzalcoatl, del cual se harán herederos casi todos los pueblos de la llamada Mesoamérica. Esta deidad dual estableció el ritual del fuego nuevo que se celebra cada cuenta cíclica de 52 años, representada por cuatro símbolos: *caña, pedernal, casa y conejo*,

que se multiplican con trece numerales formando cuatro trecenas. El ritual se inicia al atardecer, destruyendo todo lo que tuvo contacto con el viejo fuego al cual finalmente apagan para que de las tinieblas aparezca la señal en el cielo que transmite el fuego nuevo, que a su vez caminará por cuatro veces trece atados de cañas antes de morir... todo muere y renace.

Entre 1940 y 1980 se dio una alternancia en la forma de estudiar y de conservar los monumentos arqueológicos. Primero dominó la reconstrucción y el interés por construir una historia cultural que fue reemplazada paulatinamente por la restauración y la historia procesual.

La restauración es una técnica que consolida la ruina tal y como la encuentra sin agregar ninguna piedra, a menos que pueda realizarse una anastilosis piedra por piedra. Estos trabajos mantienen vivo el encanto de las ruinas. Aunque por otra parte, el no agregar absolutamente nada, lleva en ocasiones a imposibilitar la comprensión de su forma a la mayor parte de los visitantes, que sólo ven despojos sin orden. La pugna entre estas dos tendencias en la conservación de monumentos arqueológicos, llevó a afinar los trabajos de ambos lados, aunque también radicalizó sus trabajos. La reconstrucción y la restauración tienen hoy día su mayor expresión en el espacio sagrado de Teotihuacan.

Dos teorías en boga en la segunda mitad de este periodo, entre 1960-1980, y con centros en dos extremos del mundo se enfrentan para explicar la historia arqueológica mexicana.

La teoría cibernética occidental recupera series culturales desde una sofisticada sistemática que divide el tiempo en bandas, tribus, cacicazgos y Estados y que enfoca el estudio de las conexiones entre periodos a la relación hombre-naturaleza, dándole la dominancia en la evolución a la naturaleza. A partir de entonces cobran importancia los estudios ecológicos de épocas pasadas relacionados con la historia humana.

En contraparte, la teoría estructuralista plantea la necesidad de reconocer esa relación hombre-naturaleza, pero advierte que también deben estudiarse las relaciones contradictorias entre los individuos, dándole precisamente a la lucha de clases la determinancia en la evolución, y por esto, se dedican a estudiar la transición entre sociedades igualitarias y estratificadas.

Además de estas dos tendencias mayores también se realizan trabajos analíticos, empíricos y evolucionistas. Siguiendo esta última línea el doctor Román Piña Chan divide al México prehispánico en cuatro etapas sucesivas que son: 1) Grupos nómadas; 2) Comunidades sedentarias; 3) Pueblos y Estados teocráticos; 4) Pueblos y Estados militaristas.

La comunidad arqueológica define la metodología de patrón de asentamiento como el mínimo necesario de información que debe obtener cualquier investigación moderna siempre y cuando las condiciones del momento lo permitan.

Las técnicas de patrón de asentamiento implican reconocimientos de superficie sobre nichos ecológicos definidos con cartografía y fotografía



Fiesta en Coatepehuatl, Puebla
Fotografía: Pilar González Teiley



aérea, de tal manera que su definición permita recuperar unidades arqueológicas completas para estudiar las formas y las transformaciones de los artefactos recolectados y mapeados. Para esto debe señalarse cartográficamente el orden de distribución de las diferentes formas, dimensiones y complejidades de los asentamientos en el espacio y separados en el tiempo de acuerdo con estudios cerámicos verticales y horizontales; la problemática definida con base en estos trabajos arqueológicos de superficie se comprueba con excavaciones extensivas. Este esquema se aplica generalmente a todos los trabajos arqueológicos de rescate que se realizan en torno a las grandes obras públicas y privadas.

El renacimiento paulatino del México Antiguo ha estado relacionado desde siempre con el Poder Ejecutivo: la genealogía presidencial se ha ido inscribiendo también en las ruinas mexicanas: Mitla, Tzintzuntzan, Teotihuacan, Cholula, Ichcateopan y el Templo Mayor son parte importante de la historia mexicana del siglo XX.

El periodo de 1940 a 1980 se inició con el descubrimiento de los atlantes de Tula seguido por el hallazgo de la tumba de Palenque, la ofrenda de Zapotla, y terminó con la aparición de la Coyolxauqui.

En otro campo del conocimiento, en el de la historia de México, se dividió la Revolución Mexicana en tres etapas: la primera es la de la destrucción de 1910 a 1920; la segunda es la de las reformas de 1920 a 1940 y la tercera es la de la modernización e institucionalización del Estado de 1940 a 1980.

Para 1980 el INAH alcanzó las dimensiones cuantitativas de un Estado neolítico, que tenía bajo su responsabilidad más de 100 zonas arqueológicas abiertas al público, enfrentando cientos de excavaciones de rescate y teniendo adicionalmente que vigilar miles de asentamientos arqueológicos repartidos por toda la República.

Todos estos centros ceremoniales y monumentos abiertos al público formaban también una enorme torre

de babel incomprensible en conjunto hasta para algunos de los profesionales que continuaban tirando sus enormes excedentes de excavación sobre y dentro de los propios centros ceremoniales.

La oscilación entre la reconstrucción y la restauración, distorsiona adicionalmente la vista sobre lo general y lo particular del México Antiguo, ya que en la mayoría de las principales zonas arqueológicas han pasado las dos tendencias, e incluso un solo edificio puede estar reconstruido por una parte y restaurado por la otra. El enfrentamiento histórico entre los dos extremos está inscrito en las zonas arqueológicas.

1980 es un año de transición en las dimensiones de la conservación en México. De proteger monumentos aislados se llega a conceptos jurídicos como el de centro histórico, que permiten conservar estructuralmente conjuntos urbanos de las herencias del Virreinato y la República. Ocho años después, el Centro Histórico de la Ciudad de México es declarado patrimonio universal junto con el de Puebla y las zonas arqueológicas de Teotihuacan y Palenque. Al mismo tiempo, se inicia la catalogación detallada de todos los centros históricos y arqueológicos del país.

En 1980 se hizo evidente también una transición en el horizonte de la mayoría de las capitales de Estado en el mundo, que se caracteriza ahora por un paisaje urbano parabólico y computarizado. La ciudad de México se convierte en el asentamiento humano más grande del mundo, cuando el postmodernismo empieza a apoderarse de las ciudades con una



MUEHUENCHES

Fotografía: Octavio Hernández Espejo

explosión de geometrías constructivas y materias primas que hacen que sus obras sean al mismo tiempo primitivas, sencillas, generales y sintéticas, en una expresión plástica que incluye la historia entera y la conservación de la naturaleza, que coincide con la expansión de la teoría general de la relatividad que se formó al principio de siglo cuando aparecieron los pintores modernistas. Gracias a esto hoy día se logra una precisión cronogeométrica en la recuperación gráfica del movimiento que desintegra a la realidad y la reconstruye en abstracciones que producen una explosión en el conocimiento ordenado y computado.



Observemos, además, que si razonamos en cuatro dimensiones añadiendo la dimensión de tiempo a las cuatro dimensiones espaciales, una recta del espacio recorrida a velocidad constante no es otra cosa, desde el punto de vista matemático, que el análogo cuatridimensional de una línea recta, así los cuerpos libres describen las curvas más simples posibles de un cierto espacio matemático cuatridimensional llamado *espaciotiempo*.

Thiabu Damour

LA CONSERVACION UNIFICADA DEL MEXICO ANTIGUO 1980 - 1988 d.C.

A partir del análisis histórico de las prácticas arqueológicas de Estado de 1885 a 1980, realizados desde diversas líneas de investigación sintetizadas en lo esencial hasta este punto, se decidió establecer una escala arqueológica de referencia, de carácter dual, que permitiera investigar y conservar partiendo desde las necesidades históricas de los materiales arqueológicos. Esto se decidió también con el fin de unificar el trabajo realizado hasta entonces por las instituciones mexicanas y extranjeras.

Estas escalas de referencia debían señalar, por una parte, cuál es el mínimo de unidades arqueológicas que se deben conservar para asegurar a plazo muy largo el conocimiento integral del movimiento espaciotemporal de la estructura urbana mexicana desde 1000 a.C. hasta 1521 d.C. y, por la otra, el establecimiento de una serie de normas que permitan conservar unificadamente todas las transformaciones materiales naturales y artificiales que han sufrido las ruinas mexicanas desde que fueron construidas hasta 1980, incluyendo los trabajos antagónicos de reconstrucción y restauración.

Para estudiar todas las partes que conforman la herencia material, se parte del concepto arqueológico de estructura urbana que define a un conjunto de asentamientos humanos construidos con el mismo diseño, el cual se repetirá en esencia en todas sus partes y en el todo, en lo general y en lo particular, con diferencias en volumen y complejidad; las variantes, al menos cuatro, se distribuyen en forma de red en torno a los asentamientos de mayores dimensiones. Esta estructura espacial tiene por tanto un carácter molecular.

Esta definición se aplica en lo general a todos los territorios de la

tierra y a todos los tiempos, de tal manera que para el territorio del México Antiguo utilizaremos el equivalente de señorío.

La unidad constructiva básica de un señorío arqueológico es un artefacto que tiene cuatro componentes colocados por agregación en una secuencia lineal y sostenidos por su propio peso que son basamento, accesos, muros y techumbre.

Este artefacto se contruía a partir de diferentes geometrías, dimensiones y complejidades para formar casas, palacios y templos. Las capitales de señoríos tenían adicionalmente unas barreras arquitectónicas que delimitaban el espacio sagrado al que generalmente se entraba a través de una cancha de juego de pelota.

Todas estas construcciones tenían cuatro componentes esenciales: la parte interior o relleno hecha de simples materiales de construcción a los cuales no se les agregaba más trabajo que el necesario para transportarlo; ese volumen era posteriormente forrado por un recubrimiento que tenía piedra careada hacia la parte aparente, que a su vez era cubierta primero con estuco y luego con alguna decoración.

La desintegración de basamentos, accesos, muros y techumbres así como de relleno, recubrimiento, estuco y decoración tienen cuatro grados de desintegración que dividen al territorio del México Antiguo en cuatro. En el área norte sólo quedan restos de los rellenos de los basamentos; en el sur se encuentran restos de los recubrimientos de los basamentos y accesos; en el occidente todo lo anterior más restos de muros y estucos y en el oriente incluso techumbres y restos de decoración.

Estos artefactos arquitectónicos una vez construidos, fueron ampliados, modificados o recubiertos hasta que se destruyeron o fueron abandonados, quedando a merced del clima y del trabajo humano que las fue cubriendo paulatinamente de una capa vegetal o urbana hasta que finalmente algunos fueron reconstruidos y restaurados.

La conservación unificada, implica recobrar estas cuatro modificaciones



de las ruinas. En primer lugar es necesario que se vea una porción original con sus dimensiones y componentes constructivos; en segundo lugar debe consolidarse la huella de la destrucción con todos sus desplomados siguiendo las pautas de la técnica restauracionista con el mínimo de cementantes; en tercer lugar deben restituirse los volúmenes faltantes hasta darle estabilidad estructural a cada ruina siguiendo para esto las pautas de la técnica reconstructiva, sólo que los agregados se harán remetidos de las líneas de desplome, e incluso del paño original, para que todo el volumen restituido sea producto de una anastilosis general y sea visible así volumétricamente. Esta restitución volumétrica debe depositarse casi sin cementante para que, dado el caso, este material sea retirado con el mínimo de esfuerzo y tiempo, simplemente con el necesario para mover materiales de construcción. Con el tiempo este volumen se recubre con una delgada capa vegetal que amarra e invisibiliza la reconstrucción. En cuarto lugar debe apreciarse también en parte el tiempo durante el cual la corteza natural cubrió a las ruinas con su manto.

Todo trabajo de liberación arqueológica, en el interior de un espacio sagrado, produce una cantidad impresionante de sobrantes, principalmente materiales de construcción, los que generalmente son tirados como basura.

Esta basura es en realidad parte del patrimonio arqueológico; y una alternativa para usar estos desechos, es utilizarlos para remodelar geométricamente los montículos que no tienen forma a la vista de la mayoría.

Así el óptimo de conservación en el caso de los espacios sagrados se lograría cuando una parte de la montaña cósmica estuviera a la vista y la otra geometrizada con una capa de protección hecha con los excedentes de la excavación.

En el caso de que el sitio elegido hubiese sido trabajado previamente por las viejas tendencias antagónicas, seguramente habrá que empezar por retirar o reutilizar la basura arqueo-



FIESTA EN COCTEAPehuatl, PUEBLA
Fotografías: Pilar González Tetley



lógica que esté sobre del espacio sagrado y después equilibrar el trabajo de reconstructores y restauradores siguiendo las indicaciones antes expuestas. Al mismo tiempo deben retirarse las instalaciones turísticas e institucionales que se encuentren en el interior del espacio delimitado por las barreras arquitectónicas.

Los trabajos de conservación deben someterse a inspecciones exhaustivas después de cada temporada de lluvias para analizar los efectos de éstas sobre la estabilidad de las ruinas. Para observar objetivamente su comportamiento, debe utilizarse como base de comparación todo el material gráfico obtenido en años anteriores; de esta manera, la experiencia definirá el óptimo de conservación para cada zona arqueológica.

En las capitales de los señoríos (de las cuales sólo hemos identificado alrededor de cuarenta en ocho años), la acción de conservación más importante es sin duda la limpieza y habilitación de las barreras arquitectónicas que delimitan los espacios sagrados, y que son verdaderos tesoros, debido a la magnitud del trabajo humano invertido en su construcción a tal grado que se transforma el paisaje natural en artificial.

Dibujar, limpiar y restituir el volumen de las kilométricas barreras arquitectónicas daría a las capitales de los señoríos un carácter estructural que permitiría a los visitantes en todo el territorio nacional percatarse de sus formas y de sus límites precisos, así como del orden interior, este último tiene un movimiento cronológico perceptible para el ojo atento. La puesta en valor de estas montañas artificiales ampliará su conservación en dos sentidos, en primer lugar porque de esta manera se defenderían visualmente por sí solas y en segundo lugar, porque el concepto de monumento con todo su peso y experiencia jurídica se aplicaría a la defensa de todo el espacio sagrado como una unidad para la conservación de todo el asentamiento, el concepto integrador sería el de espacio arqueológico.



LA PRESA CERRO DE ORO Y LA RELOCALIZACION CHINANTECA



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografía: Agustín Estrada

*L*a presa Cerro de Oro, sobre el río Santo Domingo, tributario del Papaloapan, forma parte junto con la presa Miguel Alemán de un sistema de presas asociadas destinado, entre otros aprovechamientos, a controlar las avenidas del río Papaloapan. El área afectada por el lago artificial del embalse Cerro de Oro abarca más de 26,000 hectáreas del distrito de Tuxtepec en el estado de Oaxaca. En las márgenes del río Santo Domingo estaban asentados desde hace milenios parte de los integrantes del grupo etnolingüístico chinanteco, cuyo territorio tradicional quedó bajo las aguas.

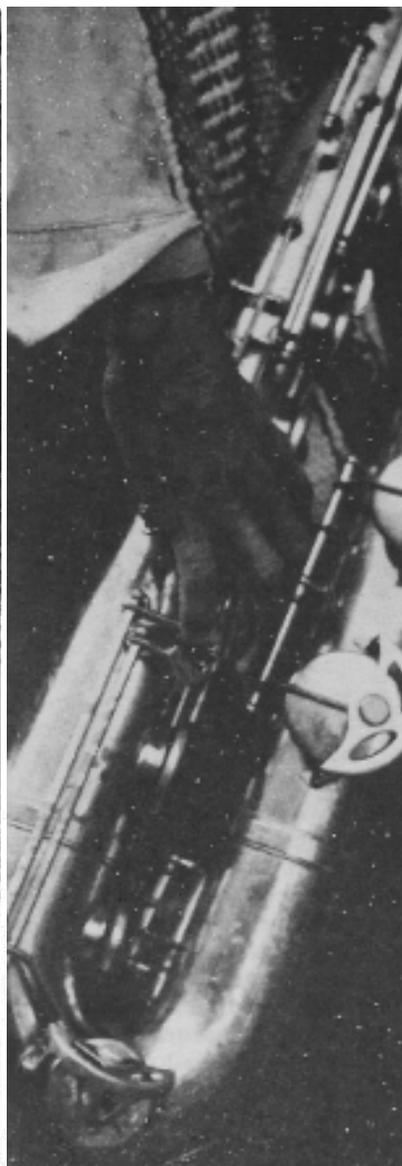
En 1972 fue publicado el Decreto Presidencial que daba inicio a la construcción de la presa a cargo de la Comisión del Papaloapan, y se decidió el desalojo y reacomodo en otras áreas, de unos 20,000 indígenas, principalmente de los municipios de Ojitlán y Usila así como un pequeño número de los municipios de Chiltepec y Jalapa de Díaz, este último mazateco.

Estas tierras estaban ocupadas por más de 60 comunidades de agricultores ribereños, un 60% de la población era monolingüe y un 70% analfabeta.

Debido a las características lingüísticas y culturales de la población afectada, no resulta sorprendente que los primeros rumores acerca de la construcción de la presa, que llegaron a la Chinantla en forma muy confusa, provocaran tensiones y conflictos tan intensos que desembocaron en un movimiento sociorreligioso de carácter mesiánico; sucedido de la multiplicación de luchas faccionales que operaban como válvulas de escape de la angustia colectiva ante el destino incierto.

Por razones que nunca fueron explicadas claramente, el distrito de riego que teóricamente generaría la presa (alrededor de 70,000 has aledañas al *habitat* chinanteco) fue excluido como zona de relocalización, aunque aplicando la Ley Fede-

Este ensayo puede ser considerado como una breve reseña de nuestro libro *La Presa Cerro de Oro y el Ingenio el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco*. En dicha obra, actualmente en prensa, se recoge nuestro seguimiento del proceso de relocalización de los chinantecos durante 18 años.



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografía: Agustín Estrada

ral de Aguas el distrito podría haber albergado holgadamente a todos los indígenas afectados. La zonas finalmente seleccionadas por la Comisión fueron: el distrito de drenaje de Uxpanapa en el estado de Veracruz, situado a 400 km del territorio chinanteco, y el paraje Los Naranjos en los municipios de Tierra Blanca y Cosamaloapan, Veracruz, a 100-140 km del área étnica.

