

# *Diaria* DE CAMPO

.....  
Suplemento 10/agosto de 2000



## Etnohistoria de los pueblos indios de México *UN PRIMER ACERCAMIENTO*

Cuauhtémoc Velasco Ávila • María de los Ángeles Romero Frizzi •  
Rodolfo Fernández • Beatriz Oliver Vega • María del Carmen Anzures •  
Heladio Rafael Gutiérrez Yáñez • Beatriz E. Repetto-Tió •  
Ethelia Ruiz Medrano • Luis Barjau • Irene A. Jiménez •



# Diario DE CAMPO

Suplemento 10/agosto de 2000

EDICIÓN BIMESTRAL INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA,  
DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.

DIRECTORA GENERAL DEL INAH: Ma. Teresa Franco

COORDINACIÓN EDITORIAL: Gloria Artís

ASISTENTE: Roberto Mejía

EDICIÓN DE TEXTOS: Benigno Casas

DISEÑO: Irene Padilla

*Suplemento Diario de Campo* publica artículos, ponencias, relatorías de foros, manifiestos, cartas, etcétera, enviados a la Coordinación editorial antes de la fecha del cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

## Los Salmerón Un siglo de fotografía en Guerrero

En la segunda mitad del siglo pasado, después de introducidos los avances en los procesos de toma fotográfica, empezaron a surgir en nuestro país profesionales de la lente que instalaron sus negocios a los largo y ancho del país. A partir de ese momento es cuando se inició la tradición fotográfica familiar, en la cual destacan los apellidos de Guerra, en el estado de Yucatán, y los Salmerón en el de Guerrero.

En la Chilapa decimonónica, en el último cuarto del siglo pasado, Protasio Salmerón inició una trayectoria familiar que ahora abarca más de un siglo en el arte-técnica que nos heredara Daguerre. A través del trabajo de cuatro generaciones se ha venido desarrollando una labor de registro documental y de trabajo de gabinete, que nos ha legado un acervo fotográfico indispensable para constituir una memoria gráfica en el estado suriano.

Amando Salmerón Moctezuma es el fotógrafo más destacado de la familia. Su registro documental arranca en momentos previos al estallido revolucionario de 1910 y, dentro de su cobertura del movimiento social, tomó varias vistas al general Emiliano Zapata, quien se encontraba en campaña militar para la toma de Chilpancingo. Aunque retrató a caudillos, tropa y oficialidad de los bandos en pugna, son relevantes sus imágenes de los principales actores de la gesta revolucionaria: las masas campesinas que, en cuidada composición o realizando diversas acciones, fueron plasmadas tanto en la plaza de armas de Chilapa como en sus afueras. Después de terminado el conflicto armado, Amando Salmerón continuó con sus registros documentales de la consolidación institucional de la revolución.

Como fotógrafo oficial del gobierno guerrerense cubrió eventos políticos, económicos y sociales en la vasta geografía del estado. Su foto de gabinete nos ha legado un sobrio y depurado retrato de amplios sectores sociales, entre los cuales cabe destacar a indígenas campesinos y gente del común. Culminaría su labor en Chilpancingo, abriendo un itinerario que seguirían más familiares y descendientes.

Otros miembros del grupo parental desarrollaron su labor fotográfica tanto en su ciudad de origen como en otras poblaciones del estado. Jesús Salmerón Hernández cubrió el movimiento social de los años sesenta, que acarrearía la caída del gobernador Caballero Aburtó, mientras que su hermano Eliseo Salmerón, tomaría las únicas imágenes que se conocen de las polémicas exploraciones de Ixateopan.

A través de varios procesos y formatos fotográficos, desde el *carte de visite* (tarjeta de visita) hasta la imagen digital, la labor de los Salmerón ha plasmado en imágenes un devenir y una forma de ser entre los guerrerenses. La investigación de dicha trayectoria ha dado como fruto la obra *Los Salmerón. Un siglo de fotografía en Guerrero* (INAH-CONACULTA), con la autoría de Blanca Jiménez P. (IIA-UNAM) y Samuel Villela F. (DEAS-INAH).

Samuel Villela F.

## ÍNDICE

- 3 Presentación
- 4 La frontera norte y los nómadas, siglos XVIII y XIX  
• *Cuauhtémoc Velasco Avila*
- 9 Acercándonos a la historia.  
• Organización social y conflicto en la sierra norte de Oaxaca  
• *María de los Angeles Romero Frizzi*
- 14 La idea de Postnóstico y la construcción de la realidad en etnohistoria  
• *Rudolfo Fernández*
- 19 Etnohistoria otomiana. Una reflexión  
• *Beatriz Oliver Vega*
- 22 Fuentes históricas y antropología médica  
• *Ma. del Carmen Antares y Bolaños*
- 25 Imagen y realidad de la comunidad indígena en Morelos. Imagen de tierra y tierras de una imagen  
• *Heladio Rafael Gutiérrez Yañez*
- 28 Crisis de mortalidad colonial entre los mayas yucatecos  
• *Beatriz E. Repetto-Tiño*
- 33 Las instituciones novohispanas y su historia social  
• *Ethelia Ruíz Medrano*
- 37 La presencia indígena en la sociedad nacional.  
• Trayectoria académica  
• *Luis Barjau*
- 43 Koshares y Berdaches: religión y sexualidad entre los Indios Pueblo  
• *Irene A. Jiménez*



## Presentación

No es una novedad decir que en el INAH, y en México en general, la investigación en ciencias sociales se ha caracterizado por un marcado individualismo y regionalismo. Dicho con otras palabras, cada investigador es dueño y árbitro exclusivo de la investigación que realiza, su proyecto es único y personal; a la vez es un experto en su región y sabe y lee principalmente aquello publicado sobre esa región. Los proyectos colectivos son una excepción y el conocimiento global de los problemas y procesos sociales es más bien un fenómeno raro. Esta situación está cambiando, en los últimos años el CONACYT ha fomentado el desarrollo de proyectos colectivos en los que la discusión conjunta de los datos y las teorías pertinentes enriquecen a los participantes, lo mismo la comparación de fenómenos semejantes en ámbitos regionales diferentes. O sea: muchas cabezas piensan más que una.

