

# Antropología

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ≈ Nueva época ≈ Núm. 14 ≈ Mayo-Junio 1987



*Semana Santa en la Tarahumara. Fotografía: L. Verplancken S.J.*

A propósito de la invasión española de América *Carlos García Mora* □ Un xiuhmolpilli (“atadura de cañas”) en una construcción colonial *Salvador Pulido Méndez y Luis Alberto Martos López* □ La experiencia de constitución del Museo “Shan-Dany”, de Santa Ana del Valle, Tlacolula, Oaxaca *Teresa Morales Lersch et al* □ Conservación del patrimonio cultural latinoamericano *Martha Toriz* □ Formación de especialistas en conservación del patrimonio cultural inmueble en México *Salvador Díaz-Berrio* □ Sahumadores mexicas *Gilberto Ramírez Acevedo* □ Ritos de vida entre los tarahumares *Rogelio Zúñiga R.* □ Seminario sobre rehabilitación de vivienda en zonas históricas urbanas. Conclusiones y recomendaciones □ Waltraud Hangert: apuntes y recuerdos de una profesora *Yolanda Aguilar López* □ El análisis polínico como fuente de información en los proyectos arqueológicos *Ma. Susana Xelhuantzi L.* □ Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana *Suplemento en páginas centrales.*

# Antropología

Boletín Oficial del  
Instituto Nacional  
de Antropología  
e Historia

Publicación bimestral

## Índice

A PROPÓSITO DE LA INVASIÓN ESPAÑOLA DE AMÉRICA Carlos García Mora	3
UN XIUHMOLPILI ("ATADURA DE CAÑAS") EN UNA CONSTRUCCIÓN COLONIAL Salvador Pulido Méndez Luis Alberto Martos López	5
LA EXPERIENCIA DE CONSTITUCIÓN DEL MUSEO "SHAN DANY", DE SANTA ANA DEL VALLE, TLACOLULA, OAXACA Teresa Morales Lersch <i>et al.</i>	9
CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL LATINOAMERICANO Martha Toriz	12
FORMACIÓN DE ESPECIALISTAS EN CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL INMUEBLE EN MÉXICO Salvador Díaz-Berrio	13
SAHUMADORES MEXICANOS Gilberto Ramírez Acevedo	18
RITOS DE VIDA ENTRE LOS TARAHUMARES Rogelio Zúñiga R.	20
SEMANARIO SOBRE REHABILITACIÓN DE VIVIENDA EN ZONAS HISTÓRICAS URBANAS. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	23
WALTRAUD HANGERT APUNTES Y RECUERDOS DE UNA PROFESORA Yolanda Aguilar López	27
EL ANÁLISIS POLÍNICO COMO FUENTE DE INFORMACIÓN EN LOS PROYECTOS ARQUEOLÓGICOS Ma. Susana Xelhuantzi L.	30
COFRADÍAS Y CARGOS: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LA JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA MESOAMERICANA Suplemento en páginas centrales	

Enrique Florescano  
*Director General*  
Roberto Sandoval Zarauz  
*Secretario Técnico*  
Margarita Rosa Rosado  
*Secretaria Administrativa*  
Jaime Balí West  
*Director de Publicaciones*  
Patricia Cazals Kirsch  
Martha Toriz  
*Edición*

Correspondencia Dirección de  
Publicaciones, Córdoba 45, Col.  
Roma, *Boletín de Antropología*.



SNP

## Actividades del INAH

México: cultura y naturaleza, es la exposición de ecología que tiene lugar en el Museo Nacional de las Culturas. Fue inaugurada en el mes de junio y permanecerá hasta septiembre. Uno de los principales objetivos de esta muestra es definir y concientizar acerca del significado y la importancia de la ecología. Se puede observar la forma en que el hombre se ha relacionado con la naturaleza a través de los: cazadores-recolectores, de agricultores de Mesoamérica en la época prehispánica; a los del México colonial, hasta la época actual, donde es patente una intensificación del desequilibrio ecológico, la cual se evidencia a partir de los años 40. Entre otros factores que contribuyen al aumento de la desertificación, la deforestación y la contaminación de cuencas y costas, se pueden mencionar el crecimiento urbano desmesurado, la industrialización, y la explosión demográfica; ante ello, surgen diversas propuestas de tecnología alternativa.

La apertura de la Librería Francisco Javier Clavijero se llevó a cabo en el mes de junio. La instalación de este nuevo espacio obedece a la necesidad de ampliar el programa de difusión y apoyo a los trabajos de divulgación que edita el INAH. Su amplia producción editorial cubre publicaciones de temas históricos, antropológicos, de sociología, de arqueología, etno-

historia, y aun temas específicos de antropología física, monumentos históricos, de arte prehispánico y colonial, monografías y publicaciones de los centros regionales del INAH en todo el país.

Fue movida la Coyolxauhqui al cabo de nueve años de su descubrimiento y después de cinco siglos de haber permanecido en su lugar de origen. La monumental pieza fue trasladada al edificio que albergará en breve al Museo del Templo Mayor, recinto creado especialmente para custodiar las más de siete mil piezas mexicas que se han encontrado en la zona. Grúas, plataformas, equipos de seguridad y elementos de la Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural del INAH, cuidaron el traslado. En la misma fecha y durante una jornada de maniobras de más de ocho horas, también fueron movidas de la Casa del Marqués del Apartado otras dos piezas, la *Xiuhcoatl* y el águila *Cuauhxicalli*; la primera descubierta en 1901 y la otra en 1985.

En la estación Zócalo del Metro, se celebra la exposición "Festivales y ceremonias del Japón", con la participación del INAH y del Sistema de Transporte Colectivo "Metro". Se eligieron aquellos eventos que se consideran más representativos y que se realizan a nivel nacional. Tienen su origen principalmente en las creencias de las dos grandes religiones de Japón, shintoísmo (autóctona) y budismo (importada de China en el siglo VI), las cuales practican simultáneamente los japoneses. Las piezas en exhibición pertenecen al Museo Nacional de las Culturas y han sido donadas por la Embajada de Japón y por particulares.

Carlos García Mora\*\*

## A propósito de la invasión española de América

En el siglo XVI, la sociedad española dejó de estar circunscrita como unidad política a la península ibérica, al convertirse —junto con sus colonias de ultramar— en una realidad mayor: el imperio español. Habiendo sido esto así, los antecedentes de la Nueva España, una de las colonias de este imperio, se remiten a la historia de las sociedades peninsulares. En efecto, aunque la sociedad novohispana tuvo sus características propias, derivó en parte de un proceso civilizador cuya génesis cristalizó en la meseta castellana, para después desbordarse en América, donde se encontró con otras civilizaciones. Por ello, las sociedades constituidas en el continente americano —a raíz de la conquista española de éste— formaron parte de la evolución y expansión de los reinos ibero-católicos.

La península ibérica fue el extremo occidental del continente euroasiático, el contacto africano de éste, la orilla noroeste del crisol mediterráneo y la última tierra continental antes de caer en el Océano Atlántico, rodeada por mares, separada del bloque europeo por los macizos pirenaicos y fraccionada regionalmente.

La historia peninsular presentó tanto discontinuidades como diversidad social y cul-



tural. El poblamiento remoto con comunidades cazadoras recolectoras y posteriormente, agricultoras, formó parte de un proceso social y cultural antecedente. Después, iberos, celtas, fenicios, cartagineses y griegos se sucedieron en el tiempo por caminos diversos.

Decisiva para el destino de la península fue la incorporación de su espacio y de sus hombres al ámbito imperial de Roma y su consiguiente latinización bajo la forma de Hispania, como la llamaron los romanos. Entonces se constituyó la base sociocultural de la futura España. La tradición latina y, a través de ella, la tradición cristiana, permanecieron como hilos para luego ser anudados a los inicios sociales y culturales de los reinos católicos. En el interin, el epigonismo visigodo se amarró a estos hilos, aportando otra de las peculiaridades ibéricas, como una de tantas influencias de orígenes diversos.

A esas tradiciones europeas básicas se sumó otra penetración: la musulmana. Y aun este aporte fue heterogéneo, pues era un conglomerado de influencias de grupos étnicos y culturales variados e incluyó las de grupos no árabes,

como los beréberes. Además, el influjo morisco debió sorprender disgregaciones políticas, aunque una cultura musulmana de síntesis pudo sobrevivir. Otro aporte fue el judío. De hecho, una armonización de Oriente y Occidente se produjo durante la convivencia en la península ibérica de las tradiciones latinocristiana, hebrea y musulmana.

Sobre ese escenario se dio el proceso de formación, destrucción, reconstrucción y unificación de los señoríos y reinos ibero-católicos, mientras éstos luchaban por prevalecer sobre el poder musulmán. Precisamente, en ese proceso se gestó el proyecto castellano aragonés de hegemonía sociopolítica, económica y cultural. Pese a los vericuetos de ese nacimiento, terminó predominando la unidad peninsular en el seno de Europa. La vocación unitaria en los reinos católicos frente al proyecto islámico, se expresó en un símbolo político: el Mio Cid, figura de la voluntad castellana en los procesos contradictorios de disgregación y congregación. Los linajes y los feudos, la hidalguía y la lealtad al rey, fueron las manifestaciones de esa sociedad en construcción.

Aquí germinó la sociedad conquistadora. Baste conocer los intentos que hizo la nobleza castellana de poner sistemáticamente por escrito, una ordenación global de la sociedad, la cultura y la historia, en términos de las pautas marcadas por los reinos católicos y sus alianzas europeas.

Todo ello en la perspectiva de la reconquista ibero-católica del seno peninsular, luego prolongado con la construcción del dominio español de ultramar. Hacia fines del siglo XV, la victoria del proyecto unificador bajo la hegemonía de los reinos de Castilla y Aragón, fue el punto culminante de un proceso y el inicio de otro. En efecto, entonces nació el futuro de una potencia europea, la primera de la modernidad, la España castellana, vanguardia imperial de su época:

Nada más, ni nada menos. Es inútil poner adjetivos a un hecho de tanto relieve. Vista desde el extranjero, la antigua Hispania [ . . . ] tenía ya una sola voz y una sola voluntad. Y ello bastaba (Vives: 99).

Precisamente, durante esa encrucijada se pudo empezar a hablar de una España propiamente dicha, cuando ésta

\*Versión revisada de un ensayo preparado para el curso: "La conquista de México (Antecedentes españoles)", impartido por la historiadora Beatriz Ruiz Gaytán, en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM (1983).

\*\*Departamento de Etnohistoria

se estableció en la llamada modernidad europea. Así fue como apareció la idea de España, durante la evolución social específica tenida lugar en la península ibérica.

En este horizonte, en el de la épica de la España europea, la colisión con América tuvo tal trascendencia que, a partir de entonces, se inició el ensamblaje definitivo del mundo integrado a un todo. Tremendo reto para una sociedad aún cargada de su herencia medievoal, enfrentada a la modernidad y a la universalidad. El imperio español contribuyó a iniciar la culminación del eslabonamiento de la humanidad. Tal fue su papel histórico: completar la esfera terráquea, borrar los antiguos límites del mundo.<sup>1</sup> Luego, la revolución industrial entretejería todo ello entre las mallas del primer sistema económico mundial.

Las sociedades americanas

<sup>1</sup>Marcelino Menéndez y Pelayo, cit. en Quirarte: 63.

se engarzaron en esta trama. En vez de adaptarse la sociedad hispana a las sociedades americanas, éstas se integraron a la sociedad y al proyecto de los vencedores. A pesar de los deseos reivindicadores de algunos, para quienes la formación de la Nueva España ocurrió exclusivamente desde la perspectiva de las sociedades americanas, la historia cierta de España y América recoge hechos objetivos. Uno de ellos fue el de la condensación y explosión de un proceso civilizatorio, originado en Europa, el cual culminó con la construcción de la universalidad como realidad, es decir, como sistema mundial. De esta manera, pese cuanto pese, las sociedades americanas terminaron entrando a la historia abierta por Europa.

El pasado carece de la posibilidad de mostrar los deseos políticos contemporáneos. El pasado sólo contiene los hechos consumados, aunque disgusten a quienes desean ver ya plasmadas en él

las reivindicaciones sociales y políticas venideras.

La comprensión de los procesos conformadores de las realidades nacionales en América es un conocimiento estratégico, el cual se obtiene mediante un análisis imparcial de los acontecimientos. Ello es particularmente importante, sobre todo cuando se decide la dirección que los pueblos americanos podrían seguir, para intentar ejercer su derecho a determinar un destino propio, a la medida de sus necesidades y aspiraciones. La tragedia americana radica en la imposibilidad pasada de alcanzar dicha meta. Solamente una voluntad libertaria podrá, si "Occidente" no destruye antes el planeta, condensar y expandir otras rutas propias, americanas, en la historia humana.

**BIBLIOGRAFÍA**

Alfonso El Sabio, "Las siete partidas", *Antología de Al-*

*fonso X El Sabio*, 5a. ed., pról. y ed. Antonio G. Solalinde, Madrid, Espasa Calpe, 1966, p. 151-78 (Col. Austral, 169).

Castro, Américo, *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, Taurus Ediciones.

Lacalle, José María, *Los juicios españoles*, Barcelona, Sayma Ediciones y Publica-



ciones, 1961, 172 p. (Panorama A-Z, 1).

Menéndez Pidal, Ramón, *El Cid Campeador*, 5a. ed., Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1964, 246 p. (Col. Austral, 1000).

Prescott, William H., *Historia del reinado de los reyes católicos, D. Fernando y D. Isabel*, trad. Atilano Calvo Iturburu, Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig Editores, 1855, 436 p.

Quirarte, Martín, *El problema religioso en México*, 2a. ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980, 408 p.

Ruiz Gaytán, Beatriz, "La conquista de México (Antecedentes españoles)", apuntes del curso impartido por... México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, Ms., 1983.

Sánchez Albornoz, Claudio, *El islam de España y el Occidente*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1974, 224 p. (Col. Austral, 1560).

Vicens Vives, Jaime, *Aproximaciones a la historia de España*, Madrid, Editorial Vicens Vives, 1976.

# MUSEO DEL VIRREINATO

BOLETÍN OFICIAL DEL MUSEO NACIONAL DEL VIRREINATO TEPOTZOTLÁN, EDO. DE MÉXICO JULIO 1987/NÚM. 0



## El museo y la comunidad

El nacimiento de este Boletín, y el primer número que hoy en la luz, obedeció principalmente al deseo de establecer un vínculo para el Museo Nacional del Virreinato, con el sector comunitario de Tepotzotlán y con el sector comunitario de la zona. Como es sabido, una función básica de los museos es promover un mayor conocimiento de las manifestaciones materiales y espirituales de la cultura, publicitando una comprensión y visión más completa del desarrollo histórico y actual de la nación y del mundo.

En segundo lugar, responde también a la necesidad de crear un espacio en el cual público y funcionario puedan dialogar, opinar y compartir, sin barreras de la "ritualidad" de estos tiempos. El resultado de estas gestiones el lector podrá conocerlo de

## El Colegio Seminario de Tepotzotlán

México 16 España

Los procesos peninsulares a finales del siglo XVII. Después de dos siglos de dominación por parte de los Reyes de Castilla —que culminó con la Compromiso de Caspe—, el reino de Aragón se unió al de Castilla y Navarra y formó el Reino de España. Este proceso se completó en 1516 con la unión dinástica de los reinos de Aragón, Castilla y Navarra, que dio origen al Reino de España. Este proceso se completó en 1516 con la unión dinástica de los reinos de Aragón, Castilla y Navarra, que dio origen al Reino de España.

En este sentido, el Boletín del Museo Nacional del Virreinato, al publicar este número, se suma a un esfuerzo colectivo y de cooperación, al como dar a conocer al sector comunitario de Tepotzotlán y al sector comunitario de la zona. Como es sabido, una función básica de los museos es promover un mayor conocimiento de las manifestaciones materiales y espirituales de la cultura, publicitando una comprensión y visión más completa del desarrollo histórico y actual de la nación y del mundo.

En segundo lugar, responde también a la necesidad de crear un espacio en el cual público y funcionario puedan dialogar, opinar y compartir, sin barreras de la "ritualidad" de estos tiempos. El resultado de estas gestiones el lector podrá conocerlo de

## Saludamos la aparición del Boletín del

## MUSEO DEL VIRREINATO

en su edición de julio de 1987, que como señalan sus editores:

obedece primeramente al deseo de establecer un medio para ilustrar y difundir sistemáticamente el acervo histórico y artístico que conserva el Museo Nacional del Virreinato, haciéndolo llegar a un número creciente de personas.

Salvador Pulido Méndez\*  
Luis Alberto Martos López\*

## Un *xiuhmolpilli* ("atadura de cañas") en una construcción colonial

En la calle de República de Brasil núm. 43, frente al costado oriental del Templo de Santo Domingo, se levanta una vieja construcción (actualmente convertida en vecindad) que posiblemente date del siglo XVIII.

Su fachada es muy sobria, el único elemento decorativo consiste en un nicho sobre el acceso con una escultura en cantera de la Virgen de los Ángeles; bajo ésta, se aprecian los restos de una leyenda ahora ilegible.

Un pasillo conduce al interior de la vecindad; ahora luce estrecho y oscuro debido a la construcción de un local comercial, pero un gran arco de medio punto en un extremo, recuerda que debió ser muy ancho. El pasillo precede a un patio flanqueado, al norte y al sur, por columnatas de orden toscano, mismas que aún sostienen la viguería de madera del techo; en torno al patio se distribuyen las habitacio-

nes y al fondo, una escalinata central conduce a la planta alta.

Junto a la escalinata se abre otro acceso que comunica con un segundo patio estrecho, a lo largo del cual se reparte otra serie de viviendas. Al final, una segunda escalinata lleva a las habitaciones superiores.

La distribución original ha cambiado mucho, ya sea por las construcciones agregadas en épocas más o menos recientes, o por las modificaciones realizadas por los inquilinos con el deseo de ampliar sus viviendas o de formar cuartos nuevos.

A raíz de los sismos de septiembre de 1985, esta construcción resultó muy afectada, y posteriormente fue expropiada por el gobierno, correspondiendo a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología realizar los trabajos de adaptación y restauración, supervisados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, como parte del Programa de Renovación Habitacional.

\*Dirección de Monumentos Históricos



Detalle del *xiuhmolpilli* en el muro



El atado de la calle de Brasil, visto de frente

En septiembre de 1986, mientras se retiraban los aplanados de una de las viviendas, los albañiles descubrieron que en el muro existía una "piedra grabada", e inmediatamente se dio parte a la Dirección de Monumentos Históricos del INAH.

De esta forma, se nos comisionó para atender a la llamada, dirigiéndonos inmediatamente al sitio indicado; y efectivamente, en la vivienda marcada con el número 9 del segundo patio, existía un relieve empotrado en el muro este a 1.96 y 2.19m de distancia respecto al muro sur y a .28 y .51m de altura en relación al nivel del piso; al parecer había sido utilizado como una piedra más al construirse el núcleo del muro.

Una vez levantado el registro y las fotografías correspondientes, nos dimos a la tarea de liberar el relieve, utilizando varios cinceles y mazos de tamaños diversos, con los cuales devastamos las piedras del núcleo constituido por tezontle, ladrillo y argamasa. Cuando la perforación del muro ya era suficiente, se optó por utilizar una pequeña barreta, pero tratando en todo momento de cuidar y proteger la escultura.

Después de varias horas de trabajo, finalmente se pudo liberar por completo; se trataba de una piedra andesítica perfectamente labrada formando un *xiuhmolpilli* —atado de cañas o maderos—, ele-

mento que conmemora el fin de un ciclo de 52 años y el inicio de uno nuevo.

Los *xiuhmolpilli*, tal vez representen el atado de leños que se utilizaba en la ceremonia del Fuego Nuevo, según se representa en la página XXXIV del *Códice Borbónico*.

Como ya es bien sabido, esta ceremonia se realizaba cada 52 años en el Cerro de la Estrella (*Huixachtecatl*) en Iztapalapa. Sahagún hace una buena relación de esta ceremonia:

Acabada la dicha rueda de los años, al principio del nuevo año que se decía *ome acatl*, solían hacerlos de México y de toda la comarca una fiesta ó ceremonia grande, que llamaban *oxiuh molpilli*; y es casi atadura de los años, y esta ceremonia se hacía de cincuenta y dos en cincuenta y dos años, es a saber, después que cada una de las cuatro señales, había regido trece veces a los años [...] Así que entonces sacaban también nueva lumbre [...] y cuando estaba sacada la lumbre, luego se hacía una hoguera muy grande para que se pudiese ver desde lejos. <sup>1</sup>

El *xiuhmolpilli* en cuestión mide .50m de longitud, siendo de .23m el diámetro de sus extremos y de .27m el de la parte media de la escultura. En general está bien conservado, solamente muestra una hendidura en la parte posterior.

<sup>1</sup>Sahagún, libro VII, p. 438-440

En magnífico relieve se representa un haz de 35 cañas o maderos amarrados en los extremos por un par de cuerdas de 2.5cm de espesor, cuyos trenzados recuerdan a los mecates.

El escultor fue muy realista pues incluso representó los nudos de las ataduras. Cabe indicar que en ambos extremos aparecen un par de perforaciones que posiblemente servían para colgar la escultura.

Al centro del atado, en un cuadro de .29m por lado, se labró un relieve con la representación del numeral 1-pedernal, *ce-tecpatl*.

El pedernal ocupa casi todo el cuadro y presenta un ojo con ceja, labios gruesos y cuatro grandes colmillos. Sobre la sien porta un espejo humeante, formado por un círculo concéntrico decorado con cuatro pelotas de plumas o algodón; del centro del círculo surgen las volutas que representan el humo.

Frente al pedernal se nota una figura que podría representar vírgolas. Finalmente, en la esquina inferior izquierda del cuadrado se representa el numeral 1.

La fecha 1-pedernal es muy importante porque representa el signo de *Huitzilopochtli*; marca la fecha de su nacimiento y asimismo es el año en que los mexicas inician su peregrinación (1168 d.n.e.):

[...] en el año 1-pedernal de allá salieron hacia acá de su morada Aztlán...<sup>2</sup>

El espejo humeante también es un elemento muy significativo por ser el símbolo característico de *Tezcatlipoca*, deidad estrechamente relacionada con *Huitzilopochtli*, ya que éste representa al sol diurno y aquel al nocturno que viaja en las noches por el inframundo, surgiendo de la tierra a la mañana siguiente como el *Telpochtli*, el sol joven.

El numeral 1-pedernal de nuestro *xiuhmopolilli* es muy semejante al que aparece en la atadura con la fecha 2-*acatl* expuesta en el Museo Nacional de Antropología. En el *teacalli* de la guerra sagrada de este museo también está representada esta fecha y es muy semejante.

En el extremo derecho del atado, también en relieve, tenemos una hermosa representación del signo *miquiztli*, "muerte"; lleva asimismo el numeral 1, de donde resulta la fecha *ce-miquiztli* (1-muerte).

El cráneo está representado con gran realismo: está provisto de un ojo grande, redondo y concéntrico; mandíbula y dentadura en detalle, un cuchillo de pedernal con dientes grabados, firmemente sostenido en la boca; lleva un

<sup>2</sup> Alvarado Tezozómoc, p. 69



Atadura de la calle de Brasil; vista posterior. Nótese las representaciones de los nudos

espejo humeante en la sien formado por un círculo concéntrico, adornado con cuatro bolitas de plumas o algodón; del centro brotan volutas del humo y bajo la base del occipital fue colocado el numeral 1.

Este relieve es también muy semejante al del *xiuhmopolilli* con la fecha 2-*acatl* del Museo Nacional de Antropología; asimismo en este lugar existen otras ataduras con la misma representación.

El numeral 1-muerte está asociado a *Tezcatlipoca*:

El sexto signo se llama *ce-miquiztli*; decían que este era bueno y en parte malo, esto es, que algunas cosas tenía buenas y otras malas [...]. Decían que este signo era de

*Tezcatlipoca* [...] al cual tenían por criador Universal.<sup>3</sup>

De igual forma, 1-muerte es la fecha que marca la muerte de *Huitzilopochtli*. Por su parte, el cuchillo de pedernal, en la boca del cráneo, simboliza el sacrificio.

Finalmente, el relieve del extremo izquierdo muestra el perfil de un personaje: presenta un cuadrado alrededor del ojo a modo de anteojera, nariz redonda, boca abierta y enmarcada; del labio superior baja un colmillo. Ostenta un gran tocado de plumas, al parecer sostenido por una cuerda en la frente, y de la cual baja un fleco. En la sien

<sup>3</sup> Sahagún, cap. XXI, p. 232



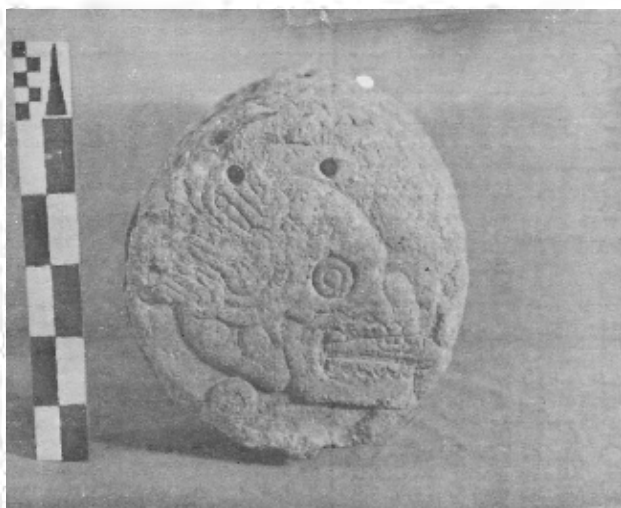
Atadura de la calle de Brasil; detalle del numeral 1-pedernal



Atadura en el Museo Nacional de Antropología con la representación en una de sus caras del numeral 1-pedernal



Representación del numeral 1-pedernal en el "Teocalli de la guerra sagrada". Museo Nacional de Antropología



Representación del numeral 1-muerte en el xihmolpilli de la calle de Brasíl

tiene un espejo humeante, representado como en los dos relieves anteriores. Por último, de la oreja cuelga un gran pendiente. El numeral 1 aparece delante del rostro del personaje; éste es muy semejante a la representación de un *Tlaloc* o *tlaloque* en una caja de piedra conservada en el Museo Británico de Londres.

Creemos que esta figura representa a *Tezcatlipoca* disfrazado o ataviado como deidad de la lluvia; pero de ser esto cierto, surge inmediatamente una cuestión: ¿qué relación puede existir entre *Tezcatlipoca* y *Tlaloc* o la lluvia?

Según Seler, el término lluvia -*quiahuatl*-

[...] significaba, en primer lugar, *quiauh-tonatiuh*, "sol de lluvia", uno de los periodos del mundo prehistórico o, por así decirlo, precósmicos, que no era un periodo de diluvio, sino el de la lluvia de fuego.<sup>4</sup>

Efectivamente, uno de los soles destruidos en eras anteriores fue el *nahui quiahuitl* (4-lluvia) que llegó a su fin

[...] porque les llovió fuego [...] también ardió el sol; y todas las casas de ellos ardieron. Por tanto, vivieron trescientos doce años, hasta que se destruyeron en un solo día que llovió fuego.<sup>5</sup>

Incluso, en la representación que se hace de los cuatro

<sup>4</sup> Eduard Seler, p. 85

<sup>5</sup> *Códice Chimalpopoca*, p. 119

soles, no es *Xiuh-tecutli* quien representa el periodo del sol de fuego, sino que es *Tlaloc*.

Ahora bien, *Tezcatlipoca*, además de todas sus acepciones, es el creador del fuego;

[...] y a la postre cayó el Tizón, sacó el fuego *Tezcatlipoca*, con que otra vez ahumó al cielo en el año 2-acatl.<sup>6</sup>

Por lo anteriormente expuesto, la ceremonia del año nuevo se celebraba siempre en la fecha 2-caña (*ome acatl*). De igual manera, este mismo glifo sirve para representar el *mamalhuaztli*, o a los *cuammamalitli*, los palos sacadores del fuego que la deidad utilizó para producirlo. No es extraño entonces que el personaje que aparece en nuestro relieve sea *Tezcatlipoca*, ataviado como deidad de la lluvia; tal vez se quiso representar la "lluvia de fuego", recordando este sol, y asimismo conmemorando al creador del Fuego Nuevo.

El personaje lleva el numeral 1, por lo que podríamos interpretar la fecha *ce-quiahuitl* (1-lluvia). Analizando el simbolismo de ésta, Sahagún afirma que:

[...] los que nacían en este signo eran nigrománticos ó embaidadores ó hechiceros, y se transfiguraban en animales y

sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen y para otros maleficios...<sup>7</sup>

Todas estas características tienen relación con *Tezcatlipoca* porque es el dios oscuro, el nocturno, el hechicero, aquel que hace de las suyas en la noche.

El signo 1-lluvia, por tanto, puede asociarse a esta deidad, por lo que se acentuaría aún más el hecho de que el personaje del relieve sea *Tezcatlipoca*.

En conclusión, el *xihmolpilli* encontrado en la calle de Brasíl 43 conmemora, por un lado, el ciclo de 52 años que ha finalizado, representado por la fecha 1-muerte, es decir, muerte del sol (*Huitzilopochtli*); asimismo, se conmemora el inicio de un nuevo ciclo con la fecha 1-pedernal, nacimiento del sol (*Huitzilopochtli*).

Por otra parte, también se ha querido representar la "lluvia de fuego", en conmemoración a *Tezcatlipoca*, creador del fuego y regidor del ciclo de 52 años y, en consecuencia, de la ceremonia del Fuego Nuevo. Es por ello que en el *Códice Borbónico Tezcatlipoca* aparece junto a *Quetzalcóatl*, dios del tiempo, y junto a los ancianos *Oxomoco*



Numeral 1-muerte en una atadura del Museo Nacional de Antropología

<sup>6</sup> *Idem.*, p. 120

<sup>7</sup> Sahagún, cap. XXI, p. 234

## MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

CICLO DE CONFERENCIAS:  
CULTURAS DEL MUNDO,  
UNA VISION ANTROPOLOGICA

De lunes a jueves  
a las 11:00 horas  
Moneda núm. 13  
Informes al teléfono: 512-74-52

Julio

- 28 Oceanía
- 29 África
- 30 Manejo pedagógico del museo
- 20 La India antigua
- 21 Cultura árabe
- 22 Cultura eslava
- 23 Etnología de Sudamérica
- 27 Culturas indígenas de Norteamérica

**MUSEOS  
DEL INAH**



Otro ejemplo de numeral 1-muerte en una atadura del Museo Nacional de Antropología

y *Cepactonal*, inventores del calendario.<sup>8</sup>

Finalmente nos referiremos al destino del *xihmolpilli* encontrado. Esta pieza seguramente será trasladada al museo de sitio del Templo Mayor, en donde será expuesta. Consideramos que es un lugar adecuado para la escultura, tanto por la proximidad al sitio de su procedencia, como por tratarse de un museo de fácil acceso, en el que la gente podrá admirar su belleza y singularidad.

### BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.  
Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1983 (Lecturas Mexicanas, 10).  
*Códice Chimalpopoca, Anales*

de Cuauhtitlán y *Leyenda de los Soles*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

Gutiérrez Solana, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1983.

León Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM, 1958.  
Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, edición facsimilar, México, Siglo XXI, 1980.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982 (Sepan cuántos, 300).

Sejourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1984 (Lecturas Mexicanas, 30).

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

<sup>8</sup> Eduard Seler



Perfil izquierdo de un personaje con numeral 1 en el atado de la calle de Brasil



# HISTORIARIS 15

Director: Secchi. Imagen y percepción del territorio según los mixtecos □  
Sejourné. Normas cristianas y respuestas indígenas □ Luis Alberto de  
la Garza. Revolución social en la primera República □ Marcello Carmagnani  
Libertad, poder y estado en la segunda mitad del siglo XIX □ D. A. Brading  
Historia patria y democracia en México □ Antonio Sabochi. Cuaremas  
portorricas □



## La experiencia de constitución del Museo "Shan-Dany", de Santa Ana del Valle, Tlacolula, Oaxaca\*

En la década de los setenta se manifiesta, a nivel mundial, la crisis más profunda que ha tenido la institución museo a lo largo de toda su historia. Rompiendo fronteras, ideologías y sistemas, se hizo presente una nueva corriente museológica a través de experimentaciones y propuestas. En los países nórdicos, mediterráneos (Francia e Italia, principalmente), y en el mismo continente latinoamericano, se crearon museos destinados a la comunidad que les circunda para que, como dice Georges-Henri Riviere, museólogo francés:

Las poblaciones se miran para reencontrarse y buscar permanentemente la explicación del territorio al que estuvieran sujetas en la continuidad y discontinuidad de sus generaciones [...] un espejo que les sirva para hacerse medio de comprensión para hacer respetar su trabajo, su comportamiento, su intimidad.

Esta corriente museológica que con el tiempo ha venido a denominarse "nueva museología", tiene como denominador general buscar experiencias de participación directa de las poblaciones (en distintos grados y actividades que van desde la planeación museológica, hasta la definición de las actividades permanentes de rescate de la historia y las tradiciones que identifican los valores propios de dichas comunidades, pasando por la definición de la temática del museo a constituir).

En México esta corriente se materializó, a través del INAH, en la creación hace una década de la Casa del Museo —Museo Nacional de Antropología—, proyecto que planteaba la extensión del museo hacia las colonias populares. Más tarde se crearía el proyecto de museos escolares y, por último, la constitución actual de museos comunitarios que contemplan los siguientes objetivos generales:

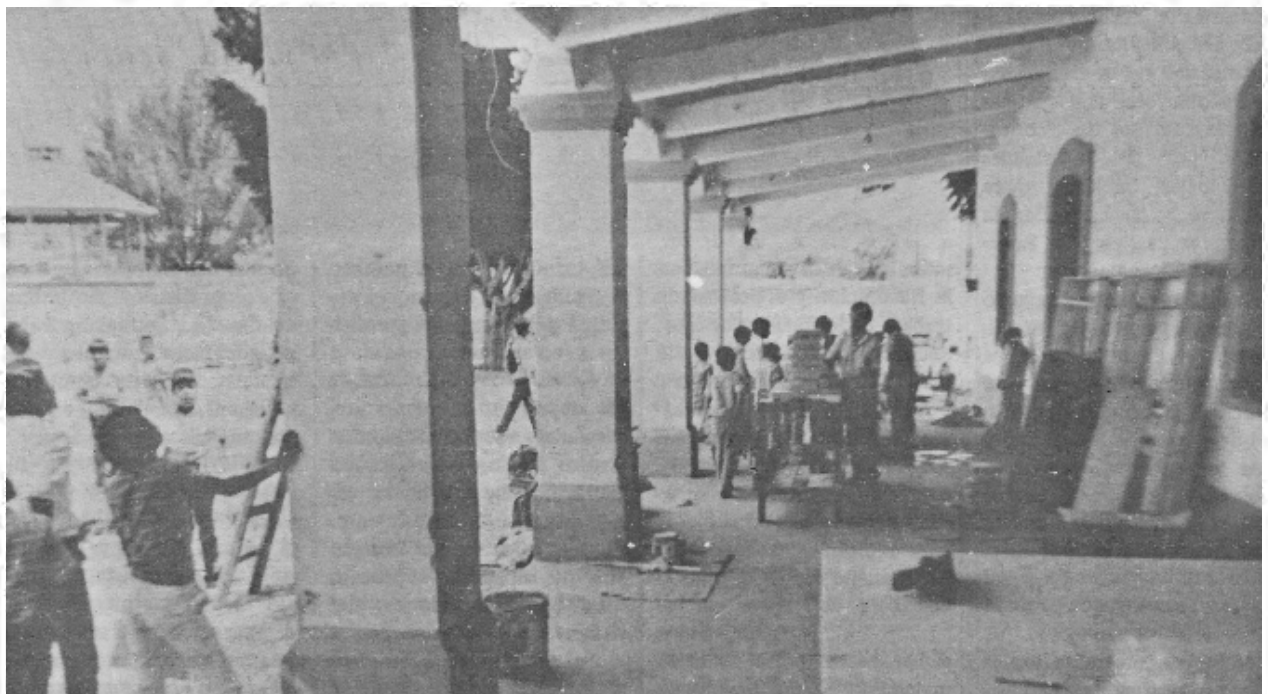
- 1) Conservar y difundir el patrimonio histórico y cultural de las diversas comunidades, estableciendo un compromiso mutuo con sus miembros para constituir depositarios permanentes de dicho patrimonio que, a la vez, generen nuevas formas de expresión y difusión cultural.
- 2) Alimentar y reforzar las actividades de difusión cultural a escala regional y estatal, convirtiendo al museo regional correspondiente en un espacio donde puedan confluír colecciones creadas a partir de los intereses y elementos propios de las comunidades que cuenten ya con museos comunitarios.