En 1974 comenzó el reacomodo de Uxpanapa, estimándose que la población que sería reubicada sumaría cerca de 12,000 personas. El propósito de la Comisión fue hacer de los reacomodados un *frente pionero* para la colonización del trópico húmedo, en el que se planeaba efectuar un vasto proyecto de desarrollo agropecuario. Esta colonización dirigida, realizada en forma vertical y compulsiva, implicó la destrucción de muchos miles de has de uno de los más ricos ecosistemas selvícolas de México para dedicarlo a la agricultura y ganadería, a pesar de la escasa vocación de la selva para estas actividades. Este proceso ha sido calificado como *ecocidio* por un grupo de distinguidos biólogos de la UNAM y de la Universidad Veracruzana.

Por otra parte, las innovaciones productivas (ejido colectivo, diferentes actividades y organización del trabajo) y tecnológicas, que se impusieron a una población sin experiencia en este tipo de labores, y que desconocía el nuevo medio ambiente, aunadas a múltiples errores de planificación y carencia de asesoramiento técnico, determinaron el fracaso de la

mayor parte de los programas económicos. Esto trajo como consecuencia, en un lapso de diez años, la *involución económica* de los reacomodados, amén de la irreversible destrucción de la selva.

El supuesto reacomodo de Uxpanapa se constituyó en una área de exclusión controlada por la policía hidráulica y el ejército, en la cual los afectados fueron convertidos en mano de obra cautiva para el proyecto de desarrollo y para la construcción de la infraestructura de relocalización. Esta última no fue planificada y ejecutada adecuadamente, considerando las características culturales y el número exacto de las personas involucradas. Diez años después muchos de los 14 nuevos poblados carecían aún de puestos sanitarios, escuela, agua potable, caminos transitables y redes de crédito y comercialización. No sólo estaban en peores condiciones que en sus comunidades de origen sino que habían caído en manos de *habilitadores* y comerciantes intermediarios de la región.

La falta de adecuación de las nuevas viviendas al medio ambiente y a las necesidades de las familias indígenas, tuvo como consecuencia que no fueran utilizadas. Al lado de ellas, los reacomodados tuvieron que construir una cocina-vivienda para instalarse.

A raíz del múltiple fracaso del reacomodo, muchos chinantecos no llegaron a trasladarse al sitio destinado originalmente, varios miles se mantuvieron durante años como población *volante* (entre sus ejidos de origen y los de reacomodo), y muchos otros regresaron definitivamente a Ojitlán. En el presente, los efectivamente reacomodados en Uxpanapa son poco menos de 6,000.

En Los Naranjos, la Comisión estimó reacomodar a 6,000 de ellos en cinco nuevos poblados. En este caso la población fue orientada hacia el cultivo de caña de azúcar y arroz. Así, el sistema de explotación de ingenios y arroceras regionales los convirtió en trabajadores cautivos que apenas alcanzan el nivel mínimo de subsistencia. Errores de planifica-



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografías: Agustín Estrada

LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografías: Agustín Estrada



ción similares a los cometidos en Uxpanapa, dieron lugar al retorno de muchos afectados, por lo que hoy en día los reacomodados efectivos no superan las 3,500 personas. Dadas las características de la "planificación" social, el proceso de reacomodo en las dos zonas mencionadas se prolongó por espacio de quince años.

En 1984 desapareció la Comisión del Papaloapan y fue reemplazada por el Comité Técnico Intersecretarial (integrado por la SARH, Reforma

Agraria, Comisión Federal de Electricidad y los gobiernos de Veracruz y Oaxaca), organismo que realizó una depuración censal. Fue entonces cuando los encargados del reacomodo advirtieron que debían reacomodar todavía a 10,000 personas del primer grupo de afectados y aproximadamente 6,000 más que constituían el sector que había generado derechos ejidales entre 1972 y 1984.

Después de numerosos conflictos, que dieron lugar a varios movimientos de protesta de los indígenas y a la toma de las instalaciones de la presa (con el consiguiente incremento de los gastos de la obra), se decidió relocalizar a cerca de 13,000 en 30 nuevos poblados que estarían ubicados en 11 municipios del estado de Veracruz; en tanto que unas 3,000 personas quedarían en las áreas periféricas del vaso de la presa, por encima de la cota de 72 m.

En 1988 parte de la tercera relocalización se encontraba aún en la fase primaria del proceso y sólo unos cuantos poblados comenzaban a consolidarse. Sin embargo, muchos afectados se rehusaron a trasladarse o regresaron a sus lugares de origen, cuando advertían las pésimas condiciones de vida en los nuevos poblados, así como la mala calidad de las tierras otorgadas como compensación: a comienzos de 1989 las víctimas del desplazamiento compulsivo seguían demandando el cumplimiento de las compensaciones ofrecidas.

El cuarto reacomodo en el perímetro del "vaso" aún no estaba concluido en marzo de 1989, por lo que la inauguración presidencial de las obras tuvo que ser pospuesta, debido a las protestas de los afectados en demanda del cumplimiento de los acuerdos referidos a las indemnizaciones.

La síntesis contemporánea del proceso es que toda la población de los municipios de Ojitlán y Usila fue colocada en situaciones de *stress multidimensional de reacomodo*, y de ella, 26,000 personas fueron —o están siendo— efectivamente trasladadas —aunque estas cifras son ambiguas dada la inexistencia de un sistema de registro de los afectados—.



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografías: Agustín Estrada

En este sentido es importante enfatizar que las ciencias sociales fueron excluidas del diseño de la relocalización, ya que el problema fue abordado como un asunto de ingeniería sin asignarle el lugar que le correspondía. Es decir, el *costo social* derivado de la relocalización fue minusvalorado por la Comisión considerándolo como una cuestión de segundo orden.

En las últimas décadas, el traslado masivo de poblaciones derivado de las construcciones de grandes presas en Asia, África y América Latina, ha dado lugar a la formulación de un cuerpo teórico que recoge el conjunto de experiencias. Lamentablemente esta experiencia internacional no pudo ser aprovechada para contribuir a minimizar el costo social. El resultado de las relocalizaciones permite calificar al traslado de los chinantecos como un proceso de *etnocidio*. En las zonas afectadas se advierte la pérdida progresiva del idioma étnico, de la indumentaria tradicional y de una multitud de pautas culturales tales como la orga-

nización parental, residencial, productiva, política, religiosa; así como los patrones de reciprocidad y ayuda mutua, y la específica gama de relaciones históricas, simbólicas y ecológicas creadas a través de milenios de interacción con el medio ambiente que constituye su territorio étnico. Es decir, la sociedad nativa no sólo fue objeto de un cambio cultural compulsivo, sino que los resultados de éste han alterado las estructuras "gramaticales" de la cultura. El haber colocado a los chinantecos en una situación que los inhibe de reproducirse en tanto grupo cultural específico, es lo que configura y define el carácter etnocida del "reacomodo".

Los chinantecos han podido sobrevivir físicamente gracias a su capacidad de adaptación a las nuevas y duras condiciones impuestas, pero el diagnóstico de su situación presente permite prever su progresiva extinción como cultura singular. La sociedad ha sido privada del territorio en el cual se había reproducido durante siglos. La nula participación en la toma de decisiones acerca de su

destino, lesionó severamente no sólo su condición étnica sino también sus derechos y dignidad humanas, al ser tratados como objetos pasivos de un proceso que ellos no deseaban ni contribuyeron a diseñar.

REFLEXIONES

El sueño del desarrollo hidráulico se transformó en la pesadilla de la presa. El Estado creó 26,000 nuevos pobres pertenecientes a una población con alta capacidad previa para un etnodesarrollo autónomo. Todas las otras expectativas de desarrollo también fracasaron: queda claro entonces que no tratamos de proponer una romántica visión de la cultura indígena sino de exhibir al Estado actuando contra el Estado, ya que dañó sus propios intereses. De esta manera la pesadilla incluyó tanto a la población afectada como a las mis-

mas instituciones estatales. Al respecto creemos que enfatizar una vez más el fracaso de las rígidas perspectivas desarrollistas no constituye ninguna reflexión novedosa, pero pareciera que nos resistimos a aprender de las experiencias del pasado. Obviamente esta no es una problemática estrictamente mexicana, sino que proviene de la ideología desarrollista basada en modelos externos, que poco a poco tiende (o debería tender) a desaparecer en toda América Latina. Resulta así, que el famoso concepto de "resistencia al cambio", acuñado por la vertiente teórico-ideológica de la antropología integracionista no es una característica exclusivamente adjudicable a los indígenas, sino que debería ser especialmente analizado entre los especialistas que planean este tipo de obras.

Si las presas pueden llegar a ser motores del desarrollo deberíamos interrogarnos con más rigor sobre los costos sociales, ecológicos, políticos y culturales involucrados en tales proyectos. Tal vez así se advierta que la relación costo-beneficio no es tan favorable como se pudiera suponer, pero para ello es necesario contraponer al discurso salvacionista referido a las presas, el resultado concreto de las mismas. Y si este resultado no es tan satisfactorio, será imprescindible buscar alternativas diferentes a los PGE, ya que es imposible desconocer las demandas energéticas de la sociedad. Al respecto se puede mencionar que en México las grandes centrales hidroeléctricas producían en 1986, 25 TWh/año, pero se estimaba que el potencial de los pequeños aprovechamientos hidráulicos podría ascender a 100 TWh/año, utilizando pequeñas caídas de agua donde se desarrollaran minihidráulicas redituables, así como de muy bajo impacto ecológico y social¹. Y en lo que atañe a la reducción de costos, existen documentados estudios que



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografías: Agustín Estrada



¹Manuel Martínez y José Luis Fernández "Economía de las fuentes renovables de energía", *Ciencia. Revista de la Academia de la Investigación Científica*, Vol. 37, No. 3, México, 1986.

señalan que una de las formas más eficientes de disminuir el costo de la electricidad generada en las pequeñas plantas hidroeléctricas, consiste en reducir la intensidad del capital invertido en el equipo generador de energía: hay proyectos de miniplantas cuyo costo específico no excede los 1,500 dólares por kilovatio².

En sus comienzos nuestro trabajo intentó abordar el problema de la relocalización chinanteca como un caso especialmente dramático de relaciones interétnicas, en el cual un Estado ejerce su hegemonía sobre una población étnicamente diferenciada de aquella que se asume como portadora del "proyecto nacional". Pero incidentalmente se fue transformando también en un estudio de las estrategias del poder en el México rural, y en una caracterización de su verticalismo signado por un desarro-

² M.A. Styrikovich y J.V. Sinyak "Posibilidades y limitaciones en la utilización de fuentes renovables de energía", *Revista Comercio Exterior*, Vol. 34, No. 5, México, 1984.

lado sistema de mediaciones múltiples. La relación bidireccional existente entre la sociedad civil y la sociedad política, no puede entonces ser definida en términos de representatividad, sino de la capacidad para ejercer una mediación eficiente por parte de los liderazgos —representativos o no— emanados de la primera. La necesaria bidireccionalidad de esta comunicación, obliga a la discusión de un aspecto clave en todo proceso de reacomodo: la participación real de los afectados en la toma de decisiones que repercutirán en forma tan extraordinaria sobre su futuro. No es esta la primera vez que se plantea la importancia de la participación de la población involucrada en la planificación, decisión e instrumentación de las relocalizaciones como uno de los mecanismos, no sólo más eficientes, sino también más justos para mitigar en parte los impactos negativos y posibilitar la elaboración de respuestas colectivas autogeneradas y adecuadas a la situación³. Sin embargo, creemos que resulta fundamental aclarar el valor atribuido al mismo concepto de participación. Tradicionalmente se ha recurrido a la relación con los liderazgos, de cualquier índole que éstos fueran, por lo que en realidad la participación abarcaba a aquellos sectores de la comunidad que ya tenían poder o que sabían cómo acaparar beneficios, mismos que tomarían el liderazgo en el posterior reacomodo. Instrumentalizado de esa manera el concepto excluye a la colectividad global y cifra la participación en el sector política y/o eco-

³ Véase, entre otros, el ensayo de W. Partridge "Reasentamientos de comunidades, los roles de los grupos corporados en las relocalizaciones urbanas", en Leopoldo Bartolomé (Ed.) *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas*, IDES, Bs. As. Argentina, 1985. Un caso exponencial que refleja la importancia de que la población concernida en un desplazamiento maneje un alto nivel de decisión respecto al proceso, se puede encontrar en el libro de Migendra Lal Singh *A comparative evaluation of planned and unplanned resettlement in Nepal*, Center for Economic Development and Administration, Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal, 1984.



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografía: Agustín Estrada

nómicamente privilegiado en forma previa, cuya legitimidad en cuanto representantes del conjunto suele ser especialmente dudosa en el caso de las poblaciones indígenas, cuya experiencia de lo político no es siempre reductible al modelo occidental que enfatiza el liderazgo. Si recordamos que entre los chinantecos la toma de decisiones es resultado del consenso y no de la representación, comprenderemos por qué la manipulación de los liderazgos implicó la exclusión del proceso de la mayor parte de los afectados por el mismo. Lo anterior implicó la marginación de aquellos sectores de menores recursos políticos y económicos, estrategia que la Comisión relocalizadora repitió en numerosas ocasiones con deplorables resultados. Para ser legítima y eficaz en relación a los fines propuestos, la participación debe incluir a todos los afectados buscando los medios más idóneos para acceder a cada sector (ya que toda sociedad es internamente heterogénea) y no sólo a los grupos de poder preexistentes o a los individuos más activos en la búsqueda de oportunidades para beneficio personal. Ello supone la detección y análisis de las redes sociales y de los mecanismos de acceso al liderazgo de cualquier colectividad, lo que resultará fundamental para encauzar adecuadamente la intercomunicación. En todo caso la relación con líderes no debió excluir o suplantar la relación con el conjunto de la población, incluyendo a cada grupo doméstico en particular.

No pretendemos aquí dar un "recetario" de lo que se debería haber hecho en la relocalización chinanteca. Por otra parte, existe una creciente producción literaria que recoge la experiencia internacional respecto a los procedimientos más adecuados para el desarrollo de cada etapa y de los criterios para evaluarlas, así como al proyecto en su conjunto⁴. Pero debe-

mos insistir una vez más que el área social debió constituirse en el momento mismo de la planeación como parte integral del proyecto, y con especial atención a la naturaleza cultural específica de la población afectada. Los fracasos se debieron, en buena medida, a la minusvaloración de la dimensión social y a la consiguiente y caótica organización de la relocalización y de todos los proyectos anexos.

Nuestras expectativas al realizar este estudio de caso, se cifran en la idea de aportar algunos elementos susceptibles de generalización que pudieran ser incorporados al campo teórico-práctico en formación, además de dar cuenta de toda la problemática involucrada en un caso específico. No nos guió sólo un propósito crítico, sino la convicción de que procesos de este tipo no deben ser nuevamente reiterados por las instituciones gubernamentales. No es posible que poblaciones enteras sigan pagando el costo de un "desarrollo" que no las beneficia, ni el costo de la ineficacia de instituciones, que por otra parte no vacilan —en su supuesto afán redencionista— en sacrificar la herencia ecológica, en su afán por satisfacer estrategias económicas coyunturales e inmediatistas. Pensamos que tanto la crítica como las sugerencias alternativas de las ciencias sociales, pueden contribuir a establecer un diálogo y nuevas formas de colaboración con los técnicos y las instituciones para la planificación y ejecución de los programas destinados a la relocalización de poblaciones. Resulta dramático que la tragedia de miles de personas haya nutrido nuestra experiencia personal y convertido en un foco de interés profesional: si esta tarea fuere útil en algún momento, ojalá que lo sea para que lo que hemos descrito no se repita.



LA BANDA MIXE DE SAN JUAN COTZOCON
Fotografía: Agustín Estrada

⁴Véase al respecto la importante obra colectiva *Efectos sociales de las grandes represas en América Latina*. CIDES-ILPES. OEA-ONU, Centro Interamericano para el Desarrollo Social, Buenos Aires, Argentina, 1984. Así como la ya clásica antología editada por

Art Hansen y Oliver-Smith *Involuntary Migration and Resettlement: The Problems and Responses of Dislocated People*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1982.

CORPUS CHRISTI EN SANTIAGO MEXQUITITLAN UNA CEREMONIA PROPICIATORIA

Una observación detenida acerca de la vida espiritual de los ñhö-ñhu de Santiago Mexquititlán (Amealco, en el sur del estado de Querétaro) nos ha inducido a una reflexión sobre la función social e ideológica que han tenido a través de la historia los actos rituales de que se compone la peculiar religiosidad de este grupo étnico.



INTRODUCCION

No menos importante para esta reflexión es la notable supervivencia de ritos tradicionales que han atravesado la historia hasta nuestros días, resistiendo durante siglos de contacto y dominación cultural y social.

En términos generales, podemos decir que los antiguos ritos se crearon por necesidad de consolidar los vínculos íntimos del hombre con la esfera sagrada que concede a éste nada menos que su existencia cotidiana, permitiendo su organización social, la explotación de los recursos naturales y manteniendo en equilibrio las fuerzas que ordenan el mundo y la sociedad.

Pero desde luego hay que hacer notar que los ritos, en el curso del tiempo, hacen permanecer y reproducirse continuamente en la ideología antiguos modos de vida y antiguas formas de apropiación-transformación-reproducción de la naturaleza. Los ritos, asimismo, son testimonio de la frecuente intervención del hombre para equilibrar las variables e impredecibles fuerzas que están "por encima" y "antes" del hombre y de la sociedad.

En efecto, los hombres han recurrido a los ritos porque creen firmemente que están dotados de energía propia, y que son eficaces.

Documento presentado en el II Encuentro Sobre los Nñhō-ñhu de Amealco 1987, DEAS-INAH.



LOS DANZANTES EN BUSCA DE LA TRADICIÓN PERDIDA
Fotografía: María del Carmen Crisóstomo Mendoza

Pero, ¿cuál es la fuerza del rito? De los ritos se espera que las casualidades imprevistas, que los cambios repentinos en la historia y que las amenazas a la salud y a la vida de los hombres y al orden de las cosas en general, sean conjurados y/o corregidos. Ya sean ritos de paso, ya sean terapéuticos o propiciatorios, de su realización según normas tradicionales rigurosamente observadas dependerá la obtención del favor solicitado y se logrará la eficacia del ritual.