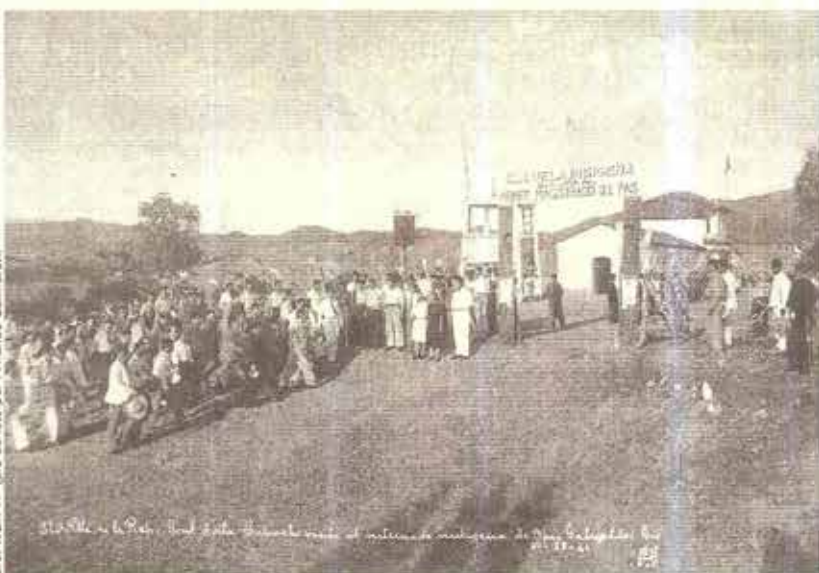
Influida por esta idea y con el apoyo de Gloria Artís en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, Ethelia Ruiz, de la Dirección de Investigaciones Históricas, se dio a la tarea de iniciar un Seminario de Etnohistoria. El propósito del foro es reunir a los investigadores que trabajamos sobre la historia de los pueblos indígenas de México y del sur de Estados Unidos, utilizando como materia prima de nuestras investigaciones documentos de archivos. Hasta la fecha han tenido lugar dos reuniones en las que han participado investigadores del INAH de los centros de Jalisco, Michoacán, Oaxaca, Yucatán y el Distrito Federal. La presentación de los proyectos y el conocimiento mutuo de nuestros trabajos ha sido enriquecedor y nos ha mostrado la gran variedad de temas en los que trabajamos. Actualmente tratamos de presentar propuestas teóricas que engloben los distintos proyectos y nos permitan trabajar juntos en la discusión, aun en aquellos casos de temas diferentes. Aunque en términos generales el Seminario se ha ido enfocando hacia una idea central: estudiar la visión que los indígenas tuvieron de su historia y los conceptos propios.

Como parte de un primer avance de este Seminario, y con la idea de difundir los pasos dados entre los colegas del INAH y de otras instituciones, publicamos en este número de **Diario de Campo** las ponencias que se presentaron en la segunda reunión del Seminario de Etnohistoria de los pueblos indígenas.

María de los Ángeles Romero Frizzi  
Centro INAH, Oaxaca



"El Sr. Pato, de la Rep. Avila Comacho veía el internado indígena de San Gabriel. Gra. 427/41" (foto de foto por Américo Salmerón).



# La frontera norte y los nómadas, siglos XVIII y XIX

*Cuauhtémoc Velasco Ávila*

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS, INAH



"El vampiro Coghate" en el tianguis de Chiapas, ca. 1960

Desde el año de 1986 he venido desarrollando un trabajo de investigación acerca de las incursiones de indios nómadas en el norte de México durante la primera mitad del siglo XIX. Mi propósito es profundizar en el estudio de los conflictos fronterizos entre las poblaciones del noreste mexicano y la etnia Comanche. La escasez de estudios históricos al respecto por sí misma podría ser suficiente para justificar esta investigación, pero creo que debemos ponderar la importancia del tema y la necesidad de abordarlo de una determinada manera.

A mediados del siglo XIX los asentamientos mexicanos en las cercanías del río Bravo vivieron constantemente acosados por los grupos nómadas de las llanuras, los cuales incursionaban buscando animales para robar y niños para tomarlos como cautivos, dejando a su paso un rastro de sangre y devastación. Herederos de una tradición de colonización y avance fronterizo, los pobladores nortños veían a esos nómadas como "indios bárbaros" y consideraban imposible su apaciguamiento o civilización. Carentes del ímpetu colonizador de sus antepasados y sin capacidad para emprender campañas propias para controlar los amplios territorios en



manos de los indios, dichos pobladores se veían expuestos a una amenaza que no podían contrarrestar. Por ello recurrían a los poderes políticos en todos sus niveles, para pedir ayuda y protección. Los políticos y militares en muchas ocasiones entendían la urgencia de la solicitud, pero la mayor parte de las veces la ayuda que podían prestar era insuficiente o de plano estuvieron imposibilitados de colaborar con hombres o armas por las carencias del erario público. El conflicto se prolongó por varias décadas. Muchas fuentes de la época e historiadores repiten la idea de que la falta de un desarrollo económico en la región norte del país durante la primera mitad del siglo XIX fue motivada por la inseguridad en los caminos y en el campo, así como por la escasez de población.