Por lo anterior, los museos comunitarios tienen también un papel fundamental dentro de la descentralización de la vida cultural del país. Presentamos en este número de *Antropología* la primera experiencia en el estado de Oaxaca que ilustra, por sí sola, la importancia de estos museos dentro del Sistema Nacional de Museos del INAH.

Marco Barrera Bassols  
José Luis Paredes Pacho

\*Versión corregida del informe entregado a la Secretaría Técnica del INAH

\*\* Centro Regional de Oaxaca



A principios de 1985 el Centro Regional de Oaxaca recibió una petición de las autoridades municipales de Santa Ana del Valle, Tlacoahula, Oaxaca, para que se constituyera un museo en su comunidad. Entonces el Centro Regional Oaxaca y la Licenciatura en Antropología Social, Sistema Abierto, formamos un equipo interdisciplinario para laborar conjuntamente con la comunidad en el proyecto del Museo Comunitario de Santa Ana del Valle.

La diversidad étnica que presenta el estado de Oaxaca es la mejor garantía para ejercer la protección del patrimonio cultural a través de la autodefensa por parte de las mismas comunidades étnicas. Por ello fue importante la colaboración del Centro Regional con Santa Ana del Valle y la Licenciatura de Antropología Social —Sistema Abierto— en el proyecto del Museo Comunitario. Es importante señalar también que, en esta última, participan maestros indígenas bilingües originarios de diez grupos étnicos del estado, lo cual dio un carácter específico a su colaboración.

El proyecto arrancó con la recopilación de material bibliográfico y documental sobre la historia de Santa Ana. Se revisó el archivo municipal, se consultaron fuentes secundarias, y se testimonió la historia oral con pláticas de tres ancianos que, convocados por las autoridades municipales, hablaron sobre las minas y las haciendas de principios de siglo y la Revolución Mexicana.

A través de un concurso de narrativa popular se alimentó el material para el guión museográfico. En este concurso se recibieron trabajos de los habitantes de Santa Ana y se dieron premios en efectivo a los tres primeros lugares y diplomas de mención honorífica a otros diez.

El resultado consistió en más de veinte textos sobre la fundación del pueblo, los cuentos y las creencias locales o la participación de algunos

miembros de la comunidad en la Revolución. En varios casos trabajaron conjuntamente jóvenes y ancianos en las narraciones. Tomados en conjunto, los trabajos aportaron un rico acervo documental. El evento de premiación, en el que participó la Secundaria Abierta y el grupo de danza "Los vijitos", permitió difundir ampliamente los objetivos y el enfoque del museo.

Tanto los resultados del concurso como las pláticas con miembros de la comunidad definieron tres temáticas importantes para la identidad comunitaria. Éstas fueron los orígenes prehispánicos del poblado, la participación de

explosión no hubiese fallado. Muchísimos hombres y mujeres trajeron piezas prehispánicas que habían encontrado a través de los años; un maestro de primaria donó más de una docena de piezas que usaba en sus clases y varios señores donaron rifles que habían usado sus padres durante la Revolución. De esta manera, se conformó una colección original significativa y representativa del patrimonio histórico de Santa Ana.

Al mismo tiempo, las autoridades municipales citaron a una reunión con las diferentes asociaciones del poblado (asociación de padres de familia, junta de mejoras materia-

de un local que se encuentra sobre su plaza principal, para el museo. Puesto que ya estaba avanzada la redacción del guión, se tomaron medidas y se comenzó el diseño museográfico.

Los fondos económicos del museo eran escasos, por lo que fue necesario realizar una campaña para conseguir vitrinas, tableros y mamparas que se obtuvieron finalmente de las bodegas de los museos nacionales y regionales del INAH. Debemos señalar que directores de diferentes museos atendieron cordialmente nuestra campaña.

El siguiente paso fue la labor de montaje donde intervi-



miembros de la comunidad en la Revolución y el proceso de trabajo de los textiles de lana, ocupación fundamental de la mayoría de sus habitantes. Con este desglose, comenzamos a redactar el guión museográfico.

A continuación, se solicitaron donaciones de objetos para exhibir en las tres salas. Un anciano donó al museo una bala de cañón que él guardó durante setenta años; el proyectil podía haberlo matado si el mecanismo de

les, comité de agua potable, etcétera) para explicar el objetivo de la campaña y solicitar su colaboración.

Consignados cada uno de los objetos y las piezas prehispánicas, se trasladaron al Centro Regional para su restauración. Paralelamente, comenzamos a visitar diferentes familias para tomar fotografías que mostraran el proceso de elaboración de los textiles de lana.

La comunidad acordó en asamblea general la donación

no el museógrafo, los electricistas, serigrafistas y carpinteros del Centro Regional. Se trabajó arduamente durante varias semanas. En esta etapa fue indispensable el apoyo de la comunidad.

Autoridades, padres y niños ayudaron a pintar el local. Un joven elaboró una maqueta para la sala de la Revolución; un electricista del pueblo instaló gratuitamente el sistema eléctrico. Tres señoras se presentaron entonces con una nueva donación: eran una

anciana de cien años, su hija y su nieta. Las tres generaciones se habían reunido para traer un enredo y faja de principios de siglo que colocaron cuidadosamente sobre un maniquí del museo.

El 12 de septiembre de 1986 estaba listo el museo para su inauguración. Se decidió llamarlo Museo "Shan-Dany", que significa "bajo el cerro", nombre zapoteco del pueblo de Santa Ana. Asistieron al evento autoridades del INAH, representantes del gobierno del estado, del Congreso local, de la Secretaría de Turismo y de la Asociación Regional para las Industrias Populares. Por su parte,

brados en asamblea general y tomaron la protesta de cumplir con el encargo de conservar y difundir el patrimonio histórico de Santa Ana. Decidieron tomar turnos para abrir el museo los siete días de la semana. Con ellos, elaboramos un plan de trabajo para garantizar su mantenimiento y promoción. Un equipo de la ENAH trabajó durante una semana para elaborar el inventario y registro de las piezas arqueológicas, que entregaron al comité para garantizar la integridad de la colección y su permanencia en Santa Ana. Posteriormente, se inventarió la colección del museo mediante

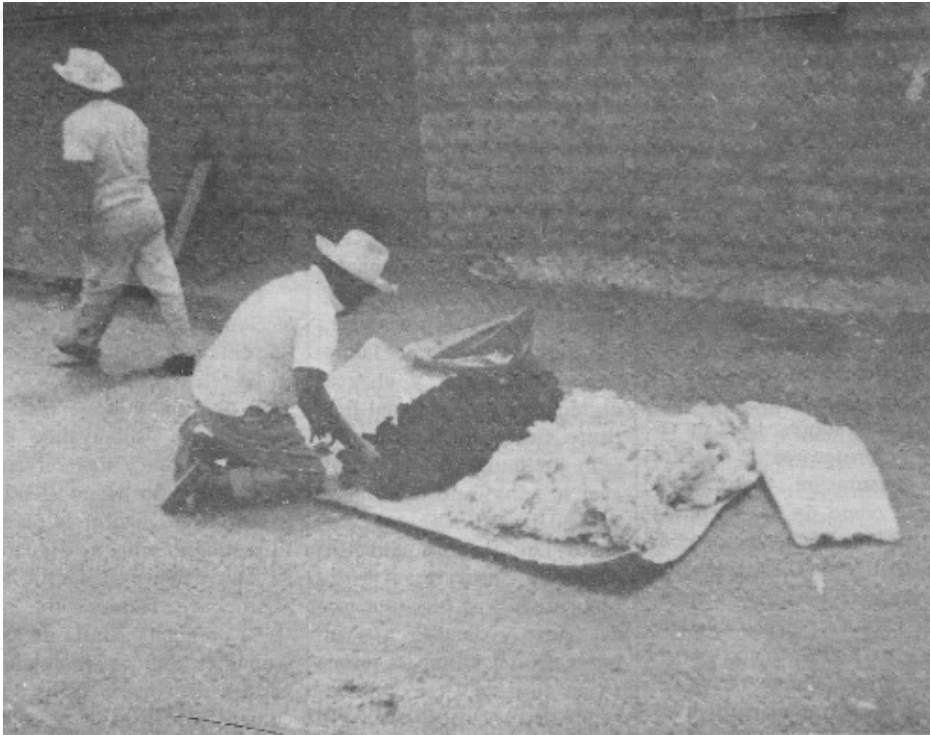
bió:

La señora que está haciendo hilo y los que están tejiendo, las cazuelas antiguas y las hachas antiguas, los cuchillos y los rifles antiguos y las gentes que fueron a la guerra.

A partir de la fecha de inauguración del Museo "Shan-Dany" se realizaron otra serie de actividades que ejemplifican planteamientos museológicos en un inicio concebidos. Se organizaron dos exposiciones que se exhibieron en el Museo Regional de Oaxaca, Oax. La primera de éstas tuvo como finalidad presentar el trabajo de los productores de textiles, donde se vendió la totalidad del

Actividades de sensibilización y rescate del patrimonio tangible e intangible llevadas a cabo por los propios habitantes de la comunidad, así como la vinculación del espacio museístico con la actividad productiva principal, apoyada en las formas tradicionales de gobierno, son los principales frutos de esta primer experiencia que comienza a tener eco en otras comunidades indígenas del Estado.

Crear una red primaria de doce de estos museos, con la asesoría técnica académica del INAH, presenta una incalculable posibilidad de ir dejando en manos de las comunidades la protección y difusión de su patrimonio cultural.



los miembros de la comunidad presentaron la danza de los viejitos y un fandango tradicional. Después de unos discursos breves, se cortó el listón y se abrió el museo. Cientos de personas se agruparon para entrar a verlo. Un joven nos comentó: "Durante años hemos oído historias del General Ibarra, de los revolucionarios de Santa Ana. Ahora los podemos ver".

En los días siguientes, se formó el comité del museo. Siete miembros fueron nom-

brados en asamblea general y tomaron la protesta de cumplir con el encargo de conservar y difundir el patrimonio histórico de Santa Ana. Decidieron tomar turnos para abrir el museo los siete días de la semana. Con ellos, elaboramos un plan de trabajo para garantizar su mantenimiento y promoción. Un equipo de la ENAH trabajó durante una semana para elaborar el inventario y registro de las piezas arqueológicas, que entregaron al comité para garantizar la integridad de la colección y su permanencia en Santa Ana. Posteriormente, se inventarió la colección del museo mediante

un proceso de digitalización computarizada, como parte de un proyecto piloto emprendido básicamente por estudiantes de la ENAH. El comité se organizó para distribuir carteles en las zonas arqueológicas y otros centros de reunión. Al mismo tiempo, se organizaron visitas al museo para niños de escuela. Al final de la visita se les pedían dibujos o escritos sobre lo que más les pudo haber interesado. Una niña de cuarto año escri-

bió: La señora que está haciendo hilo y los que están tejiendo, las cazuelas antiguas y las hachas antiguas, los cuchillos y los rifles antiguos y las gentes que fueron a la guerra.

Por otro lado, se creó un taller de fotografía dirigido por uno de los fotógrafos del Centro Regional del INAH y un grupo de niños, jóvenes y adultos de la comunidad, prepararon una exposición de su producción en el mismo. Las temáticas las eligieron personalmente y se refirieron al entorno y la vida de Santa Ana del Valle, Tlacolula.

*Tierra profanada. Historia ambiental de México,*  
Fernando Ortiz Monasterio,  
Isabel Fernández, Alicia Castillo,  
José Ortiz Monasterio, Alfonso  
Bulle Goyri, México, INAH,  
SEDUE, 1987, 360 p.  
(Colección Divulgación)

En este trabajo se formula una propuesta para que se haga compatible el desarrollo de México y la conservación de la naturaleza.

Explicándose las causas de la actual situación en la historia del país, se intentan promover cambios estructurales.

*Tierra profanada* pretende una aproximación a la historia ambiental de México, vinculando al ser humano con la base material de la producción, con el contexto en el que tiene lugar el desarrollo: el medio ambiente.

Se presenta aquí una historia de y con la naturaleza.



Tierra profanada  
Historia ambiental de México



Martha Toriz\*\*

## Conservación del patrimonio cultural latinoamericano\*

Bajo el patrocinio del Getty Conservation Institute (GCI), el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD-UNESCO), y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), se inició en el mes de junio el Seminario Taller de Actualización para América Latina en Conservación de Pintura sobre Tela.

La realización de este seminario taller, que culminará el 14 de agosto, tiene lugar en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete", dependiente del INAH y ubicada en el excon-

vento de Churubusco, en la ciudad de México.

Participan en este curso de actualización 15 personas, entre restauradores, jefes de taller o profesores de cátedra de restauración, tanto mexicanos como de otros puntos del continente americano: el PNUD-UNESCO ofreció diez plazas para becarios de América Latina<sup>1</sup>; por parte de México participan cinco personas, entre exalumnos de la Escuela de Conservación, jefes de taller y docentes.

El curso, en cuya planta docente se hallan especialistas procedentes de varios países<sup>2</sup>, tiene por objeto proporcionar a los participantes un conocimiento a fondo de la complejidad de la obra pintada sobre tela, además de actualizar, en Latinoamérica, la metodolo-

<sup>1</sup> Argentina (1), Bolivia (1), Brasil (2), Colombia (1), Cuba (1), Chile (1), Perú (3).

<sup>2</sup> Dinamarca (2), España (1), Estados Unidos (5), Inglaterra (2), Italia (2), México (8).

gía que se utiliza en la conservación y la restauración de pinturas sobre tela, de la época colonial al siglo XIX.

Los orígenes de este curso se remontan a los cursos de formación que se han dado en el pasado; sin embargo, bajo las presentes características particulares, es la primera vez que se realiza un seminario taller de actualización en conservación de pintura sobre tela.

La celebración de un evento de esta importancia en México no es casual, ya que es un país pionero en conservación en América Latina. Desde 1967-68 se llevan a cabo cursos de restauración que, gracias a un convenio con la UNESCO (1967-1977) y a otro con la OEA (1971-1981), han formado gran cantidad de restauradores para América Latina.

La idea de organizar un curso de este tipo surgió a partir de una reunión en Bogotá, Colombia, en 1985. En dicha ocasión la dirección de la Escuela de Conservación, Restauración y Museografía, a cargo del profesor Jaime Cama Villafranca, y el área de recursos humanos del Instituto Getty, hicieron un diseño preliminar del curso, al cual se adhirió posteriormente PNUD-UNESCO. Al respecto Luis Monreal, director del Getty Conservation Institute, durante la inauguración del curso, comentó que el proyecto del mismo se reforzó en abril de 1986, cuando en México se celebró una conferencia internacional sobre la Conservación del Patrimonio Arqueológico *In Situ*.

En aquella ocasión se manifestó la necesidad urgente de que los restauradores de pintura tuvieran la oportunidad de reunirse y discutir los problemas que giran en torno a su especialidad. El doctor Monreal añadió que esta urgencia se debe a que América Latina es una de las regiones del mundo que cuenta con uno de los acervos pictóricos más ricos, en donde se encuentra plasmada la historia del

continente americano; este patrimonio se encuentra expuesto a los avatares del tiempo, Y ya que los cuadros cuentan con unos cuantos "médicos", por ello se consideró urgente un curso de actualización, en que durante dos meses se reunieran estos especialistas con el objeto de intercambiar experiencias sobre técnicas y materiales nuevos.

Ahora, con la realización de este evento, tanto instructores como participantes representan de manera simbólica las escuelas anglosajona y latinoamericana.

Por su parte, Silvio Mutal, responsable del Proyecto Regional del Patrimonio Cultural y Desarrollo PNUD-UNESCO, señaló la importancia de que por primera vez el organismo que representa y el INAH trabajen en forma conjunta en México; país considerado como el núcleo de radiación en la formación y desarrollo de la conservación.

El curso se conforma de lecciones teóricas y prácticas. Se enfatiza particularmente en las técnicas de diagnóstico, estabilización y preservación de pinturas, subrayando el concepto de mínima intervención, cuidando de no alterar el sentido original de la obra. El seminario taller se desarrolla temáticamente, conforme al proceso de restauración.

El programa consta de los siguientes tópicos: principios básicos de conservación, documentación y examen de la obra; consolidación, reentelado; climatología y luminotecnia; sistemas de embalaje y transporte; limpieza, retoque y barnices. Durante la última semana continuarán los trabajos de taller, se discutirán los aspectos administrativos y organizativos de las colecciones, y se hará una revisión general del curso.

Posteriormente, en diferentes países se organizarán cursos multiplicadores de la experiencia recibida, para que de esta manera sea mejor aprovechado el curso.

\* Este artículo fue elaborado con información proporcionada por el Prof. Jaime Cama Villafranca, Director de la Escuela de Conservación, Restauración y Museografía; y con las declaraciones que hicieron Luis Monreal, Director del Getty Conservation Inst., y Silvio Mutal, responsable del Proyecto Regional del Patrimonio Cultural y Desarrollo PNUD-UNESCO.

\*\* Dirección de Publicaciones.

## Formación de especialistas en conservación del patrimonio cultural inmueble en México\*

El caso de México representa gran interés en lo relativo a la formación de técnicos y especialistas en materia de conservación del patrimonio cultural inmueble.

Hace veinte años se inició y se mantiene la formación de personal, en forma casi simultánea, en tres centros de enseñanza del país; las universidades de México, Guanajuato y el centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Churubusco. En los tres casos, los inicios de esta actividad se caracterizaron, afortunadamente, por una apertura, un intercambio y una participación internacional amplia y diversificada. De 1966 a 1968 colaboraron 24 especialistas extranjeros procedentes de 10 países<sup>1</sup>, en cursos de las tres escuelas.

Por una parte fue posible entonces que destacados especialistas, como por ejemplo Hans Foramitti (del Bundesdenkmalamt de Austria), A. Bonet Correa, Paul Guinard, E.W. Palm, Roberto Pane, Paul Philippot, Pedro Armillas (de las universidades de Madrid, Toulouse, Heidelberg, Nápoles, Bruselas y Chicago, respectivamente) y Mihailo Vunjak (del Museo de Belgrado) impartieran cursos en los tres centros de enseñanza.

Por otra parte, también desde 1967, se comenzó a contar en México con especialistas formados por la

práctica, tanto en el país como en centros de formación y de enseñanza extranjeros, particularmente de Bélgica (IRPA), Checoslovaquia (Escuela de Artes Plásticas de Bratislava), España (Universidad de Madrid y Ministerios de Educación y Vivienda), Francia (Ministerio de Cultura, Universidad de París y Louvre) e Italia (Universidad de Roma, Instituto Central de Restauración, e ICCROM), y más adelante de Austria, Estados Unidos, Holanda e Inglaterra.

Las particularidades y necesidades de conservación del patrimonio cultural de México, así como los arraigados y tradicionales enfoques antropológicos y sociales, en el estudio de la cultura nacional, caracterizaron también las bases de los programas formativos desde esa primera etapa.

Se debe recordar que la primera fase de esta labor estuvo marcada por las fuertes personalidades de Manuel del Castillo Negrete y José Luis Lorenzo, en Churubusco, y la de Víctor Manuel Villegas, en las universidades de Guanajuato y México.

Aunque los cursos formales en el área de bienes inmuebles se iniciaron primero en las escuelas de arquitectura, de México en 1967 y de Guanajuato en 1968 —sin olvidar el primer curso informativo realizado en el INAH, en 1964—, Churubusco adquiere mayor significación, por diversos motivos que mencionamos a continuación, señalando al mismo tiempo las semejanzas que aparecen con el Centro Internacional de Roma, el ICCROM.

### I. Interacción entre práctica y teoría

Tanto en Guanajuato como en Churubusco los estudios se apoyaron sistemáticamente en labores prácticas, para dar respuesta a problemas y necesidades reales, planteados por diferentes elementos del patrimonio cultural cercano al ámbito de acción de estas escuelas: en Guanajuato, por estar íntimamente relacionada la escuela con el medio urbano histórico y social de la ciudad, y en Churubusco, por la posibilidad de que la escuela, como parte integrante de la institución, se asociara a las labores propias del INAH.

Por ejemplo, así se llevaron a cabo en los primeros años los siguientes estudios y proyectos de restauración, los tres primeros en Guanajuato, y en Churubusco los otros tres:

- 1) Templo de la Compañía y su entorno, y adaptación de la casa cural (1968).
- 2) Templo y conjunto de San Roque — San Fernando (1969).
- 3) Conjunto del Templo, ex-hospital y asentamiento de Mellado (1970).
- 4) Templo y conjunto de San Antonio Tomatlán, D.F. (1972).
- 5) Templo y barrio de San Francisco en Coyoacán, D.F. (1973).
- 6) Zona histórica, ex-convento y capillas de visita en Coyoacán, D.F. (1974).

Debe subrayarse que desde entonces y en todos los casos citados, además del medio y el entorno urbano, también se estudiaba y se llegaba a trabajar con los elementos muebles asociados, en cada caso. Este tipo de trabajo se hizo ya en forma más consistente con apoyo de los profesores H.C. Von Imhoff en el caso de San Francisco, Coyoacán, y Jaime Cama en los de Mellado, Gto., San Antonio Tomatlán y Santa Catarina, Coyoacán, en la ciudad de México. Enfoques seme-

jantes se manejaron en el ICCROM, desde sus cursos iniciales.

También es importante señalar que en Guanajuato y después en Churubusco, numerosos trabajos prácticos se desarrollaron como tesis más adelante, para restaurar, rehabilitar y adaptar diversos edificios y conjuntos arquitectónicos, que sirvieron de base para realizar las obras que se propusieron en estos trabajos académicos.

### II. Conservación integral o global del patrimonio cultural

En Guanajuato, además de las prácticas del curso de paleografía, por ejemplo, en el archivo de la universidad, siempre útiles y sorprendentes para los alumnos, y de la interacción con la actividad en materia de bienes muebles, los estudiantes hacían numerosas visitas, apuntes y levantamientos, no sólo de espacios abiertos o de conjuntos de arquitectura civil de la ciudad, sino de los elementos históricos de ingeniería, en el entorno montañoso de la población; puentes y presas, tiros de mina, haciendas de beneficio, etcétera.

Antes de trasladarse a Churubusco en 1965, el entonces llamado "Departamento de Catálogo y Restauración", cuando se realizaba el primer curso del INAH en el ex-convento del Carmen, en la puerta de al lado, el profesor Tintori de Roma y sus colegas mexicanos luchaban con las partes de un *strappo* recientemente efectuado y practicaban una especie de gran rompecabezas. En la puerta de enfrente don Manuel Castillo Negrete también luchaba no sólo por descifrar un texto de Cesare Brandi sino, entre otras cosas, por organizar las entonces escuálidas pero ya designadas "fototeca" y "biblioteca", que ahora conocemos en Churubusco.

La vecindad y las interacciones tanto con el trabajo de restauración de los bienes muebles como con la conser-

\*Ponencia realizada para la Asamblea General del ICOMOS, Washington, E.U.A., 1987

\*\*Departamento de Proyectos Técnicos



vación del patrimonio urbano y natural, aun antes de establecerse la Convención de la UNESCO de 1972 y las posibilidades de trabajo museográfico y museológico favorecidas por la cercanía y los espacios del mismo Museo de Churubusco, propiciaron y caracterizaron desde un principio la formación así como el desarrollo temático de la conservación, peculiar de Churubusco.

Lo anterior se recuerda para subrayar los elementos que favorecieron y favorecen el manejo de una consideración realmente global del patrimonio cultural y las ricas posibilidades de un auténtico trabajo inter o multidisciplinario, elementos que también se encuentran en el caso del ICCROM.

Además de facilitarse la comunicación de las bases, disciplinas o materias de apoyo comunes a las diversas especialidades (teoría, legislación, historia, fotogra-

mía, patología y deterioro de materiales, etc.), así como el uso de elementos comunes (biblioteca, fototeca, laboratorios, etc.), es posible ver y palpar la labor que se desarrolla en los distintos laboratorios, talleres, aulas y áreas de trabajo.

Por otra parte, ambas escuelas, en Guanajuato y en el INAH, establecidas en el ex-hospital de Belén y en el exconvento de Churubusco, edificios del siglo XVIII acondicionados para su uso actual; además de ser vivos ejemplos de las posibilidades de adaptación y uso de edificios históricos, están situadas en zonas urbanas históricas y tradicionales; una en la misma zona histórica central de Guanajuato y la otra a unos cientos de metros de distancia de varios barrios del área de Coyoacán, como los de San Andrés o San Mateo, entre otros.

El ICCROM comparte estas características, desde su ubicación inicial en vía Ca-

voir, junto al Instituto Central de Restauración, como en su nueva sede en el ex-hospicio de San Michele, en el Trastevere romano.

### III. El estudio del patrimonio arqueológico, arquitectónico y urbano

En forma también semejante al caso del ICCROM, en el área de estudio del patrimonio inmueble, desde un principio se planteó —y así se maneja en la actualidad— el trabajo orientado hacia tres campos o niveles relacionados íntimamente entre sí, tanto en los aspectos teóricos como prácticos; el arqueológico, el arquitectónico y el urbano.

Por las características particulares del patrimonio inmueble de México, la permanencia y vigencia de los patrones de asentamiento y de organización espacial, no sólo de la época virreinal sino de la época prehispánica, tienen gran importancia los aspectos arqueológicos de la conservación (como sucede en el caso de Roma). Quizá el título de la obra de Augusto Molina, "La restauración arquitectónica de edificios arqueológicos", refleja significativamente esta consideración.

Aunque el título oficial asignado al curso de Churubusco es el de Maestría en Restauración Arquitectónica, mismo al que se le atribuye una importancia prácticamente similar a los tres campos mencionados, desde el programa inicial de 1973 hasta los programas actuales, la discusión académica se ha mantenido casi continuamente en torno a dosificación, secuencia y calendarización para tratar estos temas, por las ventajas e inconvenientes de las distintas alternativas.

La secuencia temática: Arqueología, Arquitectura, Urbanismo, ofrece la ventaja de avanzar en el estudio de la problemática de la conservación y la restauración, siguiendo una graduación progresiva de la complejidad y dificultad de los casos. Esta misma se-

cuencia es la que desde hace ya veinte años se ha seguido en el ICCROM, incrementándose progresivamente lo relativo a la problemática de los conjuntos urbanos.

Sin embargo las secuencias: Asentamientos Históricos o Urbanismo-Arquitectura-Arqueología y Urbanismo-Arqueología - Arquitectura permiten, desde las fases iniciales, tomar en consideración los contextos de los bienes objeto de estudio y trabajo, avanzando de los niveles más generales a los particulares, especialmente si se trata de enfatizar lo relativo al nivel arquitectónico en la última etapa formativa, disponiendo de mayor información.

La evaluación y discusión sobre secuencias y dosificación de componentes no sólo se ha realizado en el ámbito de Churubusco sino que se ha tratado de ampliar a otros centros de enseñanza, especialmente a las universidades de México y Guanajuato, que participaron en el Seminario sobre Evaluación de Planes de Estudio de Maestrías en Restauración Arquitectónica, que se llevó a cabo en Churubusco, en 1985.

De hecho, aun poniendo más énfasis y dedicando mayor tiempo para cada uno de estos tres campos o niveles, se ha hecho evidente y existe un consenso real sobre la conveniencia de avanzar paralelamente en ellos tres.

La estructura adoptada, atribuye un carácter de síntesis al cuarto y último periodo, como en el ICCROM, para manejar mejor el carácter global del patrimonio cultural y propiciar que se definan e inicien los temas particulares de tesis individuales o por equipos, dentro de un marco general, después de los tres periodos en los que se acentúan los niveles citados.

Por otra parte, se han buscado especialmente de 1983 a la fecha, temas para trabajo práctico en donde pudieran manejarse aspectos urbanos, arquitectónicos y arqueológicos.

cos en un mismo sitio. Así se trabajó en sitios como Mitla en Oaxaca, Tepoztlán y Tlayacapan en Morelos, el centro de la ciudad de México, y en Teotihuacán, por ejemplo. El trabajo realizado durante el año académico, permitió desarrollar después diversos temas de tesis en esos mismos sitios con las que se graduaron 12 egresados en estos últimos años. Una de estas tesis obtuvo en 1986, el Premio Anual "Francisco de la Maza" establecido por el INAH ese año para el mejor trabajo de conservación realizado el año precedente.

Por último, deben mencionarse los tres criterios básicos que se han aplicado tanto en el ICCROM como en Churubusco, quizá con mayor énfasis en este último caso:

1º La participación pluridisciplinaria de alumnos arquitectos, arqueólogos e ingenieros (en ese orden cuantitativo) y la eventual presencia de urbanistas, historiadores o licenciados en derecho.

2º La realización de diversos trabajos prácticos en equipo a lo largo de los estudios, como también se llevó a cabo en Guanajuato.

3º La flexibilidad para la elección geográfica y temática de los trabajos de tesis; en los países de origen en el caso de extranjeros, o en las provincias de procedencia en caso de participantes del interior del país.

Se ha impulsado continuamente la elaboración de las tesis de grado a corto plazo, después de acabar los estudios y, por otra parte se plantean requerimientos generales y específicos para elevar niveles de los trabajos de tesis y que los temas contengan obligatoriamente proyectos particulares de restauración de inmuebles, independientemente de consideraciones y análisis teóricos, históricos, estéticos, matemáticos, etcétera.

Además de desarrollarse estos tres centros mexicanos para responder ante todo a las necesidades nacionales, el caso de Churubusco muestra ca-

racterísticas particulares, desde su origen, en relación con su actividad, en el ámbito internacional.

#### IV. Influencia regional y vocación internacional del centro del INAH en Churubusco

En forma similar al ICCROM, fundado como Centro Internacional, desde su formación el centro del INAH se caracterizó por su apertura internacional y proyección regional en América Latina y los convenios de colaboración establecidos desde 1967 con la UNESCO y desde 1971 con la OEA, impulsaron lógicamente su carácter internacional.

Interesa observar la relación cronológica que existe entre estos dos centros; el ICCROM se funda en 1959 y el Departamento de Catálogo y Restauración del INAH, precedente de Churubusco, aparece en 1961. El primer curso internacional del ICCROM se realiza en 1966, mismo año en que se funda el "Centro Regional Latinoamericano Paul Coremans" ya en Churubusco, donde se impartió el primer curso nacional de 10 meses en 1965 y se lleva a cabo el primero internacional en 1968.

El año siguiente se efectúa la primera de las misiones de un director del ICCROM a Churubusco y dos años después, en 1971, se inicia la colaboración con la OEA.

El ICCROM mantiene su carácter de centro de formación internacional desde 1966, y Churubusco desde 1968, aunque en este último caso no se renovaron los acuerdos de colaboración con la UNESCO y OEA, al llegar a su término, en 1977 y 1981 respectivamente. Hasta 1984, es decir durante casi 20 años, se mantuvo la presencia regular de becarios latinoamericanos (UNESCO y OEA) en Churubusco, y aun después han seguido participando en los cursos nacionales estu-

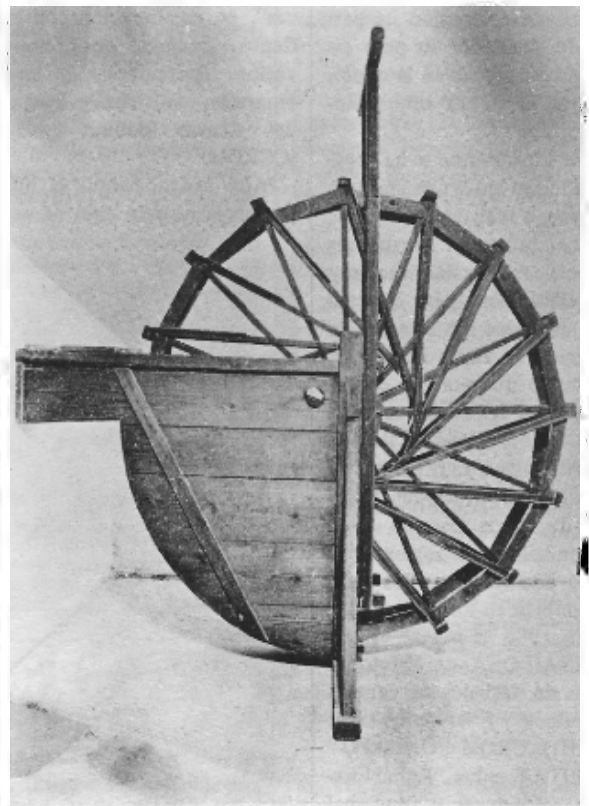
# MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

## PIEZA DEL MES JULIO

Noria Fumiguruma

Durante el periodo Edo, 1603-1868, hubo un gran desarrollo de centros urbanos y comerciales en Japón. Para satisfacer la demanda de esta creciente población era necesario incrementar la producción agrícola. Por tanto, el gobierno feudal emprendió obras de irrigación para transformar los

páramos en campos de cultivo. Se construyeron miles de pequeños pozos, canales, esclusas y bordos, con el objeto de elevar el agua hasta los surcos de las parcelas. La noria es un ejemplo de estos mecanismos y su construcción requería de un trabajo especial de carpintería.



diantes extranjeros procedentes de Bélgica, Brasil, Canadá, Cuba, Ecuador y Grecia, por ejemplo, ya fuera del marco de los acuerdos anteriores.