En el caso que hoy nos ocupa, encontraremos una serie de prácticas rituales reunidas en una configuración en parte sincrética; las describiremos e interpretaremos en un intento de acercarnos un poco al conocimiento de los sistemas de creencias de donde provienen. Desde luego aclaramos que no pretendemos en este trabajo encontrar la estructura interna última, irreductible, de tales sistemas, sino tan sólo señalar aquella parte del complejo religioso-popular que en Santiago Mexquititlán atestigua el poder y la eficacia del ritual de *Corpus Christi*.

LOS ELEMENTOS DEL RITUAL

En esta ocasión es impresionante el despliegue de los símbolos rituales, y muy curiosa la secuencia de los varios ritos particulares, todos coadyuvando para lograr una muy bella ceremonia. La fecha es la que señala

el calendario católico; es movable, pero casi siempre sucede en el mes de junio.

- **Objetivo:** el principal objetivo del ritual de *Corpus Christi* es la propiciación de la vida salvaje, representada ésta por los símbolos que describiremos más adelante.

- **Lugar:** la ceremonia se efectúa en el centro del pueblo, no en el centro geográfico, sino en el ceremonial, donde está construido desde el siglo XVII el templo católico: *Donikhä*. Este centro se denomina en castellano precisamente "centro" o "el pueblo" (ar'nini). Junto al templo católico, siempre extramuros, se establece un espacio ritual especialmente destinado a esta ceremonia.

- **Oficiantes:** El ritual está a cargo de los fiscales, cuyo cometido es el cuidado de las imágenes de los santos del templo católico y la realización de las ceremonias particulares dedicadas a cada una de ellas, en las fechas señaladas por el calendario cristiano.

Todos los fiscales, sin excepción, participan en la ceremonia de *Corpus*; cada uno de ellos "atiende" en esa ocasión a la imagen que tiene a su cargo, para ello recibe la ayuda de sus familiares.

El oficiante más poderoso es el sacerdote católico; su poder proviene del hecho de que este personaje es el portador y manipulador exclusivo de los símbolos más importantes que intervienen en este ritual: la cruz, la palabra, la gesticulación.

- **Símbolos rituales:** los símbolos centrales son seres que existen "antes" y "más allá" del hombre y de la sociedad, seres que no dependen de la intervención tecnológica humana para existir ni para reproducirse: los *animales salvajes*. Se trata, en efecto, de ejemplares pertenecientes a casi todas las clases y órdenes del reino animal: mamíferos (zorros, conejos, murciélagos); aves (golondrinas, gorriones, gavilanes, lechuzas); reptiles (camaleones, serpientes, lagartijas varias); anfibios (sapos, ranas y salamandras en diferentes edades); peces ("sardinas", "charales") y artrópodos (crustáceos, acociles).

Todos estos animales deben estar vivos.

Otros símbolos centrales muy poderosos son las imágenes de los santos de la iglesia; también éstos son símbolos que representan fuerzas "más allá" del hombre, son divinidades en sí.

Símbolos centrales de alta condensación son los altares que se preparan con los animales y con las imágenes de los santos; estos símbolos representan la disposición de los entes divinos y naturales dispuestos en un arreglo ideal por el hombre. Naturaleza, sociedad y divinidad se encuentran reunidas, condensadas simbólicamente en los altares.

Por último, en este ritual aparecen también los símbolos centrales más poderosos, instrumentos indispensables para la obtención del favor solicitado, y que provienen de la liturgia católica: la imagen del Cristo crucificado, la bendición, la gesticulación del sacerdote.

REALIZACION DEL RITUAL

De manera muy ordenada se realizan varios ritos, en una secuencia que pasamos a describir.

PRIMER RITO: LA CREACION DE LOS SIMBOLOS

a. La cacería ritual

Uno o dos días antes de la fecha de la celebración de *Corpus Christi* los fiscales y sus familiares realizan una cacería ritual, que consiste en atrapar con vida a diferentes animales de los ya mencionados, sin especializarse en ninguno de los órdenes y clases. Sólo un animal es evitado: el zorrillo; se cree que por su pestilencia, su presencia puede ser contaminante. Deberán ser atrapados por lo menos un ejemplar de los órdenes y clases señalados. Pueden ser utilizadas todas las técnicas de caza, tradicionales o modernas, que permitan a los cazadores hacerse de presas sin que éstas sufran ningún daño, puesto que deberán llegar incólumes al altar y así permanecer y sobrevivir a todos los hechos ulteriores.

Esta cacería ritual es de suma importancia porque crea de hecho los símbolos sobre los cuales recaerá el favor solicitado: es una actividad consagratoria.

Los símbolos así creados no existen previamente (es decir, antes de la



EL CIRCO DE BIBIS
Fotografía: Carlos Contreras



EL CIRCO DE BIBIS
Fotografías: Carlos Contreras



cacería) como tales, a diferencia de los otros símbolos (las imágenes de los santos), no pertenecen a la esfera sagrada católica, opuesta: antes de la cacería son tan sólo animales. A diferencia de las imágenes sagradas católicas, los animales solamente se convierten en símbolos a partir del momento en que el hombre se apropia de ellos y los consagra. Por otro lado, nunca son los mismos individuos los que se convierten en símbolos en cada ocasión. Además, confrontadas las propiedades particulares de estos símbolos con los de la esfera sagrada católica, son notables las nada casuales oposiciones:

<i>Animales salvajes</i>	<i>Imágenes de los santos</i>
exterior	interior
claridad; día	oscuridad; noche
libertad	aprimonamiento;
	lugar fijo
vida real y propia	vida imaginaria
movimiento	quietud;
	inmovilidad
variación	repetición

b. La construcción de los altares

En el día del oficio y misa de la fiesta de *Corpus Christi*, que es el día jueves posterior al noveno domingo después de la Pascua de Resurrección, desde muy temprana hora los fiscales y sus familiares llevan consigo los animales al espacio ritual. Cada uno de estos oficiantes debe retirar del templo la imagen que tiene a su cargo, transportándola en andas. Los altares (o ermitas, como son denominadas por los lugareños) se arman fijando en el suelo cuatro palos del mismo largo alrededor de las andas, disponiendo así un plano cuadrado.

A continuación se unen con cordones las puntas superiores de los palos con otros cuatro similares, ahora colocados horizontalmente, de modo que quede firme el armazón.

Se cubre después el altar por todos los lados, inclusive por arriba, dejando descubierta la cara frontal del mismo, con una pieza de manta blanca. Esta tela, muy restirada, aporta un aspecto de paralelepípedo erecto, abierto por un lado. La

apertura frontal se dirige siempre hacia el centro del espacio ritual. En el centro de estos altares se colocan las imágenes.

c. Adorno del altar: superposición de los símbolos

Terminada la erección del altar, los oficiantes ñhō-ñhu colocan, con todo el cuidado, los animales salvajes vivos alrededor de la apertura del altar, a manera de una "cortina" viva que se interpone entre los espectadores y la imagen. El efecto así obtenido es de fundamental importancia, luego veremos por qué.

Los animales peligrosos, que pueden morder o dar zarpazos, son metidos dentro de las bolsas de tejido de hilo plástico ("bolsas de mandado"); las aves, si son grandes se ponen en jaulas, y si no, se amarran de las patas; las lagartijas y serpientes se cuelgan amarradas del cuello, a veces también de otras partes del cuerpo. Peces, anfibios y crustáceos se mantienen vivos en trastos con agua.

Junto a la imagen, a ambos lados, se prenden largos cirios que deberán

Colección de la Biblioteca de la Universidad de Chile
 PUBLICACIONES PERIÓDICAS

permanecer así durante todo el ritual.

Por último, se adorna el altar con flores que pueden ser cultivadas o adquiridas por compra, o pueden ser silvestres o artificiales. Se añaden al ornamento algunas frutas de la región (tunas) o compradas (naranjas, plátanos) y panes. Esta última parte del adorno constituye la ofrenda a la imagen del culto.



LOS CEPILLINES
Fotografías: Jorge López Vela



SEGUNDO RITO: LA ESPERA

Una vez terminados la erección y el adorno del altar, los fiscales y sus familiares permanecen junto a él recibiendo a los visitantes del lugar, quienes a su vez depositan junto a la imagen alguna limosna consistente en dinero o velas. Los espectadores suelen comentar con los fiscales acerca de la belleza y armonía de su trabajo, la variedad de animales logrados, formas, colores y movimiento.

Todos esperan el momento crucial del ritual. Durante esta fase de la

ceremonia los símbolos centrales constituyen una unidad física, unidad que representa la condensación de los elementos más importantes para la vida de los ñhō-ñihu: la naturaleza, la sociedad y la esfera sagrada.

La espera funde, condensa, estas entidades y es este hecho una primera manifestación de la eficacia del ritual.

Mientras dura la espera, el sacerdote católico se encuentra en el interior del templo realizando la celebración litúrgica, según mandan los cánones tradicionales.

TERCER RITO: LA OBTENCION DEL FAVOR

Cuando la espera ya se realizó, sólo falta que la autoridad más poderosa en la esfera sagrada haga su intervención, para hacer realidad las intenciones últimas de todos los participantes: es necesario entonces conducir la energía divina a la naturaleza.

Este oficiante, casi sale sobrando decirlo, es el sacerdote, quien al término de la misa encabeza una corta y rápida procesión por el espacio ritual. En ella participan otros oficiantes secundarios; los músicos y los cantantes, además de los populares que lo han presenciado todo.

La procesión hace estaciones delante de cada altar; allí los auxiliares del sacerdote depositan delante suyo y frente al altar una pequeña y antigua pintura que representa al Crucificado. El cura se arrodilla delante de esta imagen de recién irrupción en el ritual, pronuncia la palabra "oremus", bendice la imagen del altar con la gesticulación apropiada —la cruz "dibujada" en el aire—, inmediatamente se levanta y se dirige al altar siguiente para repetir la operación.

CUARTO RITO: DESMANTELAMIENTO DEL ALTAR O REGRESO A LOS ORIGENES

Cada altar visitado por el sacerdote es desmantelado apenas se incorpora



éste y retoma su camino. Los fiscales toman las imágenes y se integran con ellas a la procesión. Mientras el cortejo va ingresando al templo los fiscales las depositan en sus lugares acostumbrados.

Hecho lo anterior, el fiscal debe recoger los animales del altar y conducirlos al lugar exacto en que fueron atrapados; allí son liberados para que sigan vivos. Con esto termina el ritual.

SIGNIFICADO DEL RITUAL

Corpus Christi es una celebración católica tradicional y obligatoria para los creyentes de esta fe. Con este evento se celebra la institución de la *Eucaristía*, acto ritual realizado por primera vez por nadie menos que el Cristo, durante la Pasión. Para los creyentes católicos la *Eucaristía* marca el definitivo encuentro del hombre con Dios, roto desde que Adán y Eva cometieron el "pecado original" y fueron expulsados del Paraíso.

Los católicos pueden celebrar todos los días la *Eucaristía*, por medio de la ingestión de la *hostia*, especie de alimento consagrado en un recinto ritual por un oficiante autorizado. El católico cree firmemente que en este alimento se encuentra el Dios mismo y que su ingestión es la afirmación periódica del vínculo existente entre Dios y el creyente.

Hecha esta observación acerca de la *Eucaristía*, no es de extrañar el hecho de que la ceremonia dedicada a esta institución, *Corpus Christi*, fuese una de las más importantes de la cristianidad, desde sus inicios en el siglo XIII hasta el siglo XV.

En España, el festival eucarístico durante esa época fue

(...)el símbolo supremo del catolicismo español, en primer lugar como una cruzada contra los moros, y en segundo lugar (...) en pública manifestación



de resistencia a la expansión del Protestantismo (Foster, 1962:332).

Fue al principio del siglo XVI que los primeros predicadores católicos llegaron a la región otomí, imponiendo sus ceremonias. Hoy es ya un lugar común decir que la conquista de México fue una conquista también espiritual, sin embargo es muy cierto: como en España, donde el catolicismo y sus representaciones rituales públicas luchaban simbólicamente contra el Islam y contra el Protestantismo, en América la batalla fue contra nadie menos que el mismo Demonio. Era de esperarse, pues, que los proselitistas católicos realizaran aquí los mismos actos rituales en los cuales reconocían la presentación de la superioridad de su sistema de creencias sobre los otros, preexistentes y opuestos.

Sin embargo, fue a todas luces imposible rechazar totalmente algunos ritos de la población aborigen, y menos cuando había cierta —y útil— compatibilidad entre éstos y

los del nuevo y dominante sistema de creencias.

Fray Toribio de Benavente, Motolinía, describió una ceremonia de *Corpus Christi* que él presenció en Tlaxcala en 1536. Lo que vio Motolinía en esa ocasión (autos sacramentales, desfile de personajes bíblicos, procesión acompañada de música de flauta y tambor) correspondía en gran medida a lo que se hacía en España (véase Foster, *loc. cit.*). Allá los oficiantes, además de los sacerdotes, eran gente del pueblo: artesanos de los gremios, miembros de la nobleza, embajadores visitantes, etc. (*ibid.*). También era costumbre peninsular sacar las imágenes de los templos y conducir las en andas para después de terminada la celebración regresarlas a sus lugares (*ibid.*).

El fraile consignó la presencia de los oficiantes centrales en Tlaxcala, los indígenas tlaxcaltecas; pero había también

(...) cazadores muy encubiertos, con sus arcos y flechas, que comúnmente los que usan este oficio son de otra lengua... (Motolinía, 1937:62).



EL CIRCO DE MBIS
Fotografía: Carlos Contreras

EL CAMPO SINCRETICO

Llegados a este punto advertimos que es ineludible tratar un poco el sincretismo presente en esta celebración.

Se ha hecho más o menos frecuente entre los antropólogos referirse al sincretismo religioso como un fenómeno terminado, un resultado final de la fusión de sistemas de creencias opuestos que de un modo o de otro han llegado a formar configuraciones rituales condensadas, en las que se encuentran presentes elementos aportados por dos o más sistemas de creencias.

Si bien es cierto que el sincretismo existe, también es cierto que está lejos de ser la explicación última del fenómeno ritual en Mesoamérica: es más bien una envoltura formal, cuyos contenidos deben ser desentrañados para evidenciar los rasgos estructurales esenciales, básicos, de

cazadores, de los animales salvajes (que Motolinía sugiere vivos) y de la propiciación, asociados a la ceremonia ritual católica del vínculo del hombre con su Dios.

Casi podemos asegurar que hubo continuidad entre los ritos prehispánicos que no conocemos y la celebración descrita por el predicador; de la misma manera la continuidad se mantiene hasta hoy, con cambios formales. Se mantienen los rasgos estructurales básicos, esenciales, sin los cuales no se podría lograr la eficacia; fueron eliminados los elementos periféricos, superfluos para los ñihō-ñihu, es decir, las dramatizaciones y las espectaculares escenografías.

Esquemáticamente ambas situaciones pueden ser confrontadas:

1536	Hoy
Cazadores	Fiscales que cazan
Altare con animales salvajes e imágenes de santos.	Altare con animales salvajes e imágenes de santos.
Procesión con música y canto	Procesión con música y canto que otorga el favor solicitado
	Liberación de los animales

Con respecto al sentido estricto de la renovación —la necesidad de atraer el poder de la divinidad para depositarlo en los seres animados (hombres en el ritual católico y animales en el ritual ñihō-ñihu) precisados del favor divino—, ambos sistemas de pensamiento religioso tuvieron desde el principio evidentes puntos de coincidencia, y los rituales que a la postre pudieron sincretizarse guardaban en los más profundo de su estructura una misma "sintaxis".

Estos oficiantes muy bien podrían ser cazadores otomíes de Tlaxcala.

La sorprendente ceremonia, que emocionó mucho al franciscano, se realizó en un escenario repleto de elementos: una procesión, altares adornados donde estaban las imágenes de santos, velas encendidas, muchas flores y hasta árboles (Motolinía, *loc. cit.*). Además, había

(...) muchas aves chicas y grandes: había halcones, cuervos, lechuzas, y (...) mucha caza de venados y liebres, y conejos, y adives (se trata de coyotes o de zorros, puesto que en América no hay chacales), y muchas culebras, éstas atadas y sacados los colmillos (...) (*ibid.*).

La ceremonia de 1536 era muy compleja, en ella abundaron las representaciones de los pasajes bíblicos —los autos sacramentales de España—, con asombrosa escenografía, atavíos vistosos y ricas dramatizaciones. En esa y otras ceremonias religiosas presenciadas por este predicador y sus colegas, la entrega y reverencia de los indios era interpretada por los primeros como "... muy de sentir lo que Dios en esta gente ha obrado..." (*ibid.*).

No quisiéramos poner en duda la sinceridad del arrojio y de la fe expresados por los indios a la religión recién adquirida, sino llamar la atención sobre los elementos presentes en 1536 que no provenían de España, y que sin solución de continuidad permanecen hasta hoy, pasados más de 450 años de contacto y dominio.

Se trata de la presencia de los



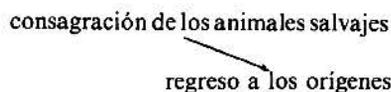


los sistemas de creencias que lo integran.

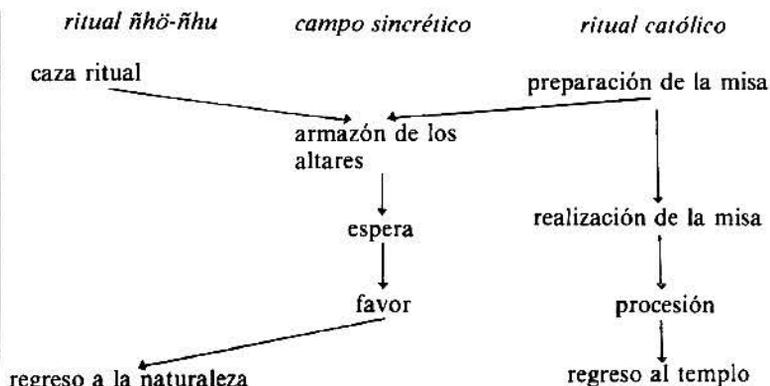
Analizando por partes los actos que realizan el ritual que nos ocupa, advertimos que no en todos los momentos aparece el sincretismo. Sin embargo, este fenómeno envuelve la secuencia crucial



y deja fuera del campo sincrético los momentos iniciales y finales



El siguiente esquema esclarece la cuestión, pues proporciona la secuencia ritual completa mientras discrimina el campo sincrético:



De hecho son dos rituales paralelos, perfectamente compartimentados, que se articulan en su secuencia más importante. Pero el ritual central es el de los indios, que no ha variado en su esquema básico:

Caza y pesca rituales.
Actos consagradorios y creadores de los símbolos centrales del culto.
Participación de estos símbolos en el ritual.
Acto que atrae el favor divino, en virtud de que se acercan los símbolos

que representan la divinidad y la naturaleza. Este acercamiento es la primera manifestación de la eficacia del ritual.