Determinar la validez de esta última afirmación me pareció razón suficiente para iniciar la investigación, pero en el prolongado camino de su ejecución han surgido otras inquietudes. Me encontré con que las incursiones de los llamados "indios bárbaros" no constituían un simple ejercicio de rapiña, sino que eran el resultado del enfrentamiento de dos bloques sociales y culturales bien diferenciados en un complejo proceso de cambio. Como en la mayor parte de las fuentes del noreste mexicano se culpa de las incursiones a los comanches y apaches, me propuse profundizar un poco en los elementos internos de esos grupos étnicos que detonaban su actitud hostil. Cambió entonces mi propuesta original de investigación: consideré necesario identificar las causas del conflicto, tomando en cuenta al mismo tiempo las motivaciones de la sociedad india, los intereses de los pobladores mexicanos y las fuertes influencias políticas y militares, regionales y nacionales, a que estaban sometidos estos actores.

Escogí a los comanches pensando que en este caso era posible relacionar las formas de organización y reproducción social, así como las características culturales del grupo, con su disposición para la guerra y finalmente con las incursiones hacia territorio mexicano. Otros grupos nóm-

das, como los apaches, ofrecen para su estudio la dificultad de ocupar una área muy extensa a lo largo de toda la actual frontera mexicana y de estar subdivididos en varias bandas diferenciadas, muchas veces enfrentadas entre sí. El caso de la llamada nación comanche restringía el estudio a un ámbito regional menos extendido y planteaba la posibilidad de referencias a formas de vida y organización social compartidas al interior del grupo étnico.

La búsqueda de las motivaciones e influencias que desencadenaba el conflicto probó ser una tarea demasiado ardua. La complejidad del estudio histórico de una guerra de este tipo reside en que se desenvuelve en una serie de pequeños enfrentamientos cotidianos y es difícil identificar los acontecimientos que marcan los periodos y los cambios. Además, no es posible adoptar un enfoque puramente antropológico para discernir los elementos culturales del conflicto, pues no contamos con informantes para entrevistar y las fuentes siempre nos dan un mensaje parcial y sesgado. Con estas limitaciones me conformé con llamar la atención respecto a que no es posible llegar a comprender el alto nivel de violencia que se vivió en el norte mexicano por aquellos años si no atendemos a todo el complejo mundo de las motivaciones de los sujetos sociales que en ella intervenían.

Los pobladores y tropas de la región noreste, colocados en una situación límite que difícilmente admitía un enfoque conciliador, debieron pronunciarse con claridad sobre las medidas a adoptar, correspondientes con su concepción de aquellos indios que llamaban "bárbaros". Después de consumada la Independencia, los supuestos de base de una nación de ciudadanos que aceptaban normas de comportamiento formalizadas, quedaban seriamente cuestionados en una situación de hecho en la que una serie de grupos indígenas se resistían a acatar las leyes o a reconocer a las instituciones y a los poderes locales. Así, mientras en el centro del





país se cuestionaban los fundamentos del gobierno virreinal y se discutían las nuevas formas de gobierno, mientras diversos grupos regionales se disputaban el poder político, los efímeros puestos públicos y los magros recursos del erario, en la frontera mexicana (entendida no como la línea formal de demarcación, sino como la formada por las poblaciones y puestos militares de mayor avance hacia el norte) se sufría el cuestionamiento de la existencia de la nación y la cultura patria, tanto por la frecuencia e intensidad de los ataques indios, como por la creciente presión de la sociedad norteamericana. Esta amenaza obligó a los gobiernos y habitantes del norte a cerrar filas en torno a sus objetivos inmediatos, como la defensa de la frontera, y a definir una actitud e ideas respecto a la población indígena muy diferentes a las que se manejaban en el centro del país: mientras los políticos en las cámaras se planteaban la transformación de los indios de comunidad en propietarios agricultores independientes y prósperos, los políticos norteños tenían la preocupación de cómo mantener a los indios bravos en paz o cómo exterminarlos.

La diferencia de actitud, obligada por la circunstancia regional, nos revela las contradicciones que vivía la sociedad mexicana con relación a la incorporación, asimilación o rechazo del indio y lo indio. En un tiempo tan convulso, eran pocas las ideas firmes para un proyecto de nación, pero lo cierto es que la formulación de una identidad nacional no contenía la posibilidad de diversas culturas e idiomas, no contemplaba la falta de sumisión política de comunidades autóctonas organizadas y menos podía aceptar la existencia en el territorio mexicano de tribus armadas e independientes de todo poder formal. La situación de facto enfrentó constantemente este esquema, especialmente cuando tantas decisiones tuvieron que tomarse de manera más pragmática que programática. Así, aunque formalmente las leyes disolvieron el estatuto específico de los indios, asimilándolos en la categoría de ciudadanos, en la práctica subsistieron las connotaciones de inferioridad del indio y se conservó la hostilidad hacia los naturales que no aceptaban las normas de conducta occidentales llamándolos "bárbaros".

Una evaluación de los elementos que contribuyeron a la intensificación de las incursiones comanches hacia territorio mexicano en el siglo XIX debe incluir, desde luego la presión de la expansión norteamericana que se expresó de varias maneras: el asedio directo a territorios indios, la reubicación de diversas etnias en la región o en sus alrededores, el crecimiento de los circuitos de comercio, la llegada de colonos angloamericanos. Por la parte mexicana debemos considerar el debilitamiento de las defensas fronterizas, la falta de apoyo del gobierno mexicano a las campañas defensivas, el poco dinamismo de la economía ganadera para construir una barrera efectiva, entre otros factores. Aún así no nos explicaríamos del todo la forma y el sentido del conflicto si no tomamos en cuenta las motivaciones derivadas de la forma de organización social y de la cultura de los grupos indios que incursionaban por la región noreste. Existió una cultura tradicional de la violencia étnica entre los indios de las planicies. La actitud hostil frente a otras etnias estuvo sin duda relacionada con una fuerte necesidad de conservar la unidad del grupo, así como con las alternativas de sobrevivencia y uso de los recursos de la región. La com-

petencia por estos últimos fue una de las presiones que se desahogaron hacia la frontera mexicana.