En la *Memoria de labores 1977-79* publicada por el INAH, se asentaba:

En septiembre de 1979 se inauguraron los cursos, con 172 alumnos, de los cuales 65 procedían de otros países, de tal manera que en el presente se hablan 9 lenguas, además del español, entre profesores y alumnos de la Escuela...

Ese mismo año participaron 60 alumnos extranjeros y tres italianos, en los cuatro cursos regulares del ICCROM, con lo cual se manifiesta nuevamente la semejanza entre ambos centros. Sin embargo, dos años después se tomó la desafortunada decisión de no renovar el acuerdo de colaboración con la OEA, al igual que se hizo anteriormente con la UNESCO.

A pesar de la reducción en la participación de la OEA, primero en profesores y después en becarios, el reconocido nivel alcanzado por este centro de formación ha permitido mantener su peso específico no sólo en la región sino en el ámbito internacional.

En Churubusco se ha llegado, incluso antes que en otros centros, a realizar en su sede, cursos, talleres y seminarios específicos de actualización y especialización para graduados, de tres a seis semanas de duración en varias disciplinas, contando nuevamente con el apoyo del ICCROM, la OEA y el Centro Habitat, de Naciones Unidas. El ICCROM ha impulsado acertadamente este tipo de cursos fuera de su sede en distintas regiones, y quizá con el tiempo los realice también en Roma.

En 1986 se realizó el curso INAH-OEA de "Metodología de trabajo en centros históricos" y el curso-taller INAH-ICCROM-FONHAPO-HABITAT, sobre "Rehabilitación estructural y funcional de habitaciones populares en



edificios históricos situados en regiones sísmicas", en los que se contó con 24 participantes de 16 países<sup>2</sup> y 12 profesores huéspedes, de 10 países<sup>3</sup>.

Para 1987 se programó un curso de actualización sobre "Conservación de pintura de caballete sobre tela" con apoyo de la Fundación Paul Getty y un seminario internacional sobre "Rehabilitación de viviendas en ciudades históricas", en colaboración con el Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, de Cuba y apoyo del Centro Habitat y el ICCROM.

Aun reconociendo la importancia de este tipo de ac-

tividades de enseñanza superior, seguimos considerando fundamental la necesidad de un apoyo e intercambio internacional en los niveles básicos de formación (técnico, licenciatura y maestría), tan necesarios en la región, como se lleva a cabo en el marco de los acuerdos con UNESCO y OEA.

El carácter y la vocación internacional en el caso de Churubusco, no excluye naturalmente la conveniencia de desarrollar centros similares en otros países, como sucede ya en Colombia, Cuba y Perú por ejemplo.

Por otra parte, dentro de una política de apertura, intercambio y participación in-

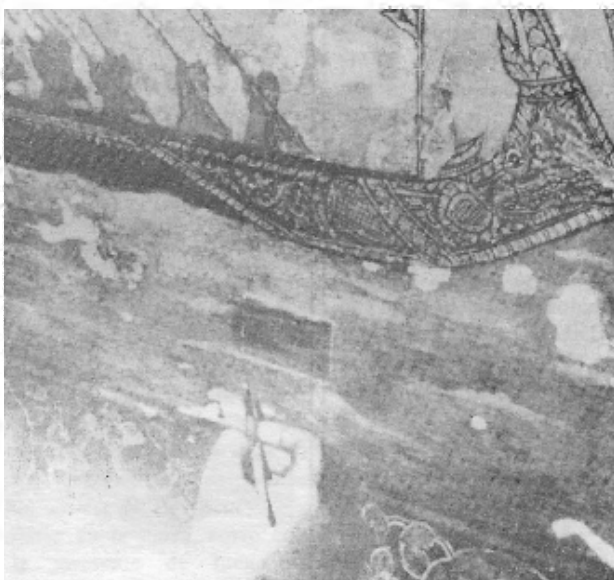
ternacional, y como forma de retroalimentación de conocimientos e información, independientemente de la colaboración de especialistas mexicanos en otros centros de la región (Canadá, Colombia, Cuba, Perú y Panamá, por ejemplo), se ha tratado de mantener e impulsar la participación de estudiantes mexicanos en centros de formación del extranjero.

Tomando sólo el caso del ICCROM, al cumplir veinte años sus cursos internacionales, han participado, en sus cuatro cursos regulares, 36 estudiantes mexicanos, de los cuales 26 siguieron el curso de "Conservación Arquitectónica", es decir el 72% del total, con un promedio superior a dos participantes por año, a pesar de que durante seis años (1979 a 1984) no participó ningún mexicano en ese curso del ICCROM.

### Conclusión

Al llegar en 1987 al vigésimo aniversario del acuerdo México-UNESCO, evaluando el trabajo desarrollado parece evidente la conveniencia de no autolimitarse, reconocer la interdependencia internacional y la comunidad de factores y objetivos de los países de la región, no sólo para mantener e impulsar la capacidad, tanto de Churubusco y de otros centros de formación en la región y las posibles interacciones entre ellos, sino utilizar nuevos mecanismos y formas de apoyo de los organismos internacionales especializados en este campo.

Actualmente, además de las posibles formas y vías tradicionales de colaboración bilaterales y multilaterales, así como los acuerdos y convenios con UNESCO y OEA, a través de sus programas ordinarios y de participación, que conviene mantener o restablecer, ante las dificultades económicas de los organismos internacionales en años recientes, también se debe pensar en otras formas de colaboración internacional.





Por una parte recordamos que desde la reunión de Cracovia, en 1965, el ICOMOS estableció un Comité Internacional de "Formación de arquitectos y de personal calificado" en correspondencia con lo expresado en sus estatutos. Por otra, los países que han suscrito recientemente la Convención del Patrimonio Mundial de 1972 como es el caso de México, tienen la posibilidad de formular programas formativos específicos, con base en dicha Convención.

En resumen, el centro formativo del INAH, inicialmente llamado "Centro Regional Latinoamericano Paul Coremans", y ahora "Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, Manuel Castillo Negrete", como el "Centro Internacional de Estudios para la Conservación y Restauración de los Bienes Culturales" de Roma, ahora llamado ICCROM han alcanzado un grado de madurez que plantea la necesidad

de adoptar nuevas políticas y formas de acción. Aquí, además del papel lógicamente prioritario del ICCROM, podrían jugar papeles más significativos, en los campos relativos a los museos y a la conservación del patrimonio cultural inmueble, el ICOM y especialmente el ICOMOS por sus más amplias posibilidades de acción en este último campo.

Sin tomar en cuenta las cantidades de alumnos inscritos o egresados, del total de 95 estudiantes que han presentado sus tesis de grado en licenciatura o maestría en Churubusco, de 1976 a diciembre de 1986, 28 son extranjeros, procedentes de 15 países<sup>4</sup>, es decir el 29%. Este porcentaje es aún mayor en el caso de la maestría en conservación de bienes inmuebles ya que de los 42 titulados, 16 son extranjeros procedentes de 12 países<sup>5</sup>, es decir el 38%. Creo que los simples números muestran claramente



la vocación y la función de este centro en el ámbito americano.

Entre numerosas referencias, para concluir citaremos solamente unas palabras pronunciadas recientemente en México, por Paul Philippot, director emérito del ICCROM:

Puede afirmarse que hay una generación formada en contacto con la problemática, realmente internacional, ya que se encuentran los mismos problemas en todas partes. Existen naturalmente diferencias, pero éstas residen sólo en la historia y en los materiales de cada región.

Se aprecian ya frutos significativos, producto de la colaboración internacional, aunque sigue habiendo fallas en la circulación de la información. Pienso que es muy importante, sobre todo para los jóvenes, que se conozcan los trabajos realizados en otros sitios, y no sólo leer acerca de ellos. El contacto directo es necesario para lograr una mejor comprensión.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Cuba, Grecia, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, El Salvador y Uruguay.

<sup>3</sup> Bélgica, España, Canadá, Francia, Guatemala, Italia, Nueva Zelanda, Perú, Venezuela y Yugoslavia.

<sup>4</sup> Argentina, Brasil (4), Canadá (2), Colombia (3), Ecuador (3), Estados Unidos (2), Grecia, Japón, Nicaragua, Paraguay, Perú (2), República Dominicana, Rumanía, Senegal (2), Venezuela y Uruguay.

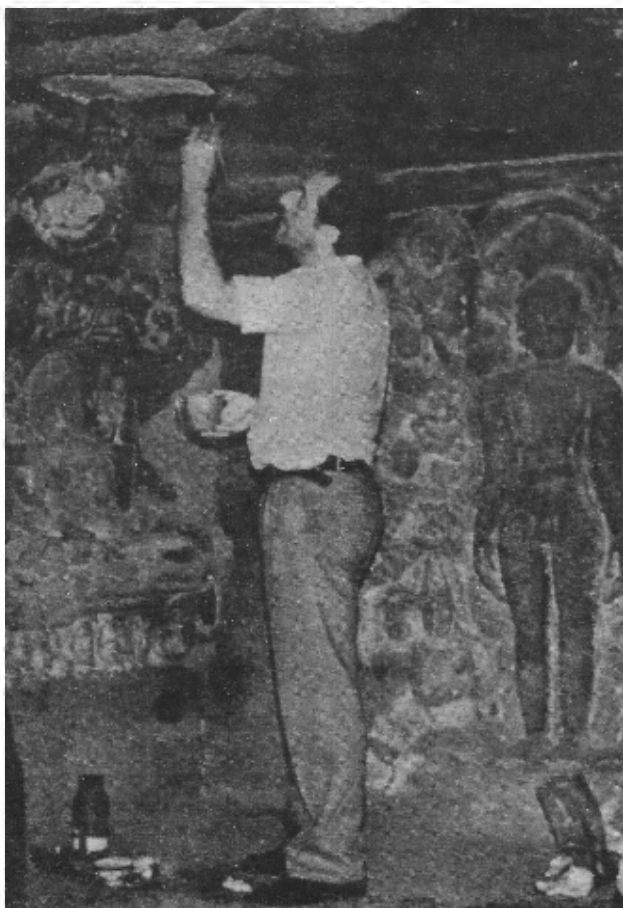
<sup>5</sup> Los mismos que en la nota 4 excepto Estados Unidos, Japón, Rumanía y Senegal.

<sup>6</sup> *Antropología*, Boletín Oficial del INAH No. 9, mayo-junio, 1986.

Fotografías tomadas de: Guillermo de Zédegui, "El arte de salvar el arte", *Américas*, revista publicada por la Secretaría General de la OEA en español, inglés y portugués, p. 3-10.

Crónica No. 9, Boletín Anual 1983 del ICCROM, Centro internacional de estudios para la conservación y la restauración de los bienes culturales, en co-publicación con el Proyecto Regional de Patrimonio Cultural PNUD/UNESCO.

ICCROM 1959-1984, edición conmemorativa del 25o aniversario del ICCROM, Italia, 1984.



## NOTAS

<sup>1</sup> Alemania (RFA), Bélgica, España, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Italia, Polonia, Venezuela y Yugoslavia.

Gilberto Ramírez Acevedo\*

## Sahumadores mexicas

La depuración de cientos de fragmentos de sahumerios mexicanos rescatados durante el Proyecto Tlatelolco (1964), que se encontraban almacenados en la ceramoteca del Departamento de Salvamento Arqueológico, permitió obtener un amplio muestrario de piezas y datos precisos sobre sus características.

Los sahumerios mexicanos fueron objetos de uso ritual cuya manufactura cesó tras la Conquista, ya que los ritos o ceremonias religiosas impuestas por los españoles exigían otra parafernalia.

El mango de los sahumerios tiene como remate una cabeza de serpiente que era el símbolo o representación de una deidad; lo que se contraponía al concepto occidental de una relación del mal con las serpientes. Los restos de sahumerios resultan, por tanto, precisos indicadores de ocupación durante la fase Azteca III (Tenochtitlan) del Horizonte Posclásico Tardío de la Cuenca de México (1325 a 1521 años d.n.e.).

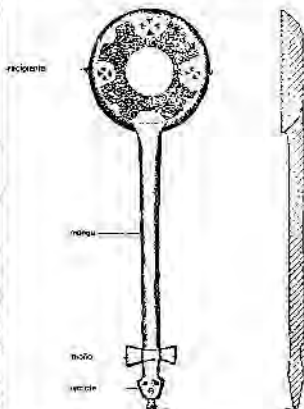
\* Departamento de Salvamento Arqueológico.



Lám. 1 Sahumador mexica

Los sahumerios eran recipientes con mango, que sirvieron como expeledores de aromatizante: se colocaba carbón encendido y sobre éste el copal. Sirvieron también como sonajas; el mango tubular contenía pequeñas esferas de barro, que al agitarlas producían un sonido semejante al del cascabel de una serpiente *crotalus*. El recipiente de los sahumerios se hizo con calados triangulares que permiten el paso del aire; grupos de cuatro, armoniosamente distribuidos formaban una cruz. El mango sonaja tubular se extiende hasta un moño nucal y remata, como hemos dicho, en una cabeza de serpiente invertida (véase lámina 1).

Las *xiuhcoatl* (serpientes de fuego) son representaciones de los rayos solares, cuya posición normal es de arriba hacia abajo. La colocación in-



Lám. 2 Remate de mango sahumador

vertida de las cabezas de serpiente en relación al recipiente, sugiere una posición correcta tanto invertida como normal, dependiendo de si se usaba propiamente como sahumerio o como pieza con atributos venerables, es decir, si además de sahumerio representaba una deidad objeto de culto.

En la mitología azteca, acerca de la creación del hombre, *Huitzilopochtli*, el sol, luego de nacer del vientre de su madre *Coatlicue*, vieja diosa de la tierra, cortó con la serpiente de fuego la cabeza de *Coyolxauhqui*, la



Lám. 3 Mango de sahumador

luna, para salvar la vida de su madre y puso en fuga a las *Centzonhuitznahuac*, las estrellas (Caso, 1953:23). La forma de las cabezas de serpiente con remates convergentes en la nariz, la posición y la asociación con el uso del fuego, permiten inferir que se trata de representaciones de *Xiuhcoatl* (véanse láminas 2, 3 y 4).

Las dos bandas exteriores de la sección inferior de la Piedra del Sol o Calendario Azteca son, según Caso (*Idem*: 49), dos dragones o serpientes de fuego que llevan al sol por el cielo y entre sus fauces se ven los rostros de las deidades a las que sirven de disfraz: son los dioses *Tezcatlipoca* y *Huitzilopochtli*, soles nocturno y diurno respectivamente. Afirma Caso (*Idem*: 55) que *Xiuhcutli*, señor del año, de la yerba, o señor de la turquesa, es también *Huehuetēotl*, dios viejo del fuego y ocupa el centro en relación a los puntos cardinales; sus sacerdotes se identificaban por una cruz que también se encuentra, formada por calados, en los sahumerios o *temaitl*, manos de fuego.

Nuestros sahumerios fueron usados, afirma Sahagún ([1582] 1975:168), por los *mexicatl teohuatzin*, quienes

[...] disponían de las cosas que se habían de hacer en todas las provincias sujetas a México tocantes a la cultura de los dioses [...] los ornamentos de este sátrapa eran: una jaqueta de tela y un incensario de los que ellos usaban y una talega en que llevaban copal para incensar.

En la lámina VIII de la *Tira de la Peregrinación* aparece el dibujo de un sahumerio dentro de un contexto que nos hace sospechar que se usa como topónimo, posiblemente signifique "Temaitlán". En el *Códice Borbónico* se representaron sahumerios en las láminas donde aparecen las siguientes deidades: *Tlaloc*, dios de las lluvias; *Ixtla-coliuqui*, deidad de la nieve o granizo; *Tlazolteotl*, deidad



Lám. 4 Remate de mango

de las inmundicias, y *Tezcatlipoca*, deidad conocida como "espejo humeante".

El origen de los sahumerios que se forman de recipiente, mango tubular y remate, puede situarse hacia el Horizonte Preclásico Superior de la región mixteca. Los más antiguos que se conocen se usaron durante el poblamiento zapoteco del Valle de Oaxaca, precisamente de la época Monte Albán I (400 a 200 años a.n.e.). Otros sahumerios parecidos que se han hallado hacia la región maya--zoque de Chiapas, corresponden al Posclásico, y presentan figuras antropomorfas invertidas como remate. Los recipientes carecen de calados.

Luego del análisis de los sahumerios mexicanos, nos dimos cuenta que presentan formas generales diferentes que pudimos dividir entre: sahumerios con cabeza de fauces abiertas y de fauces

cerradas, que pueden presentarse sólidas o huecas; además, sus diseños pueden ser simples o complejos. Nuestra clasificación de las cabezas de serpiente de los sahumeros mexicanos no pudo, por las condiciones de los restos, determinar a qué grupo de diseños de los mangos corresponden; cuando se trataba de piezas semicompletas, carecían de los dibujos del mango, debido a la erosión y a lo fragmentado de los que sí conservaban diseños. Las cabezas las dividimos como sigue:

1. De fauces abiertas:

1.A.1. Huecas con remate de nariz con escuadra

1.A.2. Huecas con remate de nariz curvo

1.A.3. Huecas y de nariz simple

1.B.1. Sólidas de forma realista compleja

1.B.2. Sólidas de forma realista simple

2. De fauces cerradas:

2.A.1. Huecas con calados sobre los labios

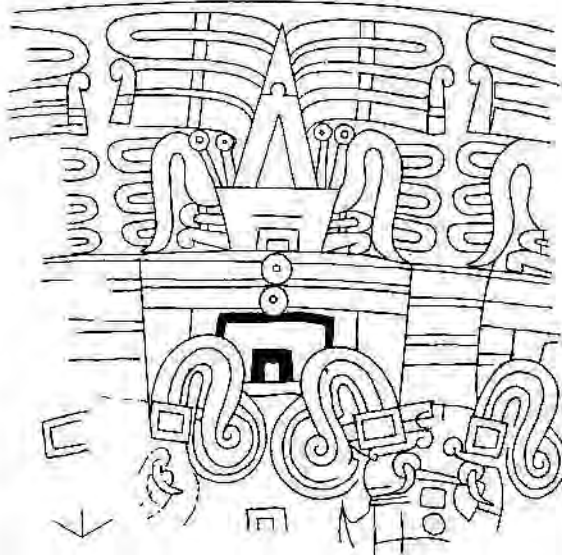
2.B.1. Sólidas de fauces extendidas

2.B.2. Sólidas de forma realista simple

(véanse láminas 2 a 6)

Destacan por sus finos y estéticos rasgos las de fauces abiertas huecas, y con remate de nariz en escuadra o curvo (1.A.1. y 1.A.2.). Las más comunes en la Cuenca de México resultaron ser las de fauces cerradas y sólidas extendidas (2.B.1.); algunas parecen moldeadas y retocadas.

Solamente once muestras presentaban restos de los dibujos o diseños sobre el mango, suficientes para de-



Lám. 5 Diseño en el mango del sahumero

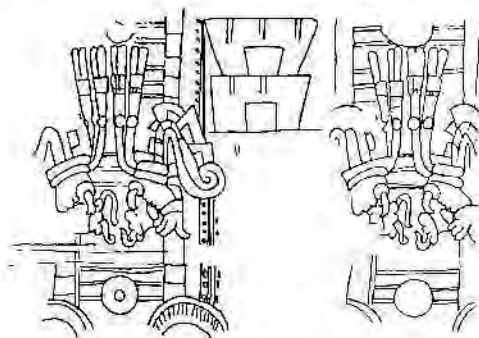
terminar los elementos. Las líneas negras que forman los dibujos se calcaron sobre la superficie cilíndrica, por lo que se presentan desdoblados (véanse láminas 5 y 6); esto es, para conocer la disposición de tales dibujos, debe enrollarse el papel hasta que

I. Formas "almenadas"

II. Motivos "florales"

III. Motivos de "uñas felinas" o de "garras de ave rapaz" sobre bandas rectangulares paralelas.

Las secciones dibujadas de los mangos abarcan la mitad del mango tubular hasta la



Lám. 6 Dibujo en el sahumero

los detalles se sobrepongan. Agrupamos las formas de los elementos o motivos como sigue:

cabeza, inclusive. Los dibujos con formas "almenadas", pueden estar acompañados o combinados con motivos "flo-

rales" y de "uñas felinas", o "garras de aves rapaces". Las bandas con cuadros se decoraron rítmicamente, alternando con color "azul maya" (valor de la tabla cromática de Munsell: azul pálido verdoso: 5 B 7/1). Se colorearon también de "azul maya" algunos detalles de las cabezas, principalmente las cejas y la nariz. El color azul en tiempos prehispánicos se asociaba al agua (o *Tlaloc*), a la nube tempestuosa y era también símbolo de dignidad.

En la sección tubular o mango de los sahumeros se aplicó un baño de engobe blanco pulido, desde la mitad hasta donde se une con el recipiente, y en la base del recipiente se aplicó engobe rojo pulido. Bandas concéntricas de color negro mate se dibujaron en el fondo, y se confundían con los restos y las manchas de carbón.

Los mexicanos obtuvieron sahumeros hechos en otras regiones con técnicas decorativas propias; tal cosa demuestra el sahumero policromo cholulteca que se exhibe en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología; desgraciadamente, se halló muy fragmentado e incompleto.

#### BIBLIOGRAFIA

Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, 2a. reimposición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (Colección Popular, 104).

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975 (Sepan cuántos, 300).

## LIBRERIA

# "Francisco Javier Clavijero"

Ediciones del INAH

Córdoba 45, Colonia Roma

## Ritos de vida entre los tarahumares

*Las futuras generaciones no encontrarán otros recuerdos de los tarahumares que los que logren recoger los científicos de hoy, de labios mismos de este pueblo y del estudio de sus utensilios y costumbres. Han llegado hasta nosotros como restos interesantes de remotas edades, como representantes de una de las etapas de mayor importancia en el desarrollo de la raza humana, como ejemplo de una de aquéllas.*

Karl Söphus Lumpholtz,  
El México desconocido

ES DE NOCHE. Arriba *Mechá*, la Luna, parece una delgada uña en creciente. Abajo la *gunógoriki*, la casa de troncos, deja escapar alguna luz por la rendija de la puerta entrecerrada. *Rábrika* el marido ha salido en busca de su suegra, que vive cerca, pues Sibiriana, su mujer, está a punto de tener su primer hijo. Mientras espera que lleguen, ella pasea la mirada por el único cuarto que hay en la casa para comprobar que todo esté preparado. En efecto, hay un palo que atraviesa el rincón, apoyado en aquellas dos paredes a la altura de su cabeza, que Sibiriana puede alcanzar con ambas manos. Bajo esta viga su esposo acomodó hace rato algunas piezas de manta y una *gíma-ka* o cobija de lana. En el fogón, al rescoldo entre las brasas, se encuentra una olla de barro casi llena de agua.

El sabor del humo, acre y picante, no la molesta pues toda su vida, los catorce años completos, ha respirado al calor de la leña de encino o de madroño sobre cuyo fuego primero su madre, como su abuela antes que ella, cocinaron y le enseñaron a preparar el *kobishi* o pinole, el *keoriki* o esquiate, el *watónari* y las *réme*, que los mestizos llaman atole y tortillas; además de otros platillos que ahora no se le antojan. Su estómago se aprieta con las contracciones provocadas por el nuevo tarahumar que se agita en su interior.

No muy lejos, las voces le llegan apagadas:

- |  |   |
|--|---|
| - <i>Ké'me machíamti.</i>                      | - No sé muy bien.                               |
| - <i>Ne animéa ma mu ga'rá uméruma newayá.</i> | - Te voy a decir para que lo puedas hacer bien. |
| - <i>Má ne machí chí regá ta orábo.</i>        | - Ya sé cómo le vamos a hacer.                  |

*Rábrika* se oye algo nervioso, pues piensa que convertirse en padre de una criatura no es asunto de todos los días. Solpina en cambio, con seis partos y tres hijos vivos y ya crecidos —los dos muchachos aún son solteros— parlotea confiada; tener hijos tampoco es cosa del otro mundo, después de todo.

Ambos entran en la casa y el marido, convenientemente aleccionado, toca el agua para asegurarse de que está tibia. Su suegra palpa a la parturienta con rápidos movimientos y asiente con aire experto:

- |                      |              |
|----------------------|--------------|
| - <i>Ga'rá júku.</i> | - Está bien. |
|----------------------|--------------|



Sí, todo va bien. No puede ser de otra manera, ya que el otro día el *o'wirúame* o curandero ofició la ceremonia de curación; los tarahumares bailaron el *tutugúri* toda la noche, bebieron mucho tescüino y las mujeres sacrificaron un animal para hacer el *tónari*, la carne que mezclada con granos de maíz se cuece sin sal. Cuando *Ráyénari*, el Sol, estaba ya alto en el cielo, ellos comieron y bebieron en el *awirachi*, ese patio ceremonial que con sus tres cruces plantadas hacia donde sale el sol, puede verse frente a toda casa tarahumara. El *o'wirúame* curó luego a toda la familia.

Se acercó pausado, serio, solemne. Tomó un poco de *tónari* en un guaje y lo arrojó a los cuatro rumbos. Con ademanes lentos repitió la ofrenda con el tescüino, luego mojó un crucifijo pequeño en la bebida e hizo la señal de la cruz varias veces en el aire, una frente a la cabeza de Sibiriana, otra delante de cada hombro y por último a la altura de las rodillas de la mujer que, junto a su esposo, ambos cerca del fuego, arrodillados y baja la mirada, sintieron cómo los purificaba la cura. El oficiante repitió los movimientos del rito con *Rábrika* en idéntica forma. Colgó del cuello de cada cónyuge sendos collares hechos con las semillas de la planta que los blancos conocen como lágrimas de Job o lágrimas de San Pedro.

El *o'wirúame* tomó enseguida un tubo de *baká*, el carrizo de los cañaverales que bordean los arroyos, tan abundantes en la Tarahumara; apoyó el extremo en la mejilla de Sibiriana, junto al ojo derecho y chupó por la otra punta, a quince centímetros de distancia para escupir el contenido en una hoja de mazorca. Cambió la caña por otra igual que guardaba en una vasija llena de agua y repitió la succión en el ojo de *Rábrika*.



Tras un sorbo de tesgüino curó las piernas, vientre y pecho de los esposos; por último, echó los escupitajos de la hoja a la lumbre luego de mostrarlos a la concurrencia, cuyos integrantes vieron los gusanos —la enfermedad— mezclados con la saliva del curandero.

El médico roció el agua en que enjuagó las cañas alrededor del fuego. Tomó una rama encendida y la pasó por la cabeza de Sibiriana y de *Rabrika* hasta que algunos mechones de pelo se chamuscaron y cortó así el hilo que mantiene al no nacido atado al cielo. De esta manera, pudo permitir el nacimiento y conjurar el peligro de aborto y otros males que de no ser por él, pueden sobrevenir a la familia, como huracanes y tormentas. El *o'wirúame* dejó caer la antorcha en la fogata, quitó sus collares a los exorcizados y guardó sus utensilios en una bolsa de cuero que cerró de un tirón, con lo que dio por terminada la ceremonia.

Así pues, nada puede ir mal ahora que se aproxima el nacimiento de la criatura.

Las dos mujeres se miran y asienten sin decir palabra. Las contracciones son muy frecuentes. Sibiriana aferra el travesaño con las dos manos y separa las piernas; así facilita el trabajo de parto y al mismo tiempo evita que la *sipúchaka*, la larga falda que forma una especie de campana con sus numerosos pliegues, estorbe el paso del bebé.

La matrona acomoda los trapos entre los tobillos de su hija; de pie tras ella coloca las manos en la informe cintura y murmura algo ininteligible. Ambas respiran al unísono y en un momento dado la comadrona aprieta hacia abajo la matriz abultada; un gemido ahogado escapa de la garganta de Sibiriana.

Frente a su esposa *Rabrika* sostiene la infusión de hierbas que mientras tanto ha preparado y le da a beber algunos sorbos.

Las maniobras de las mujeres se repiten a intervalos cada vez más cortos. De pronto, tras un sollozo prolongado de la muchacha, el niño se desliza por entre las piernas de su madre y cae sobre el nido con un ruido sordo que no se percibe, sofocado por la exclamación de la abuela:

— ¡Má ma'chínare ba!

— ¡Ya nació!

Mientras la parturienta permanece aferrada al tronco que le sirve de sostén, Solpina toma el afilado cuchillo de piedra —no de acero porque al crecer, el muchacho se convertiría en asesino— que su yerno le tiende y corta de un rápido tajo el cordón umbilical; anuda el ombligo del nuevo tarahumar, un chiquillo rubicundo que llora sin cesar y se lleva la mano a la boca en un intento por mamar, y lo lava con agua tibia antes de envolverlo en pañales de tela limpia.

Entre tanto se ha producido el parto placentario y Sibiriana se dirige tambaleante a la cama de tablones que, montados sobre dos burros de madera, se apoyan en la pared. El marido sale para dar tiempo a su suegra de enterrar la placenta detrás de la vivienda y al trasponer la puerta comprueba que ya ha amanecido.

Los colores del día le parecen nuevos, el aire frío le sabe mejor y los aromas del bosque tienen un gusto nítido y claro. Ahora es papá y ha de asumir nuevos deberes. Respira hondo y da las gracias a *Onorúame*, el padre, por el nacimiento de su hijo. Regresa a la casa y entra con además posesivo y suficiente. Se acerca al niño y lo contempla serio; lo toca torpemente y retira la mano, un poco asustado por la fragilidad y suavidad de la piel. Solpina prepara algo de comer mientras Sibiriana y el recién nacido descansan.

Al ver que nadie le hace caso, el nuevo padre sale y se sienta al sol, la espalda apoyada en la pared de su casa, algo fastidiado y un poco sorprendido. Se consuela un poco ante la perspectiva de que no hará nada en tres días, pues su trabajo le saldría mal y atraería la mala suerte. La fortuna, él lo sabe muy bien, es cosa seria, que no conviene tentar. Sibiriana en cambio, le dará de mamar al chiquillo hoy en la tarde y mañana reanudará sus quehaceres cotidianos como de costumbre.



**RAYÉNARI, EL SOL**, ha salido y se ha ocultado tres veces. El *o'wirúame* permanece apartado y con aire distante. Los tarahumares empezaron a llegar desde temprano y luego de saludar a los padres del niño se pasean por el *awirachi* o lugar donde se danza, en espera de que comience la ceremonia de purificación, el *wikubériame* o sahumero ritual que ha de hacerse a los tres días puesto que el chiquillo es varón; si fuera niña, el rito se celebraría mañana.

Los parientes de *Rabrika* limpiaron el patio desde ayer; arrancaron las hierbas, nivelaron el terreno y repararon los tablones del *rejibéchi*, el altar que se alza poco más de medio metro al pie de las tres cruces plantadas al oriente, las dos dedicadas a *Onorúame* y a *Eyerúame*, los que son padre y madre, y la más pequeña o *nawiriki* a la muerte, elevada algo más lejos, a la izquierda.

Las mujeres mataron una cabra y cocinaron el *tónari* luego de separar la sangre del animal. Colocaron el tesgüino junto a las cruces y las otras ofrendas —pinole, tortillas y *tónari*— sobre el altar. Ahora la ceremonia está a punto de comenzar con el *fütubúri* o *tutugúri*, el baile que el tecolote —*fütúkuri*— les enseñó a los antepasados.

El *o'wirúame*, *Rabrika* y *Rankilino*, su futuro compadre, se colocan frente a las cruces, de cara al este, en la mano derecha sendas *sáwara* o sonajas ceremoniales, la expresión respetuosa y solemne. Los tres oficiantes agitan las *sáwara* hacia los lados. Cuando juzgan que han llamado suficientemente la atención de *Onorúame* y *Eyerúame*, sacuden los instrumentos de arriba a abajo y avanzan con pequeños saltos al tiempo que entonan el canto que acompaña la danza sagrada; pasan las cruces y se



detienen unos diez pasos más allá, dan media vuelta y regresan, rebasan el altar otros diez pasos, giran y repiten las evoluciones tres veces, con lo que termina el introito o prelude del *tutugúri*.

Ahora los asistentes se integran al movimiento, los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda, todos con los brazos cruzados, mientras el trío de conductores canta y sigue el ritmo de este a oeste antes de voltear y avanzar en dirección contraria. Los hombres marchan en línea, seguidos por las mujeres, dan medio giro y repiten el desplazamiento una y otra vez.

Horas después, el *o'wirúame* decide que ya han bailado bastante, se detiene frente a las cruces y el *fütubúri* termina.

El curandero levanta el tesgüino y lo presenta a las cruces para consagrarlo. Ingiere un poco y ofrece la bebida a los presentes. *Rabrika*, Sibiriana y el niño, con *Rankilino* y *Sinóba*, los padrinos, hincan las rodillas en tierra. El *o'wirúame* toma un poco de *mo'rewaka*, que los blancos y los mestizos conocen como incienso y hace la señal de la cruz a los lados de la cabeza de cada miembro de la familia y de los padrinos. Con tres ramas de pino encendidas en la hoguera, quema un poco de pelo de cada uno, se llena la boca de agua y escupe sobre sus cabezas, de manera que traza una cruz, con lo que termina el ritual *mo'oréma* o *mo'orépumana*, es decir, les "corta la cabeza".

El curador es un hombre concienzudo, por lo que ahora se dispone a finalizar la curación con el *wikubériame* propiamente dicho. Arroja unas ramas verdes de enebro en el fuego para provocar una densa humareda blanca y a una señal suya *Rabrika* y *Rankilino*, su compadre, colocan al niño en una *gímaka* o cobija de lana y lo exponen al humo tres veces hacia los cuatro rumbos, levantan al bebé en alto para que *Rayénari*, el Sol, le dé de lleno y caminan alrededor de las cruces según la ruta del astro: primero al este, luego al norte, después al oeste y por último al sur. No embadurna el *o'wirúame* al chiquillo con el ungüento de grasa de víbora de cascabel y hierbas porque esta costumbre ha caído en desuso.

Termina así la cura y todos los presentes se disponen a consumir las existencias de tesgüino, lo que ocurre con sorprendente rapidez, pues al caer la noche no queda una sola gota.

A lo lejos, aquí y allá se escuchan las voces de los invitados que, tambaleantes, se dirigen a sus casas, hecho que pasa inadvertido para *Rabrika* quien, con una expresión beatífica en el rostro, duerme tranquilamente los efectos del licor.

Julio 21 de 1987.