Obtención del favor solicitado.
Hecho que otorga poder divino a la naturaleza, para que ésta permanezca en orden, se reproduzca, etc., pero que fundamentalmente permita la prosecución de la vida del hombre que explota esa naturaleza. La eficacia se extiende al terreno social.
Regreso de los animales vivos a la naturaleza.



Acto que consuma la obtención del favor y devuelve los símbolos centrales al mundo del que fueron extraídos. La eficacia se realiza plenamente, alcanza a toda la vida salvaje.

EL PODER Y LA EFICACIA

Para la vida espiritual de Santiago Mexquititlán la ceremonia de *Corpus Christi* es fundamental, debido a dos contingencias:

1. En todo el ritual se manifiesta su enorme dotación de poder, porque el hombre sacraliza a los animales; al convertirlos en símbolos les otorga poder. Hecho esto, el oficiante se encuentra en cierta medida sometido al poder de estos símbolos, porque si los animales llegan a morir en el transcurso del ritual, se violentará la armoniosa relación entre la naturaleza, la sociedad y la divinidad, y se desequilibrará el orden cosmológico significado en el altar (casi literalmente la vida del hombre pende de un hilo, igual que los animales penden del altar). Además, se demuestra la capacidad de hacer que el oficiante más poderoso, y que pertenece a la esfera sagrada opuesta —el sacerdote católico— se arrodille humildemente delante de los animales y los bendiga.

2. Pero el ritual tiene además una gran eficacia, porque logra la convivencia estrecha entre los símbolos de la naturaleza y de la divinidad. Asimismo, coloca al servicio de la propiciación de la vida salvaje a todas las divinidades, hoy representadas por las imágenes de los santos del templo católico. Y es gracias a este "servicio" que la vida de los animales se mantiene, se reproduce y garantiza —con su propia supervivencia— la existencia misma de la sociedad, otrora de cazadores recolectores.

FUNCION DE LA ESPERA

Para que se obtenga el favor solicitado y se garantice la eficacia del ritual, los símbolos centrales que intervienen —animales e imágenes— deben condensarse e intercambiar entre sí parte de sus propiedades esenciales.

Por ello, mientras "conviven" en el altar durante la espera, es sensible la temporal y efímera transformación de las propiedades de los símbolos; pues si normalmente los animales salvajes son *libres*, tienen *vida real* y *energía propia*, al ponerlos en el altar se les *aprisiona e inmoviliza*. Del mismo modo, las imágenes que siempre están confinadas e inmóviles en su nicho del templo, cuya vida y energía son imaginarias y atribuibles a otras contingencias, son sacadas al exterior —al mundo de los seres animados—, se les imprime movimiento —atributo de los seres con vida— al sacarlas del templo oscuro y pasearlas a pleno sol por la procesión.

Esta serie de oposiciones que se anulan entre sí mientras los símbolos se encuentran juntos, tiene su sentido de ser en el hecho de que este ritual disminuye al máximo la distancia entre la naturaleza y la divinidad.

La bendición del cura, vehículo de la energía divina, alcanza a los símbolos en ese preciso momento, cuando está disminuida la distancia entre lo que representa a la naturaleza y lo que representa a la divinidad.

Obtenida la nueva fuerza, lo único que queda por hacerse es permitir que con el regreso a los orígenes los símbolos recuperen sus propiedades distintivas.

VARIACIONES

La ceremonia que nos ha ocupado hasta aquí tiene variaciones en la región ñhó-ñhu circundante. Los pobladores de Chitejé de la Cruz, de



Fotografía: Teresa Mendicuti.

San Ildefonso Tultepec y de San Juan Dehedó realizan actos similares.

Una de las variaciones que hemos registrado se refiere al espacio ritual; en ninguna de estas comunidades se encuentran estos espacios. Los oficiantes deben realizar el ritual en una pequeña área localizada delante de la iglesia de Amecalco, la cabecera municipal, de población mestiza. Cada comunidad, además, sólo puede armar un altar. Los populares que asisten al ritual no son participantes como en Santiago, sino espectadores curiosos.

Otra variación se refiere a la espera; hacen acto de presencia grupos de danzantes (mujeres) y músicos en el mismo espacio ritual, y no en la procesión.

La tercera y última variación, y quizá la más importante, toca al destino último de los animales: no son liberados por sus captores una vez terminada la ceremonia, sino vendidos a los espectadores foráneos que se interesen por ellos. Este hecho ha conducido a que los cazadores se especialicen en especies animales que gocen de mayor demanda, como por ejemplo el armadillo y el coyote.

Sin embargo, me inclino a pensar que estas variaciones no han cambiado el sentido último del ritual, puesto que sigue existiendo una cacería consagradoria opuesta a una cacería depredatoria; sigue existiendo el momento de fusión de los símbolos e intercambio de sus propiedades. De hecho la misma espera parece haber adquirido mayor poder y eficacia, ya que la sola convivencia de los animales con las imágenes es suficiente para que la naturaleza reciba el favor divino. El fin último de los animales concretos y reales que sirvieron como símbolos ya no es importante, puesto que vuelven a ser tan sólo animales.

BIBLIOGRAFIA

- FOSTER, GEORGE M. *Cultura y conquista. La herencia española de América Latina*, Córdoba, Universidad Veracruzana, 1962.
 MOTOLINIA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, a., *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1973.



LOS DANZANTES EN BUSCA DE LA TRADICION PERDIDA
 Fotografía: María del Carmen Crisóstomo Mendoza



LA CONQUISTA EN OAXACA VIEJAS INTERROGANTES, NUEVOS CAMINOS

*E*s innegable que la conquista trajo efectos nefastos para la sociedad indígena, no podría negarse que fueron hechos esclavos, marcados con hierro en la cara y, como ellos mismos llegaron a decir, tratados como animales. Pero estos hechos no explican todo lo que entonces sucedió. Porque al lado de esos terribles testimonios, al lado incluso de las rebeliones indígenas, otros documentos presentan otra faceta de aquellos días. Tratemos de entenderla desde la perspectiva del sur.

En 1519 un grupo de españoles cuyo número alcanzaba escasamente el medio millar desembarcó en las costas de Veracruz; para 1521, aliado con otros indígenas, había derrotado al poderoso imperio mexica.¹ Había sucumbido la capital azteca quedando en su lugar un conjunto de ruinas; la desolación y la destrucción reinaban en el centro del lago. La noticia se extendió y otros reinos se enteraban perplejos de lo que estaba sucediendo. En los años que siguieron ellos también fueron poco a poco sometidos y transformados en vasallos y súbditos de la corona de Castilla.

Los dramáticos sucesos que entonces se iniciaron han llenado cientos de páginas. Se ha descrito con lujo de detalle la penetración hispana, las instituciones que emplearon, el celo misionero, y a pesar de ello subsisten muchas dudas: ¿Cómo fue posible que todo aquello aconteciera? ¿Cómo aquel pequeño grupo, aunque aliado a otros indígenas y acrecentado con

¹Segunda Carta de Relación de Hernán Cortés.



otros españoles que más tarde fueron llegando, pudo conquistar a tantos y tantos reinos indígenas? Tratando de encontrar una respuesta a esta interrogante con suma facilidad se ha utilizado el argumento de la violencia como si ésta hubiera sido el primer motor de la historia. Sin embargo, la fuerza, la brutalidad de los conquistadores fue un elemento en aquella trama, pero no fue el único. No pudo haber sido tan fácil transformar aquellos "hombres de guerra", en vasallos



Fotografía: Teresa Mendicuti





Fotografía: Teresa Mendicuti

de Castilla.² Otros elementos debieron de haber intervenido.

En nuestro esfuerzo por entender aquellos años; en nuestra imperiosa necesidad de explicar el proceso de pauperización cultural y material de las culturas mesoamericanas, quizás nosotros mismos hemos colaborado a oscurecer y a simplificar un conjunto de hechos de lo más abigarrado y complejo. Es innegable que la conquista trajo efectos nefastos para la sociedad indígena, no podría negarse que fueron hechos esclavos, marcados con hierro en la cara y, como ellos mismos llegaron a decir, tratados como animales.³ Pero estos hechos no explican todo lo que entonces sucedió.⁴ Porque al lado de esos terribles testimonios, al lado incluso de las rebeliones indígenas, otros documentos presentan otra faceta de aquellos días. Tratemos de entenderla desde la perspectiva del sur.

¿Cómo concibieron los indígenas de Oaxaca aquellos días? Al igual que a los nahuas del centro, los españoles deben de haberles parecido, a los mixtecos, a los zapotecos y a los demás indígenas, seres muy extraños, quizás, dotados de un poder especial.

²El término "hombres de guerra" es empleado por los mismos españoles para referirse a los indígenas. Véase por ej. Información de méritos y servicios de Tristán de Luna. 1561. AGI. México. 97. También en: AGI. Justicia 200.

³El Chilam Balam. Citado en: Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI, 1987, p.93.

⁴El capítulo 2 del libro de Tzvetan Todorov, *op. cit.*, constituye un valioso aporte para entender la mentalidad indígena en el momento de la conquista.

Poder que sólo podía ser comparable o incluso superior a aquel que poseían sus propios gobernantes,⁵ y que nacía de la impresión que entre los indígenas causaban todos los elementos desconocidos que los conquistadores portaban, como las armaduras, las armas de fuego, los caballos, las ballestas y otros más. Objetos que además de efectivos y prácticos en la lucha, eran valiosos porque hacían parecer a los conquistadores como seres esotéricos y extraños. ¿Era toda aquella parafernalia parte de un poder especial cristiano, del mismo modo como lo eran, en la mentalidad indígena, las plumas suntuosas de los trajes guerreros o los atuendos sagrados de las ceremonias religiosas?⁶

Por otro lado, los Señores indígenas gozaban entre su gente de una situación preeminente gracias a otras conquistas y gracias al mito que, en unos casos, como entre los mixtecos, les atribuía un origen diferente, como el haber nacido de los "Árboles Sagrados de Apoala". Si esto había ocurrido en el pasado, los indígenas, ahora, tenían ante sí a otros conquistadores, no nacidos de los árboles sino del mar y portadores también de poderes especiales.

⁵Sobre el poder sagrado de los gobernantes prehispánicos véase: Alfredo López Austin, *Quetzalcoatl; hombre-dios. Religión y política*. UNAM, 1973. Véase para la concepción indígena de los conquistadores: Julio Bracho, "De dioses o de hombres." *Historias 18*. INAH. 1987.

⁶Sobre los poderes de los trajes de los capitanes guerreros véase: Todorov, *op. cit.*, p. 99. Los Señores mixtecos portaban, al igual que otros grupos indígenas, los trajes con elementos de sus deidades los cuales probablemente formaban parte de su poder sagrado.



Estos fenómenos, esbozados aquí en forma muy general, merecen un estudio más detallado para cada grupo. La situación fue muy compleja y varió de región a región y de grupo a grupo.⁷ Existieron indígenas que durante muchas décadas opusieron una férrea resistencia, pero es probable que en varios reinos indígenas los españoles fueran considerados no como dioses sino como Hombres-Dioses, como Señores conquistadores.⁸ Y ante ellos la respuesta fue muy variada. El poderoso Señor de Tututepec, invencible como era, consideró que convenía aliarse con ellos para aprovechar su poder en el fortalecimiento del propio. Así, tras de unos primeros enfrentamientos decidió establecer una alianza con su encomendero con el fin de someter a los rebeldes chatinos de Nopala, que se negaban a continuar pagándole tributo.⁹ Lo mismo trató el Señor de Tehuantepec sólo que en contra del mismo mixteco de Tututepec.¹⁰ Otros indígenas, los zapotecos y mixes de la sierra norte, por el contrario, evitaban todo contacto, abandonaban sus pueblos y trataban de frenar el avance del nuevo invasor invocando el poder de sus dioses. Dejaban a su paso sacrificios humanos. Pareciera como si con estos trataran de conjurar un poder con otro poder.¹¹ Muchos más, extrañamente toleraron todos los abusos, como si los españoles por pocos que fuesen, fueran inmensamente poderosos.¹²

Son muy pocos los datos con los que se cuenta sobre los primeros diez años de la presencia española en Oaxaca; años en los que no sabemos exactamente qué aconteció. Los contactos debieron de ser más o menos

esporádicos, los conquistadores iban y venían luchando, no sólo contra los indígenas, sino entre sí, dándose y quitándose pueblos. Según ellos se repartían los pueblos en encomiendas, en su legalismo registraban en cartas, inexplicables para los indígenas, los pueblos que a cada conquistador le tocaban y debían de tributarles; los indígenas, en cambio, consideraban la presencia española como otra conquista más, llena de las vejaciones y las penas que ellas traían aparejadas, aunque estos nuevos Señores eran muy diferentes.

No fue sino hasta poco después de 1530 que la situación fue tornándose relativamente más pacífica, pero no menos extraña. Los indígenas eran testigos de que la pólvora, las armas de fuego, los caballos, las armaduras, no eran sino una mínima parte de lo que poseían los españoles. Otros cristianos más habían llegado y ante sus ojos traían, no sólo caballos, sino vacas, corderos, chivos, gallinas distintas a las de la tierra. Ya no eran las lanzas con puntas de metal, también

había puntas para la coa, cuchillos más duraderos que los de obsidiana o pedernal, tijeras, candeleros; telas lustrosas como la seda o suaves como el terciopelo. Y en el campo agrícola, en aquel en el que los indígenas habían acumulado años de experiencia y conocían todas las semillas y todos los suelos posibles, ahora resultaba que existían muchas semillas más. En el pasado reciente, el comercio de los artículos relacionados con el culto indígena y con el consumo de los gobernantes, como el algodón, las mantas labradas, la obsidiana, el cacao, las plumas preciosas habían traído riqueza a sus reinos; qué no pasaría ahora con tantos y tan variados objetos.

Cierto que la presencia española se había iniciado con una gran destrucción, pero, no acaso, en su concepción del tiempo, un ciclo nuevo se iniciaba tras de un cataclismo, y si tampoco las guerras cruentas y salvajes eran del todo extrañas en su pensamiento, por qué no reiniciar esta nueva época aprovechando los elementos que ella



LOS DANZANTES EN BUSCA DE LA TRADICION PERDIDA

Fotografía: María del Carmen Crisóstomo Mendoza

⁷El presente artículo forma parte de una investigación más amplia que la autora realiza con apoyo de una beca Guggenheim.

⁸Julio Bracho, *op. cit.*

⁹Don Luis de Castilla por el pueblo de Tututepec, 1535, AGI, Justicia 126.

¹⁰Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, "Papeles de la Nueva España", 3a. serie, tomo III, p. 154.

¹¹Proceso contra Francisco López Tenorio, 1535, AGI, Justicia 191.

¹²Pueden verse unos ejemplos en: *Pleito por el pueblo de Tlaxiaco*, 1536, AGI, Justicia 134.



portaba. Es entonces, alrededor de 1540, que los documentos nos van mostrando la respuesta indígena. La respuesta dada en la vida cotidiana y en los encuentros tardíos entre los indígenas y los frailes, o entre aquellos, los encomenderos y los pobladores. Y en ellos, por extraño que parezca, los españoles van siendo aceptados como parte de una nueva realidad. Había que tolerar a los españoles si se querían obtener todos los elementos que ellos traían. Era un nuevo ciclo



Fotografía: Teresa Mendicuti

en el que esperaba obtener una ventaja y en el que lejos estaban de prevenir la destrucción que sobrevendría más tarde y que tomaría muchos años para hacer de los sofisticados reinos indígenas, poblados de pobres campesinos.

Por desgracia, para comprender con detalle aquellos momentos, carecemos para Oaxaca de la riqueza de documentos que existen para el centro de México. Pocos fueron los españoles que estuvieron en Oaxaca en el siglo XVI y que registraron detalladamente lo que vieron, y los documentos escritos de mano de los mismos indígenas, tanto en la nueva escritura hispana como en el viejo sistema de códices, restan por analizarse y estudiarse con meticulosidad, relacionándolos con el momento en que fueron escritos. Aún así, el análisis de los ya muy conocidos documentos legales generados en aquella época nos puede aportar una nueva perspectiva de lo que entonces aconteció. Pero, ¿será posible que esos documentos escritos por la mano del escribano español y conforme a los requerimientos de las

cortes hispanas, nos sirvan para entender el sentir indígena? Es posible que si lo sean puesto que muchos de ellos fueron escritos a solicitud misma de los indígenas y nacieron de un problema sentido por ellos.

Un estudio preliminar de los documentos contenidos en tres de los más importantes ramos del Archivo General de la Nación, en la ciudad de México, arrojó interesantes resultados.¹³ Se escogieron sólo aquellos documentos que se generaron a solicitud de los indígenas y se descartaron aquellos otros que surgieron de un español o de una institución española. Se clasificaron en tres grandes categorías: a) las quejas presentadas por los indígenas a causa de los abusos cometidos por españoles; b) las solicitudes de parte de los indígenas para incorporar en su cultura los elementos nuevos tomados de la de sus conquistadores, como licencias para criar ganado menor, para instalar molinos de trigo, para criar gusanos de seda y para otras innovaciones en su cultura material. En este apartado también se incluyeron las peticiones de los indígenas para tener en su pueblo autoridades nombradas conforme a los cánones del cabildo español, la solicitud de parte de la nobleza indígena para montar a caballo, usar espada y vestir como español, así como otras novedades; c) finalmente, un tercer grupo de documentos nos indica las tensiones y los problemas al interior del mundo indígena, tales como los antiguos conflictos entre dos reinos, o la rebelión de los indígenas contra su propia nobleza (véase gráfica 1).