A pesar de la limitación que reconozco para proponer elementos que ayuden a entender la forma de organización de los indios nómadas, siento que una de las contribuciones de este estudio es la de advertir las modificaciones en las características culturales de un grupo indio, sus territorios y relaciones con otros grupos a lo largo del tiempo. El periodo de incursiones de indios nómadas más intensas hacia poblaciones mexicanas ocurrió desde inicios de los años treinta y a todo lo largo de los cuarenta y cincuenta del siglo XIX. Sin embargo, me interesa observar el modo como se fueron dando las condiciones para el desarrollo del conflicto desde fines del siglo XVIII y conocer todos los esfuerzos que se hicieron por evitarlo. Me interesa rastrear las fuentes que indican los primeros contactos con el grupo comanche, al parecer a finales del siglo XVII, las relaciones de las autoridades fronterizas, militares y misioneros con el grupo a lo largo de todo el siglo XVIII, de manera que puedan apreciarse los cambios en el peso regional de esa presencia étnica, la influencia en otros grupos indios de la región y los resultados de las medidas para garantizar la seguridad de las poblaciones fronterizas. Pienso que este recorrido permitirá ponderar mejor los encadenamientos de causas y motivaciones que se mezclaron y dieron como resultado los hechos de sangre y la prolongación de la guerra.

En el ya largo recorrido de esta investigación se han perfilado algunas indicaciones muy claras: primero, que la comprensión de largo plazo del conflicto no puede explicarse sin tomar en cuenta la diferencia cultural entre los grupos nómadas y la sociedad que deseaba someterlos o controlarlos; segundo, que la forma que adquirieron los enfrentamientos cotidianos sólo puede entenderse a partir de



Retrato de José Rodríguez, mescalero en Chilapa, ca. 1908 (atribuido)





su significación simbólica para los grupos en pugna y, tercero, que el propio proceso de confrontación se constituye en una forma de intercambio cultural (así como lo fueron los contactos en los momentos de paz) y en una influencia decisiva en la conformación de las sociedades indias de la región, e incluso en el diseño de las formas productivas y de defensa de las villas y pueblos fronterizos.

Hacia la cuarta década del siglo XIX se puede decir que estaba perfilado un tipo de conflicto que se caracterizaba por sangrientas incursiones indias que robaban caballos en las poblaciones y ranchos mexicanos, mismos que usaban los nómadas en sus necesidades y para intercambiar con comerciantes angloamericanos a cambio de armas, pólvora y municiones. A mediados del siglo XIX y en concordancia con la definición de la nueva frontera norte mexicana que impedía el paso de tropas nacionales en territorio estadounidense, los ataques de indios asolaban los caminos y las zonas rurales en un amplio territorio. En ese contexto la toma de cautivos era parte de los símbolos de la violencia étnica: en los enfrentamientos con los mexicanos los guerreros indios demostraban su superioridad pasando por las armas a los hombres adultos, quitándoles la cabellera, llevándose a sus mujeres y niños, así como robando toda la caballada posible. A su llegada a la ranchería relataban y celebraban cada uno de estos actos guerreros, mismos que eran la base para lograr el reconocimiento de su comunidad. Los cautivos eran asimilados al grupo y a medida que se adaptaban se les reconocía como miembros de pleno derecho.

En la búsqueda de una claridad en torno a las relaciones culturales entre los nómadas y la población occidentalizada, la consideración del intercambio de símbolos y comportamientos tiene una importancia definitiva. Por ello es indispensable hacer un rastreo en el tiempo de los cambios habidos en la actitud de las partes a lo largo del siglo XVIII y XIX. En particular interesan los testimonios de quienes estuvieron en contacto directo con los indios e intervinieron en negociaciones de paz.

Esos hombres, para poder llevar a efecto su labor debieron entender, al menos a grandes rasgos, el sentido y propósito de la interacción cultural, sea que esta se expresara a través de la guerra, del robo, del intercambio comercial o de cualquier tipo de contacto de las partes. De hecho se escogía para esta labor a personas atípicas, quienes entendían el idioma de los indios y sus expresiones culturales.

Tal es el caso de Francisco Ruiz, quien había vivido ocho años entre los comanches y sus aliados como refugiado en tiempos de la Guerra de Independencia. En los años vein-

te, Ruiz se mostró como el mejor negociador con los comanches, pues manejaba a la perfección el idioma y conocía personalmente a los jefes, quienes incluso lo admitían como miembro del grupo étnico (Ewers, *op. cit.*, pp.11-12). Además, comprendía las costumbres, manejaba las relaciones entre las diversas parcialidades del grupo, así como las que se establecían con otros grupos étnicos amigos y enemigos. De alguna manera ello le permitía entender la geopolítica entre los grupos indios y ser eficaz al participar en negociaciones con todos los grupos de la región. Toda la información derivada del trabajo de este militar, ya sean sus reflexiones personales o las cartas e informes que enviaba a sus superiores, revelan el profundo conocimiento que tenía de los diversos grupos indios, el manejo de las relaciones amistosas y antagónicas entre ellos, y por consiguiente la influencia que podía alcanzar para convencerlos. Ruiz nunca recibió un nombramiento importante, algo muy probablemente relacionado con la desconfianza que le daba a los jefes militares su cercanía con los jefes indios, y quizá el resentimiento por ello lo llevó a ser uno de los pocos mexicanos que firmaron el acta de independencia texana en 1836.

Hubo otros negociadores muy importantes a fines del siglo XVIII. Pedro Vial y Francisco Chávez consiguieron la firma de un tratado en el año de 1785, mismo que estuvo vigente y que fue respetado hasta los primeros años del siglo XIX. Recientemente he encontrado en el Archivo General de Indias los diarios de esos negociadores y algunas consideraciones en torno a las costumbres de los indios. Elizabeth John, historiadora norteamericana dedicada al estudio de la cuestión indígena en Texas a finales de la época colonial, señala en su libro (*Storms Brewed in Other Men's Worlds. The Confrontation of Indians, Spanish and French in the Southwest, 1540-1795*, College Station, Texas A&M University Press, 1975, p. 663n) la importancia de esos diarios, mismos que ella no pudo consultar, dado que esos negociadores fueron los primeros europeos en visitar las rancherías comanches desde la década de los años 1740. Evidentemente esta fuente amerita una transcripción y la elaboración de un estudio de la misma para publicación.