# Seminario sobre rehabilitación de vivienda en zonas históricas urbanas.

## Conclusiones y recomendaciones

Los participantes en el Seminario sobre Rehabilitación de Vivienda en Zonas Históricas Urbanas, reunidos en las ciudades de México y La Habana durante los días 11 al 29 de mayo de 1987,

### TOMANDO COMO BASE

La importancia económica de la infraestructura existente en las zonas históricas de las ciudades latinoamericanas, construidas con el esfuerzo de varias generaciones;

La significativa relación existente entre los habitantes tradicionales y el medio físico de las zonas históricas urbanas así como las adecuadas relaciones espaciales, urbanas y ambientales que distinguen a estas zonas y su valor estético, histórico, arquitectónico, social y documental;

Los criterios sobre conservación y restauración consignados en la *Carta de Venecia* de 1964 y en las recomendaciones de diversos organismos internacionales como UNESCO, ICOMOS, PNUD y HABITAT, así como las experiencias positivas logradas en el actual proceso de rehabilitación en sectores históricos de México, D.F., a partir del terremoto de 1985 y los resultados enconmiabes logrados en el mejoramiento de La Habana Vieja, gracias a los esfuerzos colectivos que se hallan en proceso;

Los estudios e informes aportados por los participantes, las discusiones, análisis y visitas de estudio realizadas durante el seminario así como los documentos y estudios elaborados por las administraciones locales y las instituciones nacionales de cada uno de los países representados;

### ELABORARON EL SIGUIENTE DOCUMENTO

#### A. Análisis y diagnóstico general

1. La problemática general de la vivienda en América Latina es de enorme magnitud por los altos índices de crecimiento de la población, la migración

campo-ciudad, el déficit cualitativo y cuantitativo de unidades habitacionales, la carencia de recursos disponibles y la velocidad creciente de la demanda de viviendas.

Esta problemática se acentúa por la diversidad de enfoques y la discontinuidad, la falta de coherencia o la ausencia de políticas en diversos países de la región.

Es hora de reconocer nuevas líneas de solución y revalorizar las acciones que llevan a la recuperación del patrimonio habitacional existente, principalmente en las zonas históricas de nuestras ciudades; de lo contrario se provocaría una tragedia altamente significativa en términos sociales, culturales y económicos en el marco global del desarrollo urbano.

2. Nuestras zonas urbanas históricas presentan rasgos comunes, más allá de sus orígenes, formas de planificación y procesos de desarrollo frecuentemente semejantes a pesar de cinco siglos de realidades diversas, producto de la diferente incidencia de factores geográficos, socio-económicos, políticos, culturales e incluso coyunturales.

Además de los rasgos comunes se aprecian también problemáticas distintas, tomando en cuenta las diferentes escalas urbanas que varían desde capitales virreinales, hoy metrópolis de población millonaria con importante patrimonio del siglo XVI al XX, hasta pequeños poblados hoy casi abandonados por procesos migratorios y cuyo patrimonio consiste muchas veces en una peculiar y valiosa simbiosis de arquitectura popular y medio natural.

3. Los diferentes gobiernos así como los organismos internacionales especializados han impulsado hasta ahora la construcción de viviendas nuevas en nuevas urbanizaciones, dedicando atención y recursos humanos, financieros y materiales en proporciones mínimas a las viviendas en zonas históricas urbanas. Se ha llegado a emprender acciones de importancia sólo ante la eventualidad de grandes catástrofes naturales y, sin embargo, la situación de emergencia y de

urgencia es permanente en muchas zonas urbanas históricas.

Por otra parte se advierte que en la formación universitaria establecida en diversos campos profesionales como el derecho, la sociología, la economía, la administración, la ingeniería e incluso el urbanismo, la arquitectura y la restauración de monumentos, no se aborda la problemática de la vivienda en zonas urbanas históricas.

4. De la confrontación de experiencias entre los países participantes en el Seminario se verifica que el estudio de la problemática de la vivienda en zonas urbanas históricas es relativamente nuevo en América Latina, ya que sólo se cuenta con estudios teóricos y académicos aislados, iniciativas de expertos y alguna respuesta incipiente en los organismos nacionales.

Diferentes son los casos de México y Cuba. En el primero de estos países, el sismo de 1985 hizo necesaria la participación de especialistas en conservación del patrimonio en la tarea de rehabilitar más de cien inmuebles destinados a vivienda.

En el caso de Cuba existe un plan de rehabilitación de vivienda, incluido el programa de preservación de La Habana Vieja, y ya se han concretado varios casos de rehabilitación de edificios de valor patrimonial destinados a vivienda multifamiliar.

A pesar de estas dos valiosas experiencias tanto desde el punto de vista del enfoque, como de la metodología y resultados, el panorama global latinoamericano es de grave emergencia, y exige políticas, estrategias, acciones e intervenciones concretas además de dedicación, convencimiento y esfuerzo sostenido.

#### B. Características de la rehabilitación de viviendas en zonas históricas urbanas

1. Las zonas urbanas históricas están constituidas no sólo por los centros históricos monumentales, sino también por barrios y asentamientos urbanos menores y por pequeños pueblos en áreas



Plaza Vieja, La Habana

rurales en los que el patrimonio edificado está constituido por arquitectura popular armoniosamente integrada con la vida de sus pobladores y con su marco natural. Se manifiesta en estas estructuras, con alto porcentaje de edificaciones dedicadas a viviendas, una identidad madurada por varias generaciones de usuarios y constructores que han asimilado distintos lenguajes y técnicas, integrándolos a sus usos y tradiciones, adaptándolos al medio ambiente.

2. La rehabilitación de viviendas en zonas urbanas históricas es la solución habitacional integral para las necesidades de los grupos humanos y la preservación del valor de identidad cultural que posee el patrimonio construido. Esta forma de restauración constituye una manera de resolver un problema económico y social, además de ser una aportación valiosa para la conservación de los diversos contextos culturales y ambientales.

3. La rehabilitación de vivienda en zonas urbanas históricas se dirige, esencialmente, a los usuarios y a su habitat, por lo que se considera de primordial interés la permanencia de los usuarios originales en las viviendas rehabilitadas. Esta permanencia, además de corresponder a un elemental derecho de arraigo, es un elemento básico para la mejor preservación del patrimonio, dada la valoración que el mismo usuario hace de su propio habitat.

4. Una mentalidad consumista prevalece aún en los criterios con los que se juzga el patrimonio construido, ya que ciertas normas comunes en muchos países declaran obsoletos y sin valor econó-

mico a edificios que cuentan varias décadas de haber sido construidos.

Sin embargo, innumerables edificios con siglos de antigüedad, no solamente están respondiendo adecuadamente a nuevos requerimientos sino que son preferidos frente a construcciones más modernas, entre otros motivos, porque su expectativa de vida futura es más larga que la de muchas construcciones recientes. En muchas ocasiones éstas han sido diseñadas y construidas dentro de esos mismos criterios consumistas de obsolescencia mientras que las obras construidas hasta alrededor de la tercera década de este siglo fueron concebidas y levantadas para perdurar y lo han logrado.

La reducción de la calidad en numerosas construcciones recientes para vivienda, hace necesario aplicar políticas de recuperación y rehabilitación de la vivienda existente con un sentido de economía basado en la capacidad instalada y en el efecto multiplicador que las intervenciones oportunas representarán para prolongar la vida útil de edificios históricos dedicados a vivienda.

5. El conjunto de actividades dirigidas a la rehabilitación integral requerirá tanto de la aplicación de los oficios y formas constructivas tradicionales, como de la inserción de técnicas y manifestaciones contemporáneas, incluyendo a las nuevas edificaciones en predios vacíos.

El diseño contemporáneo deberá constituir en tales casos, un medio para la preservación material y espiritual de estas zonas, y no devenir en un fin en sí mismo.

La presencia de edificios contemporáneos completará el patrimonio construido siempre y cuando su concepción y diseño partan de una actitud de integración armónica y de preservación de la identidad heredada y no de un enfoque de ruptura que anteponga la obra individual.

6. Las zonas históricas urbanas constituyen estructuras, en las que además de sus valores simbólicos se da, con mayor fuerza y arraigo la multiplicidad de funciones y actividades, entre las que la vivienda constituye el elemento que les confiere cohesión y vitalidad que se va incrementando con el paso del tiempo y debe considerarse como un benefactor social semejante a la educación y la salud de la población.

7. Los beneficios económicos directos de la rehabilitación de vivienda en zonas históricas se pueden clasificar en beneficios fácilmente cuantificables, y los que son difíciles o imposibles de cuantificar y sumar aritméticamente. En el primer caso generalmente sólo se considera el costo de la obra nueva.

Si la obra se lleva a cabo en un predio ocupado, no siempre se considera el costo de preparación del lote, que incluye costos de demolición y traslado de desechos. Si la construcción se realiza en tierra no urbanizada los costos de infraestructura física, de aprovisionamiento, equipamiento y servicios sociales generalmente no son computados en el costo de la vivienda. Esta omisión hace la comparación de costos falsa puesto que usualmente estos costos son mínimos en el caso de rehabilitación de viviendas existentes.

Además de los costos de construcción de la vivienda, la infraestructura y los servicios conexos, no se suelen considerar otros factores económicos que deberán ser subvencionados por los usuarios de la vivienda o la sociedad, como por ejemplo los incrementos en costos de transporte y comunicaciones en general. En la comparación de costos entre obras nuevas y de rehabilitación tampoco se considera la expectativa de vida útil de la estructura. Edificios con cien o más años de uso, son de tal calidad que tendrán, una vez rehabilitados, muchos más años de vida útil. En general la construcción contemporánea no compara la longevidad; por ello, aunque el periodo de amortización de costo sea el mismo —dictado por instituciones hipotecarias—, el periodo efectivo de amortización es muy diferente entre los dos tipos de construcción. También se debe considerar el costo de mantenimiento,



por ser un costo real que puede incrementar el costo total de la edificación considerablemente durante el período de uso de la misma.

Entre los aspectos no cuantificables, pero que inciden en lo económico, se debe considerar la conservación del patrimonio cultural —un tesoro imposible de valorar— así como el de eficiencia de la "máquina urbana". Zonas ya integradas al tejido urbano son partes funcionales del área urbana con vínculos ya establecidos entre usos y funciones. Estos vínculos se han venido calibrando a través de los años y los costos en eficiencia ya han sido amortizados; el introducir grandes cambios en el tejido urbano representa nuevos costos en eficiencia a la sociedad que tendrán que ser amortizados en años venideros. Se manifiesta así la necesidad de que los análisis económicos de costo-beneficio sobre rehabilitación o nueva construcción, sean más completos para que la comparación de costos sea más real y más completa, lo cual permitirá abogar por la rehabilitación en lugar de la demolición, el abandono y la construcción de vivienda nueva en la mayoría de los casos.

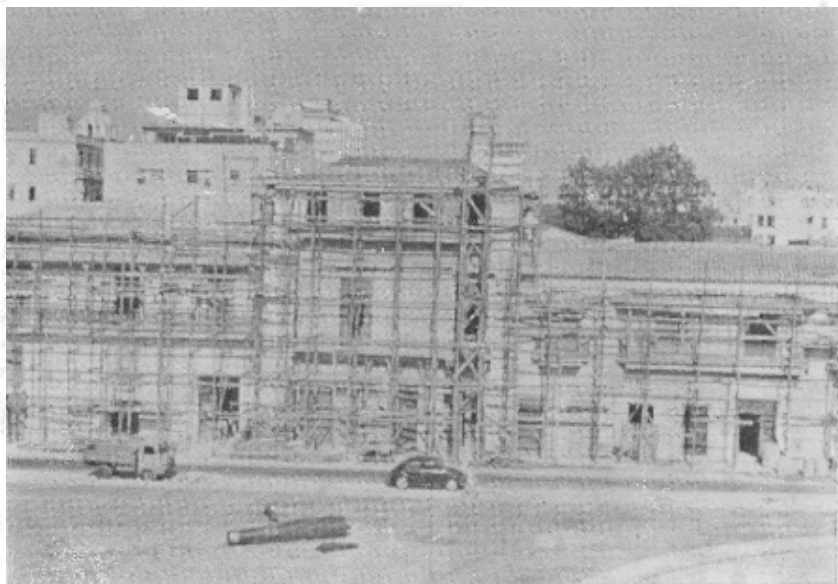
Con base en lo anterior y después de analizar los casos de estudio en los distintos países latinoamericanos y particularmente en México y Cuba, los participantes propusieron las siguientes:

## RECOMENDACIONES

### I. ORGANISMOS PARTICIPANTES

Considerando la complejidad de las intervenciones en rehabilitación de vivienda en zonas urbanas históricas, se recomienda evitar la polarización de las vías de solución, ya que se requiere la integración de modos y sistemas complementarios en la producción y la rehabilitación de vivienda que necesariamente deberán fundamentarse en la coordinación de las competencias sectoriales entre los diferentes agentes municipales, ministeriales e internacionales sin olvidar la participación concertada de los directos protagonistas: los propios habitantes de las zonas de rehabilitación.

Se debe confiar en que los organismos e instituciones responsables de los programas y la producción de soluciones de vivienda y de desarrollo urbano, se basen en el manejo eficiente de estrategias y mecanismos de rehabilitación de vivienda, por el potencial que representa en términos de su contenido socio-urbano, cultural, económico y de impacto



*Calle Tacón, La Habana*

político, incorporando esta labor en el marco general de la planeación física, regional y urbana de los asentamientos humanos.

### II. REHABILITACION DE VIVIENDA Y EQUIPAMIENTO COMUNITARIO

Considerando que los centros urbanos concentran en general múltiples funciones y cuentan con edificios y servicios que propician actividades complementarias a las específicas de la vivienda, se requiere que la rehabilitación de viviendas se acompañe por la de edificios y espacios urbanos de valor patrimonial que proporcionen el equipamiento necesario.

Por otra parte, se reconoce la importancia de rehabilitar simultáneamente con la vivienda, talleres, comercios y demás locales compatibles con las estructuras históricas donde la población residente desarrolla actividades y genera fuentes de empleo para la vitalidad de las zonas urbanas.

### III. ASIGNACION DE PRESUPUESTOS

Es necesario lograr que se destine una parte mayor de los presupuestos dedicados a vivienda tanto a nivel internacional como nacional, regional y local, para acciones de rehabilitación.

Se deben impulsar, sin esperar situaciones críticas debidas a catástrofes naturales, acciones y realizaciones concretas en sectores específicos de las zonas urbanas históricas que serán de gran importancia para demostrar los beneficios de tales acciones.

### IV. FORMACION DE PERSONAL

Aunque se advierte un creciente interés hacia el tema de la conservación de sitios y monumentos, deben ampliarse las posibilidades de acción, a través de la formación profesional, incluyendo la conservación y rehabilitación del patrimonio construido, como temas en los programas de estudio de grado, especialización y posgrado en diversas carreras profesionales.

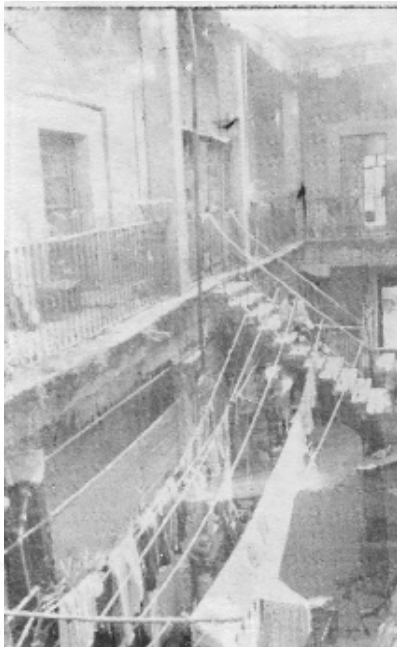
La solidaridad y participación activa de estudiantes y profesores a través de proyectos y trabajos prácticos ha mostrado ya la amplitud y calidad del aprendizaje posible en este campo y los beneficios de proyectos y obras ya realizadas.

### V. DIFUSION DE LA INFORMACION

Tomando en cuenta la escasez de documentación y de publicaciones sobre las experiencias ya realizadas en materia de rehabilitación de viviendas, especialmente en los aspectos que demuestran los beneficios de esta alternativa, frente a la construcción de vivienda nueva en áreas periféricas o de nuevo desarrollo urbano, es esencial que se difundan documentos y bibliografías, así como la evaluación y cuantificación de los resultados y las experiencias realizadas en este campo.

### VI. ASPECTOS LEGALES

En el ámbito legal no deben perderse las oportunidades que se presentan en muchos de nuestros países cuando se



*Pensador Mexicano Núm. 15, D.F.*

reforman textos legales y reglamentos de orden general o particular, dentro de los cuales es necesario incluir normas y principios, relacionados con la conservación del patrimonio construido en general y con la rehabilitación de vivienda en particular, ya que los reglamentos de construcción generalmente no toman en cuenta la realidad física y constructiva de las edificaciones y estructuras urbanas históricas.

El financiamiento, las modalidades de propiedad inmobiliaria y la participación de usuarios y vecinos presentan



importantes posibilidades de establecer nuevas bases legales más acordes con la realidad socio-económica y tecnológica de nuestros países y sus zonas urbanas históricas.

## VII. ORGANISMOS INTERNACIONALES

En relación con los organismos internacionales especializados se recomienda que:

a) Difundan ante los Organismos Nacionales de Vivienda y de Cultura, Universidades, Facultades, Escuelas, Colegios y Sociedades de Arquitectos e Ingenieros las conclusiones y experiencias ya realizadas en este campo.

b) Apoyen proyectos concretos de rehabilitación de viviendas en América Latina que tengan el mayor efecto multiplicador posible por su planteamiento, enfoque, metodología y resultados previsibles.

c) Constituyan o apoyen la constitución de un ente coordinador y difusor de la documentación y bibliografía producida en América Latina sobre historia urbana, historia de las tipologías constructivas y urbanas, conservación del patrimonio arquitectónico y urbano y rehabilitación de vivienda en zonas urbanas históricas.

Finalmente, los participantes en el Seminario sobre Rehabilitación de Vivienda en Zonas Históricas Urbanas, organizado por el Centro de Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos (CNUAH-Habitat) el Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México (INAH) y el Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museografía de Cuba (CENCREM)

## ACORDARON

I. Comprometer su acción para promover reuniones y seminarios semejantes al realizado en México y Cuba, con participación de funcionarios, docentes, investigadores, estudiantes y profesionales en general, en cada de uno de sus países.



*México, D.F.*

2. Felicitar a los habitantes, a los Organismos locales, y a todos los participantes directos e indirectos en las acciones de recuperación de las viviendas de esas ciudades, y de cuyo ejemplo se derivarán acciones positivas para la mejor conservación de las Zonas Históricas de todas las ciudades de América.



*México, D.F.*

3. Dejar constancia de su agradecimiento a los organizadores del evento, a las Instituciones que lo hicieron posible, y al personal de apoyo, por sus esfuerzos dirigidos a facilitar en todo momento el adecuado desarrollo de sus trabajos y agradecen todas las atenciones que les han sido dispensadas.

Yolanda Aguilar López\*\*

## Waltraud Hanger: apuntes y recuerdos de una profesora\*

Un gris día de otoño del mes de diciembre de 1986 murió en Xalapa Waltraud Hanger; fue directora y maestra fundadora de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana (UV), única mujer entre diez profesores que iniciaron las clases. Autora de varios escritos, producto de su tenaz desempeño educativo, de los cuales sobresale el libro *El pensamiento religioso*, fuente de consulta para varios de sus aprendices, punto de partida de sus investigaciones.

Obtuvo el doctorado en la Universidad de Maguncia con estudios de prehistoria, etnología y letras alemanas; enseguida vino a México becada por el Departamento de Antropología del gobierno del estado de Veracruz y se quedó en Xalapa durante más de treinta años, los últimos de su vida, de madurez y desarrollo profesional.

Colaboró en la instauración de los estudios antropológicos dentro de una universidad provinciana de alcances limitados aún, donde lo que más destacaba era la Escuela de Jurisprudencia.

Llegó a la pequeña capital en la mejor de las épocas de la economía mexicana, a mediados de los años cincuenta. Muy pronto se casó con Juan A. Hasler, estudioso de la lingüística, compañero de trabajo en tierra extraña. Además del matrimonio les unía el pasado alemán y los recuerdos. Él, con más tiempo de residencia en México —en el D.F.— había asimilado las costumbres de este lado del Atlántico, la forma y el funcionamiento de las instituciones. Los nuevos es-

\* Una primera versión de este artículo, semejante y distinta a la vez, apareció el 3 de febrero de 1987 en *El Sol Veracruzano*, Xalapa, Ver., Organización Editorial Mexicana.

\*\* Egresada de la Facultad de Antropología de la UV.

posos ingresaron a la vida cultural y política de provincia, agitada por los preparativos de las próximas elecciones para gobernador; compartieron edad y conocimientos con funcionarios de estaturas diversas, que bajo el nuevo gobierno tomaron parte activa en la ampliación de la cobertura universitaria. Paisanos y amigos de Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines, conservaron y consolidaron las parcelas del territorio cultural que hasta entonces prosperaban raquíticamente; las disciplinas humanísticas florecieron en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras donde se inició en 1957 la enseñanza de la antropología con profesores —por primera vez— de carrera, entre ellos el rector Gonzalo Aguirre Beltrán y los investigadores, también de carrera, del Departamento que becara por el lapso de un año a Waltraud Hanger, convertido en Instituto de Antropología de la UV. El cotidiano ejercicio de la cátedra hizo desistir a varios de los primeros profesores; unos más pronto que otros fueron abandonando la escuela, no así la doctora alemana que en 1961 sostenía con Carlo Antonio Castro y Silvia Rendón, egresados de la Escuela Nacional, la carga mayor de la enseñanza.

Impartió prehistoria y protohistoria, etnografía general, religiones primitivas, origen de las culturas urbanas, geología, estratigrafía, paleontología, informó sobre las culturas de Asia, Oceanía, África, Sudamérica, Norteamérica y las culturas circumpolares; ello le condujo a la sistematización de los datos etnográficos que, a la vez, le permitió enseñar antropogeografía y plantear una clase de historia comparada de las religiones.

El afán de clarificar dudas y problemas surgidos al calor

de las discusiones con los alumnos, exigió de ella mejor dominio del español escrito. Los estudiantes de la carrera conocieron en 1962 sus "Apuntes de prehistoria" reproducidos en mimeógrafo —medio privilegiado para expresarse— e ilustrados con sus propios dibujos. Este primer tiraje se agotó y en 1965 volvieron a aparecer.

Entusiasmada, decidió publicarlos en forma de libro en la editorial Tlacuatzin, con el título *La prehistoria*; la primera y única edición apareció en 1979 ilustrada por Luis Sánchez; fue compuesta por la autora pensando en lectores no especializados, pero éstos no repararon en el libro, escasa resultó la venta.

Arthur M. Hocart se pregunta en 1952:

¿Qué interés pueden tener para nosotros tales pueblos, de no ser el de aprender cómo eran nuestros antepasados? ¿A quién, aparte del anticuario local, puede interesarle que se casan con sus tías o con sus primas, o las hazañas triviales que sus dioses puedan haber ejecutado? [...] Todas estas cosas [...] deteniéndose sólo en aquello que es de interés universal, pueden fascinar durante una hora al lector, pero ¿merecen la molestia de una investigación científica?!

"Apuntes de protohistoria" y "Apuntes de clase sobre etnografía general" sirvieron de consulta a los alumnos a partir de 1965, cuando cumplía tres años ocupando el cargo de directora y empezó a interesarse por investigar la medicina tradicional. El recuerdo de ese año lo tuvo presente aun cuando habían transcurrido más de diez, y lo menciona en el "Informe previo de la investigación sobre la medicina tradicional en Xalapa, Veracruz", mientras corre el año de 1978:

Habiéndome preocupado durante muchos años por el es-



Waltraud Hanger (1984)

tudio del fenómeno "religión" [...], y dándome cuenta de las tantas relaciones que existen entre la medicina tradicional y una determinada visión del mundo que se basa en conceptos religiosos o mágicos, me decidí, hace ya algunos años, profundizar más en este tema. El primer caso fue una práctica de campo que en 1965 realicé con algunos estudiantes de la escuela de antropología.

En ese año de 1965 se cumplían diez de su arribo a tierras veracruzanas y sólo hasta entonces tomaba conciencia de esa visión inherente a la medicina tradicional tan practicada en Xalapa, su lugar de residencia; al respecto, escribió en el mismo Informe:

Por lo general existen muchos detalles ocultos, a cuyo conocimiento no se llega sin dificultad, [...] y lo que es más difícil averiguar es el sentido interno de todo lo que podemos observar o de aquello de que se nos informa superficialmente, sobre todo cuando se es absolutamente ajeno. Esto puede ocurrir e incluso ocurre, a menudo con cosas o situaciones que a primera vista nos parecen familiares.

Del grupo de seis estudiantes que entonces le acompañaron, Marcela Olavarieta continuó a su lado trabajando el tema hasta terminar su tesis *Magia en los Tuxtlas*, presentada en 1974. Adiestramiento que deparó a la maestra mayor claridad sobre el tema, motivo de su dilatada preocupación.

Con ganas de compartir la literatura antropológica editada en alemán, instruye a las primeras generaciones de estudiantes en el empleo del que fuera su idioma materno; les habló de la conveniencia de obtener beca alemana con re-

1 *Mito, ritual y costumbre, Ensayos heterodoxos*, traducción de Alberto Cardín G., Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 281.

sidencia para continuar estudiando. Desde puntos de vista ajenos, pero familiarizados con el espíritu germano, parecía estar empeñada en comprender lo sucedido en su país y lo que en él se avecinaba. El tesón puesto en las decisiones, que le caracterizaba, también se expresó en esto. Insistente, publica en 1957 "Los estudios universitarios en Alemania"; después, adquiere textos escritos en su idioma, testimonio de su actuación como directora de la Escuela, de la convicción que comparte con los jóvenes que participaron en la guerra.

Cuantas más lenguas aprendemos a hablar, más fácil nos resultará captar el mecanismo de las nuevas que van llegando a nosotros; del mismo modo, cuantas más sean las religiones con que saturamos nuestro pensamiento, más rápidamente aprenderemos a comprender la lógica de las restantes.<sup>2</sup>

Decisión dirigida por el interés de conocer, paralelo a su atracción por las religiones silenciadas, marginales respecto a aquellas que se universalizaron, eso puede advertirse en las palabras de Félix Báez-Jorge escritas en 1986, a varios años de distancia de su aprendizaje con Waltraud Hangert:<sup>3</sup>

Partiendo de considerar la mitología maya como "ejemplo de pervivencia del pensamiento de cultivadores en una cultura urbana", Hangert (1976: 90-91) advierte que los dioses en el *Popol Vuh* "se presentan como *demas* con todas las características propias de los mismos". Este trascendente planteamiento para el estudio del pensamiento religioso maya, empezó a formularlo hacia 1964-65 en la cátedra de religiones primitivas que impartiera en la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, años antes de que se editara en México [por el FCE] la versión castellana de la obra de Jensen [*Mito y culto entre*

*los pueblos primitivos*, 1966] en la que se establece la definición conceptual de las *deidades dema*, aspecto que la autora revisa críticamente en el marco de la investigación de carácter general sobre el pensamiento religioso.

Planteamiento de palabra que adquirió la forma de "Apuntes sobre religiones primitivas" en 1967, el mismo año que abandona la dirección para dedicarse al estudio científico de la religión y concentrar sus esfuerzos en la enseñanza de nuevas materias como antropología cultural, etnología, arqueología clásica y algunos seminarios sobre métodos de investigación, solicitados estos últimos, reiteradamente por los alumnos.

Los apuntes fueron engrosando con el tiempo; tal vez poco a poco vencía Waltraud Hangert su silencio histórico o pretendía obtener un tratado a la manera de Mircea Eliade y saturaba su pensamiento del cúmulo de mitos y leyendas que clasificó. Como adolescente con una férrea disciplina y asistiendo a la enseñanza media en su país de origen, no le fueron ajenas las convicciones de la época en sus posteriores investigaciones sobre historia de las religiones.

En tanto no hayamos estructurado nuestro intelecto de esta manera, no podremos esperar que la historia de las religiones pueda situarse en pie de igualdad con la del lenguaje o la del arte.<sup>4</sup>

Finalmente, en edición mimeográfica, dio forma a una sistematización de las religiones del mundo en los tiempos prehistóricos, a través de un voluminoso libro: *El pensamiento religioso*. Estaba dirigido a los alumnos, depositarios con antelación de sus conocimientos, del propósito guía de su trabajo: "mostrar un nuevo camino para la comprensión de los diferentes pensamientos religiosos". De ellos, los menos dieron la bienvenida al libro en 1976.

En toda la localidad, la investigación que por mucho tiempo y constantemente distrajo la atención de Waltraud Hangert, no fue motivo de reseña ni suscitó discusiones entre los antropólogos. ¿Merecía la pena? ¿El tedio y la relevancia de los estudios aplicados pesaron en el ánimo de los lectores? o tal vez tengamos que admitir crudamente

que los esfuerzos de los antropólogos han sido a veces un tanto descabellados, hasta el punto de asustar a aquellos que estaban acostumbrados al rigor y a la sistematización.<sup>5</sup>

La doctora opinaba en sus apuntes de clase:

La etnología moderna sabe que no se debe ni descuidar ni sobrestimar ninguno de los diferentes aspectos de la cultura [...]. La ciencia, cualquiera que sea, no es en manera alguna un dogma. No caben pretensiones de infalibilidad; una ciencia evoluciona de acuerdo con las nuevas atribuciones que se le hacen.

Cada nuevo campo de estudio debe ir venciendo los obstáculos del camino conforme avanza o retrocede, y éste es uno de los méritos de su trabajo, habersuperado el escollo de la clasificación y tratar de interpretar la clave de los hechos del pensamiento primitivo desde las modernas reliquias, acercándose a los grupos que consideró ejemplos vivos de aquel mundo extinto, del cual sólo se conocían escasos restos aislados.

La reflexión sobre el tema se puso de moda en Europa durante los años de la guerra fría; excitaba el interés científico de ingleses, franceses y alemanes. La perspectiva también formaba parte del estilo de la época; motivó la curiosidad de quienes investigaban en los documentos antiguos. Interesados por las rarezas y las réplicas vivientes del hombre primitivo, estudiaron estos pueblos con la misma actitud con la cual hubieran estudiado los lagartos y las serpien-

tes para, desde su constitución de reptiles modernos, intentar una interpretación de los fósiles.

La particular vinculación de Waltraud Hangert con el tema puede tener procedencia de Gelsenkirchen, su tierra madre, distante de Bonn 90 km al noreste, allí nació el 22 de abril de 1921.

Creció familiarizada con el espíritu católico de los habitantes de la zona industrial del Rhur; percibió el universo misterioso y mágico de la cultura alemana tradicional. En 1944, en su región de pertenencia, fueron blanco del fascismo las ideas y valores centrales de la religión católica a través de un hecho: acusación y sentencia de tres católicos, dirigentes sindicales, sospechosos de formar parte de un complot para asesinar a Hitler.<sup>6</sup>

El acontecimiento y sus veintitrés años de edad le sorprenden en el dilema: entender las ideas religiosas y la situación violenta que le tocó más de cerca. Lejos de su país y de su juventud, el estudio sobre los primitivos inspirará los recuerdos del primer tramo de su vida. Desde su nacimiento, persecuciones, guerra, extinción de pueblos, fueron palabras del lenguaje cotidiano; al repetir las tal vez recuerde cómo en su tierra natal, dispersas y aisladas, la religión y la vieja cultura corrieron igual suerte:

Las religiones cuyos fieles practicaban la cacería de cabezas el sacrificio humano y el canibalismo [...] en ninguna parte del mundo condujeron a la extinción de pueblos y culturas enteras, mientras que las guerras religiosas y demás persecuciones redujeron en su tiempo considerablemente la población mundial y despojaron a muchos pueblos de sus valores y bienes culturales.

Lo mismo cuestiona las religiones modernas:

<sup>2</sup> Arthur M. Hocart, *Ensayos heterodoxos*, Barcelona, Siglo XXI.

<sup>3</sup> "Las deidades *dema* del panteón Maya", en *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, Nueva época, Núm. 58, p. 22.

<sup>4</sup> Hocart: *Ibid.*

<sup>5</sup> Hocart: *op. cit.*, p. 284.

<sup>6</sup> Nikolaus Groos, Gottfried Koenzen y Benhard Letterhaus fueron recordados por el Papa Juan Pablo II en su última visita a Alemania Occidental.

Por que son [éstas] las que escribieron su historia con la sangre de paganos, disidentes, herejes y heterodoxos.

Interpretar otras culturas provocó la irrupción de los fantasmas que danzaban a su alrededor desde los veinte años. Probablemente operó en ella lo que Gabriel Zaid llama:

Esta necesidad que requiere el reconocimiento del prójimo, la seguridad de ser alguien para otros, únicos también y por lo mismo semejantes, en lo que Kunkel llamaría la auténtica experiencia de nosotros.<sup>7</sup>

La necesidad de ser pieza importante en la máquina social de un país que emerge de las ruinas, influyó en su interés por los grupos humanos prehistóricos; cuando la vida civilizada tomaba el ritmo del motor, las costumbres ocuparon el lugar de los instintos y la herencia animal resultaba totalmente ajena.

Los jóvenes como Waltraud Hangert fueron más sensibles al momento en que la división, aun entre los sexos, se nulificó en favor de una especialización, exclusiva y excluyente, previa a la incomunicación actual. Sintieron el acoso de las nuevas armas que les obligaba a la emigración constante; participaron del uso intensivo del telégrafo en la estrategia bélica, conciencias convencidas a través de la radio, la escuela, los altoparlantes, de la propaganda nacional socialista. Waltraud Hangert acudió al llamado histórico que su país les hacía empleándose en el servicio telegráfico, tiempo después de haber finalizado el bachillerato a la edad de diecinueve.

Los pueblos cazadores recolectores, cultivadores, nómadas primitivos, pastores, pescadores de alta mar y las sociedades agrícolas urbanas, reclamaron su atención duran-

te siete años en la universidad. Las categorías usadas para denominar a estos grupos humanos, evidencian la concepción de su Alma Mater, que le enseñó a percibir la cultura en su proceso de cambio, en sus fases de progreso siempre ascendente, considerando que todos los pueblos del mundo tuvieron, necesariamente, que pasar por las mismas etapas. Perspectiva desde la cual interpretó los elementos actuantes en las religiones antiguas, para deducir que las ideas religiosas sólo adquieren comprensión y valor dentro de la cosmovisión que les da sentido a la vez que responden al

temor ante lo desconocido, ante las fuerzas de la naturaleza, ante la inseguridad de la existencia, la curiosidad por saber qué hay tras la apariencia de las cosas, el deseo de no perderse en la inexistencia después de la muerte.

Trascender al vacío y la nada, comprensión de sí mismos y del mundo, brindan las religiones a los individuos que las sustentan, eso que el fascismo atacó para imponerse como ideología.

Su entrenamiento en las ramas más ortodoxas de las ciencias históricas empezó entre 1947 y 1948, al poco tiempo de verificarse la derrota de Alemania. *Los bastones perforados del paleolítico* fue el título de su tesis de doctorado, el primero de sus intentos de interpretación.

Afanosa por enseñar, su actividad no cesó. En 1980, jubilada en la Universidad Veracruzana, rápidamente formó parte del cuerpo de asesores de la Maestría en Ciencias, ofrecida por el Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (INIREB), el cual apenas se establecía en Xalapa.

Allí inició a otro tipo de estudiante —familiarizado en las ciencias exactas— en el estudio de la etnobiología, la medicina tradicional, la etnología y la región pluriétnica mesoamericana. Motivada por esa experiencia y el interés

fresco de los alumnos, publica su hipótesis "Acerca del origen de las culturas urbanas".