Este acercamiento a los documentos arrojó resultados sorprendentes. En Oaxaca los indígenas mostraron mucho más interés en incorporar en su cultura, enriqueciéndola, los elementos que podían tomar de la de los españoles que en quejarse de sus arbi-

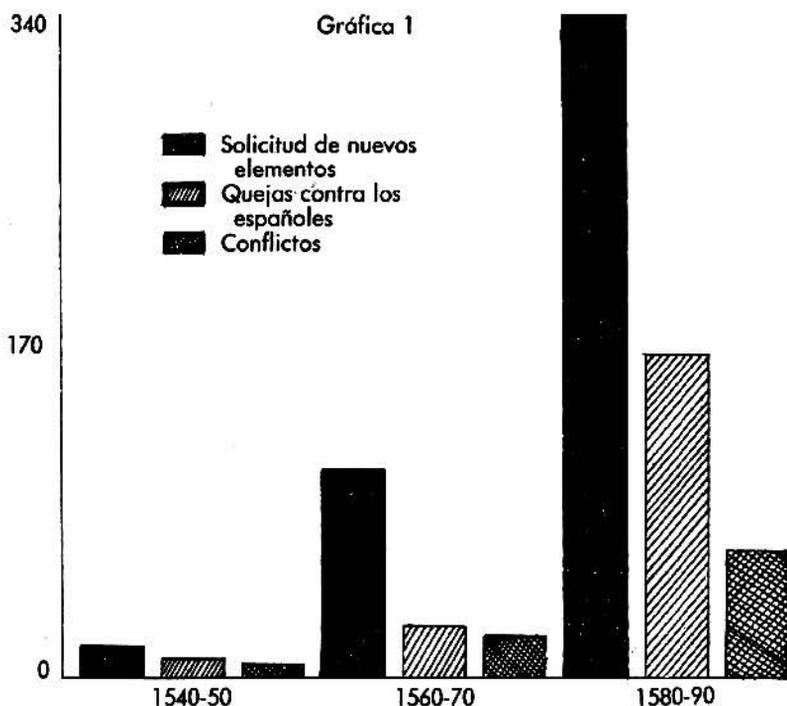


LOS DANZANTES EN BUSCA DE LA TRADICION PERDIDA

Fotografía: María del Carmen Crisóstomo Mendoza

¹³ Los ramos consultados fueron: Indios, Mercedes y Tierras. Se utilizaron los índices publicados. Ronal Spores y Miguel Saldaña, *Índice del Ramo de Mercedes*, Vanderbilt University, 1973; Spores y Saldaña, *Índice del Ramo de Indios*, Vanderbilt University, No. 13; Enrique Méndez, *Índice del Ramo de Tierras*, INAH. Colección Científica, 1979.





triedades y vejaciones. ¿Podría esto confirmarnos que los indígenas percibieron el contacto con los hispanos más como una posibilidad de enriquecer su cultura que como una destrucción de la misma? Y en realidad, durante un corto número de años (aproximadamente de 1540 a 1578), lograron un gran éxito económico: los mixtecos, los zapotecos del valle y del istmo, los pueblos de la costa de Oaxaca, desarrollaron una importante actividad criadora de ganado menor. La sericultura trajo riqueza a los poblados mixtecos y en el valle de Etla creció el trigo.¹⁴

Resulta hasta cierto punto fácil entender su interés económico, que solicitaran permiso para criar ganado menor o para instalar un molino en el cual convertir en harina el trigo cultivado, pero: ¿por qué solicitaron ellos mismos que en sus pueblos se estableciera la organización política del cabildo hispano? ¿Tratarían de sumar a

las viejas formas del poder tradicional el nuevo poder cristiano o era sólo una medida práctica que facilitaría los trámites y las relaciones con los españoles? Y ¿por qué los caciques prefirieron identificarse con los españoles portando su indumentaria cuando antaño habían usado los atuendos que los identificaban como dioses? ¿No serían acaso estas últimas solicitudes el reconocimiento implícito de parte de los mismos indígenas de un poder superior español?

La misma capacidad de innovación de estos pueblos les acarreó problemas. Los cambios fueron muchos y demasiado rápidos, se dieron en el terreno político, en la religión, en la economía. Los conflictos se sumaban unos a otros alterando el orden prehispánico y las tensiones se manifestaban tanto al interior de un mismo reino, como entre unos y otros. En el seno de los reinos indígenas, el desarrollo de la nueva economía más el reconocimiento dado al español condujo a agrietamientos de la vieja estructura. Los señores fueron secularizándose, su status cuasi divino fue disminuyendo y como consecuencia lógica de esto los macehuales se

rebelaron en su contra. Para fines del siglo XVI, se negaban ya a darles su reconocimiento y dejaban de pagarle tributo.¹⁵ Entre reino y reino las dificultades y la división también eran manifiestas, incluso en las mismas rebeliones unos pueblos hablaban de acabar con los cristianos mientras otros proclamaban su alianza con ellos. En la rebelión que tuvo lugar en 1547 el cacique de Tetiquipa, en el valle de Oaxaca, trataba de destruir a los españoles y los de Miahuatlán reconocían que eran cristianos.¹⁶

Si las dificultades entre los indígenas aumentaron también fueron en ascenso las ambiciones y la codicia de los pobladores españoles que llegaron a Oaxaca en el curso de la segunda mitad del siglo XVI y que prefirieron en vez de usar los recursos que la corona les había mercedado, comercializar con todo aquello que los indígenas producían: seda, ganado, trigo, grana, mantas y otros. Aunque en este comercio además de las transacciones normales, no faltó quien recurriera a adelantar vino a los indígenas a cambio de sus productos y quien trató de pagar menos de lo que valían.¹⁷

Antes de concluir conviene preguntarnos: ¿Todas estas innovaciones, este acelerado proceso de aculturación, dado al mismo tiempo que las epidemias devastaban a la población, qué tan profundamente alteraron la estructura de la sociedad indígena prehispánica? ¿Nos encontramos a fines del siglo XVI con una sociedad indígena que, a pesar de todo, ha conservado relativamente intactos sus cimientos o, por el contrario, es una nueva sociedad indígena colonial? ¿Una sociedad en la que el español ha sido reconocido como conquistador y como nuevo Señor?

¹⁵ Existen varios ejemplos, pero uno de los más notables es el de Etla, 1580-1602. AGN. Hospital de Jesús, 102.

¹⁶ Rebelión de Tetiquipa, 1547, citada en: Alicia Barabas. *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. Ed. Grijalvo, 1987.

¹⁷ Romero Frizzi, Ma. Angeles. *Comercio y vida de los españoles en la Mixteca Alta 1519-1720*. Tesis doctoral. Universidad Iberoamericana, México, 1985 y análisis de los ramos de Indios, Mercedes y Tierras del AGN.



¿NECESIDADES HABITACIONALES VS. NECESIDADES CULTURALES?

EL CASO DEL PATRIMONIO ARQUITECTONICO HABITACIONAL EN EL CENTRO HISTORICO

A su inesperada llegada a la ciudad de México, los sismos de septiembre de 1985 se enfrentaron a un Centro Histórico afectado por el congestionamiento, la contaminación y la degradación física de los edificios. Se encontraron con que la creciente terciarización de las actividades económicas había conducido al encarecimiento de la superficie, con repercusiones negativas para los usos menos rentables como el pequeño comercio, el artesanado y la vivienda popular. En la progresiva expulsión de los usos habitacionales, las políticas de dotación de infraestructura y de restauración del Centro Histórico también habían jugado un papel decisivo.



TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández

Con los decretos expropiatorios de varios miles de inmuebles en las delegaciones centrales y con la creación del programa de Renovación Habitacional Popular, la situación para diversos damnificados del centro histórico cambió radicalmente: se abrió la posibilidad de pasar de inquilinos de vecindades deterioradas a condóminos de una vivienda nueva o rehabilitada. Por lo que respecta a los habitantes de las vecindades catalogadas como monumentos históricos, ante la posibilidad de rehabilitación de la vivienda o construcción de una nueva, la opinión dominante se inclinaba por la segunda opción: demolición de la vecindad y construcción nueva (Paz, 1987:7-8). Sólo de manera minoritaria se optó por la rehabilitación.

Esta preferencia por la vivienda nueva coincide, de hecho, con la despreocupación por la conservación del patrimonio por parte de organizaciones populares y de izquierda, las que, según Monsiváis, consideraron por décadas a la lucha por preservar monumentos coloniales como tarea





TERCERA LLAMADA

Fotografías: Pedro Olvera Hernández

del guardarropa evocativo de la derecha, quizás algo plausible, pero de ningún modo tarea prioritaria (Monsiváis, 1983: 3). En realidad "pocos son los habitantes de las colonias populares que poseen una conciencia sobre la importancia social que tiene la creación, defensa y difusión del patrimonio cultural, dentro del cual se encuentra el patrimonio histórico" (Sevilla, 1988: 11).

Hay, desde luego, excepciones: en 1985, el COPOSOR (Comité Popular de Solidaridad y Reconstrucción), integrado por organizaciones populares, sindicales, políticas, universitarias y culturales, así como por coordinadoras y frentes diversos, formuló planteamientos sobre las condiciones en que debería llevarse a cabo la reconstrucción y reordenación de la ciudad. Entre los criterios urbanos y habitacionales estuvo "la preservación del centro de la ciudad y de su patrimonio histórico, como un espacio plural, habitable y apropiable por el pueblo... No el ghetto de la administración pública, los grandes

comercios y los hoteles de las transnacionales, ni tampoco un espacio-museo" (Ramírez, 1986: 51). Se planteó entonces, pero ¿hasta qué punto era una demanda expresada por las bases?

Esta desvaloración o rechazo de lo "viejo", lo "pasado", contrasta curiosamente con lo que le sucede a otras clases sociales. Me refiero a una tendencia que, si bien es mucho más marcada en los países desarrollados, ha tenido también repercusiones en nuestro país. "Si el futuro tuvo prestigio hasta los sesenta, en la última década —y sobre todo hoy— vivimos la fascinación del pasado: la música y las canciones tradicionales, las labores de punto, los bordados y los encajes, la cerámica y el tapiz, el redescubrimiento del vidrio, la madera, la paja o el algodón, la cocina popular, las ediciones facsímil, la vuelta a la fiesta y al ritual colectivos, la medicina natural, el hasta ahora desconocido respeto por los barrios y edificios antiguos..." (Queralt, s/f: 58). Y en este sentido, es notoria en



México la proliferación de tiendas que venden muebles que aparentan ser viejos, "rústicos", los cuales son comprados por las clases media y alta.

**PATRIMONIO CULTURAL
Y NECESIDADES
SOCIALES**

En foros internacionales como nacionales se plantea que la rehabilitación de los barrios centrales deteriorados debe asegurar tanto la permanencia de la población residente como el mejoramiento en sus niveles de vida, no como resultado de un vano afán populista sino como condición indispensable para la existencia de los edificios mismos. Es en este sentido que deviene indispensable para la conservación del Centro Histórico el involucramiento en



dicha tarea de sus propios habitantes. Ante la negativa de la mayor parte de los habitantes de las vecindades "históricas" a la rehabilitación de éstas, ¿cómo plantearse el problema de la participación social en las políticas referidas al patrimonio cultural?

Consideramos que, primeramente, mediante el estudio de las condiciones materiales y simbólicas que no sólo impiden a determinadas clases sociales valorar el patrimonio arquitectónico sino que lo hace negativamente significativo. Dentro del estudio de dichas condiciones materiales y simbólicas resulta fundamental la comprensión de las necesidades de sus habitantes así como de los códigos y patrones de percepción desde los cuales se relacionan con estos bienes culturales.

Para comenzar, una investigación de este tipo se enfrenta a la escasez de estudios al respecto. Los trabajos en este campo se han orientado básicamente hacia la indagación de diversos aspectos del patrimonio monumental y hacia la búsqueda de reconocimiento oficial del patrimonio arquitectónico popular, del ecológico y del intangible, como partes igualmente importantes del patrimonio cultural, así como a la de mejores métodos y técnicas para restaurarlo y protegerlo. Gracias a esto tenemos cierta información sobre la acción de organismos estatales sobre el patrimonio, pero muy poco sabemos sobre el resto de los usuarios: el sector privado y los habitantes de centros históricos.

Parcialmente, podemos explicar-nos la falta de análisis sobre la relación de los usuarios con el patrimonio cultural al reconocer en los estudios sobre el patrimonio el predominio de dos concepciones:

1. Al amparo de una concepción estática del patrimonio cultural, esto es, al margen de conflictos de clases y grupos sociales, se considera que existe una relación "automática" entre patrimonio e identidad nacional. Por lo mismo, para que los usuarios lo aprecien y se identifiquen

con él basta con que se les informe de su valor estético y/o histórico.

2. El patrimonio es considerado como cuestión del pasado, importante sólo para ciertas élites. Y a esto se añade una particular visión sobre las necesidades sociales: la que sostiene que los habitantes de monumentos tienen necesidades de vivienda o de transporte, pero no necesidades culturales. Se afirma así que "los monumentos históricos tienen dos significados diferentes: a) para el Estado se convierten en espacios ideológicos que deben conservarse; b) para los usuarios son espacios físicos que resuelven su problema de hábitat, independientemente de si son o no monumentos históricos... La gente conserva lo que considera útil en términos de espacio..." (Paz, 1987: 11). La parcialización de las necesidades sociales que realizan, aunada a la visión preterista del patrimonio, da pie a que se considere innecesario el estudio de la relación de los usuarios con el patri-

monio: éste resulta un lujo que tal vez vale, pero que no se pueden dar.

Para realizar una crítica tanto de la concepción estática del patrimonio como de la visión fragmentada y jerárquica de las necesidades sociales, utilizaremos las aportaciones de la teoría de la reproducción cultural (Bourdieu, Pincon, García Canclini, Giménez, entre otros), así como las de diversos autores de la semiótica.

EL PATRIMONIO COMO CAPITAL CULTURAL

La reformulación del patrimonio en términos de "capital cultural" (definido por P. Bourdieu no como un conjunto de bienes estables y neutros, con valores y sentidos fijados para siempre, sino como un proceso social que se acumula, se renueva y es



TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández





TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández

apropiado en forma desigual por diversos sectores), pone de relieve que el patrimonio, aunque formalmente parece estar disponible para que cualquiera se apropie de él, "las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos... En la actualidad las diferencias regionales o sectoriales, originadas por la heterogeneidad de experiencias y la división técnica y social del trabajo, son utilizadas por las clases hegemónicas para obtener una apropiación privilegiada del patrimonio común... El patrimonio cultural funciona, así, como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes" (García Canclini, 1987: 12).

Vemos entonces que el acceso de las clases sociales al patrimonio es diferencial: grupos y clases sociales se apropian de elementos culturales distintos que son frecuentemente utilizados como instrumentos de diferenciación social y de identificación colectiva en oposición a otros segmentos. Bajo esta perspectiva de los bienes culturales, subyace una visión de la cultura ya no como una superficie homogénea y sin aristas, como una necesidad "secundaria", ajena a las desigualdades y conflictos de una sociedad, sino como un instrumento para la reproducción social y la lucha por la hegemonía. De aquí que Bourdieu conciba a la cultura como la distinción simbólicamente manifestada y clásicamente connotada; como una constelación jerarquizada y compleja de "ethos de clase", que se manifiesta en formas de comportamientos, consumos, gustos, estilos de vida y símbolos de estatus diferenciados y diferenciadores, pero también en forma de productos y artefactos.

Dentro de este esquema, la cultura de las clases dominantes se impone como la "cultura legítima", haciéndose reconocer como punto de referencia obligado y como unidad de medida no medida de todas las formas subalternas de cultura. Si-

guiendo estos planteamientos podemos entender el qué entre los habitantes del Centro Histórico se conozca y comparta la visión oficial sobre los monumentos y sobre la historia: son valoradas exclusivamente la historia de las clases dominantes y las edificaciones "monumentales" y "artísticas", que comprenden las joyas arquitectónicas consideradas histórica y estéticamente como únicas y de un valor excepcional, en detrimento de las edificaciones no monumentales y la historia de las clases populares.

Estrechamente vinculado a la aceptación de los valores dominantes arriba mencionados, encontramos que, en esta dinámica de diferenciación social y de identificación colectiva, el patrimonio monumental es para las clases populares sinónimo de "cultura", de saber, mientras que el patrimonio no monumental (en franco deterioro) es sinónimo de no arribos a la modernidad, de un bajo peldaño en la escala social. Así, a la sobrevaloración de un determinado tipo de patrimonio, se aúna el estigma y la valoración negativa del patrimonio habitacional conocido como "vecindades". Esta valoración negativa del patrimonio habitacional es producto no sólo de las pésimas condiciones en que se encuentra, sino además de la aceptación de múltiples valores que connotan la modernidad capitalista: se identifican "casa nueva" con "ascenso social", "progreso" y "modernidad", así como "patrimonio restaurado" con "retraso", "no acceso a la modernidad".

Vemos así que la práctica de habitar un monumento no se restringe exclusivamente a la satisfacción de la necesidad "económica" de encontrar albergue: a través de ella un grupo social se identifica con unos y se diferencia de otros. Por lo mismo, no deja de sorprender a los habitantes del Centro Histórico que lo que se les presenta como el patrimonio a rescatar coincida con las derruidas vecindades, emblema del México premoderno y, según Monsiváis, uno de los primeros a ser cuestionados en el examen de los mitos de la pobreza.

Consideramos, sin embargo, que el valor simbólico atribuido por los





habitantes de monumentos históricos a sus viviendas no es algo ya dado, podrá variar, por ejemplo, una vez que aquéllas hayan sido restauradas. Al respecto, los planteamientos de Bourdieu resultan útiles pero con ciertas limitaciones. Para este autor, el capital cultural es transmitido a través de los "aparatos culturales", esto es, instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula el sentido, tales como la familia, la escuela, los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y el tiempo, etcétera. Los aparatos culturales generan en los miembros de la sociedad *habitus*, esto es, sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción. Los *habitus* son estructurados por las condiciones sociales y la posición de clase, y a la vez generadores de prácticas y de esquemas de percepción.

Aunque el mismo Bourdieu señala que no se da una reproducción mecánica de los condicionamientos sobre las prácticas, es difícil explicar las transformaciones de éstas si nos

encasillamos en su teoría reproductivista. El mismo Michel Pincon, seguidor de Bourdieu, plantea que, si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, nuevos contextos, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras que modifiquen los *habitus*. De esta manera, la transformación de las condiciones de los edificios históricos puede estimular una percepción diferente de los mismos. Sin embargo, dada la multiplicidad de factores que influyen en la relación usuario-patrimonio, consideramos que la revaloración de éste no dependerá sólo de la mejora de las condiciones habitacionales, sino también de la revaloración del Centro Histórico como parte de la historia popular y de la identidad barrial.