Para terminar, me gustaría hacer algunos comentarios acerca de las fuentes que he usado y el enfoque con el que he venido trabajando. En realidad este estudio surgió como subproducto de una investigación de historia económica. Me interesó el hecho de que hubiera gran cantidad de fuentes sobre el siglo XIX que indicaban como limitante específico para el desarrollo productivo y comercial de la región norte, las incursiones de indios nómadas. Me sorprendió la gran cantidad de noticias que aparecían en los periódicos de la época y las constantes referencias al asunto en informes oficiales. Comencé a trabajar este tipo de fuentes que permitían constatar la importancia del problema y ubicar algunos momentos decisivos. Sin embargo la fuente periodística reveló tener muchas limitaciones, entre las cuales me gustaría señalar sólo dos: 1) el lugar que ocupa la noticia, su amplitud y desarrollo, regularmente está en relación con el espacio disponible y el conjunto de notas que llegan a la redacción; 2) eso significa que por lo regular no se sigue un asunto de manera sistemática y ordenada, y además la cantidad y calidad de la información depende de imponderables ajenos al hecho narrado y a lo que se quiere decir de él. Resulta evidente que



ciertos días en presencia de noticias muy relevantes para el país, se dejan de lado informaciones importantes, al mismo tiempo que se da relevancia a noticias menores cuando no se tiene mucha información. Las noticias sobre incursiones de "indios bárbaros" en el norte se vieron por lo regular como notas de relleno. Era un asunto muy cotidiano, que atraía la atención como nota roja, pero que al mismo tiempo era prescindible o se podía dejar para la siguiente edición. Por ello muchas veces aparecía la información resumida en unas cuantas líneas, omitiendo el detalle y privilegiando la interpretación o calificación de los hechos. Con todo, la revisión de los periódicos es muy importante pues ahí se incluyen muchos documentos oficiales, partes militares y correspondencia muy difíciles de localizar en archivo.

Justamente la riqueza de esos documentos publicados me invitó a trabajar los archivos públicos que parecían ofrecer series más continuas al respecto. He revisado depósitos documentales de los gobiernos estatales y archivos municipales y ésta es una de las fuentes que me ha sido de mayor utilidad. En general es información que circula entre funcionarios públicos y jefes militares alrededor del problema de las incursiones indias. La característica de esa fuente no es su objetividad, desde luego, y menos en relación con un asunto tan lleno de prejuicios para todos los habitantes de la frontera y para quienes escuchaban sus lamentos y plegarias. La documentación se genera en primera instancia por una autoridad local que da cuenta a su superior de un ataque de indios: por lo regular informa de los acontecimientos, de la salida de algunos vecinos a perseguirlos y de que se informó a otros pueblos o a los jefes militares. Sigue por lo común otra información sobre el regreso de la partida, el resultado de su persecución (normalmente un fracaso) y noticias sobre posibles daños que pudieran causar los indios en otros puntos o sobre el curso que siguen para cerrarles el paso. Algunas veces se cuenta con el diario de las partidas de soldados presidiales que salían a perseguir a los indios. Todos esos documentos contienen la información sobre los robos, asesinatos, secuestros o hechos de armas, además de apreciaciones sobre el carácter de los indios o la situación desesperada. No faltan los funcionarios o militares que sugieren medidas para acabar con el problema, la mayor parte de las veces proponiendo campañas para su exterminio. Los comandantes generales, gobernadores y funcionarios de alto nivel suelen discutir la pertinencia de los diversos planes de pacificación o en todo caso la opción de acordar con los diversos grupos la paz.

Toda esa información está, como ya dijimos, cargada de apreciaciones contrarias y discriminatorias a los grupos indios insurrectos, pero también a los indios en general. Aun cuando se firman acuerdos de paz, mientras se da un trato formal a los jefes indios de "amigos" o "hermanos", la correspondencia entre los mexicanos muestra claramente la desconfianza o expresa incluso que esos acuerdos únicamente se aceptan por la escasez de recursos o dificultades en que se encuentran las tropas regulares mexicanas.

A pesar de lo repetitivo del lenguaje de esa correspondencia, contiene a mi parecer buena parte de las claves para entender el fondo del conflicto cultural. Justamente el carácter reiterativo de las mismas ideas básicas expresadas por un sinnúmero de hombres fronterizos, permite conformar un conjunto

de ideas compartidas. En la medida en que los llamados "bárbaros" atacaban a las poblaciones y ranchos aislados en Nuevo León, Chihuahua y Coahuila, robaban sus caballos o tomaban a los niños, los habitantes de esos lugares entendían que eran el enemigo mayor, el peligro a vencer y sólo podían concebir que la solución era el aniquilamiento de esos indios. Es diferente el talante de pobladores que tenían otro tipo de contacto con los nómadas: en San Antonio de Béxar (en Texas) y Santa Fe (Nuevo México) muchos pensaban igual, pero había otros que se beneficiaban directa o indirectamente del tráfico y comercio con esos indios, e incluso algunos entendían que la solución violenta era inviable y convenía negociar.

Me parece que el contraste entre ese conjunto casi uniforme de ideas y las de aquellos que elaboran respuestas más informadas, permite ir deshebrando ciertas líneas de argumentación y elementos útiles para la comprensión de la relación entre los indios nómadas y la población sedentaria. En este contexto los testimonios de los negociadores o la descripción de algún misionero o viajero adquieren gran valor, pues al confrontar esos escritos y el discurso de la época nos se pueden distinguir los elementos adoptados del discurso genérico, la réplica al mismo y valorar los aspectos novedosos que se agregan a la descripción e interpretación.