En 1985 cancela sus compromisos en la ciudad; dispone sus pertenencias, y con valor y entereza emprende el camino hacia lo desconocido; un poco a la manera como la vieja Orín lo hace en Narayama.<sup>8</sup>

Al abrigo de una pequeña casa de campo en los alrededores de Xalapa, espera pacientemente la llegada del último suspiro, como esperó el regreso de su esposo, que a los pocos años de casados viajó a Alemania para nunca volver; como esperó el crecimiento de sus dos hijos y la recompensa de sus alumnos.

Los árboles, los plantíos de café, el suelo húmedo de bosque, testigos silenciosos del cáncer que la consumía, perciben ahora el silencio de sus pasos.

#### Bibliografía

Hangert, Waltraud, "Apuntes de Prehistoria", 52 p., dibujos y mapas (mimeo), (1962) 1965.

—, "Apuntes de clase sobre etnografía general", 14 p., anexo de Francisco Córdoba O. (mimeo), 1965.

Hangert, Waltraud *et al.*, "Apuntes de Protohistoria" (mimeo), 1966.

—, "Los popolucas de la región de Soteapan, Veracruz", citado en Báez-Jorge, Félix: 1972: *Estructura social de los zoque-popolucas de Soteapan, Ver.* (Tesis de maestría en antropología social), 1966.

—, "Apuntes sobre religiones primitivas", citado en Báez-Jorge, Félix: 1972: *Estructura social de los zoque-popolucas de Soteapan, Ver.* (tesis de maestría en antropología social), 1967.

—, "El pensamiento religioso, un estudio etnológico socioeconómico del fenómeno

religión", citado en Lagarriga Attias, Isabel: 1968: *La medicina tradicional en Jalapa, Ver., vista a través de los templos trinitarios marianos* (tesis de maestría en antropología social), s/f.

—, "La bella y la bestia", en *Anuario Antropológico*, Núm. 1, p. 81-101 (Versiones de cuentos populares), 1970.

—, *El pensamiento religioso. Intento de una interpretación de elementos religiosos en relación con determinados sistemas socio-económicos*, Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, 261 p. (mimeo), 1976.

—, "Introducción al estudio de las religiones", en *Anuario Antropológico* núm. 4, p. 621-645 ("Introducción" en *El pensamiento religioso*). 1978.

—, "Previo informe sobre una investigación en torno a la medicina tradicional en Jalapa, Ver.", 126 p. (mimeo), 1978.

Artículos de W. Hangert aparecidos en *La Palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México:

"Los estudios universitarios en Alemania", Vol. I, núm. 4, 1957, p. 43-51.

"Informe sobre el edificio núm. 1 de 'El Faisán'", Vol. II, núm. 7, 1958, p. 267-274.

"Tenanquillcango, un sitio arqueológico en la Huasteca", Vol. V, núm. 20, 1961, p. 583.

"El estudio de las religiones indígenas, materia importante para el antropólogo social", Vol. XII, núm. 48, nueva época, 1970, p. 471-479.

"El fenómeno Dänicken", Vol. XVI, núm. extra, 1974, p. 113-118.

"Acerca del origen de las culturas urbanas (una hipótesis)", julio-septiembre, núm. 51, nueva época, 1984, p. 31-41.

<sup>7</sup> En *La poesía en la práctica*, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 32 (Lecturas Mexicanas, 98).

<sup>8</sup> En *La batalla de Narayama* (Japón, 1984), película dirigida por Shohei Imamura.

## El análisis polínico como fuente de información en los proyectos arqueológicos\*

La palinología, rama de la botánica dirigida al estudio de los granos de polen, esporas y algunos otros tipos de palinomorfos, constituye una disciplina coadyuvante con otras (edafología, ecología, meteorología, química, zoología, etc.), en la investigación arqueológica.

Cabe insistir en la importancia que tiene el trabajo interactuante entre especialistas, como factor procedente tanto en el incremento de la calidad de los proyectos realizados como en el desarrollo de la experiencia personal, atributos con cargo trascendente en investigaciones de naturaleza histórica.

Cuando se ha colaborado como palinóloga en proyectos arqueológicos, se advierte la necesidad de puntualizar a los interesados, como acceso hacia la ponderación de las limitaciones y posibilidades del análisis polínico, los problemas que confronta el palinólogo para la interpretación de los resultados técnicamente obtenidos.

El análisis de polen constituye un auxiliar de la paleoecología en la reconstrucción de la biota y para el estudio y la comprensión de las relaciones de los organismos y su ambiente, es decir, en la reconstrucción de los ecosistemas del pasado, en forma especial a los que pertenecen al período Cuaternario con gran significación antropológica.

Las bondades de este análisis se derivan de las características estructurales, de constitución, forma y origen que la gran mayoría de los granos de polen comparten:

- Su alta resistencia conferida por la esporopolenina (polímeros de ésteres y carotenos) que conforman su capa externa (exina) permite a los granos conservarse en condiciones de "no oxidación", depositarse en forma más o menos inalterada en ambientes de sedimentación cuando quedan depositados como una "lluvia de polen".
- Su tamaño, que comúnmente oscila entre 5 y 100 micras, y su presencia, cuando es abundante, permite con pequeñas cantidades de sedimento obtener muestras representativas de la población fósil, lo que no sucede en el caso de microfósiles.
- En abundancia de granos de polen (como suele suceder en sedimentos Cuaternarios) puede tenerse una representación estadística, de todos y cada uno de ellos, para cada sitio y edad; esto permite establecer comparaciones entre diferentes localidades y distintas épocas.
- Su procedencia de plantas integrantes de comunidades vegetales facilita su empleo en la reconstrucción de la vegetación tanto local como regional. De la reconstrucción de una vegetación pasada pueden inferirse los factores ambientales dada la influencia que éstos mantienen sobre la vegetación.
- La proporción de cada tipo polínico depende, entre otras cosas, del número de plantas padres, de aquí que la "lluvia de polen" sea una función de la composición de la vegetación; por lo tanto, una muestra de "lluvia de polen" puede ser un índice de la vegetación de determinado punto en el espacio y en el tiempo.
- Las características morfológicas de ornamentación de la exina ayudan a la identificación taxonómica.

A los rasgos de orden natural mencionados, se suma el hecho técnico que la taxonomía y la morfología de un número ya considerable de granos de polen están, grado más o menos, definidas, particularmente en el caso de climas templados, ello facilita su identificación a diferentes niveles taxonómicos con microscopio de luz.

Sin embargo, las particularidades antes mencionadas no constituyen, salvo excepciones, casos reales, de aquí que la imposibilidad de su aplicación lineal y directa establezca el problema principal para la interpretación de los resultados del análisis por el palinólogo.

La perturbación más importante la introduce la forma en que se distribuyen los granos de polen en los sedimentos. Esta obedece a tres factores: producción, dispersión y depósito de los mismos.

La cantidad de polen generada difiere en las plantas. En general, en las especies con polinización por el viento (anemófilas), evento sujeto al azar, la producción es mayor que en las polinizadas por insectos (entomófilas) o por vía acuática (hidrófilas). Dentro de cada especie y hasta en cada individuo pueden presentarse cambios estacionales y anuales en la producción. También puede haber variaciones diurnas relacionadas con la temperatura y la humedad relativa. En algunas plantas la producción es tan baja que la posibilidad de incorporación de polen a los sedimentos orgánicos es remota.

La dispersión y depósito del polen, son eventos sucesivos e íntimamente relacionados. La dispersión depende de las condiciones de turbulencia y humedad de la atmósfera, de la velocidad y dirección del viento. También puede influir en este suceso la presencia de barreras, a veces de tipo vegetal, así como la forma y peso del grano que rigen su caída, y la robustez y altura de la planta que lo genera.

Como mecanismos de transporte del polen operan los insectos, el agua y el viento, estos dos últimos son los vehículos que más lo alejan de su lugar de origen confiriéndoles el carácter de aloctono, es decir, polen que no es natural del sitio en que se depositó y de donde fue recuperado en la toma de la muestra. Algunos *taxa* son conocidos por las grandes distancias a que puede ser transportado su polen como sucede con *Pinus* (pino u ocote).

El depósito del polen en los sedimentos se ve intervenido por procesos físicos de movimiento y filtración del agua a través del suelo (excepto en algunas regiones con prolongada estación de sequía), con arrastre de granos de polen, sobre todo en terrenos arenosos. Esta textura permite además que el polen y otros palinomorfos sean fácilmente eliminados por lavado, de aquí que las muestras obtenidas en estos sitios, presenten un número muy reducido de granos, lo mismo acontece en tomas de sedimentos constituidos por ciertos tipos de cenizas volcánicas; en contraste, los sedimentos con granulometría más fina (arcillosa), propician la formación de "trampas" que los retienen.

Otro factor que altera la manera estratificada del depósito del polen, por desplazamiento de su lugar de origen, es la fauna que puebla el suelo (ejemplo los gusanos de tierra), que con su tránsito y acarreo provoca una mezcla de elementos. Algunos insectos, como lo hacen las hormigas, transportan el polen a sus nidos, acción que lleva consigo una "concentración artificial selectiva" de granos de polen. El hombre puede también dar lugar a este tipo de concentración en los sitios de asentamiento, por sus prácticas de cultivo, aposentación (incluso en cuevas) y tránsito. Los basureros y depósitos fecales de animales herbívoros y palinófagos son otro conducto hacia la "concentración artificial selectiva", en éste último caso, en forma de coprolitos.

Una perturbación más en el depósito la establece el redépósito del polen, resultante de la erosión de sedimentos poliníferos que originados en un tiempo pueden volver a depositarse y preservarse con fósiles que corresponden a otra época, aún la contemporánea.

Hay que sumar, a los inconvenientes mencionados, aquél que representa el deterioro, *in situ*, del polen. Desde el momento en que éste es liberado por la planta, queda sujeto a toda clase de procesos físicos, químicos y biológicos y algunos de ellos van a impedir su preservación.

La naturaleza y condiciones del suelo que aloja la partícula de polen, influyen sobre la resistencia de la esporopolenina. Sedimentos con pH ligeramente alcalino (aproximadamente de 7.1 a 8), favorecen la conservación y como lo demuestra la experiencia en sitios arqueológicos trabajados, resultan más productivos que aquellos ácidos, donde la actividad microbiológica implica la destrucción del polen. La presencia particular de metales pesados, como el cobre y una gran salinidad, operan negativamente en la conservación. Por otra parte se presenta la circunstancia de plantas que producen polen que difícilmente se preserva, por ejemplo miembros de la familia Juncaceae como *Juncus* (tullillo) y otras plantas acuáticas como *Najas*. Todas estas contingencias arrojan granos rotos, deformados, corroídos o degradados, de identificación difícil o imposible.

\*N. del E.: A petición de la autora se publica de nueva cuenta el texto de referencia, respetando íntegramente el original presentado.

\*\*Departamento de Prehistoria.

La identificación del polen representa la etapa redituable del análisis polínico, la que fundamenta y franquea las interpretaciones paleoecológicas. Desafortunadamente no siempre es viable establecer la identidad del polen. Existen causas de tipo técnico, como las que enseguida se exponen que obligan a rotularlo como indeterminado o no identificado:

- Los granos de polen quedan ocultos total o parcialmente por restos de materia orgánica o por cristales. En estas condiciones no es posible observar sus rasgos.
- La posición que exhibe el grano en la preparación para microscopio (laminilla), no permite observar sus características de diagnóstico.
- Los inconvenientes mencionados son sucesos aleatorios que están fuera del control del palinólogo.
- Otro problema de la misma índole, aunque de menor frecuencia, lo constituye la aparición, en la laminilla, de polen aberrante que tendrá que catalogarse como desconocido.
- El número de granos registrados como desconocido se afectará en función de los recursos referenciales con que cuente el palinólogo para la identificación. La escasez de claves y descripciones morfológicas y un número reducido de ejemplares de palinoteca arrojan cifras altas; la situación contraria las abate.

Conviene aclarar que en algunos casos la identificación queda circunscrita a determinadas categorías taxonómicas, esto se debe a que miembros de un mismo género o de una familia, producen polen muy similar, indiferenciable entre sí a nivel de especie. Se cita como ejemplos a las Gramineae (*Panicum*, zacate y *Setaria*, mijo), Cyperaceae (plantas acuáticas del tipo de los juncos y los tules) y Compositae (por ejemplo el girasol y el cempaxúchil). En estas plantas, con frecuencia, la identificación se ve restringida al género o a la familia dado la similitud de su polen.

Lo hasta aquí expuesto evidencia dos condiciones indispensables para que el examen de las laminillas desemboque en una interpretación real: que haya polen y que éste sea identificable.

En busca de la confluencia de estos dos requisitos, el especialista ha de tomar en cuenta, al elegir los sitios de toma de muestras y para fijar su espaciamiento y su tamaño, los problemas apuntados líneas atrás, en especial aquellos relacionados con la producción, dispersión y conservación del polen. Debe además considerar el tipo de vegetación que produce la "lluvia de polen", así como las particularidades de distribución de granos, por ejemplo, en el caso de una toma de muestra en un bosque tropical tendrá presente, al juzgar la baja producción de polen, la existencia de muchos individuos entomófilos, analizará la peculiaridad de que la "lluvia de polen" está preponderantemente dominada por las plantas más grandes o más altas de la vegetación (dosel), postura que da la impresión de que estos elementos son los más importantes, cosa que no necesariamente es cierta. Ponderará la situación contraria cuando se trata de bosques templados, en donde la "lluvia de polen" y la presencia de ejemplares anemófilos suelen ser abundantes.

Otra determinante del sitio de toma de muestras lo constituye el tipo de interpretación que se pretende alcanzar. Para las de género paleoambiental se requieren lugares sensibles a las modificaciones ambientales como lo son los depósitos permanentes de agua, sin corrientes y estratificados (medios lacustres) o bien las turberas. Estos lugares son ambientes que favorecen la preservación de la materia orgánica por ser medios reductores que regulan la actividad microbiológica. En los depósitos que no persisten inundados todo el año, es decir, aquellos de existencia temporal, los granos de polen pueden sufrir destrucciones durante la temporada de sequía.

Por lo que a información de tipo etnobotánico se refiere, se propende a la toma de muestras de pozos excavados en espacios relacionados con el hombre. Estos y en general todas las localidades arqueológicas ofrecen, a la ejecución del análisis polínico, inconvenientes, unos cuantos mencionados en párrafos anteriores y a los que conviene sumar aquel que representa la ausencia de estratificación, en el sentido estricto del término, que repercute en muestras con polen de diferentes edades.

Como parajes arqueológicos, las cuevas, sitios frecuentemente propuestos para hacer las tomas, presentan varias complicaciones. La experiencia indica que en sedimentos procedentes de estas formaciones,

la cantidad de polen recuperado es muy baja; los factores que condicionan esta situación son múltiples, entre ellos se cuentan la configuración y ubicación de la caverna, aspectos que determinan el flujo del viento que acarrea y distribuye el polen dentro de la gruta, a muy corta distancia de su entrada. También por la práctica se sabe que las tomas hechas precisamente en el acceso, la vegetación representada resulta ser la local. Aparte de la conducción eólica, es factible el arribo de polen a esta oquedad por medio de las filtraciones típicas que las ornamentan, como lo demuestra el hallazgo de granos de polen en estalactitas.

Expuestos los problemas, requisitos y precauciones que ameritan atención y registro en las etapas previas al trazo del espectro polínico y a su interpretación, es necesario mencionar los inconvenientes mayores que hay que sortear para posibilitar el diseño de un espectro polínico que garantice inferencias convenientes, con máxima aproximación a la realidad, que a su vez conduzcan a interpretaciones con las mismas cualidades, finalidades que constituyen los objetivos del análisis polínico.

Para la elaboración del diagrama se requiere una cantidad de polen estadísticamente representativa. La mayoría de los especialistas aceptan como valor mínimo de conteo por muestra, una suma polínica de 200 granos. Esta cantidad puede elevarse hasta 500 o más, en función del número de *taxa* por muestra, así como de los objetivos concretos del proyecto que se apoya.

Los resultados obtenidos en la práctica demuestran que en las "lluvias de polen" de comunidades vegetales de la actualidad existen especies sobrerrepresentadas (ejemplo *Pinus* y *Alnus*) o subrepresentadas (ejemplo *Tilia*, tilia o tzirimo), que falsean el espectro polínico. Con base en esta experiencia, algunos autores europeos calcularon factores que permiten corregir esta falla cuando el hecho descrito se traslada al pasado. Así sugieren, por ejemplo, que el número de granos de polen de *Pinus* y *Alnus* (aile) contados se divida entre cuatro, el de *Ulmus* (olmo) y *Picea* (pinabete) entre dos y el de *Tilia*, *Fraxinus* (fresno) y *Acer* (acezinte, o arce) se multiplique por dos.

Desde luego estos factores no son aplicables a la flora mexicana y en tanto que se desconozca, desde el punto de vista polínico, la dinámica de las comunidades vegetales actuales de nuestro país, tampoco es posible calcularlos. Este estado de cosas obliga al palinólogo mexicano a hacer acopio de sus conocimientos y experiencias para ensayar una serie de combinaciones a fin de reducir al mínimo el inconveniente de la sobrerrepresentación y la subrepresentación.

Tanto para el ajuste y corrección del espectro polínico como para su interpretación es preciso establecer comparaciones entre los espectros obtenidos de muestras recogidas para investigaciones con enfoque diferente, en esta forma, estudios paleoambientales pueden tener cierta aplicación indirecta o complementaria de los estudios de matiz etnobotánico. La conjunción y ponderación de los elementos contrastados se traduce en interpretaciones más sólidas.

Entre especialistas es frecuente la práctica de elegir en la información reunida sobre las características físicas (textura, estructura, compactación, etc.) y química (pH, composición química, etc.) de los sedimentos considerados en el análisis polínico, los datos más significativos y anotarlos en el esquema del diagrama polínico.

Un recurso indispensable para afinar las interpretaciones paleoecológicas es la concurrencia permanente de estudios de semillas, insectos, moluscos, vertebrados, ostrácodos y fitofitos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Birks, H. J. B. y H. H. Birks, *Quaternary Palaeoecology*, London, Edward Arnold, 1980.
- D'Antoni, H., *Arqueoecología. El Hombre en los ecosistemas del pasado a través de la Palinología*, México, INAH, Departamento de Prehistoria, 1979 (Colección Científica 72).
- Dimbleby, G. W., *The Palynology of archaeological sites*, Academic Press Inc., London, 1985.
- Departamento de Prehistoria, *Sección de Laboratorios del Departamento de Prehistoria*, Instructivo, México, INAH, 1982.
- Kapp, R., *Haw to know pollen and spores*, Dubuque, Iowa, Brown Company Publishers, 1969.
- Sánchez, F. (coordinador), *Arqueobotánica (Métodos y aplicaciones)*, México, INAH, Departamento de Prehistoria, 1978 (Colección Científica, 63).

# GUIAS INAH-SALVAT

- Museo Nal. de Historia
- Templo Mayor\*
- Valle de Oaxaca\*
- Teotihuacan\*
- Uxmal\*
- Cacaxtla

\*en inglés

CLIA  
OFICIAL

PALENQUE



## EN PRENSA

- Museo Nal. de Historia\*
- Norte de Yucatán
- Sur de Yucatán
- Bonampak
- Paquimé
- Yaxchilán

- Comalcalco
- Tula

\*en inglés

# Novedades libros INAH

Raúl Guerrero Guerrero



Toneucáyotl  
El pan nuestro  
de cada día



**Toneucáyotl. El pan nuestro de cada día.** *Raúl Guerrero Guerrero.* Colección Divulgación



Tierra profanada  
historia ambiental de México

Colección Divulgación

Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Secretaría de Desarrollo Humano - Fideicomiso



**Tierra profanada. Historia ambiental de México.** *Fernando Ortiz Monasterio, I. Fernández, A. Castillo, J. Ortiz Monasterio, A. Bulle.* Colección Divulgación

## Avances en Antropología Física Tomo II



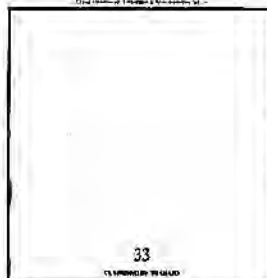
**Avances en Antropología Física. Tomo II.** *Zaid Lagunas, Lourdes Márquez, Ramón Ferreira, Alfonso Rosales, Josefina Mansilla, Javier Romero.* Departamento de Antropología Física. Cuaderno de Trabajo núm. 3

## Avances en Antropología Física Tomo III



**Avances en Antropología Física. Tomo III.** *Zaid Lagunas, Lourdes Márquez, Ramón Ferreira, Alfonso Rosales, Josefina Mansilla, Javier Romero.* Departamento de Antropología Física. Cuaderno de Trabajo núm. 4

## Educación indígena



**Educación Indígena.** *María Luisa Acevedo, Margarita Nolasco.* Departamento de Etnología y Antropología Social. Cuaderno de Trabajo núm. 33

## Etnografía de la pobreza en cinco ciudades mexicanas



**Etnografía de la pobreza en cinco ciudades mexicanas.** *Ílvaro Aguilar.* Departamento de Etnología y Antropología Social. Cuaderno de Trabajo núm. 31

## Ensayos sobre ciclo de vida



**Ensayos sobre ciclo de vida.** *María Luisa Acevedo Conde, Marie Odile Marion Singer, María Sara Molinari Soriano.* Departamento de Etnología y Antropología Social. Cuaderno de Trabajo núm. 32

## Breves notas sobre flora, vegetación y etnobotánica de Loltún y Labná, Yucatán



**Breves notas sobre flora, vegetación y etnobotánica de Loltún y Labná, Yucatán.** *Aurora Montúfar López.* Departamento de Prehistoria. Cuaderno de Trabajo núm. 34



# Antropología suplemento

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ≈ Nueva época ≈ Núm. 14 ≈ Mayo-Junio 1987



Remate de la puerta en Seminario Núm. 8, México, D.F.

## Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana\*

John K. Chance\*\*  
William B. Taylor\*\*\*

Traducción: Marina López  
Fotografías: Rafael Chávez Martín

**L**a mayoría de los trabajos que se han realizado acerca de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica, presuponen una formación prehispánica, o bien colonial, del sistema, a pesar de no contar con evidencia suficiente al respecto. En este trabajo se incluye información de archivo, no publicada, relativa a las cofradías y a los cargos civiles en cuatro regiones de México: Jalisco, el centro de México, el Valle de Oaxaca y la Sierra Zapoteca de Oaxaca. Se plantea aquí que si bien la jerarquía de orden civil se desarrolló bastante durante la Colonia, la de orden cívico-religioso constituyó un fenómeno posterior a la Independencia. Asimismo, se exponen los cambios que tuvieron lugar en las funciones de la jerarquía y su articulación con la sociedad en general.

\* Tomado de *American Ethnologist*, Vol. XII, Núm. 1, febrero de 1985.

\*\* Universidad de Denver, E.U.A.

\*\*\* Universidad de Virginia, E.U.A.

La jerarquía cívico-religiosa mesoamericana conocida también como sistema de cargos, de fiesta o de mayordomía, requiere poca introducción para la mayoría de los antropólogos y etnohistoriadores. A la descripción etnográfica de las variantes del sistema en muchas comunidades campesinas indígenas de las zonas montañosas de México y Guatemala, se suman los estudios análogos realizados en un número tal vez similar de pueblos en los Andes. Si bien en la actualidad estas jerarquías han decaído o desaparecido por completo en muchas áreas, la mayoría de los observadores concuerdan en que, históricamente, desde el siglo XVI el sistema de cargos ha sido el motor de cientos de ciudades y pueblos mesoamericanos.

Los etnógrafos definen la forma "clásica" o "tradicional" del sistema como una jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad (De Walt, 1975:91). Se espera que, a lo largo de su vida, todos los hombres de la localidad asciendan esta escala de méritos, alternando en cargos civiles y religiosos. Todas las comisiones asignadas por elección, llamadas cargos, duran un año con frecuentes "periodos de descanso" intermedios. Mientras más elevado es el cargo recibido, mayor es el prestigio que disfrutan el carguero y su familia. La recompensa, sin embargo, acarrea sacrificios ya que muchos cargos, particularmente los más altos, implican gastos de consideración. Quienes poseen los recursos y la longevidad para alcanzar la cima de la jerarquía, se retiran del sistema y pasan a un grupo selecto de ancianos del pueblo. Estos ancianos, o principales, son hombres que han demostrado su calidad moral y con frecuencia ejercen una gran influencia en los asuntos locales. De estructura evidentemente española, aunque con algunas bases indígenas, esta forma clásica del sistema incluye los cargos del gobierno municipal, por el lado civil, y posiciones en las cofradías o mayordomías encargadas de honrar a los santos católicos, por el lado religioso. Los gastos y el prestigio derivado se relacionan con el patronazgo individual de las fiestas y demás eventos rituales dedicados a los santos del lugar.

Si bien los estudios sobre las funciones y relevancia de esta institución han sido muy diversos, existe consenso (exceptuando a Rus y Wasserstrom, 1980) en cuanto a la ubicación de los orígenes del moderno sistema de cargos y el patronazgo individual de las fiestas en los inicios de la época colonial, con el primer ajuste de las sociedades española e indígena. En el presente estudio analizaremos esta afirmación. Sostenemos que lo que se asume es producto de una injustificada proyección del presente etnográfico en el pasado colonial. Para apoyar nuestra idea presentaremos documentos inéditos de cuatro regiones del México colonial: del Altiplano Central, de Jalisco, del Valle de Oaxaca, y de los altos de la Sierra Zapoteca de Oaxaca;<sup>1</sup> así como documentos publicados, de primer y segundo orden, sobre Michoacán y Chiapas que conforman una quinta colección de materiales. Nuestro argumento central es que, si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la Colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del período posterior a la Independencia en el siglo XIX. De esta manera, nos proponemos abarcar un largo período —más o menos cuatro siglos— trabajando en detalle una cantidad considerable de material histórico. Sin embargo, las ideas que surjan son más que meros datos históricos, pues afectan directamente la interpretación del sistema de cargos contemporáneo. Así como la estructura del sistema ha variado con el tiempo, sus funciones y su manera de articularse con la sociedad en general han cambiado. A la vez que buscamos identificar un proceso general de cambio, mostramos que sus mani-

festaciones regionales difieren significativamente en cuanto al momento de aparición y factores propiciatorios.

## Modelos etnográficos

Existen cuatro "generaciones" de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana. Su estructura general se estableció por primera vez en las etnografías realizadas en los años treinta y cuarenta de este siglo, entre los mayas de las tierras altas principalmente (Tax, 1937; Wagley, 1949; Bunzel, 1952). Después, en los años cincuenta y principios de los sesenta, la jerarquía fue sistematizada y analizada como una institución cabal, como la esencia de la comunidad corporativa cerrada de los estudios de Eric Wolf (Wolf, 1959; Cámara, 1952; Nash, 1958). En opinión de Nash (1958:69) y de Wolf (1959:216-218), el sistema de cargos es un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior. En el aspecto económico, tiene un efecto igualador sobre la riqueza privada y constituye el canal más aceptable para las distintas formas de desempeño personal; desde el punto de vista político, propicia una "democracia de los pobres" en la cual no se permite a ningún individuo o grupo monopolizar el poder. De esta manera se desalienta la aparición de distinciones de clase y se conserva el *status quo*. Como reza la metáfora de Wolf (1959:216), el sistema "es como un termostato que se activa para apagar la caldera al aumentar el calor".

A pesar de la amplia aceptación que pronto tuvo la interpretación de Wolf y Nash, Marvin Harris presentó en 1964 una opinión contraria al afirmar que el sistema de cargos no puede considerarse como un "recurso igualador" de la comunidad corporativa cerrada, poniendo en duda la idea de que la jerarquía nivele, en efecto, las diferencias económicas. Por otra parte afirmó que, históricamente, el sistema no ha provisto a la comunidad de una defensa efectiva frente a los extraños. Antes bien, ha sido una institución "represiva y abusiva" implantada en las comunidades indígenas por los sacerdotes católicos en la época colonial. En lugar de nivelar las diferencias económicas propicia la transferencia de recursos fuera de la comunidad, en un inicio dirigidos a la Iglesia, y después de la Independencia, a manos de hacendados y comerciantes. Estos detentadores de poder, ajenos a la comunidad, son los que suministran los bie-



nes de consumo necesarios para las fiestas religiosas (Harris, 1964:25-34).

Las preguntas surgidas en esta segunda generación de estudiosos son fundamentales: 1) ¿Las diferencias económicas realmente son niveladas por la jerarquía cívico-religiosa? 2) ¿Propicia en efecto la fuga de una cantidad sustancial de recursos de la comunidad? 3) ¿Debe considerarse la jerarquía como una defensa comunitaria contra la explotación del exterior, o como un instrumento diseñado por este mundo ajeno para sojuzgar y explotar a la población indígena? Se esperaba que estas cuestiones se aclararan al aceptar una u otra de las proposiciones, lo cual complicaba su resolución, además de la gran desventaja que significaba no contar con un sólido conjunto de testimonios empíricos. Sólo hasta el surgimiento de la "tercera generación", con el estudio de Frank Cancian sobre el sistema de cargos religiosos en Zinacantán, Chiapas, fue posible poner rigurosamente a prueba la primera cuestión.

Cancian (1965) ha demostrado empíricamente que el sistema de cargos en Zinacantán no nivela totalmente las diferencias económicas. Los cargos más dispendiosos son ocupados por los hombres más ricos, y los menos costosos por los más pobres; pero resulta imposible que todos los participantes alcancen la cima de la jerarquía en esta numerosa comunidad de varios miles de habitantes. Si bien se da alguna nivelación, los ricos no gastan tanto como para poner en peligro su relativa ventaja económica, y muchos alcanzan a heredar bienes a sus descendientes. La conclusión general de Cancian es que, si bien el sistema de cargos tiende a nivelar la riqueza, tiene una gran inclinación a estratificar a la población y a legitimar las diferencias económicas existentes (Cancian, 1967:292).

En las casi dos décadas que han transcurrido desde el notable estudio de Cancian, parece haber surgido el acuerdo general de que la hipótesis de nivelación es errónea y que un grado de estratificación significativo es incompatible con el sistema de cargos (Chick, 1980; DeWalt, 1975; Dow, 1977; Greenberg, 1981; Slade, 1973; Smith, 1977). De cualquier modo, hay límites definidos, y el trabajo de Smith (1977) en Guatemala confirma la predicción de Cancian (1967:296) de que entre otros factores, una creciente riqueza o una creciente pobreza pueden debilitar o destruir el sistema de fiestas. Aunque el estudio de Cancian abrió camino en algunas áreas, en otras sigue perteneciendo al mismo campo funcionalista de Wolf y Nash. Al igual que sus predecesores, Cancian considera al sistema como un mecanismo homeostático, sumamente sensible a presiones locales, en su mayoría internas. El estudio sobre Zinacantán no ofrece material convincente ni elementos conceptuales que ayuden a responder a la segunda y tercera preguntas con respecto a la relación del sistema con el mundo exterior.

En contraste, la influencia de las condiciones externas es uno de los intereses centrales de varios de los recientes trabajos de la cuarta generación sobre la jerarquía cívico-religiosa (Aguirre Beltrán, 1967; Diener, 1978; Dow, 1977; Friedlander, 1981; Greenberg, 1981; Jones, 1981; Rus y Wasserstrom, 1980; Smith, 1977; Wasserstrom, 1978). Sin embargo, existen grandes diferencias en cuanto al énfasis. Si bien todos los autores concuerdan en que resulta indispensable atender con detenimiento a la historia económica y a la economía política regionales, algunos otorgan mayor importancia a los mecanismos internos de la comunidad (Aguirre Beltrán, 1967; Dow, 1977), y otros subrayan las condiciones externas determinantes (Diener, 1978; Friedlander, 1981; Rus y Wasserstrom, 1980; Smith, 1977).

Al hacer énfasis en los factores internos, tanto Aguirre Beltrán (1967) como Dow (1977) sostienen, frente a Harris, que los gastos de cargo ritual preservan un sistema de recipro-



*Catedral: detalle de la fachada*

cidad económica y redistribución dentro de la comunidad. Basándose en prácticas de campo en un pequeño poblado otomí en Hidalgo, Dow (1977:221) arguye que el sistema de fiestas es un adaptador ecológico para los campesinos indígenas, ya que, a su decir, los obliga a ingerir alimentos de alto valor nutritivo. Él ve la economía de subsistencia indígena bastante separada de la economía de mercado de dominio mestizo. En este contexto, el sistema de cargos indígena es una poderosa motivación para la producción, ya que los mestizos monopolizan los incentivos comerciales. De esta manera, se supone que el sistema de cargos organiza la economía de subsistencia local y reduce las presiones explotadoras de la sociedad externa. A pesar de su insistencia en los aspectos redistributivos del sistema, Dow claramente asienta que no funciona para eliminar las diferencias económicas entre los indígenas. Como es frecuente verlo, las cargas financieras más grandes recaen con mayor rigor sobre los sectores más productivos.

En un reciente artículo de Judith Friedlander encontramos un claro ejemplo de la posición contrastante de expropiación. La autora, al igual que Harris, hace hincapié en los rasgos del sistema impuestos desde fuera y concluye que, cuando menos en Hueyapan, Morelos, "los indígenas se han visto obligados a servir de cómplices de su propia opresión mediante el sistema de cargos" (1981:139). A Friedlander le interesan menos los aspectos económicos del sistema que los políticos, mismos que en Hueyapan son manejados por los maestros de

escuela. En esta versión secularizada de la jerarquía, los santos han sido reemplazados por los héroes nacionales y ahora fuerzas externas del gobierno manipulan a los indígenas animando a los líderes políticos locales a patrocinar fiestas para honrar las principales figuras de la Revolución Mexicana y otras fiestas nacionales.

Podría abundarse en ejemplos, pero nos parece claro que los actuales tópicos alrededor de la jerarquía cívico-religiosa parten directamente del debate, aún sin resolver, de la segunda generación entre Wolf y Nash por un lado (modelo de mecanismo de defensa), y Harris por el otro (modelo de expropiación). El dilema de optar por uno u otro es aún vigente. Nos parece que la manera más razonable de salvar esta dificultad es buscar un punto medio entre estos dos criterios, desarrollando mejores métodos para ponerlos a prueba empíricamente en distintas épocas y lugares. Como demostraremos más adelante, ciertas jerarquías comunitarias pueden inclinarse hacia uno u otro de estos extremos en momentos distintos. En cuanto al panorama etnográfico contemporáneo, algunos sistemas parecen ocupar un lugar intermedio. Aquí seguimos a James Greenberg (1981:17), quien señala que "es indudable que existe alguna redistribución, pero es igualmente innegable que el sistema de fiestas extrae de la comunidad considerable riqueza".