Este conjunto de acciones serán indispensables para combatir el estigma que pesa sobre la vivienda multifamiliar conocida como "vecindad", obstáculo central para la identificación de los usuarios con el patrimonio arquitectónico que habitan.

LA CULTURA COMO PROCESO SIMBOLICO

Al definir a la cultura como un proceso simbólico que se refiere a la producción, circulación y recepción del sentido, ésta aparece como una dimensión precisa de todas las cosas: la dimensión de la significación. Se concibe así como un nivel específico del sistema social, que no puede ser estudiado aisladamente, sino que está inserto en todo hecho socioeconómico y político. A la luz de estos planteamientos podemos criticar la concepción estática del patrimonio

TERCERA LLAMADA

Fotografía: Pedro Olvera Hernández.



así como la de la parcelación de las necesidades de los usuarios: la práctica de habitar un monumento no se restringe a la satisfacción de la necesidad "económica" de encontrar albergue; también a través de ella un grupo social se identifica con unos y se diferencia de otros.

De igual forma, para Bourdieu, si bien las relaciones económicas son fundamentales, no puede aislárselas de su dimensión simbólica, que contribuye a la reproducción y dife-



renciación social. Para la reproducción de la dominación de determinada clase dominante, será necesario entonces no sólo su imposición en el plano económico, sino al mismo tiempo el control de la reproducción simbólica de la diferenciación social y el poder.

Concebir la cultura ya no como algo estático, sino como un proceso social de producción simbólica, implica considerar no sólo el acto de producir sino todos los pasos de un

proceso productivo: la producción, la circulación y la recepción. Estos cambios metodológicos nos ofrecen una importante alternativa para el desarrollo de la investigación: el patrimonio no puede ser estudiado como una creación estática, perteneciente al pasado y ajeno a las relaciones de producción en las que se encuentra actualmente inmerso; no podemos ya atender sólo a su sentido interno, sino que debemos ocuparnos de su proceso de producción, de circulación y del sentido que diferentes receptores le atribuyen (V. García Canclini, 1982: 43-48).

APORTACIONES DE LA SEMIOTICA: LA FUNCION-SIGNO

¿Qué es lo que dificulta la comprensión de la dimensión simbólica del patrimonio arquitectónico al que nos hemos venido refiriendo? ¿Por qué nos resulta fácil aceptar que lo único que les interesa a los inquilinos de las vecindades históricas es satisfacer con ellas su necesidad de vivienda? Porque en apariencia los objetos arquitectónicos no comunican sino que sólo funcionan. Autores de la Semiótica nos proporcionan una importante herramienta teórica para comprenderlo: se trata del concepto de "función-signo", que hace referencia a signos semiológicos de origen utilitario y funcional. Muchos sistemas semiológicos (esto es, diferentes de los lingüísticos), dice R. Barthes, tienen una sustancia de la expresión cuyo ser no está en la significación: el vestido sirve para protegerse, la comida para nutrirse, aunque también sirvan para significar. Lo explícito de esta "funcionalidad", oculta lo implícito: su significación, y provoca la naturalización de lo cultural y del poder. Así, un impermeable no es sólo signo de una cierta situación atmosférica, también lo es de una determinada clase social, un estatus económico, etc., y de la misma

TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández



manera que hablamos del impermeable podemos hacerlo de las palabras, de objetos (viviendas, vestido, automóviles, etc.), de imágenes.

Para una mejor definición del aspecto comunicativo de los objetos con uso utilitario, H. Eco propone considerar dicho aspecto como un nuevo tipo de funcionalidad, igualmente esencial que las otras funciones. Las connotaciones (lo implícito) simbólicas del objeto útil, no son menos "útiles" que sus denotaciones (lo explícito) funcionales: permiten determinadas relaciones sociales, las confirman, demuestran su aceptación por parte de quienes comunican su propio rango con ellas, su decisión de someterse a determinadas reglas, etcétera (Eco, 1986: 342).

J. Baudrillard, por su parte, se plantea superar la visión espontánea de los objetos en términos de necesidad (la hipótesis de la prioridad del valor de uso), así como demostrar que los objetos no agotan jamás sus posibilidades en aquello para lo que sirven, y que es en ese exceso de

presencia donde adquieren su significación. El que introduzca en su análisis la dimensión del consumo, lleva más lejos los planteamientos de Baudrillard que los de Barthes y Eco, y nos permite percibir de una manera más clara la dimensión del poder (de la distinción social) en el análisis de la función-signo. Para Baudrillard el consumo no se produce para satisfacer la necesidad objetiva de consumir, sino por un sistema de intercambio social basado en la diferencia. "No hay duda que los objetos son portadores de significaciones sociales ajustadas a las variaciones económicas, portadores de una jerarquía cultural y social, y esto en el menor de sus detalles: forma, materia, color, duración, lugar que ocupan en el espacio, etcétera, en suma, que constituyen un código... Así, el consumo de los objetos nos habla de pretensión social y de resignación, de movilidad social y de inercia, de aculturación y de enculturación, de estratificación y de clasificación social. A través de los objetos cada

El gusto por lo antiguo es, entre otras cosas, "el triunfo social que se busca una legitimidad, una herencia, una sanción noble"... Pero es igualmente lo propio de capas asalariadas medias que, por medio de la compra de muebles rústicos (aunque sean producidos industrialmente), quieren consagrar también su estatus relativo, como promoción absoluta (respecto de las clases inferiores). Y estará también en consonancia con unos sectores marginales —intelectuales y artistas— en los que el gusto por lo antiguo revelará más bien una voluntad de situarse fuera de clase, poniendo a contribución para ello la reserva de los signos emblemáticos del pasado anterior a la producción industrial" (Baudrillard, 1986: 22-23).

CONCLUSIONES

Debido a la identificación de "patrimonio cultural habitable" con "ve-



TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández

individuo, cada grupo, busca su lugar en un orden mientras trata de arrollar este orden de acuerdo con su trayectoria personal" (Baudrillard, 1986: 13-15).

Buscando responder al planteamiento que hacíamos al principio sobre el renacimiento del gusto por lo antiguo entre determinadas clases sociales, Baudrillard nos muestra diferentes razones sociales que lo sustentan y cómo subyace en ellas la lógica cultural de la movilidad social.



ciudad derruida", esto es, a la estigmatización por otros y por ellos mismos de dicho patrimonio, se dificulta la integración de éste como base de la identidad de los habitantes del Centro Histórico. La apropiación efectiva del capital cultural que constituye este patrimonio tiene como condición imprescindible la mejoría en las condiciones habitacionales de las vecindades. Pero, dado que la percepción del patrimonio no tiene como única variable las condiciones en que éste se encuentra, la mejoría de éstas puede abrir camino a una nueva concepción del patrimonio, pero será necesario también un trabajo cultural que, basado en una revaloración del Centro Histórico, la tradición y la historia barriales (a fin de cuentas, la reapropiación del patrimonio cultural arquitectónico y del intangible), le dé nuevos usos y significaciones.

Lo anterior nos plantea la necesidad de una amplia participación de los habitantes del Centro Histórico en los programas implementados para su conservación. La política hacia el patrimonio deberá contemplar entonces varios niveles de acción: en primer lugar, y tomando en cuenta las necesidades materiales y culturales de los usuarios, se deberán cambiar las condiciones en que se encuentran las edificaciones; en segundo, no sólo se deberá informar a los vecinos sobre las técnicas adecuadas para la conservación o la importancia de los edificios que ocupan. Se deberá dar una batalla permanente por la revaloración del patrimonio cultural del Centro Histórico, lo cual implica el involucramiento de los diversos actores sociales en los distintos programas y decisiones que competen a esa zona. Democratización y revaloración del patrimonio son así dos procesos que caminan de la mano.



TERCERA LLAMADA
Fotografía: Pedro Olvera Hernández

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland, *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón ed., 1971.
- BAUDRILLARD, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI eds., 1986.
- ECO, Humberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Ed. Lumen, 1986.
- GARCIA CANCLINI, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Ed. Nueva Imagen, 1982.
- GARCIA CANCLINI, Néstor, "¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social", en *Antropología*, México, Boletín oficial del INAH, nueva época, núm. 15-16, julio- octubre 1987, pp. 11-24.
- GIMENEZ, Gilberto, "Para una concepción semiótica de la cultura", México, mimeo, 1982.
- INAH, *Programa nacional de conservación del patrimonio arqueológico e histórico*, México, 1984.
- MONSIVAIS, Carlos, "Sobre la defensa del Centro Histórico", en *Sábado* (semanario de UNOMASUNO), México, núm. 318, dic. de 1983, pp. 1-3.
- MUSACCHIO, Héctor, *Ciudad quebrada*, México, Ed. Océano, 1986.
- PAZ, Pedro, "La renovación habitacional en monumentos históricos...", en *Perfil* (suplemento de LA JORNADA), México, 19 de sept. de 1987, pp. 7-11.
- PINCON, Michel, *Necesidades sociales y prácticas populares*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, ENAH/INAH, 1986. (Cuaderno de trabajo núm. 2).
- QUERALT, Rosa, "La modernización del arte y las tradiciones populares", en *El viejo topo*, Barcelona, núm. extraordinario 14, s/f, pp. 58-62.
- RAMIREZ, Juan Manuel, "Organizaciones populares y lucha política", en *Cuadernos políticos*, México, núm. 45, enero-marzo de 1986, pp. 38-55.
- SEVILLA, A., "Patrimonio cultural y movimiento urbano", ponencia presentada al III Congreso del DEAS-INAH, 1988 (en prensa).



EMILIANA

GABRIELA ZEPEDA

A costada en su cama de madera, envolvía aquí y allá su cuerpo, con una larga tela de algodón. Sólo estaba allí iluminada por la luna. Llevaba días así.

Afuera escuchaba el fuerte silbido del viento, el tronido lejano del río, los árboles crujir, los aullidos de bestias. Gritos de gente, pues se acercaba una fuerte tormenta. Emiliana oía gritos de alarma, el llanto angustioso de los niños. Escuchó cómo corrían las bestias, hombres, mujeres y niños para quedar protegidos. Ella seguía allí, desnuda con la luna.

Todo se oscureció. Eleno entró abriendo de un golpe la puerta, alarmado corrió por la casa levantando muebles, guardando comida, aprisionando animales.

—¡Andale Emiliana....! Dicen...

—¡Apúrate mujer... salud!

Dicen los vecinos que ya se está llevando hasta ranchos.

¡Apúrate mujer! pa' ponernos a salud.

Se quedó parado viendo el cuerpo bello de su mujer, moreno, fuerte, delgado. Los senos tensos, su pubis palpitando. El olor de su vientre, del sudor: no resistió. Acarició el muslo de Emiliana, su mano fue a detenerse sobre el vientre.

Alarmado jaló a su mujer e intentó levantarla; Emiliana movió la cabeza, murmuró un no e insistió en seguir amándose. Eleno no resistió, sólo deseaba tocar la humedad de su cuerpo, tenderse sobre aquellos morenos muslos, acariciar los rígidos y suaves pezones.

Emiliana lo embrujaba con sus olores, su sensualidad explotó al lla-



mado de la luna. Palpitó al sentir la piel de Eleno; sus manos envolvieron el recio y áspero cuerpo, los labios jugaron en deliciosos recodos, las manos recorrieron, apretando contornos. Eleno entró como la lluvia en la tierra, cubrió toda la humedad de Emiliana.

Instantes más sintió la explosión palpitante, sus entrañas se llenaron de placer, su mente de olores. Sintió cómo su vientre ansiaba el río torrente, el que debía elevarla al mar...

Abrió sus ojos y empujó a Eleno. Sorprendido tardó segundos en reaccionar. Afuera el río se acercaba, jaló fuerte a Emiliana que lo miró lejana.

Confundido, no supo qué hacer, y gritando con miedo la jaló aún más. Emiliana se agarró fuerte de las patas de madera, abrió los ojos y dijo con suavidad —Tú sabes que el mar espera. Allá te amaré alguna vez.

El miedo de Eleno fue terrible, como pudo se trepó al palo más alto de la casa y miró cómo el agua se tragaba todo; muebles, paredes, animales y la cama donde iba su mujer. Desnuda hacia el mar.

Alcanzó a gritar —¡Emiliana es tu muerte! ¡Préndete de un árbol! Llorando. —¡Por favor que vas a morir! Apenas escuchó un lejano —vendreee por tiiii—, algo como —del maaar...

Repitió ¿Vendré por ti del mar?

Todo se revolió por muy dentro de Eleno, no podía comprender nada de lo que Emiliana le gritó al final. Se agarró fuerte al palo, el agua llegaba poco más de un metro, pero su caudal fue recio; destruyó todas aquellas partes. Animales se ahogaron, las tierras quedaron deslavadas, poco rancho quedó en pie. Las gentes, muchas quedaron en los ríos atrapadas entre troncos y animales, otros se ahogaron, otros no más de pánico murieron. Mucha fue la mortandad de aquella tierra.

Luego, pasadas las aguas, salieron en busca de sus gentes, una a una se fueron hallando. Algunas no más cerca, otros río abajo. Ahogados de días fueron sepultados.

A la Emiliana nunca la encontraron, su cuerpo se metió al mar. Decían los que lo vieron, que iba tendida sobre su petate, que no la mojó el río. Parecía que las aguas no más la iban guiando; allí por el río iba desnuda. Murió en el mar. Bueno, dicen las gentes que allí viva fue a parar y ya del mar, pos nunca salió.

Eleno después, ya no fue igual. Andaba siempre como ido, piense y piense. Las gentes le decían que se hallara otra mujer, que había buenas pa'l rancho, muchas que le querían a él, que pos ya era tiempo de olvidar-

se de la Emiliana y agarrara de nuevo a la mujer.

Nomás al mentarla, todito él se estremecía y un escalofrío venía a picarle todo el cuerpo. Pero salido del agua y sólo recordaba las palabras últimas de Emiliana.

—¿Cómo vendrá? si ya muerta está.

Pero algo extraño se le metía y sudaba a chorros, cuando miraba rumbo al mar y arriba la luna brillar.

Los rancheros, su gente empezó a burlarlo de loco. Después de las aguas ya no levantó la casa, ni amarró ganado de él, que milagrosamente se había salvado. No quiso saber nada, dejó de hablarle a su gente. Callado, como embrujado andaba.

Un día ella se lo llevó...

—¿Cuándo llegó la Emiliana?

—No. pos ya tiempo.

—¿Cuánto después de la venida de las aguas?

—Pos luego.

—¿Muchos años?

—Ora verá, nomás habíamos levantado nueve milpas.

Dicen las gentes que un día a Eleno le dio por salir bañado, bien peinado con la elegancia de aquellas tierras rancheras.

Montó su macho y se enfiló rumbo al mar. A todos los vecinos les sonreía y decía que iba acompañado de su mujer. Que la miraran a la grupa del caballo, vestida de blanco, trenzado el cabello de rojo. Se dete-



nía con todos y al oído de algunos hombres: —Ya ves, regresó por mí anoche—. Guiñando un ojo comentaba —¡Y qué noche!

A Eleno le tomó nueve horas llegar al mar, de tanto que se paró con la gente, bromeó y presentó a su Emiliana. Al mar nomás se hacen dos horas.

La gente del rancho lo miraba como loco. Pero más bien nosotros aquí los naturales decíamos que andaba como embrujado. Bruja era la Emiliana.

Ya pa' la nohcecita, cuando la luna se mira al horizonte y brilla en el mar. Cuando la marea es brava fue a detenerse Eleno. Lo vieron bajar del caballo, dizque bajar a la Emiliana y meterse al mar agarrado de su mano. Se metió derecho, como si caminara.

Por eso dicen que cuando hay luna llena y la marea es alta, se escucha murmurar de sensualidad y pareciera que el mar está haciendo el amor con la luna. Pero dicen que se oyen como quejidos de mujer que grita al hacer el amor.

Así dicen los que escuchan la mar. Allí donde el río va a dar. Uno que está aquí en la montaña, nomás se oye de lejos el tronido del mar cuando hay luna llena. A los hombres los deja pensativos. Pero las mujeres ese día andan con miedo de que la Emiliana salga de nuevo del mar.

Máscaras de lo sagrado

Enzo Segre

Colección Divulgación, INAH, 1987

Silvia Ortiz Echániz



El trabajo de investigación de Segre, *Las máscaras de lo sagrado*, es una interesante aportación al estudio de las culturas indígenas actuales desde el punto de vista de la escuela antropológica italiana que ha profundizado en la problemática de la cultura popular y de su religiosidad, abriendo una brecha metodológica para nuestros propios estudios.

Los ensayos que contiene este libro, nos obligan a poner en el tapete de la discusión y de la reflexión la problemática de la concepción religiosa del mundo en relación con la vida cotidiana. Lo sagrado y lo profano, eterna correlación en el sincretismo de las expresiones de la cultura que permiten al hombre la producción y reproducción de su vida diaria, donde define su identidad y refleja sus diferencias con otros núcleos de población de la sociedad mexicana. El lenguaje sagrado introducido en la cultura vivencial ordinaria se repite, aunque su origen se haya olvidado en la némesis explicativa del mundo. La trascendencia de la fundamentación ideológica como matriz generadora para circunscribir las concepciones del tiempo y del espacio; la ubicación del hombre mismo en el cosmos y en la historia, construyendo su papel de hombre biológico y de hombre social.

La lectura de este libro intenta explicarnos la elaboración meta-histórica del hombre para trascender como sujeto que edifica su realidad ontológica imaginando su mitología y se sujeta a sí mismo acatándola a través del ritual sagrado. Nos habla de las supervivencias del esquema ideológico autóctono en la Sierra de Puebla,

así como de la explicación lógica de su alógica sincrética; del ordenamiento del cosmos y de sus correlaciones sagradas y profanas, rituales y cotidianas presentes en el momento actual, destacando los elementos culturales de larga duración en la historia. Pero, ¿por qué permanecen? Porque son las raíces más significativas de la propia cultura, de la conformación de la identidad que los define y que los defiende.

A través de las páginas de estos ensayos, nos avasalla la idea de la profundidad de las raíces de la ideología indígena que aún permanecen a pesar de la modernización, no sólo en la Sierra de Puebla, sino que están presentes también en la misma ciudad de México, en determinados estratos de la población. Raíces que aún nutren el entramado de nuestras culturas presentes. Imaginamos la fuerza de la resistencia a la colonización occidental con base en la contracultura y del sincretismo que acomoda, refuncionaliza y que construye con adobes propios un espacio y un tiempo de su historia.