Como queda claro en este breve texto, he trabajado principalmente fuentes del siglo XIX, pero la reflexión acerca de ellas me obligó a recurrir a los antecedentes y a una interpretación de las ideas manejadas por los militares y funcionarios novohispanos a lo largo del siglo XVIII. Desde luego, la mayor parte de las fuentes disponibles sobre la época colonial tienen un carácter muy diferente: son informes de los comandantes de provincias internas al virrey o de este último a la Corona. Este nivel de información es interesante en términos de propuestas e ideas sobre cómo enfrentar el asunto de los nómadas en la frontera. He rastreado algunos ramos en el Archivo General de la Nación y en Archivo General de Indias, tratando de enfocar principalmente el modo como fueron cambiando en el siglo XVIII las relaciones entre los grupos indios más resistentes y las instituciones fronterizas clásicas del periodo colonial: el presidio y la misión. En esta transformación me interesa, en particular, el cambio entre una política apoyada en la evangelización de los indios y otra distinta dirigida a la consolidación de una barrera cultural definitiva y un trato basado en la mutua conveniencia.

TLALPAN, JULIO DE 2000



Manifestación de respaldo a la presencia militar, noviembre de 1960



1ª Gran Convención de Maestros guerrerenses, 1938



## Acercándonos a la historia. Organización social y conflicto en la sierra norte de Oaxaca

*María de los Ángeles Romero Frizzi*

CENTRO INAH-OAXACA



La represión, 30/07/1960

### *Introducción*

El presente trabajo no es resultado de años de investigación, más bien es un conjunto de ideas para un proyecto futuro. Son varias las preguntas que me guiarán y varios los temas que trato de entender: el primero de ellos ha sido ampliamente abordado en los estudios antropológicos en el curso de la segunda mitad del siglo xx: se trata de la comunidad indígena, solo que yo la abordaré desde una perspectiva histórica. Me interesa conocer cuál era la organización social que dio origen a la famosa comunidad mesoamericana. ¿Cómo estaba organizada? ¿Cuáles eran los lazos de parentesco que unían a sus miembros y marcaban las relaciones entre ellos? ¿Qué factores los unían y daban identidad? ¿Qué lazos vinculaban a una comunidad con otra: eran de sujeción en la famosa relación cabecera-sujeto, o eran religiosos preferentemente, o políticos, o de parentesco? ¿Existió en el mundo colonial algo semejante a lo que ahora nombramos grupos étnicos, esto es, un sentido de identidad por encima del de comunidad, formando fronteras con otros grupos? O los famosos grupos étnicos





son denominaciones que sólo debemos de utilizar para referirnos a un conjunto de poblados con una lengua común o que hablan un conjunto de lenguas emparentadas como, por ejemplo, el grupo étnico zapoteco o más bien el grupo etnolingüístico zapoteco (Barabas y Bartolomé, 1999). Incluso creo que aplicar el concepto grupo étnico a la época colonial, con otro sentido que no sea el lingüístico, más bien impide conocer la organización de la sociedad indígena en esos años.

Muchas de estas preguntas ya han sido respondidas para los pueblos del centro de México, para los pueblos de habla náhuatl, pero en muchas regiones de Oaxaca, con excepción de la Mixteca (Spores, 1967, 1974, 1984 y Terraciano, 1994), continuamos utilizando los términos que los españoles emplearon para referirse a la sociedad indígena y desconocemos cuál era el equivalente local del *calpulli* o del *altepetl* y en qué aspectos la organización zapoteca era diferente o semejante a la náhuatl o a la mixteca. Mi interés más concreto consiste en conocer la sociedad que habitó la sierra norte de Oaxaca, actualmente un mundo poblado por un numeroso conjunto de comunidades zapotecas, mixes y chinantecas. Más allá de conocer a los antepasados de estas personas y su organización, tengo otro interés que nace de una inquietud contemporánea. Hagamos acá un paréntesis y veamos el presente.

Durante los meses de enero y febrero del presente año de 2000, diariamente revisé el periódico local (*El Noticias*, ciudad de Oaxaca) y busqué todas las notas referentes a las comunidades del estado, las más frecuentes eran las relativas a los conflictos que tenían lugar en el interior de las comunidades indígenas de la entidad, entre facciones de las mismas por el control de la presidencia municipal. En otros muchos casos se trató de conflictos entre comu-

nidades colindantes por cuestiones de tierra y linderos confusos. Diariamente hubo al menos una noticia de estos problemas, en unos días hubo hasta tres noticias referentes a problemas políticos y agrarios y varios de ellos fueron tan graves que alcanzaron las planas de la prensa nacional (*La Jornada*). Sobra afirmar que mi interés en el conflicto surgió precisamente del hecho de observar la frecuencia con que grupos campesinos e indígenas realizan plantones frente al palacio de gobierno estatal (Oaxaca) y el edificio del congreso local, solicitando la intervención del gobierno para solucionar estos problemas.

Es conocido que muchos estudios atribuyen la gravedad de estos conflictos a la injerencia del Estado, tanto colonial como nacional. Estos trabajos plantean que el Estado es culpable no sólo de no solucionar los problemas, sino de crearlos en una especie de política maquiavélica. Mi proyecto de investigación tratará de analizar los componentes del conflicto en una perspectiva histórica. Estudiaré el papel de los distintos actores, tanto al interior de las comunidades como en sus relaciones con los actores vinculados al poder local, regional y nacional (o colonial en su caso).