En su estudio de la jerarquía cívico-religiosa de una comunidad chatina en Oaxaca, Greenberg pone a prueba empíricamente la controversia entre redistribución y expropiación, encontrando sustento para ambas. En Yaitepec, casi la mitad de los costos anuales de fiesta requieren gastos en efectivo, mientras que la otra mitad consiste básicamente en comida y bebida redistribuida entre la comunidad. En total, Greenberg calcula que el sistema ritual entero distribuye 11.3% de los costos anuales de comida *per cápita*, o lo suficiente como para alimentar a todos durante 41 días. Surge entonces el problema de explicar cómo logran una comunidad dada y su sistema de cargos el balance entre los dos polos de redistribución y expropiación en un momento determinado. Una variable importante es el tamaño de la población. Una comunidad reducida con un alto nivel de participación en el sistema, como la comunidad otomí que estudió Dow en Hidalgo, debería mostrar una mayor igualdad económica y una mayor redistribución. Una comunidad más amplia en la cual proporcionalmente menos individuos tienen la posibilidad de sustentar cargos como la de Cancian en Zinacantán, debería de mostrar una mayor estratificación y expropiación. Son dos las razones, según Greenberg (1981:159), por las cuales en algunas comunidades se ajusta el número de cargos y en otras no. En primer lugar, un giro básico en el modo de producción, como lo es la introducción del cultivo que se vende inmediatamente después de la recolección, lo cual probablemente incita a los miembros de la comunidad a limitar su participación en el sistema de cargos para así liberar el capital que la actividad agrícola requiere. En segundo lugar, la relación entre metrópolis y satélite probablemente cambia. Ante la posibilidad de tener acceso a mayores oportunidades, puede resultar difícil desarrollar el consenso necesario para agregar nuevos cargos al sistema. Bajo estas circunstancias resulta más sencillo eliminar cargos. Por tanto:

los modelos de nivelación y estratificación no se contradicen, sino que representan etapas sucesivas de la dependencia de las comunidades con respecto al mercado y de su integración al mismo (Greenberg, 1981:175).

El estudio de Greenberg es importante porque desemboca en una síntesis de varias proposiciones que hasta entonces se veían como mutuamente excluyentes o sin relación alguna. En

otros aspectos, empero, disintimos con él. Al asumir que "el sistema llamado tradicional de fiestas es, con mucho, un artefacto del régimen colonial", Greenberg no hace más que repetir las nociones históricas de Wolf. Más adelante presentaremos un ejemplo detallado que contradice esta postura. Para ello, sin embargo, debemos examinar brevemente los argumentos y evidencias a favor de los antecedentes prehispánicos del sistema.

### ¿Antecedentes prehispánicos?

La especulación acerca del posible origen o de los antecedentes prehispánicos de la jerarquía cívico-religiosa data de la segunda generación de estudios a principios de los sesenta. Como Friedlander (1981:134) señalaba hace poco, estas cuestiones han recibido poca atención últimamente, aunque los problemas siguen sin resolverse. No pretendemos darles solución aquí, tan sólo sugerir lo que falta por hacerse.

Las indagaciones de los antecedentes prehispánicos del sistema de cargos han seguido dos caminos. En su artículo de 1961, Pedro Carrasco reúne evidencia de las crónicas coloniales del área náhuatl del México central, particularmente de Tenochtitlán. Tomando de los registros etnográficos los elementos esenciales de la jerarquía o "sistema escalonado", Carrasco se remonta a las épocas prehispánica y colonial para encontrar las pistas del trasfondo prehispánico y del desarrollo colonial del sistema. Empero, Carrasco subraya que el sistema de cargos es definitivamente de origen colonial y no prehispánico.<sup>2</sup> Al mismo tiempo sostiene que algunos rasgos de las instituciones indígenas facilitaron la introducción de la organización municipal española y contribuyeron al consiguiente desarrollo de la jerarquía cívico-religiosa. A diferencia de los estudios mayas que a continuación discutiremos, Carrasco no propone un origen prehispánico al sistema, sino una serie de "antecedentes" indígenas que facilitaron su desarrollo colonial posterior.

Los antecedentes políticos que Carrasco trata son las tres vías de movilidad social o "escalas de méritos" de la Tenochtitlán azteca: la guerra, el sacerdocio y el comercio. Carrasco describe extensamente las escalas de grados militares y sacerdotales, refiriéndose más brevemente a los status alcanzados por los mercaderes y otros grupos de profesionistas (1961:485-489). La evidencia que presenta para los antecedentes ceremoniales consiste en la cita de pasajes de las obras de Motolinía, Sahagún, y Durán que se refieren a las prácticas indígenas de patronazgo individual que mercaderes, artesanos y otros asumían en las funciones públicas (1961:489-490). Sin embargo, cabe aclarar que estas crónicas se refieren al territorio náhuatl central (el Valle de México), y que se trata del patronazgo individual de una comunidad especial de gobernantes, sacerdotes, guerreros y mercaderes, y no de campesinos.

La otra aproximación a los antecedentes prehispánicos localiza específicamente el origen de la jerarquía en una época anterior a la Conquista, basándose en la hipótesis de que los mayas del Clásico de las tierras bajas, probablemente tuvieron un sistema de cargos rotativo parecido al que hoy en día se encuentra en Zinacantán y en otras comunidades mayas de las tierras altas. Esta idea fue propuesta inicialmente por Evon Vogt (1966) y ha sido aceptada subsecuentemente bajo diversas formas, por muchos otros (p.e. Coe, 1965; Henderson, 1981; Price, 1974; Rathje, 1970); Vogt señala que la geografía contemporánea de Zinacantán recuerda en mucho el patrón de asentamiento de los antiguos mayas, con su cabecera o "centro ceremonial" apenas habitado; y el área de sustento de aldeas adyacentes donde el grueso de la población habita. A su modo de ver, un sistema de cargos habría ayudado a promover la



Real y Pontificia Universidad: escudo del portal

integración territorial en el Periodo Clásico, al escoger en las aldeas hombres de ciertos linajes y rotarlos en puestos sacerdotales en los centros ceremoniales.

Otros, de manera un tanto distinta, se han valido del sistema de cargos de Zinacantán para explicar algunos aspectos de la sociedad maya del Clásico. Por ejemplo, William Rathje (1970) propone un modelo diacrónico para dicho periodo. La riqueza como prerequisite para alcanzar los cargos más altos hoy en día en Zinacantán podría explicar, en una proyección al pasado, el desarrollo de las élites de los centros ceremoniales entre los mayas del Clásico. Con un método distinto, Bárbara Price (1974) aplicó el modelo de expropiación de Harris a los mayas del Periodo Clásico. En su opinión

la función ecosistémica del sistema de cargos es la de regular la competencia entre las clases y dentro de ellas, así como transferir la energía de los productores a los consumidores (Price, 1974:459).

Dado que la sociedad maya de finales del Periodo Clásico se caracterizaba tanto por un "máximo de población" como por un "máximo de estratificación social", Price concluye que muchas de las funciones asumidas por el sistema de cargos maya contemporáneo "muy bien pudieron haber sido necesarias a finales del Periodo Clásico maya" (1974:459, 461).

Carrasco es el único estudioso que emprende una reconstrucción histórica directa de los antecedentes prehispánicos del sistema; sin embargo, los antecedentes políticos que presenta se antojan demasiado generales. Su argumento central es que la sociedad azteca contaba con mecanismos para alcanzar puestos políticos y sacerdotales, y que los principios estructurales del "sistema escalonado" en el cual se basaban estos logros se preservaron bajo la forma del sistema de cargos, después de la conquista española (Carrasco, 1961:494). Empero, como ya lo ha señalado Price, estos antecedentes son tan generales que podrían aplicarse a cualquier promoción corporativa en la IBM:

Carrasco [...] no cuenta con bases firmes para identificar y clasificar los rasgos precolombinos relevantes para la reconstrucción del desarrollo de la organización social colonial y postcolonial en la región central de México. Los antecedentes que propone, proce-

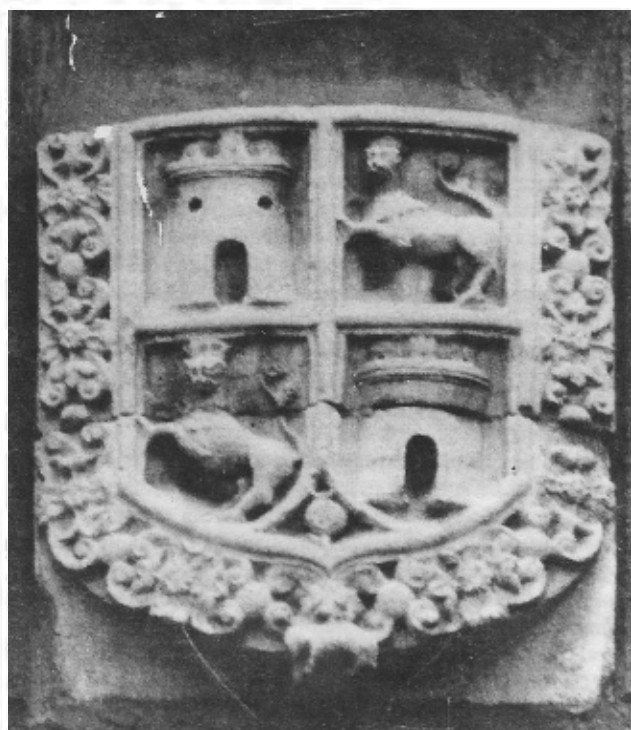
dentos de la sociedad azteca, en su mayoría no constituyen más que los dispositivos de reclutamiento y exclusión, presentes en cualquiera de las instituciones sociales jerárquicas que uno espera encontrar en toda sociedad estratificada.

Aun si ignoramos la crítica de Price y aceptamos el análisis de Carrasco sobre las comunidades de tipo estatal en el Altiplano Central, resulta difícil extender la generalización a Mesoamérica, o incluso, a otras regiones del Altiplano.<sup>3</sup> Los estudios etnohistóricos de las dos últimas décadas han demostrado que la organización sociopolítica prehispánica de muchas regiones era radicalmente distinta del "modelo azteca". Dos factores clave en el análisis de Carrasco —la diversidad en grados de estratificación y la movilidad social— parecen haber sido mayores de lo que suponíamos. Tomando una sola región, la de Oaxaca, encontramos que en 1519 existían notables diferencias en cuanto a complejidad de la estratificación social y la centralización política del poder entre los habitantes del Valle de Oaxaca, la Mixteca Alta, la Cañada Cuicateca y la Sierra Zapoteca (Chance, en prensa). Aun el Valle de Oaxaca, la región con mayor estratificación, distaba mucho de alcanzar la complejidad encontrada en el Valle de México. De hecho, resulta difícil afirmar que las "escalas de méritos" propuestas por Carrasco existían en absoluto en Oaxaca antes de la Conquista. Entre los mixtecos y zapotecas del Valle existía una escala de status a los que se podía aspirar, pero el procedimiento en general no había llegado a un nivel tan alto como en el territorio náhuatl central (Spoes, 1976:216-218; Whitecotton, 1977:142-148).

No es posible establecer hasta qué punto estas diferencias regionales contribuyeron a la formación de las jerarquías cívico-religiosas posteriores a la Conquista. Sin embargo, se ha demostrado que las diferencias en cuanto a complejidad como las descritas en Oaxaca, fueron factores importantes para determinar las variantes de la sociedad colonial indígena (Chance, en prensa). De hecho, las comunidades nahuas del territorio central, populosas y con un alto grado de estratificación eran, hacia fines del Periodo Postclásico, atípicas con respecto al resto de Mesoamérica. Habían alcanzado un alto nivel de complejidad social que con frecuencia era imitado, pero casi nunca igualado, por comunidades de otras regiones.<sup>4</sup>

En su modelo, Carrasco tomó en cuenta los posibles cambios complejos en el sistema de cargos mesoamericanos a partir de 1519, pero no aclara la diversidad regional que evidentemente se daba dentro de Mesoamérica. Su modelo tampoco nos convence de la irrelevancia de las consideraciones regionales. Nos deja sin guías claras para estudios posteriores. ¿Hemos de buscar en el trabajo de archivo los "antecedentes" que expliquen el sistema de cargos en todas las regiones de Mesoamérica y entre todos los grupos étnicos? O bien, ¿es necesario comprometernos en un esfuerzo más general haciendo comparaciones interculturales y desarrollando teorías? Abordaremos esta cuestión más adelante.

La búsqueda de antecedentes prehispánicos para el sistema de cargos entre los mayas presenta dificultades de otro tipo. En este caso no se trata de distinguir "antecedentes" indígenas específicos, sino de comprobar la hipótesis de que los mayas del Clásico contaban con un sistema de cargos completo, "parecido en algo" al sistema religioso actual de Zinacantán. Esta aproximación obliga a usar la analogía etnográfica para interpretar los restos arqueológicos; pero el análisis de los aspectos fundamentales sobre los mayas del Clásico rebasa los límites de este trabajo. Aun así, distinguimos muchos puntos débiles en los dos extremos de la analogía. Por ejemplo, Ruz Lhuillier (1964) y Haviland (1966) han criticado la hipótesis original de Vogt. Ambos señalan que la sociedad maya del Periodo Clásico estaba estratificada demasiado rígidamente como para permitir el funcionamiento de un sistema de cargos rotativos como el que sugiere Vogt. Por otro lado, la obra reciente de Rus y Wasserstrom (1980) sobre la historia del sistema de cargos en Zinacantán, cuestiona la pertinencia de usar la analogía etnográfica en este caso. El material que presentan sugiere que el sistema actual se originó a finales del siglo XIX. Falta indagar qué es lo que existía en las comunidades antes de esa época. Más adelante en este estudio propondremos —como opción más viable— que el sistema de cargos en Mesoamérica en la época de la Colonia era un sistema civil.



Escuela Nacional Preparatoria: escudo del portal

También se le critica a la hipótesis de Vogt que carece de bases teóricas lo suficientemente amplias para justificar que el caso del Zinacantán moderno se use para comprender, por ejemplo, al antiguo Tikal. La integración territorial de aldeas y centros ceremoniales sería, sin duda, un elemento de tal teoría, pero queda sin resolver la cuestión de la función del sistema de cargos como mecanismo de redistribución en la comunidad, de expropiación y de defensa contra los explotadores extraños. ¿Se pueden aplicar estas instancias a los mayas del Periodo Clásico? Price (1974) responde a esta pregunta al avalar explícitamente el modelo de expropiación de Harris (1964). Sin embargo, como ya hemos visto, la información etnográfica sólo ofrece apoyo limitado a este modelo (Greenberg, 1981). Más adelante propondremos que el modelo de expropiación se aplica mejor a situaciones coloniales, perdiendo en gran medida su cualidad explicativa al aplicarse a otras condiciones.

No obstante lo anterior, coincidimos con Price al considerar que una teoría general sobre el sistema de cargos —sea este prehispánico, colonial o contemporáneo— debe basarse en estudios comparativos. En lo que a la época anterior a la Conquista se refiere, creemos que una comparación intercultural y una base teórica resultarán más provechosas que la búsqueda empírica exhaustiva de "antecedentes" en archivos y zonas arqueológicas. En nuestra opinión, el conjunto de material necesario para llevar a cabo tal obra no será fácil de obtener. Como dice Price (1974:462), lo que hace falta es:

una descripción comparativa más amplia de las instituciones que operan en diversas sociedades campesinas y que hacen las veces del sistema de cargos mesoamericano.

Como punto de partida podríamos tomar la proposición de Greenberg (1981:21) de que el sistema puede verse como un mecanismo intermedio en la contradicción que existe entre la dependencia de los campesinos en la ecología local y las exigencias de sistemas políticos y económicos más amplios con que tropiezan.

Mientras que la identificación de antecedentes prehispánicos específicos del sistema de cargos enfrenta todo tipo de dificultades, la información existente sobre las cofradías en las aldeas y los cargos civiles del periodo colonial es mucho más abundante. Procederemos ahora a analizar nuestra investigación de archivo en distintas regiones, comenzando con las cuestiones centrales de la estructura de la cofradía comunitaria y la institución del patronazgo individual de fiestas religiosas.

### Cofradías coloniales

Un rasgo característico de los sistemas de fiestas modernos en los pueblos mesoamericanos consiste en que los servicios prestados para las celebraciones rituales se consideran *cargos*, "una gran carga económica" (Diener, 1978:103). Los estudiosos divergen en cuanto al propósito que cumple el patronazgo individual de las fiestas religiosas, apoyando su función como defensa contra la explotación colonial, o bien como parte de esa misma explotación, o como ambas; pero la existencia del patronazgo individual se entiende y se acepta casi unánimemente como un producto del inicio de la época colonial con probables raíces prehispánicas (Carrasco, 1961:491-492; Greenberg, 1981:16).

La idea común de la historia del sistema de fiestas como una estructura política y ceremonial autóctona de extracción colonial temprana es, en gran medida, producto de lo que los etnohistoriadores llaman *upstreaming*, método que da por hecho que las características modernas de las sociedades tradi-

cionales representan estructuras que han permanecido sin cambio durante largo tiempo. En el caso que nos ocupa, dado que las cofradías o hermandades católicas seculares, fueron introducidas por sacerdotes españoles después de la conquista militar, se piensa que el sistema de cargos—sin duda relacionado con las hermandades religiosas en el siglo XX—también se originó entonces. La tesis doctoral de Francis Brook de 1976—el único análisis extenso sobre las cofradías en la Colonia hecho por un historiador—sitúa dichas hermandades en el corazón mismo de la identidad colectiva de las comunidades campesinas. Esta conclusión hace eco a la interpretación mesiánica de las cofradías coloniales, sin dar evidencia sólida con respecto a algún lugar en particular, ni abordar las cuestiones de orígenes y desarrollo. El libro *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (1964:131) de Charles Gibson, nos conduce de manera más relevante a los orígenes y la función de las cofradías en el periodo colonial. Se refiere a ellas como organizaciones comunales que se desarrollan en una época de decadencia, señalando que las poderosas cofradías del Valle de México que están documentadas datan del siglo XVII principalmente, es decir, un siglo después de la conquista militar; y sugiere que su expansión a finales del siglo XVII no puede explicarse como un fenómeno meramente compulsivo.

La historia de las cofradías en la región central de Jalisco, en Oaxaca y en la región central de México pone en tela de juicio su origen a principios de la Colonia, al igual que su relación con la jerarquía cívico-religiosa en la época colonial, el patronazgo individual de las fiestas comunitarias por parte de los miembros de las cofradías, y su carácter indispensable en la identidad colectiva de las comunidades indígenas. De acuerdo con los registros de los obispos acerca de las obras pías, las cofradías en estas tres regiones fueron establecidas en épocas muy distintas, pero muy raramente aparecieron durante la primera etapa de conversión religiosa que siguió a la conquista militar en el siglo XVI. En las regiones centrales de México y Jalisco, las fundaciones se concentran en el siglo XVII (1600-40 en Jalisco y 1620-1700 en México), es decir, alrededor del punto más bajo en la curva de población indígena, como supone Gibson.<sup>5</sup> Algunas cofradías se fundaron en Oaxaca en el siglo XVII, pero, al parecer, muchas surgieron más tarde en el siglo XVIII, después de la secularización de las parroquias dominicas y cuando la población creció de nuevo. Al igual que las raíces españolas de las haciendas coloniales se entendieron de otro modo cuando quedó claro que este tipo de propiedad muy raramente se dio en América hasta finales del siglo XVII, así las fechas de aparición de estas cofradías nos hacen dudar que los sistemas de cargos actuales son una continuación ininterrumpida del patronazgo individual del culto indígena en tiempos anteriores a la Conquista. Igualmente hace falta demostrar, en el caso de estas regiones, la idea de que las cofradías antes de la Independencia de México en la década de 1820 operaban como el sistema de cargos y eran parte de una escala de prestigio que enfatizaba el patronazgo individual de las fiestas por parte de los ricos.

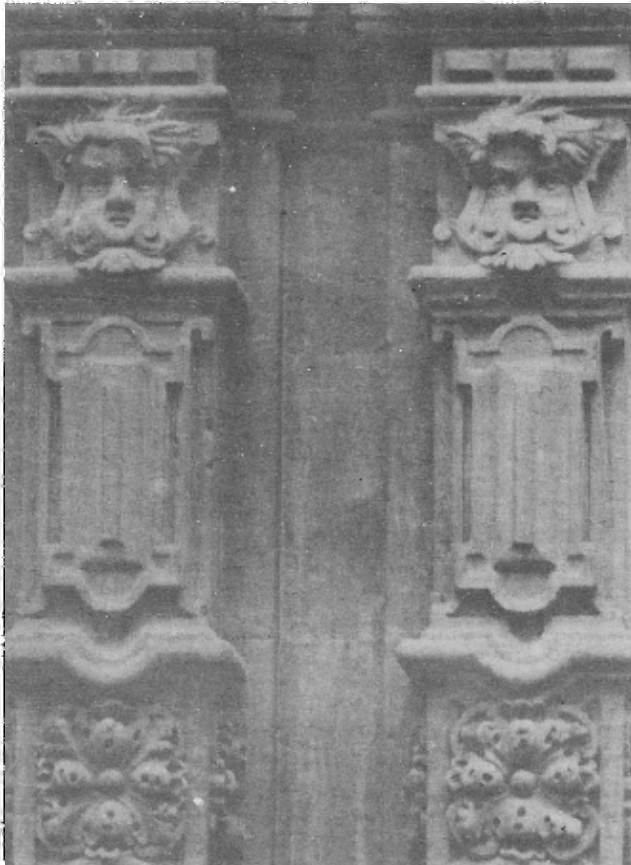
Durante la Colonia, los cargos religiosos se concentraban en las cofradías, que se fundaron con el fin de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que éste generaba. Dichos gastos incluían comida, provisiones y demás erogaciones del rito con que se celebraban los días festivos y que, para la década de 1570, ya estaban bien establecidas (*Papeles de la Nueva España* [PNE], 1905: VI:31; IV:64): vino y hostias para la misa y los honorarios de los sacerdotes por sus servicios. Había cuando menos cuatro maneras—a veces en combinación—de hacer frente a estos gastos en la época colonial: 1) mediante

contribuciones personales de los miembros principales de la cofradía (el mayordomo y el sacerdote); 2) mediante contribuciones personales de todos los miembros de la cofradía; 3) mediante contribuciones de todas las familias de la comunidad, especialmente aquellas en las que todos eran miembros de la cofradía, como al parecer sucedía en las cofradías de hospital establecidas por los franciscanos; y 4) la renta u otro producto de la propiedad comunal perteneciente a las cofradías. Los registros del patronazgo en las regiones central y occidental de México durante la Colonia indican que en la mayoría de los pueblos los gastos se sufragaban con el dinero derivado de la propiedad comunal. Los réditos de dotaciones de tierra, terrenos, casas, y particularmente de ganado, eran en muchos casos más que suficientes para cubrir los gastos del rito. El patronazgo individual era excepcional y se recurría a él como a un pobre sustituto para la manutención de las capillas vecinales en los casos en que la propiedad comunal no existía, era insuficiente o desaprobada por los funcionarios españoles.

En Jalisco, las principales cofradías se hallaban contiguas a los hospitales comunitarios fundados en las parroquias franciscanas a fines del siglo XVI y principios del XVII.<sup>6</sup> Los hospitales eran construidos junto a los monasterios franciscanos, y probablemente ya funcionaban hacia 1570 en las principales cabeceras parroquiales administradas por los primeros franciscanos, como son Tlajomulco, Cocula, Atoyac, Ajijic, Zacualco, Sayula y Tonalá (*Código Franciscano*, 1941:151-160). Muchos otros florecieron bajo la supervisión franciscana en aldeas subordinadas más pequeñas durante los críticos años iniciales del siglo XVII, cuando la población indígena de la región se redujo al 10% del total existente antes de la Conquista.<sup>7</sup> Por ejemplo, el cura franciscano de Jocotepec (una parroquia con cabecera anterior en Ajijic, sobre el Lago de Chapala) reportó, al examinar los registros oficiales de las cofradías que mantenían hospitales indígenas en los pueblos de su parroquia en 1794, que de seis, cinco habían sido fundadas entre 1609 y 1648; Ajijic, 1622; San Antonio Tlayacapan, 1623; San Juan Cosalá, 1622;



Catedral: detalle de la puerta de la Sacristía



*Escuela Nacional Preparatoria: portón lateral, detalle de la columna*

Jocotepec, 1609; Zapotitlán, antes de 1649; y Soyotlán, 1672.

En sus escritos sobre Jalisco en los años 1640, el padre Antonio Tello registró la existencia de hospitales en casi todos los pueblos que se hallaban bajo el cuidado de los franciscanos (Tello, 1942-45: libro III). Estos hospitales consistían generalmente en uno o dos cuartos para albergar a los enfermos e indigentes, unidos casi invariablemente a una capilla con su altar y su imagen de la Virgen María de la Inmaculada Concepción. Con frecuencia los cuartos estaban contruidos alrededor de un agrada de patio y jardín. Los gastos del hospital, su capilla y las fiestas eran cubiertos por la cofradía que para ese efecto había sido creada en el siglo XVII, y que también estaba dedicada a la Virgen María. La propiedad de esas cofradías consistía básicamente en ganado, dinero y tierras. Al principio, por lo general, cada familia indígena donaba una vaca, un caballo o unas cuantas ovejas, y los miembros activos de la cofradía contribuían con cuatro reales al año y dejando en sus testamentos propiedades para la hermandad. En el siglo XVII, cuando la población era reducida y la tierra relativamente abundante, se asignaban a veces a la cofradía del hospital las tierras reservadas para el pastoreo dentro de la legua cuadrada de tierras comunales del pueblo. En otros casos se adquirían o rentaban los terrenos aledaños para que los rebaños de las cofradías pastaran. La cofradía del hospital de Tlajomulco poseía cuatro ranchos en el siglo XVIII, el latifundio más grande de todas las hermandades indígenas documentadas en la región central de Jalisco. Tlajomulco también poseía una pequeña extensión de tierra para arar que se trabajaba colectivamente para mantener el hospital.

En la segunda mitad del siglo XVII, el ganado cada vez más numeroso de las cofradías se volvió un problema: las tierras

de pastoreo gradualmente invadían la tierra de los maizales que se necesitaban para alimentar a la creciente población. Aun así, el ganado y las propiedades de las cofradías se sostuvieron y siguieron aumentando hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En este periodo los rebaños de cabras y ovejas desaparecieron de las cofradías, que ahora se especializaban en vacas, bueyes, caballos y mulas. La cofradía de la Inmaculada Concepción de Tala, por ejemplo, aumentó su ganado de 495 vacas, novillos y bueyes en 1708, a 600 cabezas en 1764. A mediados del siglo XVIII, la mayoría de las cofradías de hospital en los pueblos indígenas de la región central de Jalisco tenían de 150 a 500 cabezas de ganado y caballos (margen establecido a partir de cuatro cajas de registros de cofradías coloniales clasificadas en el Archivo de la Catedral de Guadalajara [CAAG]). Algunas cofradías indígenas diversificaron sus pertenencias hacia finales de la época colonial, como la cofradía del hospital de Tequila, que poseía tres casas, 143 surcos de caña de azúcar, y campos sembrados con 6 703 plantas mezcaleras, todo lo cual se rentaba a cambio de una cantidad al contado de 1000 pesos anuales. En 1803, en Salatiitlán, cerca de Tonalá, también plantaban mezcales en las tierras de la cofradía. Otras cofradías criaban pollos, producían queso y almacenaban los granos cosechados en los pequeños campos donados a la Virgen.

Después de la década de 1770, el ganado de las cofradías disminuyó notablemente. En el caso de Tala, en 1802 sólo quedaban 104 vacas, novillos y bueyes, y 23 caballos en el ganado de la cofradía de la Inmaculada Concepción, de las más de 400 cabezas que había en 1770. La reducción del ganado se hizo especialmente aparente después de 1767. En siete cofradías de la parroquia de Tlajomulco, con registros de ganado de 1767, 1801 y 1821, el número de cabezas se redujo en un 67% de 1767 a 1801 (de 1 128 a 373 cabezas) y en otro 45% de 1801 a 1821 (de 373 a 204). Alguna decadencia hubo, aunque no tan dramática, en cinco pueblos indígenas de la jurisdicción de Zapotitlamejo, en donde el ganado de las cofradías decreció en un 20% entre 1770 y 1801, de 1 870 cabezas a 1 497.

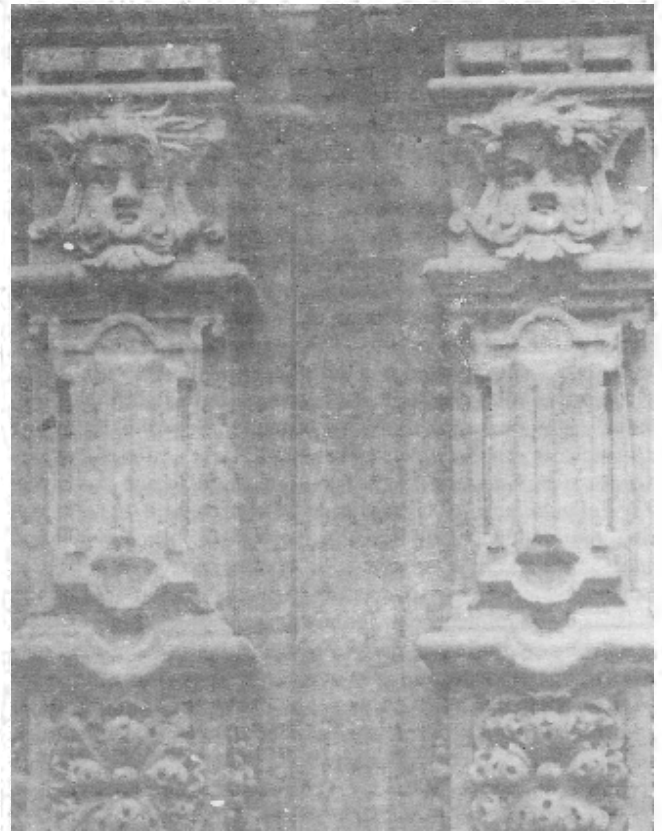
A fines del siglo XVIII aumentaron las presiones para utilizar las tierras de las cofradías con propósitos distintos de los religiosos. Escritos de los párrocos sugieren que la hambruna y la epidemia de los años 1785-86 fueron factores determinantes de esta decadencia. Los pueblos cuyas tierras no producían suficiente alimento comenzaron a vender parte de los animales de las cofradías, o a sacrificarlos para consumo. Esta emergencia puso en evidencia el problema que representaba tener demasiados animales y poco grano. El ganado de las cofradías ocupaba terrenos que pudieron haberse distribuido para labranza. De ahí en adelante, los animales de las cofradías se vendieron con más frecuencia, sin permiso, para pagar las fiestas del pueblo, los impuestos tributarios, y otras deudas de la creciente población. Pero este desastre no causó, por sí solo, la decadencia de la propiedad de las cofradías. El obispo Cabañas, en su visita por la región central de Jalisco entre 1801 y 1803, advirtió una decadencia considerable ocurrida en años anteriores, y la atribuyó a malos manejos por parte de los indígenas. Algunos funcionarios indígenas corruptos habían robado animales y tierra pertenecientes a las cofradías; sin autorización, se había hecho uso del ganado para las fiestas de la comunidad y otras celebraciones; y los animales se vendían, sin permiso, para sufragar otros gastos extraordinarios de la comunidad. Las innumerables quejas que la gente de los pueblos alzaba ante la corte del obispo de Guadalajara contra sus párrocos por apropiarse de cofradías en la segunda mitad del siglo XVIII son, tanto una prueba de lo difícil que era para un cura subsistir con las reducidas cuotas eclesísticas que le estaba permitido recolectar, como una causa más del empobrecimiento del ga-



nado de las cofradías. Además, a partir de la década de 1750, surgió una disputa entre los líderes de los pueblos, la Iglesia y el poder colonial sobre quién debía manejar el dinero excedente de los pueblos indígenas; tal conflicto amenazaba con dispersar las propiedades de las cofradías. Una cédula real de 1758 ordenaba disolver las cofradías que no tuvieran autorización real. Hacia 1780 el gobierno español intentó aplicar el impuesto de alcabala a las cofradías y promover las cajas de comunidad (tesorerías del pueblo) en los pueblos indígenas sujetos al control real, a expensas de las propiedades comunitarias dedicadas a la manutención del culto (Brooks, 1976: c. 4). La aparente disminución del ganado en los ranchos de las cofradías entre 1801 y 1821 puede deberse en gran parte a la destrucción provocada por la guerra de Independencia y al trastorno de la administración de las cofradías. Sin embargo, también hay evidencia de que las reservas de las cofradías disminuyeron aún más entre el intento de Cabañas de imponer medidas de conservación y el inicio de la guerra. En Ixtlahuacan, cerca de Chapala, el ganado de la cofradía de la Inmaculada Concepción disminuyó de 129 cabezas y caballos en 1804 a 61 en 1807. En gran parte, esta decadencia fue resultado de la negligencia—vacas extraviadas, robadas o descuidadas.

También existieron cofradías en Oaxaca, pero su historia es totalmente distinta a la de las cofradías de la región central de Jalisco. Los dominicos, que evangelizaron buena parte de Oaxaca, participaban activamente en la vida religiosa y pública de sus parroquias—administrando los sacramentos, predicando, instruyendo, vigilando, y asesorando a los funcionarios del pueblo—pero no edificaron hospitales, y las cofradías aparecieron tardíamente en sus parroquias; esto más bien sucedió cuando los dominicos fueron remplazados por sacerdotes seculares. Como indica el obispo de Oaxaca en 1790 (Archivo General de la Nación [AGN] Cofradías y Archicofradías 18, exp. II), ningún pueblo indígena tenía hospital o capillas adjuntas dedicadas a la Virgen de la Inmaculada Concepción. Solamente un pueblo, Nochistlán, se reportó en 1581 con hospital, fundado por los principales de la localidad, y patrocinado por una granja comunitaria (PNE VI:211). Las hermandades en los pueblos que tenían cofradías en los años 1790—y muchos no la tenían o la habían dejado decaer—datan de 1700-70, un periodo de crecimiento en contraste con lo que sucedió en Jalisco un siglo antes.