La existencia de una cultura clandestina que a fuerza de existir trascendió al mestizaje. Cultura clandestina sí, porque a fuerza de ser prohibida, ilegítimada, confiscada y manejada alcanzó su propia fuerza y es interiorizada, proyectada, imaginada y reproducida en el contexto cultural que le es propio. En ello encuentro también venas importantes que nutren las expresiones de la cultura popular urbana que yo estudio, ideologías tradicionales fragmentadas y dispersas, refuncionalizadas pero

presentes en la esencia de sus últimos contenidos. Para el estudio de la ideología religiosa y sus distintas expresiones en la cultura actual la presentación de este libro es un aliante y una valiosa contribución.

Afortunadamente para la antropología y en especial para la antropología mexicana se han retomado los estudios de lo religioso como parte importante de la cultura, por mucho tiempo fuimos testigos de un proceso del desarrollo de las ciencias sociales durante el cual se abandonaron las observaciones sistemáticas del fenómeno religioso en la sociedad actual, como si el presente laico de los investigadores les impusiera una venda intelectual para mirar de frente su propio tiempo, como una vergüenza a conocer en la vida presente los elementos importantes de lo sagrado, desconociéndolos e ilegítimándolos como resabios del pasado y del oscurantismo, por la fuerza de la cultura hegemónica laica. Los sucesos actuales han confirmado la importancia de esta línea de la investigación de la cultura; la presencia y vigencia de la ideología religiosa en los albores del siglo XXI y su importancia en la vida pública y privada, en lo individual y en lo colectivo, en la vida política, en el manejo del poder y en el poder mismo de lo sagrado, nos subrayan su relevancia.

Así, el reconocimiento propio y el de los demás para la edificación de la identidad pasan por el tamiz de las concepciones del cosmos, del entorno natural del mundo y de la concepción misma del cuerpo físico del hombre. Tan importantes son estas relaciones que aún expresan su sentido en las concepciones de la salud y de la enfermedad, de la vida o de la muerte que comparten muchos miles de mexicanos rurales y urbanos. Construcciones de un imaginario vivido realmente como sustancial marco de referencia ontológico.

Ha logrado así el Dr. Segre con las páginas de estos ensayos develar una de las principales máscaras de lo sagrado; el de su identificación y relevancia en el pasado y su fuerte presencia en el presente: el presente profano de todos los días.

LIBROS

I N A H

El pintor de conventos. Los murales del siglo XVI en la Nueva España. *Constantino Reyes Valerio*. Colección Científica.

La cultura tlaxco. *Beatriz Leonor Merino Carreón*. Colección Científica.

Xochicalco el mítico Tamoanchan. *Román Piña Chán*. Colección Científica.

La termoluminiscencia en el fechamiento de sitios arqueológicos. *Ma. Elena de los Ríos Paredes*. Colección Científica.

La recuperación mexicana del pasado teotihuacano. *Leonardo López Luján*. Colección Divulgación. Coedición con G.V. editores.

Corridos de Durango. *Antonio Avitia*. Colección Divulgación.

Ensayo bibliográfico del periodo colonial en México. *Gonzalo López y Rosa García*. Colección Fuentes.

El agrarismo en Chiapas. *Marie Odile Marión*. Colección Regiones de México.

Nómadas y sedentarios. El pasado prehispánico de Zacatecas. *Leonardo López Luján*. Colección Regiones de México.

Catálogo de las bibliotecas de San Agustín de Puebla y del Colegio de San Pablo de México.

Salvia Segura Martínez/Alejandro Flores Barrón. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Cuaderno de Trabajo.

Atapascanos en Nueva Vizcaya. *Arturo Guevara Sánchez*. Centro Regional de Chihuahua. Cuaderno de Trabajo.

Algunos sitios arqueológicos en Chihuahua. *Arturo Guevara Sánchez*. Centro Regional de Chihuahua. Cuaderno de Trabajo.

Documentos sobre la colonización en Texas. *Celia Gutiérrez Ibarra*. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Cuaderno de Trabajo.

Tres estudios sobre cerámica histórica. *Varios autores*. Dirección de Monumentos Prehispánicos. Cuaderno de Trabajo.

Deducción de cambios climáticos en el Norte de la cuenca de México.

Estudios polínicos sobre el clima del Cuaternario en México. *Susana Xelhuantzi López*. Subdirección de Servicios Académicos. Cuaderno de Trabajo.

Investigaciones arqueológicas de Mexicaltzingo. D.F. *Raúl Avila López/Ludwig Beutelspacher*. Departamento de Salvamento Arqueológico. Cuaderno de Trabajo.

Los Nahuas hoy. *Varios autores*. Departamento de Etnografía. Cuaderno de Trabajo.

Toponimia mexicana. Bibliografía general. *Ignacio Guzmán Betancourt*. Departamento de Lingüística. Cuaderno de Trabajo.

Arqueomoluscos de Sonora, Noroeste y Occidente de Mesoamérica. *Beatriz Braniff*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuaderno de Trabajo.

Metodología de la Conservación de Conjuntos Históricos. *Jaime Cama*. Escuela Nacional de Conservación y Restauración. Cuaderno de Trabajo.

Una ciudad destruida T.II. Varios autores. Dirección de Estudios Históricos. Cuaderno de Trabajo.

La lucha por la tierra en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital. *Eckart Boege*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuaderno de Trabajo.

El lienzo de Carapan. Estudio histórico, iconográfico y de restauración. *Alma Rosa Rubí U./Sara E. Altamirano R.* Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural. Cuaderno de Trabajo.

Manual de fumigaciones de Museos, Archivos y Bibliotecas. *Pablo Torres Soria*. Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural. Cuaderno de Trabajo.

Manual estadístico de la gestión administrativa... Dirección General. Cuaderno de Trabajo.

LA ANTROPOLOGIA EN MEXICO

OBRA EXCEPCIONAL EN EL PANORAMA DE NUESTRAS CIENCIAS SOCIALES. EN QUINCE VOLUMENES SE RESEÑA EL DESARROLLO HISTORICO DE LA ANTROPOLOGIA EN MEXICO DESDE SUS ORIGENES HASTA LA ACTUALIDAD

COLECCION BIBLIOTECA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Adquiérala en Córdoba 45

Rosa Casanova/Marco Bellingeri

Alimentos, remedios, vicios y placeres

Breve historia de los productos mexicanos en Italia



INAH • OEA

Serge Gruzinski

El poder sin límites
Cuatro respuestas indígenas a la
dominación española



"Nosotros que somos dioses, nunca moriremos"
ANDRES MIXCOATL, 1537

"Soy Dios que ha creado la tierra y los cielos"
GREGORIO IUAN, 1659

"Un ídolo que les mostraba diciendo [que] era su virgen"
JUAN COATL, 1665

"Era Dios y sustentaba el mundo"
ANTONIO PEREZ, 1761

"Y lo querían como a un dios"
EMILIANO ZAPATA, 1919

Colección Biblioteca del INAH

INAH/INSTITUTO FRANCÉS DE AMÉRICA LATINA

Martha Eva Rocha

Las Defensas Sociales
en Chihuahua. Una
paradoja en la Revolución



Colección Divulgación

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Nueva
Antropología 33

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

EL OCCIDENTE Y LO OTRO

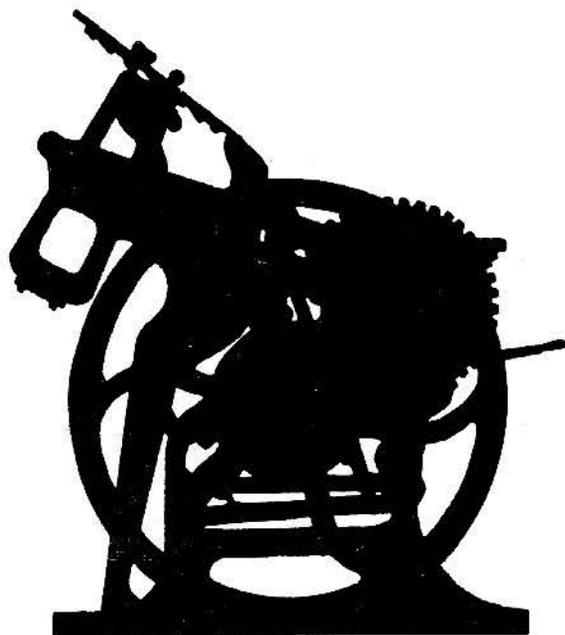
JORGE BENAVIDES LEE, Occidente: variaciones sobre *lo mismo* * ESTEBAN KROTZ, Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos * PABLO MONTERO, Roma y el Islam: los espejos múltiples * HECTOR TEJERA GAONA, Resistencia étnica y expansión colonial en África * MECHTHILD RUTSCH, Ellos son los verdaderos salvajes: dos siglos de expansión occidental en los "Mares del Sur" * JOSE LUIS KRAFFT VERA, Las Amazonas en el bosque húmedo de las guacamayas * RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Nueva Antropología, A. C., Av. Popocatepetl 510
Col. Xoco, México 03330, D. F. Tel. 688-9945
Distribuidor: DICE, S. A. de C. V. Av. Popocatepetl 510
México 03330, D. F. Tel. 688-9945

HISTORIAS 20



James Lockhart, **Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México**
Patricia Nettel, **Sevilla y el Atlántico: una lectura** □ Celia Wu, **La ciudad de Querétaro en 1791** □ Jorge Silva, **El comercio y el poder en Valladolid** □ J. Tynwhitt-Brooks, **El nuevo Eldorado** □ Inés Herrera, **Comercio y comerciantes en el Pacífico mexicano** □ Paolo Riguzzi, **La imagen nacional en el porfiriato.**



1a. Feria Nacional
del Libro
de Antropología
e Historia

Museo Nacional de Antropología
del 14 al 22 de Octubre

Centro Cultural Tijuana
del 6 al 12 de noviembre

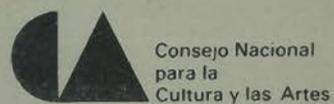
1989

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Cincuenta años de una búsqueda imprescindible: nosotros





Instituto Nacional de Antropología e Historia



INQUISICION Y SOCIEDAD COLONIAL

UNA INSTITUCION ESPAÑOLA TRANSPLANTADA EN EL AMBITO LATINOAMERICANO: EL CASO DE LA NUEVA ESPAÑA

Solange Alberro

Fotografía: Octavio Hernández



El año de 1492 de tanta trascendencia para los pueblos americanos, corresponde también a otros dos acontecimientos fundamentales: el 2 de enero, los Reyes Católicos entran victoriosos en Granada, capital del último reducto moro en la península y el 31 de marzo, o sea tres meses después, se expide el decreto de expulsión de los judíos que desde tiempos inmemoriales vivían en lo que ahora es España. Tal coincidencia no puede de ninguna manera ser el producto de la casualidad. Si el descubrimiento del nuevo continente se inscribe dentro de la tradición y la política de las naciones ibéricas, la toma de Granada remataba el largo proceso de la Reconquista, mientras el decreto de expulsión ponía un punto final a un siglo —al menos— de restricciones cada vez más apremiantes y de persecuciones por lo que se refiere a los judíos.

En otros términos, el año 1492, que marcó el polémico contacto de España con otro mundo totalmente nuevo y extraño la iba a obligar a cuestionar(se), probar e innovar fórmulas, conceptos, respuestas, etcétera, en todos los ámbitos, ya que hasta entonces, exceptuando la experiencia portuguesa aún limitada por estas fechas, ninguna otra potencia occidental moderna se había visto ante tan formidable reto. Pero este mismo año correspondería, en la metrópoli, al surgimiento de un Estado obviamente basado en la exclusión de las dos grandes minorías que le habían conferido una originalidad excepcional durante siglos.

Sin pretender por ahora ahondar lo que puede parecer una paradoja —no siéndolo probable y desgraciadamente—, nos limitaremos a subrayar esta relación entre la apertura inevitable e innegable que constituye el emprender el descubrimiento, la conquista y la colonización de un continente y la mutilación voluntaria de buena parte de una larga, rica y orgánica herencia.

Volvemos a encontrar este dilema en América. En efecto, mientras unos cuantos religiosos como Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún y tal vez más aún un Diego Durán y Alonso de la Veracruz procuran dignificar y hasta rescatar ciertos aspectos culturales y éticos de los conquistados, y otros más pragmáticos no desdeñan situaciones y realidades locales que les favorecen —el tequilo, el tributo, el papel de los caciques, etc.—, a nivel institucional y estatal se procede a la destrucción y exclusión de todo cuanto es percibido como ajeno u opuesto al proyecto colonial.

Para lograr los fines deseados, se recurre a la implantación de instituciones, instancias y normas occidentales, tanto en el ámbito privado como en el público. Así, junto con la cristianización sistemática de los pueblos americanos, su integración forzada en un modelo específico de asentamiento y una organización familiar monogámica y nuclear, se establecen los cabildos de origen castellano, el virreinato propio del reino de Aragón, y de tantas otras instituciones asimismo de origen peninsular.

De los numerosos aparatos implantados en los territorios recientemente descubiertos, nos parece que el tribunal del Santo Oficio merece un lugar destacado, pues su establecimiento, las modalidades y los resultados de su funcionamiento son reveladores del divorcio que existió, en no pocos casos, entre el proyecto imperial y el contexto en que se aplicaba, con la consiguiente desviación de las metas perseguidas.

Recordemos primero que esta institución, creada en el siglo XIII para luchar contra la

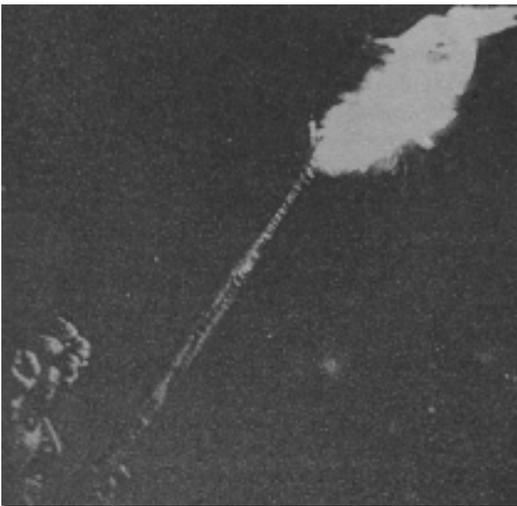
herejía albigense que se había enseñoreado del sur de Francia, estaba reducida una vez aplastada la herejía, a un tribunal amodorrado que subsistía sólo en el reino de Aragón. Hacia finales del siglo XV, los Reyes Católicos empezaron a vigorizarlo, sustrayéndolo en lo esencial a la autoridad papal —a la que había quedado supeditado hasta entonces— para hacerlo depender directamente de la Corona, extendiendo poco a poco su jurisdicción a las demás regiones españolas para las que resultó una novedad no siempre bien aceptada.

De esta manera, se fue conformando un aparato dócil y eficiente susceptible de imponer, por encima de fueros y particularismos, una política que hoy en día no vacilamos en llamar ideológica, al conjunto del territorio español.

En efecto, de ahí en adelante, el principal cometido de la institución inquisitorial consistiría en promover e imponer, mediante la normalización y la represión, el cristianismo bajo su forma exclusiva de catolicismo romano y luego



tridentino, a todos los pueblos y grupos peninsulares, velando por que no subsistieran vestigios de las otras religiones monoteístas antiguamente toleradas —islam y mosaísmo—, ni brotaran nuevas tendencias heterodoxas, así como las que nacían de la Reforma, del erasmismo y más tarde del jansenismo, de las ideas de la Ilustración, etcétera. En este sentido, el cuestionamiento clásico, por no decir rutinario de si la Inquisición española fue o no un aparato de carácter "político" nos parece desprovisto de sentido por anacrónico: en una época en que lo político y lo religioso quedan íntimamente vinculados hasta el punto de no poder ser disociados —"para el servicio de Nuestro Señor y el Nuestro", solía escribir Felipe II al calce de los documentos oficiales—, y "en la que la Iglesia se sirve del brazo secular y en que el poder político se compromete a



cumplir fines estrictamente religiosos", según la fórmula acertada de Francisco Tomás y Valiente, la religión resulta ser el único vínculo posible entre pueblos y culturas heterogéneas, el único cimiento de identidad, a falta de otros mecanismos tales como el sentimiento monárquico o imperial, y más tarde, nacional, la filiación política, etcétera.

Por tanto, la Inquisición tuvo en España un papel eminentemente federador y homogeneizador, al difundir e imponer no sólo el catolicismo romano sino también los valores específicos de una sociedad cuyos únicos orígenes oficialmente admitidos a partir de 1492 eran los del grupo cristiano viejo, compuesto por los nobles y los campesinos, excluyendo a los sectores medios y terciarios a los que precisamente habían pertene-

cido las minorías excluidas, los judíos y los moros.

Las primeras autoridades religiosas que pasaron a América desempeñaron las actividades inquisitoriales ordinarias, es decir las que pertenecían a cualquier obispo en los países católicos. Por lo que se refiere a la Nueva España, funcionaron primero la Inquisición llamada monástica —1522-1533—, por ser ejercida por los frailes evangelizadores y luego la episcopal, de 1535 a 1571.

Estas dos instancias, de actuaciones enérgicas si bien limitadas —alrededor de 551 procesos en conjunto—, se señalaron por perseguir a los antiguos sacerdotes y caciques indígenas que, a pesar de haber sido bautizados, seguían practicando sus ritos gentilicios, es decir, desde el punto de vista inquisitorial, a los herejes apóstatas. Dicha actividad no representa, en el estado actual de nuestros conocimientos, más de unos cincuenta procesos, y todas las elucubraciones reiterativas concernientes a mayores persecuciones de indígenas carecen de fundamento. Existe siempre la posibilidad de que algún día lleguen a aparecer nuevas fuentes documentales que confirmen el hipotético rigor inquisitorial, aunque es poco probable que las diligencias de los frailes y curas encargados de vigilar y castigar a los indígenas hayan quedado debidamente registradas, puesto que las mismas circunstancias del delito y de su descubrimiento abogaban obviamente a favor de trámites expeditos e improvisados. Más aún, es muy verosímil que los religiosos, a la vez severos y paternalistas para con sus tiernas ovejas, cuidaran de castigarlas protegiéndolas al mismo tiempo, con el fin de mantener su poder y estatus sobre y entre ellas, evitando por consiguiente los juicios ruidosos y los castigos despiadados que se pretenden encontrar.