Los avances realizados en mi estudio sobre la organización interna de las comunidades zapotecas durante la época colonial, me han hecho suponer que existió una enmarañada trama de poder que se tejó entre los intereses y las ambiciones de los líderes de las comunidades indígenas, los rasgos propios de su organización social, sus identidades y los intereses y la corrupción de los representantes del Estado, entre otros elementos relacionados por ejemplo con la forma como se aplicaban las leyes en el mundo colonial. En este tejido se produjo y se reprodujo el conflicto. El objetivo de mi estudio es arrojar luz sobre esta compleja situación y desentrañar las causas antiguas de la conflictiva situación contemporánea.

Mi proyecto tratará de estudiar cuál es la relación entre la sociedad indígena, su organización interna, sus nexos con su tierra, su concepción del poder y el conflicto. El trabajo tratará de desbrozar con detalle los pequeños y grandes nexos tejidos entre el poder del Estado y la población indígena dispersa en cientos de comunidades. Como diría Foucault, se trata de establecer la microfísica del poder y descubrir cuáles fueron las acciones que en el lado de los vencidos construyeron el poder de los dominadores (Foucault, 1978 y 1980).

#### *Teoría y método*

Mi interés es conocer ¿cómo concebían los zapotecos de la sierra a su sociedad?, ¿cómo veían ellos los lazos que los unían?, ¿qué era prioritario en ellos?, ¿cuál era la relación con su tierra y con el poder? ¿Cómo podré resolver estas dudas? Todos los que trabajamos en historia sabemos de sobra que los documentos son nuestros amigos inseparables, pero también nuestros peores enemigos. Son inseparables porque forman la materia prima de nuestros estudios, aunque por supuesto no la única (por ejemplo, podemos auxiliarnos de la arquitectura y el arte) y es indispensable conocer las regiones que estudiamos y hablar con la gente más cercana, a quienes deseamos conocer, pero aun así, sin textos escritos nuestro arte sería diferente.



Los documentos son ventanas al pasado y nos permiten contemplarlo, pero sus vidrios son opacos o deforman la realidad. Trataré de explicarme. A pesar de lo mucho que nos duele, en la historia y en las ciencias sociales no existe la "verdad", lo que existe es un conjunto de textos, de discursos que reflejan la mente de quien los escribió. Cualquier tema contenido en un documento está influido por la manera de ver el mundo de su autor. Podríamos poner varios ejemplos pero pensemos en uno muy sencillo: un fraile en el siglo XVI habla de la religión indígena y se refiere a ella como idolatría. Para él, evidentemente, la religión nativa era falsa. En nuestro estudio, si usamos el escrito del fraile no bastará con que le quite-mos la palabra idolatría y empleemos el resto, pues el desprecio y juicio de valor del fraile impregna toda su descripción. Para superar este problema y otros semejantes sería necesario un análisis crítico del texto, para lo que requerimos hacer una comparación entre muchos textos (indígenas y españoles) y ahondar en el pensamiento de los autores, en su filosofía personal y en la de su época para poder usar sus datos y acercarnos al tema que nos interesa, digo acercarnos y no conocerlo totalmente. El ejemplo del fraile es demasiado obvio pero lo mismo ocurre en cualquier tema que tratemos, en la simple descripción de una batalla o en el estudio de la sociedad indígena y los lazos que la integraban. Todo texto está influido por la mentalidad y la visión del mundo de quien lo escribió.

En la historia, el método que empleamos sólo nos permite acercarnos a lo que deseamos conocer. El método es el conjunto de pasos que guiados por una teoría nos acerca o nos aleja—dependiendo de la pertinencia de la teoría y de su manejo—de nuestros sujetos históricos. La teoría es un camino, una guía, no un dogma. Recordemos los terribles fracasos cometidos en la investigación social en las décadas de 1960 y 1970, debidos al uso dogmático y simplificador del materialismo histórico. Actualmente este tipo de error se presenta nuevamente en muchos estudios inspirados por el postmodernismo, que exageran el uso del vocabulario propio de esta corriente de pensamiento hasta ocultar el sujeto de su estudio. Reflexionar en el método que usamos es esencial si queremos plantear nuevas preguntas sobre los documentos de los archivos coloniales y acercarnos más a la comprensión de la sociedad indígena.

Para entender el pasado necesitamos practicar en cada uno de nuestros textos un minucioso trabajo de análisis del discurso. No sólo se trata de caer en la falsa afirmación de que podemos identificar cultura con lengua y a través de una traducción de textos en lenguas indígenas reconstruir su cultura. El problema ha sido tratado por Mikhail Bakhtin, quien plantea que la lengua es un conjunto de discursos divergentes, contestatarios y dialogantes (Bakhtin, 1981; Clifford, 1999). En un documento colonial se pueden cruzar varios discursos: uno legal nacido de la misma forma del documento que por supuesto influye en su contenido, otro vinculado al carácter personal del juez o alcalde mayor que trató el asunto, el del intérprete que tradujo las palabras del indígena al castellano, el del escribano que trasladó la oralidad a la escritura y a conceptos que tuvieran sentido en las cortes, el represen-

tante o procurador de los intereses indígenas, entre otros menos obvios. Además de que unos de estos individuos tenían una forma de pensar inspirada en la cultura cristiana y occidental y otros en la mesoamericana. Todas estas voces están influyendo en lo que deseamos conocer sobre la comunidad o la organización social indígena. El secreto para desenredar este acertijo radica en conocer cada una de estas formas de pensar, y analizar detalladamente los posibles intereses de los actores sociales involucrados y su contexto. Fácil de decir, difícil de hacer, pero cuando logremos hacerlo podemos volver sobre nuestras hipótesis para armar una nueva visión de la sociedad, no será nunca una visión exacta, será un acercamiento a lo que fue, será como limpiar el vidrio opaco de nuestra ventana.