La relevancia que las cofradías oaxaqueñas tenían para la comunidad era distinta y más restringida que en Jalisco. A juzgar por el reporte del obispo acerca de las cofradías, resultado de una inspección realizada en 1790 de parroquia en parroquia durante su visita, las hermandades de Oaxaca se fundaban generalmente con la pequeña herencia de uno o dos individuos y no, como en Jalisco, con las donaciones de varias familias. Con frecuencia el mayordomo, y no la hermandad en su conjunto, enfrentaba los gastos de las fiestas que patrocinaba la cofradía. En 1778, el obispo de Oaxaca declaró que si los ingresos obtenidos a partir de las propiedades de la cofradía no alcanzaban para pagar las fiestas de la comunidad, le correspondía al mayordomo completar los gastos con sus recursos personales (Brooks, 1976:69-70). Esta debe haber sido una situación bastante común en Oaxaca a fines del siglo XVIII. En 1777, el corregidor de Oaxaca reportó que muchas cofradías de su distrito tenían ingresos de tan sólo 3 ó 4 pesos al año, siendo que nada más la comida y la bebida para una fiesta costaban 100 pesos (Brooks, 1976:73). Esta cifra para el costo de la comida y la bebida parece inflada, pero aun tomando una suma más probable de 15 pesos como costo mínimo de una fiesta de pueblo (Gibson, 1964:118), el ingreso de la cofradía apenas si cubría una cuarta parte. La evidencia adicional pro-



*Escuela Nacional Preparatoria: portón lateral, detalle de la columna*

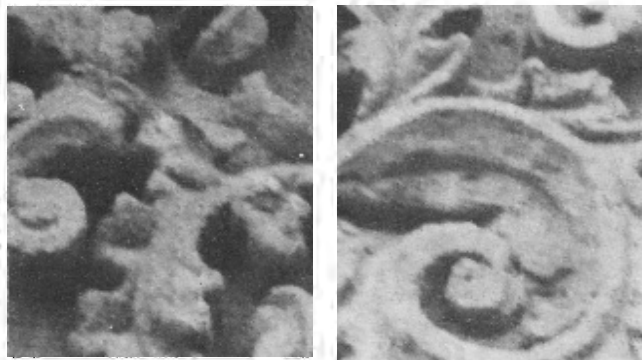
veniente del distrito de Villa Alta, en la Sierra Zapoteca, al finalizar el periodo colonial, sugiere que para esa época el patronazgo individual de las fiestas empezaba a sustituir a la contribución comunitaria. En 1808, un mayordomo de San Cristóbal Lachirioag se quejaba ante el alcalde mayor de Villa Alta de los enormes gastos que le acarrearán las fiestas del Santo Patrón, Carnaval, la Santa Cruz y la Trinidad. Hasta entonces las provisiones para las fiestas se conseguían con la contribución de medio real que aportaba cada familia, y con una parte de la cosecha de maíz de la comunidad; pero ahora se habían prohibido las colectas y ya no había cultivos comunitarios (Archivo del Juzgado de Villa Alta [AJVA] Civil 1793-1840, exp. 43). En 1788, la contribución comunitaria para proveer las fiestas era aún evidente en Santa María Temaxcalapan, cerca de Villa Alta (AJVA Civil 1779-1802, exp. 71); y en 1821, un barrio de Santo Domingo Roayaga comenzó a promover este tipo de contribución, pero al mismo tiempo se vio presionado a volver a la costumbre de hacer pagar todo al mayordomo (AJVA Civil 1821-33, exp. 52). Muy pocas de estas cofradías eran autosuficientes como las de Jalisco; y la función y el origen de estas cofradías oaxaqueñas estaban vinculados más estrechamente a la religión. Además de explicar las declaraciones de poca o nula propiedad en muchas cofradías de pueblos de Oaxaca que se registran en el reporte del obispo en 1790 (AGN Cofradías y Archicofradías 18, exp. II), la visita de Oaxaca de 1778-84 indica que el obispo suspendió muchas cofradías porque sólo producían deudas (Archivo General de Indias [AGI] Audiencia de México 2588). Generalmente en Oaxaca, los párrocos administraban la propiedad y llevaban los registros, por lo que había menos oportunidad de confusión sobre si la propiedad de la cofradía pertenecía más al pueblo que a la Iglesia.

Las obligaciones y gastos de las cofradías de Oaxaca se limitaban estrictamente al pago de los costos de la celebración de la misa y a mantener el abasto de cera para velas, aceite para las lámparas y vino para la iglesia de la parroquia. El modesto capital de la mayoría de las cofradías del Valle de Oaxaca en 1790, se reducía aproximadamente a cien libras de cera y de 50 a 200 pesos en efectivo. El dinero se apartaba para la Semana Santa, para la fiesta del santo patrono de la hermandad, y para pagar misas ocasionales; no era capital productivo que se prestara con intereses, o se invirtiera en animales o propiedades. Muchas otras hermandades carecían totalmente de fondos, y dependían para su manutención de las limosnas que recibían antes de los días festivos. Unas pocas cofradías del Valle de Oaxaca, como las de Santa Ana Zegache, recibían la cosecha de los pequeños maizales trabajados en comunidad; y, en algunos casos, las hermandades se sostenían con rebaños. De origen más reciente, modestamente sustentadas, sin edificios propios y destinadas a mantener a la iglesia de la parroquia y al sacerdote del pueblo, estas cofradías de Oaxaca ofrecen un contraste con las hermandades de la región central de Jalisco y su combinación de hospital y capilla. Si bien en Oaxaca las cofradías eran pobres y no operaban tanto como institución del pueblo, las cajas de comunidad, en cambio, sí eran impresionantes, pues contaban con tierras de cultivo trabajadas por todas las familias, y con cofres comunitarios que contenían cientos, y a veces hasta 1 000 pesos en efectivo reunidos con el producto de la renta de edificios y tierras y con las contribuciones anuales de los tributarios.

Aparentemente, Jalisco y Oaxaca son representativos, el primero de cofradía próspera y el segundo, de cofradía pobre. En un punto intermedio se encuentran otras variantes como: propiedad de cofradías, patronazgo individual y sistemas de cargos interconectados de la región central de México y de Michoacán al finalizar el periodo colonial, que son bastante más complicadas. En estas regiones existían varias hermandades con propiedades en casi todos los pueblos indígenas, junto con otros grupos que mantenían las capillas de los barrios. A finales del siglo XVII, Vetancourt reportó la existencia de cofradías en casi todos los pueblos de la Diócesis de México, aunque pocas eran las asociadas a las capillas de los hospitales indígenas (Vetancourt 1961: por ejemplo, 173). También las halló sustentadas por medio de terrenos, campos de tunas y animales heredados a las hermandades por los habitantes del lugar, o bien, obtenidos de las tierras patrimoniales de la comunidad. Pérez-Rocha encontró que en Tacuba las cofradías mantenían las fiestas religiosas de la comunidad con lo que se obtenía de sus cultivos de maguey y nopal; o bien, rentando las tierras a cambio de dinero en efectivo (Pérez-Rocha, 1978:12). Ni Vetancourt ni Pérez-Rocha mencionan la práctica de patronazgo individual de las fiestas. Las primeras cofradías tenían muchos miembros, como la dedicada a la Virgen del Rosario en Chalco, fundada en 1563, y en un principio solventaban sus actividades mediante contribuciones generales (PNE V: 64). Para 1579, la cofradía ya había recibido donaciones de tierras de varios principales y de otros vecinos del pueblo y se convertía, así, en una institución autosuficiente.

Al referirse al Valle de México y a Michoacán, Gibson, Pérez-Rocha y De la Torre documentan la existencia de cofradías muy distintas en cuanto a proporción, recursos y grados de complejidad a finales del periodo colonial (Gibson, 1964: 127-132; Pérez-Rocha, 1978: 119-132; De la Torre, 1967:421). En las comunidades que poseían pocas tierras productivas o pocos animales, el mayordomo podía recolectar cuotas fijas entre todos los miembros de la cofradía, y pedir contribuciones especiales a todos los habitantes de la localidad antes de los

días festivos.<sup>8</sup> Hacia fines del siglo XVIII la riqueza de las cofradías en Michoacán variaba mucho; aparentemente había mucho dispendio y malos manejos de los fondos de las hermandades (De la Torre, 1967:421; Carrasco, 1976:75). El que los fondos de las cofradías no pudieran mantener en este lugar las celebraciones religiosas a fines del siglo XVIII fue probablemente un fenómeno de época tardía, pues a fines del siglo XVII se decía que las cofradías indígenas de Michoacán estaban bien provistas de tierras y trabajo comunitario. En su inspección de las parroquias de Michoacán en 1649, el obispo reportó la existencia de cofradías de hospital activas en casi todo el territorio, con el apoyo de tierras de labranza trabajadas en comunidad, contribuciones de comerciantes y otros tipos de contribuciones comunitarias (Arnaldo y Sassi, 1982:61-204). Al parecer, el patronazgo colectivo de las fiestas se sostuvo firmemente en los pueblos de la región central de México hasta el fin del dominio colonial. El cambio principal no consistió tanto en apartarse de la manutención colectiva de las fiestas



*Escuela Nacional Preparatoria: detalle portal*

religiosas, sino en la clara formación de un patrón según el cual los oficiales del pueblo se apropiaban de buena parte de los productos de las cosechas, rentas, ventas y recolectas de las cofradías para utilizarlos para su propio provecho (AGN Criminal 148:263ff.). Casi no se ha encontrado evidencia de patronazgo individual en un sistema parecido al de cargos. En muchos casos en que la cofradía carecía de recursos para pagar los gastos del culto, el dinero se sacaba de las arcas del pueblo antes de imponer el patronazgo a un solo individuo (Chávez Orozco, 1934).

La intercalación de los cargos civiles y religiosos pudo haber funcionado en la época colonial aun cuando el patronazgo individual de las fiestas fue, al parecer, poco usual en los pueblos indígenas durante la Colonia, y a pesar de que no se tiene la certeza de que las cofradías fueran una extensión de las prácticas prehispánicas de culto. Existían cargos civiles y religiosos, y hay pruebas de que algunas personas ocupaban los dos tipos de cargos y de que todos los funcionarios de la comunidad eran electos al mismo tiempo (PNE VI:294). Warren y Staley sugieren que, a mediados del siglo XVII, algunas personas ocupaban a la vez cargos civiles y religiosos en Michoacán y dan ejemplos de Pátzcuaro en 1647 y de Uruapan en 1659 (Warren y Staley, en prensa: 20-21). Sepúlveda y H. afirma, sin ofrecer ejemplos, que la mayor parte de los funcionarios civiles en Michoacán eran mayordomos de cofradías (Sepúlveda y H., 1974: 60). Se decía que, a mediados del siglo XVIII, los miembros activos de la cofradía del hospital de Tlajomulco, Jalisco, eran indios principales, de lo cual puede desprenderse que eran funcionarios civiles (CAAG Cofradías 1754; también CAAG Cofradías 1765, el sacerdote de Santa Fe y de Tecuaititlán fue durante dos años, "un viejo principal"). Pero no queda claro si para

ocupar un cargo civil era prerequisite tener un cargo religioso, ni si había un sistema escalonado claramente establecido. En el caso de Jalisco, cuando menos, bien pudo ser que los cargos en las cofradías se otorgaran después de haber servido en un cargo civil, y que se les considerara de más prestigio que los cargos civiles, tan estrechamente relacionados con el gobierno colonial. En las comunidades que contaban con numerosos cargos civiles y religiosos, había potencial para el establecimiento de un sistema escalonado de servicios; pero vale la pena anotar que muchas cofradías coloniales, aun en los pueblos de hasta 1 000 habitantes, tenían pocos funcionarios, demasiado pocos a decir verdad, como para poder hablar de un sistema religioso escalonado. Además, resulta difícil aceptar que los mayordomos trabajaban sólo durante un periodo para permitir que otros ocuparan el puesto.<sup>9</sup> En la región central de Jalisco, en donde las cofradías se establecieron relativamente pronto y estaban, en general, bien dotadas con animales, los cargos de cofradía se reducían a un mayordomo elegido anualmente, o a un mayordomo y un



*Escuela Nacional Preparatoria*

prioste, o a un mayordomo y varios vaqueros.<sup>10</sup> En el caso de Jalisco, se da el nombre de vaqueros a los jornaleros contratados y no a funcionarios de la hermandad, puesto que eran asalariados (por ejemplo, CAAG Cofradías 1774, cofradía del Santísimo de Atoyac). La fuerte tendencia en los pueblos a rentar las tierras y el ganado de sus cofradías, a finales del periodo colonial, se debió, según el testimonio indígena de Compostela en 1804, al elevado costo de los salarios de quienes cuidaban de los animales y las tierras (CAAG Cofradías 1804).

A juzgar por los registros del Archivo Arzobispal de Guadalajara, los mayordomos de estas cofradías tan bien abastecidas eran más administradores de las propiedades que funcionarios religiosos o patrocinadores de las fiestas. Prestaban una especie de servicio a la comunidad pues, aunque no patrocinaran las fiestas, por lo general no se les pagaba por su labor (CAAG Cofradías 25 de noviembre de 1822, carta de José Ma. Gil): llevaban registros, aprobaban contratos de renta, y en general estaban a cargo de la propiedad; en ocasiones, aprovechaban su puesto para quedarse con unas cuantas vacas o borregos o con un pedazo de tierra de la cofradía (CAAG Cofradías queja de Francisco Blas contra sus predecesores; CAAG Cofradías 1779, Alonso Francisco, indio mayordomo de San Sebastianito, acusado de robar ganado de la cofradía).

Peró esto es típico de las estructuras comunitarias en las cuales la propiedad de la cofradía era considerada por los indígenas como propiedad comunal, la cual también se utilizaba —aunque no exclusivamente— para mantener el culto. Los fondos de la cofradía podían ser guardados en la administración del pueblo (CAAG Cofradías 12 de febrero de 1792, cura de Tabasco). Con frecuencia la cofradía tenía animales pero carecía de tierras, así que los llevaban a pastar a los ejidos de la

comunidad (CAAG Cofradías 1769, los indios de Tizapan “dijeron que el dinero obtenido de la venta del ganado se usó para defender las tierras del pueblo que eran usadas por las cofradías”). La idea de que la propiedad de la cofradía era propiedad comunal en su sentido más amplio, dio pie a muchas disputas entre curas y feligreses indígenas que comparecían ante el obispo. A finales del siglo XVII, o tal vez antes, habitantes indígenas de los pueblos de la región central de Jalisco se referían a las tierras y a los animales de las cofradías como “nuestra propiedad” y los usaban para dar de comer a su gente en tiempos de escasez, o bien vendían animales para pagar los litigios por las tierras y el deslinde, los tributos indígenas y las deudas personales, así como para pagar la celebración del culto.<sup>11</sup> Los sacerdotes seculares no tardaban en quejarse ante el obispo por esta forma de emplear la propiedad de las cofradías. Los bueyes de los rebaños de las cofradías se prestaban o, a veces, se regalaban a individuos del pueblo para que trabajaran sus tierras y, en ocasiones, se usaban los fondos para comprar licor para las fiestas del pueblo.<sup>12</sup> Si el párroco intentaba limitar el uso de los bienes de la cofradía a gastos religiosos, o si obligaba al mayordomo a pedir permiso antes de dilapidar los fondos de la cofradía o vender el ganado, tenía que enfrentar la resistencia y encarar más litigios. En algunas comunidades, incluso, los indígenas llegaron a impedir a los curas el uso de los fondos para gastos de la cofradía, aunque el problema real en este caso no era el uso de los ingresos de la cofradía para fines religiosos, sino la intervención del sacerdote en la administración de los fondos (CAAG Cofradías, carta del cura de Tabasco José Antonio González de Hermosillo, fechada el 12 de febrero de 1792).

Los documentos incompletos y lo que parece ser una gran diversidad entre regiones y dentro de una misma región, impiden sacar conclusiones firmes acerca del desarrollo de las cofradías y del sistema de fiestas en Mesoamérica colonial. Pero, tomados en su conjunto, los casos de Jalisco, Michoacán, Oaxaca y la región central de México sugieren que, dentro de las diferencias y variaciones, existe una historia que contradice la noción de patronazgo individual o del injerto de una institución ceremonial indígena en las hermandades seculares españolas. En general, las cofradías no se desarrollaron por completo en los pueblos indígenas sino hasta fines del siglo XVI y principios del XVII; y aún entonces la presencia de cofradías no implicaba necesariamente la existencia de un sistema de cargos. En los lugares en donde las cofradías eran más fuertes en la época colonial, la institución nunca se igualó a la forma y la función de las actuales cofradías como escalas de prestigio y patronazgo individual de las fiestas comunitarias. Antes de la década de 1770, muchas cofradías en las regiones central y occidental de México, tal vez la mayor parte de ellas, mantenían las fiestas de la comunidad a través de sus tierras comunales y sin un sistema grande y complicado de servicios escalonados en el cual todos los hombres de la comunidad participaran. Durante la segunda mitad del siglo XVIII aumentaron las exigencias sobre el patrimonio comunal de las cofradías. Parece ser que a finales del siglo XVIII los gastos del culto se incrementaron (Carrasco, 1976:78-79) y el crecimiento de la población requirió mayores erogaciones para alimentos y bebida en los días de fiesta. Los litigios por la tierra, los impuestos y la escasez de viveres, así como los malos manejos y las necesidades materiales del sacerdote local agotaron los recursos de las cofradías. Al parecer, para la década de 1770 se cerraron hospitales en Michoacán por falta de mantenimiento adecuado (Sepúlveda y H., 1974:55); pero tal no fue el caso en Jalisco. En ambas regiones, las cofradías de la Inmaculada Concepción siguieron funcionando y reteniendo propiedades. Los bienes de

las cofradías decrecieron en general después de la década de 1770 y, al proliferar los cargos religiosos en algunas regiones, la estructura de estos cargos y la manera de sufragar los gastos de las fiestas comunitarias empezó a cambiar, cobrando importancia el patronazgo individual de las fiestas (Sepúlveda y H., 1974:64). Estas dos líneas de desarrollo mantenían una relación estrecha aunque no sencilla. Los mayordomos de las cofradías administraban las propiedades y pagaban los gastos de las fiestas con los ingresos de la cofradía. Esto ya se evidencia en los primeros ejemplos de administración de las fiestas en donde, a principios del siglo XVII (PNE VI: 294, Miahuatlán, Oaxaca), las cuentas que un mayordomo electo anualmente hacía sobre la distribución de los fondos reservados para las celebraciones del pueblo y demás gastos religiosos, eran revisadas por su sucesor. Cuando los ingresos colectivos de la cofradía ya no alcanzaban para cubrir los gastos, se esperaba que, naturalmente, el mayordomo cubriera la diferencia haciendo colectas entre los cofrades y la comunidad, o bien aportando sus propios recursos (Gibson, 1964:129). Sin embargo, a fines del siglo XVIII aún era poco usual el patronazgo individual, lo cual se encuentra mejor documentado en el caso de Oaxaca donde las cofradías tardaron en fundarse y pocas veces estaban bien abastecidas, incluso antes de que menguara su ingreso por donaciones. Parece ser que las razones inmediatas para establecer el patronazgo individual en esta región no fueron tanto las ideas autóctonas de reclutamiento elitista o de redistribución de bienes dentro del pueblo, sino la presión ejercida por los sacerdotes seculares para mejorar el mantenimiento del culto y las políticas administrativas que prohibían la contribución comunitaria.

### Cargos civiles durante la Colonia

Si bien no podemos documentar la existencia de una jerarquía cívico-religiosa con un sistema completo de patronazgo individual de las fiestas religiosas, ¿podría suponerse la existencia de una jerarquía civil comunitaria con cargos rotativos ordenados dentro de una escala de prestigio? En un sentido estricto, la respuesta a esta pregunta es clara: cada pueblo tenía sus puestos de cabildo, contando los de mayor jerarquía con un título español, y siendo ocupados por un año mediante elección. Así lo establecían las leyes, y las elecciones anuales debían ser aprobadas por los sacerdotes residentes y por los funcionarios españoles. Los cargos mismos —por ejemplo, gobernador, alcalde, regidor, alguacil, mayor— estaban ordenados de manera jerárquica y sin duda conferían diversos grados de poder y prestigio a sus portadores. Algunos de los cargos menores, como los de topil y tequitlato, tenían nombres indígenas y databan de tiempos prehispánicos.

Pero, ¿fue el cabildo colonial indígena el núcleo de un sistema amplio de cargos auténticamente comunitario como el que hemos tratado aquí? Prácticamente ningún estudio publicado acerca de la organización política de los pueblos lo menciona. La atención se ha concentrado mucho en los deberes y el poder asociados con los distintos puestos del cabildo, en los procedimientos de elección, en los conflictos entre nobles y plebeyos por la obtención de puestos, en la intromisión de los sacerdotes y funcionarios españoles. Pero, a pesar de los considerables esfuerzos de muchos investigadores (véase especialmente Carrasco, 1952, 1961; Gibson, 1964; Nutini y Bell, 1980:319-327; Sepúlveda y H., 1974), en general no encontramos material de archivo detallado que documente el funcionamiento de un sistema de cargos civiles.

Dadas estas grandes limitaciones, debemos orientar nuestra investigación sobre los cargos civiles, hacia el reciente trabajo



*Nicho en Justo Sierra y Calle del Carmen*

de Chance (1983) acerca de las comunidades coloniales zapotecas de El Rincón, en Oaxaca. La información es incompleta, pero nos resulta útil como primera aproximación.<sup>13</sup> Se trata de una región pobre dentro del distrito colonial de Villa Alta. Los pueblos en ella dispersos son pequeños (la mayoría tiene unos cuantos cientos de habitantes) y no presentan mayor diferencia en cuanto a riqueza, ni entre las comunidades, ni al interior de las mismas. Prácticamente todos estos pueblos contaban, en el siglo XVIII, con un sistema de cargos bastante desarrollado. Había pequeñas variantes de un pueblo a otro, pero todas las jerarquías abarcaban los cargos políticos formales introducidos por los españoles y algunos cargos menores que tenían, probablemente, una base prehispánica. En estas comunidades reducidas, todos los hombres adultos debían servir al sistema cuando menos hasta cumplir los 50 años de edad, y entonces los cargos se transferían en orden ascendente. Los cargos en Santa María Yaviche en 1760 eran típicos: gobernados, alcalde, regidor (2), mayor, topil-de común, topil de iglesia y gobaz.

Existía una clara distinción entre los tres cargos más elevados, llamados cargos honoríficos y los tres cargos inferiores, con frecuencia llamados despectivamente servicios bajos. El cargo de mayor tenía un carácter intermedio ambiguo. Es signi-

ficativo que en los 30 litigios y otros documentos consultados, no se menciona ningún componente religioso del sistema, exceptuando el cargo inferior de topil de iglesia. En las distintas descripciones que hicieran testigos indígenas pertenecientes a seis comunidades,<sup>14</sup> relativas a las escalas civiles de prestigio y sus cargos, no se mencionan la celebración o cuidado de los santos, las mayordomías, las cofradías, las hermandades o nada parecido. Y sin embargo sabemos por otras fuentes que en el distrito de Villa Alta eran muy comunes las hermandades religiosas encabezadas por mayordomos en esta época (AGI Audiencia de México 2588). Nuestra proposición es que, en este caso, se trata de un sistema de cargos basado en una burocracia política que excluía a los mayordomos locales y a otros funcionarios religiosos, o que ocasionalmente coincidía con los cargos religiosos. Con esto no queremos decir que los funcionarios civiles no desempeñaban cargos religiosos (lo más probable es que lo hicieran), sino que, en términos de su estructura formal, este sistema era exactamente opuesto al del moderno Zinacantán y de muchas otras comunidades en las cuales todos los cargos en el sistema actual son religiosos.

Las jerarquías civiles de El Rincón operaban en un ambiente político muy cargado, en donde las distinciones de rango social eran sumamente importantes. Se reconocían tres estratos o



Abadía: detalle de la fachada

grupos sociales básicos: los caciques (que se decían descendientes de las familias prehispánicas gobernantes), los principales (nobles de segundo rango), y los macehuales (plebeyos). En el siglo XVIII, sólo el rango de cacique era determinado estrictamente por herencia. Los principales y macehuales eran considerados como tales por una combinación contradictoria de atribución y mérito (mediante el servicio de cargo). Con frecuencia se decía que había dos tipos de principales —de nacimiento y de oficio. Los primeros tenían un rango casi idéntico al de las familias de los caciques y, como éstos, podían ingresar a la jerarquía de cargos a la mitad de la escala, a nivel de mayor o regidor. Más numerosos eran, sin embargo, los principales de oficio, es decir, macehuales que en su adolescencia habían ingresado al nivel más bajo de la escala, ascendiendo a lo largo de su vida hasta merecer el rango de principal al ocupar el cargo de regidor.<sup>15</sup> Tratándose de comunidades tan pequeñas, todos podían participar en la escala de méritos. Como las filas de la nobleza indígena se veían constantemente reforzadas, tanto por atribución como por méritos, a través del tiempo creció enormemente el estrato de los principales, con la consiguiente reducción en número de los macehuales. A finales del siglo XVIII, en algunas comunidades, más de la mitad de la población total estaba formada por caciques y principales.

De esta manera, el sistema civil de cargos de El Rincón contaba con una estructura interna bien definida y con una serie de incentivos que aseguraban su perpetuación. Al no haber riquezas ni algún otro indicador similar que legitimara su alto rango, los caciques y los principales de nacimiento buscaban puestos políticos. Los macehuales buscaban los mismos puestos para así salir de su status de plebeyos e ingresar a las filas de la nobleza inferior. Sin embargo, no todos los alicientes que ofrecía el sistema eran de carácter interno. La jerarquía de El Rincón era un producto del colonialismo en su más amplio sentido. De hecho, buena parte de nuestra descripción del sistema se obtuvo de las disputas indígenas sobre status de nobleza y asignación de cargos, que debían resolver los magistrados españoles (alcaldes mayores) en la sede del distrito de Villa Alta. Resulta interesante que, en la mayoría de los casos, los alcaldes mayores contribuyeran al engrosamiento del grupo de los principales al confirmar, como asunto de rutina y sin mayor averiguación, las pretensiones de nobleza de casi todos los quejosos, aun cuando la evidencia que presentaban era siempre incompleta y poco convincente. ¿Por qué lo hacían?

El distrito de Villa Alta ofrecía a sus alcaldes mayores una oportunidad excepcional para enriquecerse ilícitamente, traficando con grana cochinilla y con tejidos de algodón. Esto se llevaba a cabo por medio de la práctica monopólica conocida como repartimiento de efectos, descrita en detalle para esta región por Brian Hamnett (1971). Apoyados por los comerciantes de las ciudades de México o de Oaxaca, los magistrados daban como anticipo dinero o algodón en fibra a familias indígenas en todos los pueblos del distrito, obligándolos a vender a cambio grana cochinilla y telas de algodón a precios inferiores a los del mercado. Esta práctica comercial producía jugosas ganancias a los alcaldes mayores y era, obviamente, el principal atractivo del puesto.

Para los indígenas, esto representaba una explotación económica descarada. Era un mecanismo importante de expropiación de sus excedentes económicos por parte de detentadores del poder extraños. Como resultado, el repartimiento de efectos reforzó los sistemas civiles de cargos en las comunidades, ya que el comercio se administraba con la ayuda de gobernadores, alcaldes y regidores indígenas, a quienes se otorgaban poderes especiales de recaudación. El desempeño en estos elevados



cargos no sólo acarrea prestigio ante los ojos de los demás, sino que ofrecía el privilegio, a quien los detentaba, de recuperar en parte las pérdidas de repartimiento que le había ocasionado el no ocupar algún puesto durante años. En lo que tocaba al alcalde mayor, satisfacer a tantos indígenas como pudiera en sus aspiraciones de status, era simplemente hacer buena política. Necesitaba a los funcionarios indígenas para poder explotar a las comunidades, en tanto que la nobleza indígena, sin riquezas ni privilegios hereditarios en esta región, necesitaba la confirmación legal de su status que solamente los magistrados españoles podían otorgar. Luego entonces, sugerimos que la consecuencia de esta dialéctica fue el sistema civil de cargos. Dentro de las restricciones que el régimen colonial imponía, tenía algo que ofrecer tanto a los colonizadores como a los colonizados.

Desafortunadamente carecemos de información acerca de los posibles gastos rituales en los que incurrían quienes tenían cargos en El Rincón.<sup>16</sup> Aun así queda claro que, en este caso, el sistema de cargos mismo fue el principal determinante de la estratificación interna de la comunidad —de la formación de grupos de status— en una región en la que todos eran pobres, incluyendo a los caciques y principales. Esta estructura, favorecida por los funcionarios políticos españoles y por intereses económicos, mantuvo un estado de desigualdad, por lo menos hasta la época de la Independencia de México en la década de 1820. Al desmantelarse el aparato legal colonial en el siglo XIX, los habitantes de El Rincón pudieron comenzar a definirse sobre una base más igualitaria. Los caciques y principales de nacimiento desaparecieron por completo (cuando menos como estratos formalmente constituidos), y sólo llegaban a ser principales los que servían al menos en algunos de los cargos más elevados. El grupo de status colonial de los principales se transformó así en el pequeño contingente de ancianos del pueblo y consejeros políticos que hasta la fecha lleva el mismo nombre.<sup>17</sup>

No se sabe hasta qué punto el ejemplo de El Rincón es típico de los sistemas de cargos coloniales en Mesoamérica. En otras regiones de México —la central de Jalisco es la que mejor conocemos— un sistema civil escalonado pudo haberse desarrollado en menor grado. Las cabeceras originaban una variedad de cargos civiles que había que ocupar, pero los pueblos subordinados más pequeños podían tener de uno a dos cargos, apenas suficientes como para poder hablar de una jerarquía de servicio que pudiera involucrar a la mayoría de los hombres adultos. Por ejemplo, en Amatlán se elegían sólo dos funcionarios civiles a finales del periodo colonial: un alcalde y un regidor (Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia [AJANG] Criminal, fardo numerado 1818, legajo 4, exp. 63). Hasta que investigaciones subsecuentes aclaren el asunto, proponemos que muchas comunidades mesoamericanas en la Colonia, con un aparato completo de puestos de cabildo, poseían sistemas civiles de cargos similares a los que hemos descrito. El papel de los alcaldes mayores y de otros funcionarios políticos españoles varió sin duda de acuerdo a las circunstancias políticas y económicas locales. Queda por demostrarse qué tan importantes eran estos funcionarios en la operación de los sistemas civiles de cargos en otras regiones.

Hemos analizado por separado las cofradías coloniales y los cargos civiles, pues parece ser que así es como existieron. Aunque los mismos individuos deben haber ocupado cargos en los dos tipos de organización, rara vez dio pie esto a la unificación de las jerarquías durante casi todo el periodo colonial. La importante transformación hacia una estructura cívico-religiosa vino más tarde. En algunas zonas comenzó a finales del siglo XVIII, pero fue fundamentalmente un proceso del periodo posterior a la Independencia. A continuación exponemos las principales reformas políticas que pudieron haber promovido esta transformación, para regresar una vez más a la cuestión decisiva del patronazgo individual de las fiestas.

### Transformación en el siglo XIX

Si las fiestas habían de celebrarse en forma tan frecuente y elaborada como se hacía antes, era necesario afrontar la decadencia de la propiedad comunal de las cofradías ocurrida en los años anteriores a 1810. Los gastos de los pueblos pudieron haberse reducido celebrando menos fiestas u ofreciendo menos alimento, bebida y cohetes en ellas; pero no hay evidencia de que esta medida se haya extendido. A fines del siglo XVIII se realizó un ajuste en Oaxaca, y probablemente en Michoacán, que consistió en recurrir más al patronazgo individual de las fiestas. A juzgar por la evidencia encontrada en Jalisco, la necesidad de recurrir aún más a las fuentes privadas para patrocinar las fiestas del pueblo aumentó considerablemente durante los primeros 40 años de vida independiente de México, de 1821 a 1860. Las propiedades de las cofradías que aún subsistían en 1821 disminuyeron bastante para 1850 y ya no bastaban para patrocinar el culto local (por ejemplo CAAG, fardo de registros de la cofradía de Tlajomulco, 1840, Cajititlán).

Una orden presidencial, emitida el 5 y el 7 de septiembre de 1860, exigía la división y venta de todos los bienes rentables que estuvieran en manos de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. 2:129). Como golpe de gracia dirigido a las propiedades colectivas que hasta entonces sostenían a las ceremonias religiosas, a esta orden siguieron leyes estatales complementarias que afectaban a tierras y animales (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. 2:109, 129, 17 de mayo de 1861, 20 de diciembre de 1866). Sin embargo, los registros de 1810 a 1850 en Jalisco indican que la mayor parte de las propiedades de las

cofradías se había perdido mucho antes de la orden presidencial de 1860. El periodo de lucha por la independencia nacional, de 1810 a 1821, había acelerado la pérdida de las tierras y los animales de las cofradías de dos maneras. En primer lugar, la guerra misma había mermado el ganado. Los registros de la catedral ofrecen ejemplos de la ocupación de lugares como Mascota y Tequila por parte de los ejércitos insurgente y realista. Sacrificaban a los animales para dar de comer a sus tropas o, si el pueblo no era ocupado, se robaban los animales poco a poco (CAAG Cofradías, Mascota, 1812; Tequila, 21 de julio de 1812; Atoyac, 1815, "sobre conservación de los bienes. . ."); o, si la comunidad era leal al otro bando, destruían las propiedades. En 1815, José de la Cruz, intendente real y jefe militar, confiscó los animales de la cofradía de San Marcos, en la jurisdicción de Etzatlán, como castigo por el apoyo que el pueblo había dado a los insurgentes (CAAG Cofradías, San Marcos, 1830, "sobre despojo de cofradías"). En segundo lugar, el 9 de noviembre de 1812 y el 4 de enero de 1813, las Cortes de Cádiz en España emitieron decretos que ordenaban la división y traspaso de terrenos comunales a manos de particulares, incluyendo la mitad de las tierras comunales de los pueblos indígenas de la América española (Dublán y Lozano, 1876-1910: I, 396-399). Estos decretos de las Cortes tuvieron un efecto inmediato limitado en México; pero después de la Independencia, sirvieron de punto de referencia para privatizar las tierras comunales mediante una serie de leyes de Estado.