Así y todo, la ejemplar ejecución en la hoguera de don Carlos, cacique de Texcoco, por Juan de Zumárraga, pone prácticamente un punto final a la intervención inquisitorial sobre los indígenas considerados de ahora en adelante como neófitos y menores de edad tanto en las cosas de la fe como en los demás ámbitos. Lo comprueba un hecho de sobra conocido por los estudiosos: cuando en la primera mitad del siglo XVII el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón lanza un grito de alarma al percatarse de la amplitud y gravedad de las manifestaciones idolátricas existentes en la región que va desde Toluca hasta Morelos, no sólo no encuentra ayuda por parte de las autoridades inquisitoriales sino que se le sanciona por haber usurpado facultades que no le correspondían al haber castigado a algunos indígenas...

A petición de no pocos súbditos de ultramar escandalizados por los progresos de la licencia e irreligión en las nuevas posesiones, y deseoso de atajar la Reforma en su imperio, Felipe II crea los tribunales de México y de Lima en 1571, siendo el último el de Cartagena de Indias, en 1614. Mientras las inquisiciones primitivas de Nueva España habían tenido un carácter aleatorio, el nuevo tribunal estaba respaldado por una larga experiencia recogida bajo la forma de códigos y manuales de jurisprudencia y casuística y un aparato burocrático considerable cuya cabeza, con sede en España, gobernaba a los 22 tribunales metropolitanos, italianos y americanos.

Hemos señalado detalladamente en otras publicaciones los numerosos factores que llegaron a modificar y hasta a desvirtuar las metas y el impacto del Santo Oficio en el México de los siglos XVI y XVII y sólo nos limitaremos aquí a recordarlos brevemente. En primer lugar, el medio americano, con su geografía peculiar, sus espacios dilatados y la escasez de vías de comunicación, volvía improbable cualquier intento serio de control institucional, situación que perduró en muchos aspectos al menos hasta el Porfiriato. Sin embargo, el distrito que dependía teóricamente del tribunal novohispano se extendía desde el actual Nuevo México hasta Nicaragua, abarcando inclusive a las islas Filipinas.

Por otra parte este tribunal, que tenía por sede a la ciudad de México, constaba de dos inquisidores, un fiscal y los auxiliares necesarios para el despacho de los negocios y el cuidado de las cárceles, mientras en las provincias la red extensa de los comisarios y familiares desempeñaban funciones específicas que excluían cualquier decisión, debiéndose limitar a obedecer las órdenes que emanaban de la capital.

Independientemente de estos factores, la naturaleza misma de la sociedad colonial representaba un obstáculo, el que menos tangible, resultaba aún más formidable. En efecto, hemos señalado rápidamente cómo en la metrópoli la función inquisitorial había llegado a ser, al término de un proceso histórico específico, el brazo ideológico de la Corona para fundir en el crisol de la ortodoxia a pueblos, cultura y grupos heterogéneos.

De este lado del mar, los indígenas recién convertidos no podían ser ni eran considerados como los "cristianos nuevos" de la península, aquellos antiguos judíos y sus descendientes que habían sido compelidos a recibir el bautismo y cuya ortodoxia resultaba a menudo sospechosa. Por tanto, estos indígenas que, no lo olvidemos, representaban la mayor parte de la población, pese a la catástrofe demográfica, no sólo escapaban a la



jurisdicción inquisitorial sino también permanecían reclusos en sus "repúblicas" con sus particularismos, en una situación muy ambigua marcada por el paternalismo y el abandono, situación que denuncian en el siglo XVIII algunas mentes lúcidas, como los obispos Abad Queipo y San Miguel, entre otros.

Así, la mayor parte de la población novohispana, si bien quedaba sometida al proceso homogeneizador representado por la cristianización y la hispanización con sus múltiples implicaciones, podía impunemente conservar la fuente más segura de su identidad: su inconsciente individual y colectivo. En efecto, si algunos sacerdotes encargados de vigilar a los indígenas, intuyendo la importancia de llegar hasta estos veneros secretos, elaboraron manuales de confesión en los que las preguntas sutiles y precisas buscaban descubrir en el arcano de la conciencia y de la inconciencia la culpa y la responsabilidad, la mayoría, por desidia, incapacidad, impotencia o complacencia, se conformaba obviamente con confesiones superficiales y aproximadas, al contrario de lo que habría hecho cualquier inquisidor del Santo Oficio, por deficiente que hubiese sido. En efecto, esta institución estaba especialmente adiestrada para descubrir y perseguir las ideas y representaciones heterodoxas, y es probable que de haber sido sometidos a su jurisdicción, los indígenas no sólo habrían sufrido sanciones más frecuentes por sus numerosas conductas heterodoxas y más o menos toleradas por sus pastores, sino y sobre todo, que habrían sido despojados poco a poco de su mismo inconsciente, fuente inagotable de construcciones y reconstrucciones sincréticas, como lo



muestran sin lugar a duda los trabajos de Serge Gruzinski.

Pero en lugar de intentar un control y una censura —tal vez imposibles—, de lo que constituía el baluarte de la identidad indígena, en términos de dominación, de heterogeneidad indeseable, se optó pronto por considerar las numerosas manifestaciones heterodoxas de los naturales como conductas supersticiosas irrelevantes, que por lo tanto pudieron desarrollarse y hasta “contagiar” a españoles e individuos de casta. Así, el grupo indígena pudo realizar una nueva elaboración del cristianismo que en buena medida se convirtió en la religión popular común para la mayor parte de la población novohispana, incluidos los españoles.

Por otra parte, este mismo grupo constituía siempre un posible refugio para los transgresores y disidentes de otros orígenes étnicos. No era nada difícil para un español y más aún para un mestizo, un africano o un mulato, colarse en las comunidades indígenas, como lo atestiguan lamentándolo las numerosas medidas oficiales que pretendían impedirlo. Huelga decir que el progresivo mestizaje biológico y cultural favoreció todavía más este proceso.

En fin, los indígenas no podían de ninguna manera desempeñar el papel que en España correspondía al pueblo llano, compuesto esencialmente por cristianos viejos, los que, pese a numerosas fallas en relación con la ortodoxia estricta, participaban de lo que podemos llamar una cultura cristiana. Este papel consistía en una vigilancia mutua ejercida por los individuos, las familias y los grupos, que desembocaba en denuncias llevadas ante el Santo Oficio. Así, cualquier transgresión abierta o conducta sospechosa llegaba a oídos del tribunal, según una dinámica imprescindible para el funcionamiento inquisitorial.

En América, por el contrario, los indígenas, dado su pobre conocimiento del castellano y casi nulo del dogma, de la doctrina y de las sutilezas de la práctica católica, eran incapaces de descubrir e identificar las fallas cometidas eventualmente por los españoles o individuos de casta que vivían en su entorno o compañía. Cuando llegaban a denunciar a alguien ante el tribunal, solían hacerlo por razones ajenas al propósito inquisitorial, como la manipulación por parte de sus caciques o de las autoridades locales, el afán de venganza o de librarse de algún indeseable, etcétera. Por tanto, la institución inquisitorial en América careció no sólo de la logística necesaria sino también de lo más importante: del tejido social y humano capaz de surtirle de denuncias

pertinentes, condición ineludible para el ejercicio cabal de sus funciones.

Por otra parte, la población directamente interesada por la jurisdicción inquisitorial distó mucho de respaldar debidamente el desempeño de la institución.

Los individuos de casta que representaban la mayoría de esta población ostentaban un grado muy variable de cristianización, lo que los convertía en auxiliares sumamente aleatorios del tribunal en cuanto se refiere al proceso de la delación, siendo en cambio objeto frecuente de persecución, por las mismas causas. Los africanos, cuando eran bozales, es decir recién traídos del África por la trata de esclavos, sólo recibían un bautismo expedito y unos pocos rudimentos doctrinales antes de verse encerrados en ingenios, obrajes o minas, en donde resultaba poco probable que pudiesen adquirir un adoctrinamiento más sólido y un contacto con otros sectores sociales.

En cuanto a los ladinos —los africanos ya aculturados— los mulatos y los mestizos en general, sus prácticas y conocimientos religiosos variaron según los límites estrechos que les reservaba su condición incierta, puesto que pertenecían a sectores desprovistos de estatuto, obligaciones y derechos. Si existieron algunas excepciones fueron el resultado de trayectorias individuales específicas —situación socioeconómica favorable, libertad, legitimidad, etc.—, poco representativas del conjunto de las castas durante los tres siglos de la Colonia. Además, por su misma situación indefinida, estos sectores tendían a participar poco en los procesos y dinámicas institucionales, pues frecuentemente vivían marginados. Por tanto, su comportamiento, por lo que se refiere al ejercicio inquisitorial, se asemeja globalmente al de los indígenas, quienes manejaban la denuncia en función de intereses particulares, o en el mejor de los casos, de los españoles.

De hecho, el tribunal del Santo Oficio funciona para y por los españoles, criollos y peninsulares, y sus satélites inmediatos, o sea, aquellos individuos y sectores que gravitan en derredor suyo. Esta situación es natural: la Inquisición fue creada y reforzada en España por los Reyes Católicos, recordémoslo, como un medio de control interno y la célula de fundación de los tribunales americanos reitera este propósito, recalcando además cuánto importa purificar la sociedad de los españoles para evitar que sus malos elementos contaminen con doctrinas erróneas, a los indígenas recién convertidos.

Por otro lado, los españoles, que se hallaban sobre todo concentrados en el Altiplano y las



pocas ciudades del virreinato, eran los únicos susceptibles a la vez de colaborar con la institución mediante las denuncias pertinentes, pero también, de ser alcanzados por el aparato normativo y represivo. En realidad, sus delitos, y casi únicamente los suyos eran los que conocía bien la Inquisición del Santo Oficio, sabiéndolos ponderar y castigar. Sólo entre ellos, o entre los súbditos de Castilla, como lo fueron los portugueses entre 1580 y 1640, se encontraba la herejía bajo la forma del protestantismo, del mosaísmo y del mahometismo —excepcional—, y más tarde, del jansenismo, ateísmo, panteísmo, etcétera.

El puñado de extranjeros —ingleses, franceses, holandeses— enjuiciados por el tribunal pueden ser asimilados, en cuanto a delito se refiere, al conjunto de los españoles. En cambio, las transgresiones cometidas por la gran mayoría de los individuos de casta —hechos de magia erótica, hechicería y curanderismo—, casi siempre aparecieron como manifestaciones irrelevantes de superstición ante los inquisidores desprevénidos, que no supieron descubrir en ellos un formidable potencial sincrético capaz de moldear una cultura religiosa popular o, si lo intuyeron, de todas maneras no tuvieron las herramientas conceptuales ni los medios institucionales para atajarlos.

Ahora bien, los españoles que siempre fueron minoritarios durante el periodo colonial, no lo olvidemos, forman en América un grupo estructuralmente distinto de cualquier comunidad peninsular.

En primer lugar, no encontramos entre ellos los distintos sectores sociales que en la metrópoli se distinguen unos de otros y hasta se oponen. En el nuevo continente, una vez frustrado el intento de los conquistadores y sus descendientes por constituirse en élite hereditaria asimilable a la nobleza, no existe una verdadera aristocracia. Si bien los que pudieron acumular riqueza y poderío logran a veces adquirir algún título nobiliario y adoptan comportamientos claramente aristocráticos como la predilección por la posesión de la tierra, el lujo, la largueza, etcétera, se dedican a actividades empresariales y mercantiles, al contrario de lo que prescribe el estatus del hidalgo en la metrópoli. Su situación se caracteriza por la inestabilidad crónica, y la trayectoria de las familias consideradas como nobles se apega al refrán de origen andaluz, aunque perfectamente adaptado a la realidad colonial: padre mercader, hijo caballero, nieto pordiosero. Por tanto, no forman una casta cerrada sino tan sólo la cúspide tan precaria como provisional de la sociedad. Tampoco existe en América este pueblo llano de labradores castellanos inmortalizados en la persona de un

Peribáñez. Aquí, aunque se asentaron efectivamente algunos grupos de labriegos de origen peninsular en la región del Bajío, de Guadalajara y del valle de Puebla, el pueblo llano es ante todo indígena y luego mestizo, desempeñándose los españoles pobres de preferencia en los sectores terciarios. Por todas estas razones, la Inquisición en América y especialmente en Nueva España carece del asiento orgánico que constituye una aristocracia y un pueblo llano de tipo castellano, guardianes y detentores de los valores cristianos viejos que fueron forjándose durante el largo proceso histórico de la Reconquista, sectores que naturalmente respaldan el propósito y el ejercicio del tribunal.

Más aún, los españoles en América, aunque divididos por antagonismos y rivalidades tan inevitables como notables —piénsese por ejemplo en la oposición entre criollos y peninsulares, entre funcionarios de las diversas instituciones o incluso dentro de un mismo cuerpo como los regulares y los seculares, etc.—, se encuentran global y objetivamente en una posición de dominación, por el contexto colonial. Esto significa, en término de oposiciones sociales —puesto que no podemos hablar de lucha de clases para el periodo que nos interesa aquí—, que a menudo llegan a prevalecer, hasta cierto punto, mecanismos de solidaridad dentro del grupo por encima de las diferencias.

Así por ejemplo, los inquisidores, los demás funcionarios, civiles o eclesiásticos, los grandes comerciantes, los hacendados y los mineros, ennoblecidos o no, participan todos en alguna manera de un mismo sector privilegiado en cuyo seno impera eventualmente la solidaridad o hasta la complicidad, frente a los españoles comunes y, sobre todo, a la masa de los mestizos de toda índole y de los indígenas mayoritarios. Concretamente, esta situación se traduce no pocas veces en una desviación e incluso en una perversión del ejercicio inquisitorial, por los intereses, nexos y alianzas múltiples que unen a los jueces, sus auxiliares y ciertos sectores sociales, entre los que eventualmente surgen transgresores. En efecto, ¿cómo puede un inquisidor que mantiene relaciones de negocio y de amistad con una familia conocida, observar la imparcialidad deseable si alguno de sus miembros resulta denunciado ante el tribunal por un delito contra la fe? Lejos de ser un caso abstracto y remoto, esta situación se presentó con relativa frecuencia a la Inquisición novohispana, precisamente tratándose de los transgresores considerados como los más peligrosos, los herejes. Y la genealogía de algunos de los familiares de la ciudad de México revela nítida-



mente la complejidad y la extensión de los grupos familiares, que en ocasiones abarcan esferas tan distintas como la burocracia civil y eclesiástica, la mina, el comercio, la tierra.

En fin, la existencia de sectores serviles importantes favorece la aparición de terrenos ambiguos en los que las componendas resultan a menudo posibles, ya que los esclavos movidos a la vez por el odio y/o el amor hacia sus amos y ante todo por el legítimo deseo de recobrar su libertad, se prestan a maniobras que llegan a obstaculizar y desvirtuar las estrategias represivas de la Inquisición.

Por tanto, la naturaleza específica de la sociedad colonial, diferente en cuanto a composición y valores de la metropolitana, es uno de los factores que explican porqué el Santo Oficio en Nueva España, pese a las leyendas antiguas y los modernos fantasmías, tuvo un impacto muy relativo. Con el riesgo de caer en la reiteración tediosa, recordemos una vez más que el número de reos que perdieron la vida en la hoguera durante el periodo colonial en México no supera el medio centenar, al contrario de lo que sucede con cualquier tribunal peninsular, para no mencionar las instancias civiles no sólo de España sino de los países europeos o incluso de Nueva Inglaterra.

El tribunal novohispano funcionó cabalmente para una minoría de la población, en una área reducida, aproximadamente el Altiplano, y para determinados tipos de delitos. Cumplió con su misión fundamental, para la que había sido creado: la extirpación de la herejía. Pero también contribuyó, junto con los antecedentes prehispánicos relativos a esta materia, a asentar el sentimiento religioso en el conjunto de la sociedad: el despertar patriótico y luego nacionalista se produce en torno al eje religioso, con la creación del mito —en el sentido que le da la antropología religiosa— guadalupano, y luego, con la reivindicación de la ortodoxia de un fray Servando Teresa de Mier, frente a los españoles peninsulares tachados por él

de herejes. De la misma manera, comunicó a la sociedad en su conjunto una preocupación extrema por el formalismo exterior, en detrimento del fondo. Ciertamente, era preciso, bajo la mirada inquisitorial, *aparentar* o *guardar* las apariencias, manteniendo secretas las dudas o las certezas inconfesables.

De esta forma se canceló el preámbulo imprescindible a la crítica en sus múltiples implicaciones ideológicas, científicas, quedando en cambio los súbditos libres de entregarse a transgresiones y excesos de toda índole, siempre y cuando las apariencias estuviesen mínimamente guardadas y sobre todo, faltase cualquier cuestionamiento religioso. Pero la Inquisición del Santo Oficio fue impotente ante el proceso imprevisto: el surgimiento de un catolicismo sincrético que se volvió popular, es decir, común a la mayoría de los grupos y sectores que formaban la sociedad virreinal, catolicismo de donde surgió finalmente la identidad nacional, como lo acabamos de señalar.

Por último, hemos visto cómo, entre otros factores apenas esbozados aquí, la sociedad colonial por su misma naturaleza, contribuyó a modificar el ejercicio inquisitorial y, en última instancia, su impacto. Podemos pensar que este proceso, lejos de ser excepcional, se verificó en otros casos, derivándose de esta hipótesis la necesidad, según creemos, de considerar la historia de las instituciones coloniales en estrecha relación con el contexto en el que se desempeñaron. En efecto, cualquier importación —instancia, objeto, idea, etc.—, no tarda en ser sufrida o recibida, luego asimilada y hasta recuperada y desvirtuada. En este sentido resultaría interesante enfocar al sistema colonial en su conjunto como origen y matriz de su misma negación. Pero esta es otra historia...

BIBLIOGRAFÍA

- . Una buena síntesis sobre la Inquisición española: Kamen, Henry, *La Inquisición española*, Bruguera, México 1967.
- . Para México, acerca de las primitivas Inquisiciones, la obra de Greenicaf, Richard, en particular, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- . Por lo que se refiere al Santo Oficio propiamente dicho, el trabajo clásico de Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2a. edición, Ediciones Fuente Cultural, México, 1952. Y el más reciente, de Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, que contiene una amplia bibliografía.
- . La cita de Francisco Tomás y Valiente es sacada de su obra: *El derecho penal de la monarquía española, siglos XVI, XVII, XVIII*, Tecnós, Madrid, 1969, pp. 221-222.