Entre 1822 y 1849, los legisladores jaliscienses exentaron de esta distribución aquellas tierras de las cofradías que no habían sido adquiridas (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, p. 17, 7 de diciembre de 1822; p. 144-145, 2 de febrero de 1848; p. 155, 17 de abril de 1849). Sin embargo, en 1832 la legislatura estatal estaba indecisa acerca de la división de las tierras de las cofradías en antiguos pueblos indígenas; y una ley de 1839 no eximió de la división a las tierras compradas de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 56, 23 de julio de 1832; p. 56, 1839). Pero las hermandades perdían tierras y ganado. El 17 de abril de 1826 el senado estatal declaró que los animales de las cofradías podían considerarse como propios —propiedad de la comunidad que podía rentarse a cambio de dinero para pagar los gastos municipales. En muy pocos casos el gobierno estatal salvó de la división a las tierras de las cofradías (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 31, Etzatlán, 22 de mayo de 1826; p. 50-51, San Miguel el Alto, 25 de noviembre de 1830; p. 68, Aqualulco, 21 de julio de 1834; y Tesistlán, 26 de septiembre de 1834); y en ocasiones ordenó que las tierras de la cofradía local no se trataran como *propios* (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 42, Tlajomulco, 3 de julio de 1828; p. 40, Teocaltiche, 24 de marzo de 1828). Pero la mayor parte de los registros que van de 1821 a 1850 indican la desviación generalizada de la propiedad de las cofradías a manos de particulares o para fines municipales. El gobierno estatal permitió a algunas comunidades usar los terrenos de las cofradías como *propios* para sostener sus nuevas escuelas primarias (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 90, 18 de agosto de 1838, Zapotlán; p. 123-124, Guachinango, 30 de octubre de 1842). Esta práctica era común en los pueblos que no se tomaban la molestia de conseguir una aprobación legal (por ejemplo, 1828, AHJ Archivo Municipal de Acatlán de Juárez [AMAJ] fardo de registros de tierras de la década de 1820). El conflicto en estos lugares no era tanto entre los defensores de las cofradías y los promotores de la tesorería municipal, sino entre los funcionarios del ayuntamiento (consejo municipal) que querían mantener algún tipo de propiedad comunal, y los indígenas que deseaban que la tierra se dividiera en parcelas privadas

(AEJAMAJ, fardo de registro de tierras de la década de 1820; Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 162, 185). Los decretos legislativos y los registros de catedral proporcionan muchos ejemplos de división, venta o pérdida de tierras y ganado de las cofradías durante este periodo. En 1842, hay registros de división de tierras comunales, incluidas algunas de las que pertenecían a las cofradías, en casi todos los distritos del estado (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 103-114). Según un registro de 1832, antes de 1829 ya se habían dividido en Cuquío y en otras partes las tierras de las cofradías (CAAG Cofradías 1829, Cuquío; Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 53-54). Los indios de Jalostotitlán exigieron la división de las tierras de su cofradía de hospital en 1847 (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: p. 72, 13 de octubre de 1847). Dos años más tarde, el gobierno del estado permitió la división de la propiedad de la cofradía de Sayula (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, 1:59) y a Tequila se le dio la opción de dividir la propiedad de la cofradía en lotes familiares (Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I, p. 185-186, 14 de mayo de 1849). Temiendo que todas las propiedades de las cofradías fueran secularizadas, algunos sacerdotes en Tuscacuesco, Cuquío, Tamazula, Zapotlán y Chapala vendieron o intentaron vender la tierra y los animales de las cofradías a finales de la década de 1820 y principios de 1830, alegando que preferían obtener lo que se pudiera en el momento y no esperar hasta quedarse sin nada (CAAG Cofradías, Tuscacuesco, 26 de agosto de 1828; Cuquío, 1829, "el cura de Cuquío da cuenta de los proceder. . ."; Tamazula y Zapotlán, 1829-30, peticiones varias de los curas; Chapala, 1830, quejas del cura Antonio Palacios). Con el mismo argumento, los mayordomos tomaron para sí lo que quedaba de las propiedades de la cofradía de Tlajomulco en 1840 (CAAG, fardo de documentos de la cofradía de Tlajomulco, 11 de febrero de 1840). La división de tierras comunales más general durante este periodo puso en peligro lo que quedaba de las reservas de animales de



las cofradías, ya que muchas de ellas no tenían tierras propias y llevaban a sus animales a pastar en las tierras comunales del pueblo.<sup>15</sup>

La pérdida de propiedades de las cofradías anterior a 1850 tuvo como efecto el forzar a las comunidades a buscar por otro lado el dinero necesario para las fiestas. En el caso de Tequila, se pidieron limosnas y contribuciones en general; y la diferencia entre lo que se había recolectado y los costos finales fue cubierta por los cófrades (CAAG Cofradías, 21 de julio de 1812, reporte de Juan José Raya). No tenemos suficiente información sobre los lugares donde el patronazgo individual se estableció a principios del siglo XIX; pero ya para 1850, el escenario estaba listo en todo México para el patronazgo individual y para el moderno sistema cívico-religioso de cargos.

Los Altos de Chiapas, cerca de San Cristóbal de las Casas, parecen ofrecer con retraso una historia que condujo al mismo modelo de patronazgo individual y sistema escalonado de cargos (Rus y Wasserstrom, 1980: 466-470). Al parecer, las cofradías coloniales en esta región, como las de Oaxaca, estaban provistas de modernos recursos, administradas por el cura parroquial y organizadas para cubrir sus necesidades (Rus y Wasserstrom, 1980:468). Estos autores proponen que las cofradías de fines del siglo XVIII y principios del XIX contaban con muchos miembros, y que entre todos pagaban los gastos de las fiestas patrocinadas por la hermandad. A fines del siglo XIX el comercio con regiones distantes y las ofertas de trabajo en las plantaciones de café de la costa obligaban a los hombres a abandonar sus pueblos. Entonces, los sacerdotes introdujeron el patronazgo individual para asegurar la observancia adecuada del culto, lo cual desembocó en una escala competitiva de prestigio que, a manera de resistencia ideológica oponía los rituales públicos a las nuevas condiciones de explotación y pérdida de tierras. Desafortunadamente, Rus y Wasserstrom no registran que a fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando las cofradías eran demasiado pobres como para sostener las fiestas con sus propios fondos, los pueblos tzeltales y tzotziles recurrieron al patronazgo común de los cófrades en lugar del patronazgo individual. Por otra parte, si es correcta su reconstrucción de las tendencias de fines del siglo XIX, la comercialización de

la agricultura en esta región parece ser un factor decisivo en el cambio hacia el sistema de cargos moderno.

Sin embargo, la información sobre Oaxaca y Jalisco sugiere que el momento de cambio de patronazgo fue anterior —a fines del siglo XVIII en Oaxaca y de forma más gradual en Jalisco, entre 1770 y 1850, generalmente al reemplazar las donaciones para las cofradías y la contribución universal con el patronazgo individual. Los cambios económicos y demográficos a fines del siglo XVIII y principios del XIX también fueron importantes: el aumento de población, la movilidad horizontal, los mercados de las capitales de provincia en crecimiento que estimularon la producción comercial de granos, y la competencia por las pocas tierras irrigadas. Empero, la razón inmediata para encontrar a toda costa una nueva forma de sustentación de las fiestas fue la pugna surgida en la década de 1770 entre la Iglesia, el Estado y los residentes de la localidad por controlar los bienes de las cofradías, así como el fomento de la propiedad privada a expensas de la propiedad corporativa que surgió tanto en la sociedad en general como en la política gubernamental entre 1812 y 1860. Ya sea que los párrocos hayan apresurado la adopción del patronazgo individual en una época de rápidos cambios económicos y agricultura comercial, o que haya surgido más lentamente con los precedentes conocidos de patronazgo individual en otros pueblos, y respondiendo a condiciones que tienen que ver menos con los curas y la situación nacional a mediados del siglo XIX, el sistema de cargos y la promoción individual a través del servicio en los cargos pueden estar estrechamente relacionados con el historial de reformas políticas y el nuevo gobierno de México entre 1750 y 1850.

### Exposición y conclusiones

El análisis anterior cuestiona el popular modelo de un antiquísimo sistema de cargos mesoamericano, nacido en el siglo XVI y cuya estructura y función perviven en nuestros días. Hemos intentado mostrar la utilidad de dividir este sistema en tres componentes —la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución del patronazgo individual de las fiestas— y de analizar su desarrollo, que es a la vez independiente y correlacionado.





Esta perspectiva nos lleva a concluir que ha habido cambios sustanciales a través del tiempo, y que las diferencias regionales deben subrayarse. Hay cierta regularidad en las tierras altas de Mesoamérica, pero queda claro que los detalles específicos del cambio (sub-procesos) y la formación de sistemas de cargos varían significativamente de una región a otra.

Hemos expuesto que a finales del siglo XVI se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial, pero que originalmente no funcionaba en combinación con el o los dos cargos religiosos de las primeras cofradías. Se trataba esencialmente de una jerarquía civil con una serie de restricciones para acceder a los cargos (Taylor, 1972: 49-52) durante buena parte del periodo colonial, y no de una escala de cargos civiles y religiosos. Concluimos que, en general, el patronazgo individual de las fiestas era una excepción y no la regla en tiempos de la Colonia. En los casos en que se dio, no era un vestigio de la era prehispánica, sino una reacción y una adaptación a un conjunto complejo de circunstancias políticas y económicas coloniales.

Al fundirse los cargos civiles y los de cofradía en una escala unificada de cargos, ocurrió una transformación en la estructura de la jerarquía. Hasta este momento, la jerarquía civil no se ocupaba abiertamente del ritual religioso; las cofradías participaban veladamente de la jerarquía. La formación del sistema de cargos cívico-religiosos fue provocada, al parecer, por el cambio del patronazgo colectivo al individual en las fiestas religiosas, aunque existen pruebas de que ya en la década de 1640 en Michoacán algunos funcionarios de cofradías ocupaban puestos civiles. En conjunto, estos cambios dan por resultado la versión de los siglos XIX y XX del sistema de cargos, con frecuencia llamado "tradicional" por los etnógrafos.<sup>19</sup> Los sistemas de cargos en Oaxaca se cuentan entre los primeros en transformarse a fines del siglo XVIII. Respondían así al empobrecimiento de las cofradías y a la prohibición, por parte de algunos funcionarios políticos españoles, de sufragar colectivamente los gastos derivados de las fiestas religiosas. El cambio, sin embargo, debe haber sido lento y discontinuo, ya que el sistema del siglo XVIII de la comunidad zapoteca de El Rincón que hemos descrito, se basaba, a grandes rasgos, en un modelo civil más antiguo. Los años cruciales en Jalisco son los que van de 1770 a 1850, durante los cuales tuvo lugar el desgaste continuo de los bienes de las cofradías. Los Altos de Chiapas parecen representar la etapa final de este continuo. En este caso, según Rus y Wasserstrom (1980), la jerarquía cívico-religiosa fue fomentada, en el sentido más amplio, por la comercialización de la agricultura, y el patronazgo individual de las fiestas fue introducido primordialmente por los curas parroquiales.

Las mismas condiciones económicas y políticas que dieron origen al sistema de cargos y provocaron más tarde su transformación estructural, intervinieron considerablemente en la definición de sus consecuencias funcionales. En nuestra opinión, el sistema de cargos colonial es básicamente un mecanismo de expropiación de riquezas y de control social que los funcionarios españoles impusieron, con intereses económicos velados, sobre las comunidades indígenas. Estamos de acuerdo en que difícilmente se puede generalizar a partir de nuestro estudio de la Sierra Zapoteca; pero sería aún más complicado encontrar un mejor ejemplo del "mecanismo extractor" de Harris (1964). No obstante, diferimos de Harris en lo tocante a la ubicación de las fuerzas expropiadoras en la sociedad colonial. Nuestro material nos inclina a pensar más en el sistema político con sus alcaldes, mayores y corregidores, que en la Iglesia y sus curas parroquiales.

Resulta más pertinente considerar la jerarquía civil de la Sierra Zapoteca, en sus inicios, como una variable subordinada dentro de un proceso colonial de estratificación. Cuando menos en Oaxaca, la política económica colonial contribuyó, a través del sistema de cargos, a conservar una clara división entre nobles y plebeyos (principales y macehuales) en las comunidades indígenas. Las características de estos estratos variaban de acuerdo a las circunstancias económicas y ecológicas. En la comunidad zapoteca de El Rincón se manifestó a través de grupos de status. Por otra parte, en el Valle de Oaxaca los estratos se diferenciaban a manera de clases, implicando probablemente diferencias significativas en cuanto a riqueza, mismas que no existían en la Sierra (Taylor, 1972, c. 2; Chance, 1981). Se requiere de una investigación más amplia en otras regiones para determinar las características exactas de las élites indígenas en la Colonia. Entre tanto, creemos que tales élites existían de alguna manera como entidades significativas.

Con frecuencia se ha subestimado la persistente desigualdad que había dentro de las comunidades indígenas durante la Colonia y las jerarquías civiles que la sustentaban, para favorecer las hipótesis de equilibrio que hacen hincapié en la disminución de las diferencias económicas y de status. Nuestra información sugiere que las jerarquías civiles coloniales no solamente eran compatibles con la estratificación —sea en términos de status o de posición económica—, sino que contribuían activamente a su conservación. Nuestra posición es similar a la expresada recientemente por Eric Wolf (1982: 146-148). Aun cuando se apega (erróneamente, a nuestro parecer) a la idea de que los sistemas de cargos coloniales eran jerarquías cívico-religiosas sostenidas por el patronazgo individual de las fiestas, Wolf ya no opina que nivelaban la riqueza promoviendo un equilibrio social:

Las jerarquías cívico-religiosas [léase: civiles] instalaron así dentro de las comunidades un sistema de dominación elitista, permitiendo a la vez que esa élite representara a la comunidad entera ante los detentadores de poder extraños y ante las autoridades (Wolf 1982: 148).

La transformación de las jerarquías civiles en jerarquías cívico-religiosas basadas en el patronazgo individual, que ocurrió al final del periodo colonial e inicios del post-colonial, acarreó cambios de importancia. Si bien los aspectos relacionados con la expropiación no desaparecieron del sistema, los beneficiarios externos no eran ya solamente oficiales políticos, sino también sacerdotes y comerciantes. Y lo que resulta aún más importante, al verse forzado un mayor número de individuos a pagar por las fiestas del pueblo, estos nuevos sistemas de cargos comenzaron a funcionar también como mecanismos internos de redistribución. Como efecto de esta tendencia, las funciones extractoras del sistema disminuyeron, y aquí es donde se pueden ubicar los inicios del proceso nivelador. Al aumentar la presión para que todas las familias compartieran la carga económica del patronazgo de las fiestas, y al desaparecer las categorías legales de nobles y plebeyos que había en la Colonia entre los indígenas, las primeras víctimas del proceso de nivelación fueron los estratos sociales indígenas mismos. Este proceso se intensificó durante el siglo XIX pero, como lo indica la etnografía, la nivelación en muy raras ocasiones se dio en forma completa. La consecuencia de importancia fue el cambio en la base de la desigualdad social al interior de las comunidades indígenas, del nivel del estrato (clases o grupos sociales) al de la familia y el individuo. Este cambio debe considerarse como una consecuencia de las transformaciones estructurales y funcionales del sistema de cargos que lo precedieron.



*Escuela Nacional Preparatoria*

El carácter cambiante de los sistemas de cargos —desde sus inicios como mecanismos de expropiación y dispositivos de control social en la Colonia hasta convertirse en sistemas más complejos que implican tanto una redistribución como una nivelación social— se acentuó, al parecer, durante los cincuenta años que siguieron a la independencia nacional, de 1821 a 1870. Además de afectar la propiedad comunal y de cofradía, las postrimerías del periodo colonial marcaron el fin de actividades comunitarias tales como el trabajo voluntario y la responsabilidad colectiva del pago de tributo, así como la terminación de aquella disposición legal de la Colonia que definía a los indígenas como miembros de una comunidad dentro de sus

mismos poblados. Para sobrevivir como comunidades —y algunos no lo lograron— estos poblados debían encontrar formas e ideologías distintas que les permitieran enfrentar estas circunstancias. A esto se sumaban nuevos motivos de inseguridad. La agitación política, la creación de distritos gubernamentales administrados por jefes políticos, el surgimiento de las haciendas y la expansión de la economía de mercado en algunas regiones, dieron como resultado que algunos pueblos se replugaran y otros se abrieran ante las influencias más amplias del exterior. En ambos casos, el mundo exterior les impuso condiciones nuevas y desconcertantes. La propiedad se privatizó cada vez más, las tierras de los campesinos fueron enajenadas

por extraños, se desafiaron los gobiernos locales. Al exacerbarse la controversia creada por la Reforma, disminuyó el número de sacerdotes que se preparaban y que estuvieran dispuestos a agotar sus energías en las parroquias rurales. Al no estar presentes, los párrocos perdieron su función clave como intermediarios indispensables entre los pueblos y la sociedad en general. Para los habitantes de estos pueblos, se hizo clara la idea de que los creyentes, en general, eran la Iglesia, y no tanto el sacerdote. En este periodo posterior a la Independencia, los pueblos probablemente gozaron de una mayor libertad para reconstruir sus organizaciones ceremoniales y expresar en sus propios términos sus creencias religiosas. A partir de entonces, los sistemas de cargos presentan una mayor introversión que sus antecesores, con más interés en los asuntos internos del ritual que en representar a la comunidad ante el exterior.<sup>20</sup> Luego entonces, más que un ajuste colonial que cristalizó durante la época temprana del contacto entre españoles e indígenas, la moderna jerarquía cívico-religiosa en las comunidades campesinas es producto de los estímulos y abusos del siglo XIX.

No olvidemos, sin embargo, que el sistema que nosotros llamamos "moderno" es el mismo al que DeWalt (1975:90) y muchos otros autores denominan "tradicional". Como indicamos anteriormente, los actuales sistemas de cargos cambian de manera distinta y novedosa, aunque este es ya otro tema que queda fuera de los límites del presente estudio. No obstante, consideramos que el presente análisis histórico resulta esclarecedor en los problemas de interpretación que a menudo surgen en los estudios etnográficos. Las aproximaciones que exigen optar por una sola alternativa —el sistema de cargos nivela o estratifica, expropia o redistribuye— no abarcan la complejidad de la institución. Cuando consideramos al sistema de cargos más como un proceso que como una categoría, encontramos que han ocurrido cambios importantes en su función, y que éstos van unidos a cambios estructurales de la misma envergadura. Las variaciones en el tiempo son tan significativas como las variaciones en el espacio; ambos tipos de variaciones nos parecen ahora más importantes que hace apenas unos años.

## NOTAS

*Agradecimientos.* Chance agradece a la *National Science Foundation* su patrocinio, a través de la donación BNS76-81260, para la realización de su investigación en Oaxaca. La investigación de Taylor en Jalisco fue posible gracias a la beca de la *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* y del *Social Science Research Council*. Asimismo, deseamos agradecer a Pedro Carrasco y a los lectores anónimos de esta publicación por sus comentarios sobre el esbozo inicial de este ensayo. Por supuesto, únicamente nosotros somos responsables por los errores que persistan. Una versión preliminar abreviada del presente estudio se leyó en la reunión anual de la *American Anthropological Association*, que se efectuó en Chicago, Illinois, del 16 al 20 de noviembre de 1983.

1 La investigación de Taylor se ha centrado en Jalisco, la región central de México y el Valle de Oaxaca. Su material procede del Archivo de la Catedral de Guadalajara (CAAG), el Archivo de la Audiencia de la Nueva Galicia (AJANG) de la Biblioteca del Estado de Jalisco (BEJ) en Guadalajara, el Archivo Municipal de Acatlán de Juárez en el Archivo Histórico de Jalisco (AMAJ), el Archivo General de la Nación (AGN) en la Ciudad de México, y el Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla. El trabajo de Chance sobre la Sierra Zapoteca se basa en documentación procedente del AGN y del AGI, y especialmente del Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca (AJVA). Las citas de todas las fuentes inéditas de archivo se incluyen en el texto del estudio y en las notas. Los documentos publicados que se han citado en el texto se encuentran enlistados en el apartado de bibliografía.

2 En su artículo de 1975, Carrasco no postula la existencia de un sistema escalonado o de cargos durante los inicios de la era colonial; supuestamente, se desarrolló años más tarde. En la conclusión del presente estudio sugerimos la hipótesis de que un sistema civil de cargos existía en muchas comunidades mesoamericanas a fines del siglo XVI.

3 Recientemente, John D. Early (1983) intentó hacer, con la región maya de la montaña lo que Carrasco había hecho con la región central de México (1961). Opinamos que el tratamiento que Early da a los antecedentes prehispánicos presenta los mismos problemas del estudio de Carrasco. Pensamos que la información de Early (limitada a siete crónicas publicadas) no basta para sostener su conclusión de que "los materiales etnohistóricos demuestran que la jerarquía tiene hondas raíces en el pasado precolombino y que no se trata de una creación de fines de la Colonia o nacional" (Early, 1983:200).

4 No sólo es deseable distinguir entre unidades étnicas y lingüísticas —tales como aztecas, zapotecas y mixtecos—, sino también entre tipos y tamaños de comunidades. Siempre se ha exagerado la importancia de la atípica ciudad de Tenochtitlán dentro del "modelo azteca". En lo concerniente a la organización socio-política en especial, sería inconveniente generalizar o extrapolar de una gran ciudad capital a comunidades rurales más pequeñas, sin atender a las afiliaciones étnicas o culturales implicadas.

5 Se puede encontrar más evidencia de que las cofradías estaban formalmente constituidas después de 1580, en las *Relaciones Geográficas* de finales de la década de 1570, en donde se reportaron muy pocas cofradías y otras donaciones religiosas en los pueblos indígenas (PNE IV, VI). En las secciones 36-37, los reportes varios no especifican hospitales, cofradías o donaciones; o bien, ignoran estos asuntos totalmente. Hubo excepciones como Zacualco con su hospital en 1550 (Ricard, 1933: 156-157), Amatitlán en la jurisdicción de Sayula, Jalisco, con "una enorme cantidad de pesos" y ovejas y lana pertenecientes al hospital indígena a finales del siglo XVI (CAAG Cofradías 1594) y los hospitales de pueblo fundados por Vasco de Quiroga en la década de 1530.

6 Se puede encontrar una mayor información y documentación sobre las cofradías en Jalisco durante el periodo colonial en la obra de Taylor (1983). Las referencias de archivo para la información específica sobre las cofradías coloniales en Jalisco que aparecen en nuestro ensayo son tomadas de Taylor (1983) exceptuando los casos en que las citas se hayan insertas en el texto.

7 Los indios de Jalisco en cuestión eran conocidos como caxcanes, tecos y cocas. Véase el mapa frente a la página 26 de López Portillo y Weber (1976).

8 Gibson, 1964: 131. El patronazgo de todos los miembros de la cofradía y de limosnas era un patrón común en las hermandades españolas de finales del periodo colonial en México, por ejemplo, Biblioteca Bancroft M-M 1760, libros de contabilidad de la cofradía española del Santísimo



Sacramento y la Inmaculada Concepción de abril de 1776 a diciembre de 1777.

<sup>9</sup> AJVA Civil 1793-1840, exp. 43. El mayordomo de cuatro fiestas anuales de San Cristóbal Lachirioag, Oaxaca, obviamente había servido por más de un año.

<sup>10</sup> Basado en diez casos de CAAG Cofradías y AGI Audiencia de Guadalajara 352.



<sup>11</sup> Estos usos varios del ingreso de las cofradías están documentados en CAAG Cofradías (por ejemplo, 11 de noviembre de 1690, investigación del obispo en la cual un mayordomo de Tizapán admitió haber vendido 37 toros para pagar un viaje de los funcionarios del pueblo a Pátzcuaro para conseguir las copias de los títulos de propiedad de las tierras para un litigio; 3 de marzo de 1765, carta del cura Pablo Miguel de Quitano de Santa Fe, referente al pago que hicieron los indígenas, con fondos de la cofradía, de tributos y la compra de licor y el consumo de la carne de la cofradía en viernes; fardo de registros de la cofradía de Tlajomulco, 25 de marzo de 1834, el cura de Caxititlán se quejaba de que los mayordomos habían tomado la propiedad de la cofradía como propia) y AGI Audiencia de Guadalajara 352, el cura de Chapala, Francisco Pintado, en contra de la venta de animales de la cofradía para pagar el tributo de los indios.

<sup>12</sup> CAAG Cofradías, 22 de febrero de 1792, José Antonio González de Hermosillo, cura de Tabasco, dijo que el mayordomo de la cofradía local estaba distribuyendo ganado entre habitantes del pueblo con el permiso del alcalde indígena; 1683, Juan Tapia, cura de Ameca, reportó en una carta al obispo que los indios habían tomado posesión de 400 bueyes que pertenecían a la cofradía.

<sup>13</sup> El resto de esta sección está basada en Chance (1983), que podrá consultarse para mayores detalles. La información proviene primordialmente de un conjunto de 30 litigios del siglo XVIII en el AGN y AJVA. Véase Chance (1978) para un inventario de las propiedades coloniales del AJVA.

<sup>14</sup> Las comunidades son: Santa María Lachichina, Santiago Lalopa, San Juan Yae, Santiago Yagallo, San Juan Yagila y Santa María Yaviche.

<sup>15</sup> Evidencia preliminar de la región central de Jalisco indica que el grupo de principales en algunas comunidades era definido básicamente por el servicio prestado en cargos civiles de elección. En 1788 la Audiencia de Nueva Galicia señaló que los cargos de principales estaban destinados a los hombres que habían desempeñado cargos civiles (Moscoso MS [un resumen, en cuatro volúmenes, de las leyes y veredictos de la Audiencia de la Nueva Galicia a finales del siglo XVIII, localizado en la División de Manuscritos de la Biblioteca del Estado de Jalisco, Guadalajara], vol. I, fols. 292 ff.).

<sup>16</sup> Aparentemente, no era raro que quienes cumplían cargos en la región occidental de México a finales del periodo colonial incurrieran en gastos rituales. Sepúlveda y H. (1974:59) señala que los puestos civiles en el



área del Lago de Pátzcuaro, en Michoacán, exigían gastos de importancia a quienes los desempeñaban. Otro registro de Jalisco en 1817 explícitamente asienta que los cargos civiles no eran, generalmente, para quienes tenían granjas para subsistir: el alcalde indígena de Amatitlán, Quirino de Híjar, necesitó, de acuerdo a los reportes, que se le ayudara con sus deberes a causa de su pobreza (AJANG Criminal, fardo numerado 1818, legajo 4, exp. 63).

<sup>17</sup> Véase Nader (1964) para mayores detalles sobre los cargos civiles en dos pueblos modernos de El Rincón.

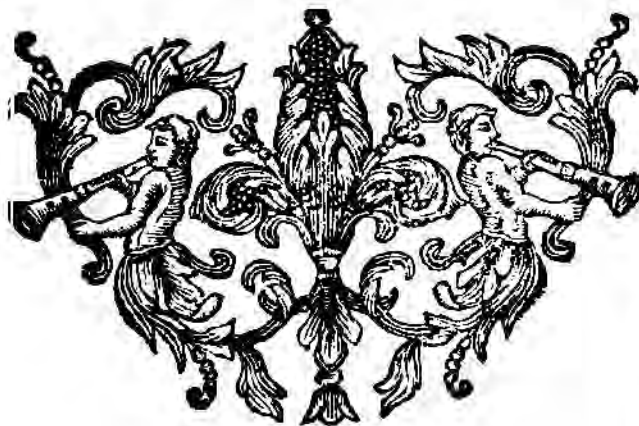
<sup>18</sup> La división de las tierras comunales está documentada en AMAJ Libro de Títulos de Tierras, 1827-34, en Acatlán de Juárez y Tizapanito, BEI Moscoso legajos, vol. I, Cuquío, 1791; y Col. de Acuerdos 1849-80, vol. I: 19, 55, 66, 67, 103-114, 205 para varias comunidades de Jalisco entre 1824 y 1849.

<sup>19</sup> No alegamos que todas las celebraciones religiosas estuvieran incorporadas dentro de los sistemas de cargos por medio del patronazgo individual, ni deseamos implicar que el patronazgo individual se convirtió en el único método para financiar las fiestas. Una cantidad de variaciones son, por supuesto, posibles. Por ejemplo, Phil C. Weigand (en comunicación personal) señala que los huicholes de Jalisco han celebrado dos tipos de fiestas católicas desde principios del siglo XIX cuando menos. Un tipo es patrocinado por individuos y, en gran medida, forma parte del sistema de cargos de la comunidad. El otro tipo es patrocinado por la comunidad y no es parte del sistema de cargos. Con toda seguridad



pueden encontrarse más ejemplos, especialmente de patronazgo individual de actividades religiosas de barrio. Queda por verse si estas actividades de barrio estaban relacionadas con el sistema de cargos. Quizá sea útil distinguir también entre cofradías comunitarias y cofradías privadas, como lo ha hecho Early (1983:193). Las cofradías privadas están fundadas y administradas por familias individuales y no se relacionaban con las jerarquías cívico-religiosas comunitarias. En este estudio no hemos analizado las cofradías privadas.

<sup>20</sup> Esto es particularmente cierto en las comunidades contemporáneas en las cuales los nombres de los antiguos cargos civiles se aplican ahora a los cargos religiosos. En estos casos, generalmente se ha atrofiado el lado civil de la jerarquía debido a las nuevas estructuras impuestas por gobiernos nacionales (Carrasco, 1952:30; Cancian, 1967: 284).



## BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967 (Ediciones Especiales, 46).

Arnaldo y Sassi, Francisco, *Demarcación y descripción de Michoacán (1649)*, *Bibliotheca Americana* 1(1): 61-204, 1982.

Brooks, Francis Joseph, *Parish and Cofradía in Eighteenth-Century Mexico*, tesis doctoral, Department of History, Princeton University, 1976.

Bunzel, Ruth, *Chichicastenango: A Guatemalan Village*, Seattle, University of Washington Press, 1952.



Cámara, Fernando, "Religious and Political Organization", *Heritage of Conquest*, Sol Tax, ed., p. 142-173, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952.

Cancian, Frank, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford, California, Stanford University Press, 1965.

———, "Political and Religious Organization", *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, Robert Wauchope, general editor, p. 283-298, Austin, University of Texas Press, 1967.

Carrasco, Pedro, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic Social and Religious Interactions*, Middle American Research Institute, Publication 17, New Orleans, Tulane University, 1952.

———, "The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63, p. 483-497, 1961.

———, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", *Historia mexicana*, 25, p. 175-203, 1975.

———, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-Setentas, 1976.

Chance, John K., *Indice del Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca: época colonial*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Publications in Anthropology, 21, 1978.

———, "Capitalism and Inequality Among The Colonial Zapotecs of Oaxaca: The Valley and the Rincón Compared", trabajo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Los Angeles, diciembre 2-6, 1981.

———, "Social Stratification and the Civil Cargo System Among the Rincón Zapotecs of Oaxaca: The Late Colonial Period", *Current Themes in Colonial Historiography: Essays in Honor of Charles Gibson*, Richard L. Garner and William B. Taylor, ed., *Bibliotheca Americana* 1(3): 204-230, 1983.

———, "Colonial Ethnohistory of Oaxaca", *Colonial Ethnohistory*, Ronald Spores, ed., Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. 3, Victoria Reifler Bricker, general editor, Austin, University of Texas Press, en prensa.

Chávez Orozco, Luis, *Documentos para la historia económica de México*, Vol. 5, "Las cajas de comunidades indígenas de la Nueva España", México, mimeo., 1934.

Chick, Garry B., *Concept and Behavior in a Tlaxcalan Religious Officeholding System*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburg, 1980.

*Códice franciscano: siglo XVI*, México, Chávez Hayhoe, 1941.

Coe, Michael D., "A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands", *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, p. 97-114, 1965.

*Colección de acuerdos, ordenes y decretos sobre tierras, casas y solares de los indígenas, bienes de sus comunidades y fundos legales de los pueblos del estado de Jalisco* (el título varía), 5 vols., 1849-80, Guadalajara, Imprenta del gobierno del estado (vol. 1), tip. de J.M. Brambila (vols. 2 y 3), tip. de S. Banda (vols. 4 y 5).



DeWalt, Billie R., "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, 48, p. 87-105, 1975.

Diener, Paul, "The Tears of St. Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala", *Latin American Perspectives*, 5, p. 92-116, 1978.

Dow, James, "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy", *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, Rhoda Halperin y James Dow, eds., p. 215-226, New York, St. Martin's, 1977.

Dublán, Manuel y José María Lozano, comps., *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, 44 vols., México, Dublán y Lozano hijos, 1876-1910.



Early, John D., "Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective on the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya", *Ethnohistory*, 30, p. 185-202, 1983.

Friedlander, Judith, "The Secularization of the Cargo System: An Example from Post-Revolutionary Central Mexico", *Latin American Research Review*, 16, p. 132-143, 1981.

Gibson, Charles, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford California, Stanford University Press, 1964.

Greenberg, James B., *Santiago's Sword*, Berkeley, University of California Press, 1981.

Hamnett, Brian R., *Politics and Trade in Southern Mexico 1750-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.



Real y Pontificia Universidad: columna del portal

- Harris, Marvin, *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker and Company, 1964.
- Haviland, William A., "Social Integration and the Classic Maya", *American Antiquity*, 31, p. 625-631, 1966.
- Henderson, John S., *The World of the Ancient Maya*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1981.
- Jones, Grant D., "Symbolic Dramas of Ethnic Stratification: The Yucatecan Fiesta System on a Colonial Frontier", *University of Oklahoma Papers in Anthropology*, 22(1), p. 131-155, 1981.
- López Portillo y Weber, José, *La conquista de la Nueva Galicia*, edición facsimilar, Guadalajara, Instituto Jaliscoense de Antropología e Historia, 1976.
- Nader, Laura, "Talea and Juquila: A Comparison of Zapotec Social Organization", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 48(3), p. 195-296, 1964.
- Nash, Manning, "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*, 7, p. 65-75, 1958.
- Nutini, Hugo y Betty Bell, *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Papeles de la Nueva España* (PNE), Vols. IV y VI, Madrid, est. tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905.
- Pérez-Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 6, p. 119-132, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.
- Price, Barbara J., "The Burden of the Cargo: Ethnographical Models and Archaeological Inference", *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Norman Hammond, ed., p. 445-465, Austin, University of Texas Press, 1974.
- Rathje, William L., "Socio-Political Implications of Lowland Maya Burials: Methodology and Tentative Hypothesis", *World Archaeology*, 1, p. 359-374, 1970.
- Ricard, Robert, *Le conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostat et les méthodes missionnaires des ordres mendicants en Nouvelle Espagne, de 1523-1524 à 1572*, Paris, Université de Paris, Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires 20), 1933.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 7, p. 466-478, 1980.
- Ruz Lhuillier, Alberto, "¿Aristocracia o democracia entre los antiguos mayas?", *Anales de Antropología*, 1, p. 63-75, México, 1964.
- Sepúlveda y H., María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Patzcuaro*, México, INAH, Museo Nacional de Antropología, 1974 (Colección Científica, 19).
- Slade, Doren L., *The Mayordomos of San Mateo: Political Economy of a Religious System*, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Pittsburg, 1973.
- Smith, Waldemar R., *The Fiesta and Economic Change*, New York, Columbia University Press, 1977.
- Spores, Ronald, "La estratificación social en la antigua sociedad mixteca", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco et al., eds., p. 207-220, México, SEP-INAH, 1976.
- Tax, Sol, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, 39, p. 423-444, 1937.
- Taylor, William B., *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford, California, Stanford University Press, 1972.
- , "Indian Pueblos of Central Jalisco on the Eve of Independence", *Current Themes in Colonial Historiography: Essays in Honor of Charles Gibson*, Richard L. Garner y William B. Taylor, eds., *Bibliotheca Americana* 1(3), p. 231-272, 1983.
- Tello, fray Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, 4 vols., Guadalajara, Editorial Font, 1942-45.
- Torre Villar, Ernesto de la, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 4, p. 410-439, 1967.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*, 3 vols., México, Porrúa, 1961.
- Vogt, Evon Z., "Some Implications of Zinacantan Social Structure for the Study of the Ancient Maya", *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, John A. Graham, ed., p. 176-188, Palo Alto, California, Peek Publications, 1966.
- Wagley, Charles, *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village, Menasha*, Wisconsin, American Anthropological Association Memoir 71, 1949.
- Warren, J. Benedict y Robert A. Staley, "Socio-Religious Organization in Early Colonial Michoacán (1522-1700)", *Colonial Ethnohistory*, Ronald Spores, ed., Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. 3, Victoria Reifler Bricker, general editor, Austin, University of Texas Press, en prensa.
- Wasserstrom, Robert, "The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico", *Ethnology*, 17, p. 197-210, 1978.
- Whitecotton, Joseph W., *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1977.
- Wolf, Eric R., *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- , *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.



*Catedral: detalle de la fachada oriente*

Fotografía: Rafael Chávez Márín