Hay que descubrir la forma como unos actores sociales influyen sobre otros. Porque no existen contactos entre culturas, lo que existe es el contacto entre personas con culturas diferentes y estos contactos se reflejan en los discursos de los actores. Cuando la influencia se difunde de unos cuantos miembros de la sociedad a una mayoría, entonces podemos hablar de cambios sociales o culturales, pero en la historia siempre debemos de ser cautos pues por regla general lo que vemos son discursos legales y de los sectores dominantes. El pueblo continúa siendo en gran parte un pueblo sin historia.

#### *Acercándonos a la comunidad*

Si lo que deseamos es conocer la forma como los zapotecos concebían a su sociedad, su organización, su tierra, su poder y sus problemas, debemos de manejar los documentos con cuidado. No podemos extraer de los expedientes las formas como los españoles se referían a los pueblos y a las comunidades y construir con ello un esquema, porque lo que único que estamos describiendo es la forma legal de cómo los españoles veían a los pueblos y no cómo los indígenas los veían a ellos y los vivían. Tampoco es suficiente localizar documentos en lenguas indígenas y extraer los términos que ellos usaban, aunque es un paso en el proceso de acercarnos, pero solo un paso. El documento se analizará en su conjunto, estudiando el cruce de términos indígenas con conceptos españoles como cabildo, alcalde, regidor, comunidad, etcétera.

Para acercarnos a la visión indígena contamos con documentos que ellos mismos escribieron durante la época colonial. Dejemos de lado en este análisis a los códices, lienzos y mapas, no porque no sean importantes, todo lo contrario, sino por falta de tiempo. El problema radica



Rumbo al peñón de fusilamiento, Cárcel de Tuxtla, ca. 1914





en el tipo de documento que los zapotecos escribieron con el alfabeto durante la época colonial. A diferencia del centro de México, donde los textos escritos por los sabios indios fueron muy numerosos, en Oaxaca los textos en alfabeto son poco variados, aunque tenemos escritos en mixteco, zapoteco, chocholteco y náhuatl y poco a poco van apareciendo documentos en otros idiomas, la mayoría de los escritos en lenguas indígenas son testamentos, en alrededor de un 90 por ciento, aunque existen otros como cartas, oraciones religiosas, calendarios y traducciones de órdenes de la autoridad. También se han encontrado otros documentos en lenguas indígenas que de momento nombraremos "mitos de origen", y se refieren a la fundación de los pueblos. Con estos textos debemos conocer la organización social de los zapotecos y sus conceptos de relaciones sociales, identidad y poder; no se trata de sacar una lista de las palabras que usan por ejemplo para pueblo, o para barrio, aunque claro ayudarían. Lo que se necesita es analizar todo el documento, por supuesto que hacer un análisis del discurso zapoteco son palabras mayores y compararlo con otros peor aún. De cualquier manera, se requiere un estudio detallado que compare entre sí a cada uno de los testamentos y los compare con otro género de textos, sólo así iremos encontrando una luz que ilumine la visión zapoteca de su sociedad.

### Los testamentos

Hasta este momento he trabajado con la ayuda de una amiga zapoteca, Juana Vásquez, en la traducción de testamentos y mitos de origen; se está formando un vocabulario y tratando de aprender algo de la gramática de la lengua. Hemos logrado la traducción de un mito: *El Mito de Origen de Juquila*, un poblado zapoteco de la sierra norte de Oaxaca. He analizado las partes del relato, su estructura y la influencia en él del poder español visto a través de la mentalidad indígena (Vásquez y Romero: en prensa). Se están traduciendo otros mitos localizados por Michel Oudijk, para compararlos entre sí, ver sus permanencias y sus cambios a través del tiempo. Los mitos nos hablan de la existencia de linajes, por lo general cuatro, en cada pueblo, estoy estudiando el tipo de linajes, patrilinial, la posición de la mujer y las leyes de la herencia de la tierra y el poder.

Tengo varios testamentos en proceso de traducción. En cada caso se hará un análisis del discurso, poniendo cuidado en los préstamos tomados del español, cuándo aparecen y en qué contexto se usan. Cada documento será analizado cuidadosamente, viendo quién lo escribió y se comparará la traducción hecha en la época por un intérprete español o indígena ladino, con la traducción contemporánea más literal. Esto ayudará a entender qué era un testamento para los zapotecos, por qué hubo tantos y qué nos dicen de su organización social y sus cambios. Lo realizado hasta la fecha permite suponer: primero, que los mitos de origen localizados y escritos en alfabeto son una traducción de códices a alfabeto y que eran los documentos sagrados que registraban los derechos de los linajes a su tierra. Segundo, que los testamentos escritos por los caciques indígenas son versiones simplificadas y muy alteradas de aquellos mitos de origen y son el resultado de su evolución a través de los años y del diálogo entre el poder indígena local y el poder español, y de la forma como interpretaban los indígenas a ese poder.

Claro está que esto es una idea, todavía una hipótesis, pero parto de este supuesto. Entre los muchos códices que un reino prehispánico tenía, el más importante era aquél que contenía el fundamento legal y divino del derecho de ese pueblo a su tierra y era también el fundamento del poder de sus dirigentes, por ejemplo, el código Vindobonensis para los nobles mixtecos. Cuando la Colonia se consolidó, después del inmenso impacto psicológico de la conquista y las epidemias, los gobernantes indígenas trataron de probarle al español el derecho que ellos tenían a gobernar y a controlar sus tierras; lo hicieron mostrándole sus códices y sus lienzos.

Como sabemos fueron aceptados en los tribunales durante un tiempo, pero conforme pasaron los años no debió de faltar el juez o alcalde mayor que dudó de la validez de los lienzos y las imágenes para probar el derecho a la tierra. Entonces, podemos suponer que los alcaldes mayores les solicita-



ron a los jefes indígenas, a los responsables de cuidar la tierra del grupo, que elaboraran un testamento. En ese momento los jefes indígenas tradujeron sus ideas y las adaptaron a la forma legal de testamento. Julio de la Fuente localizó en el Archivo Judicial de Villa Alta unos documentos que se titulan "Testamento", pero su contenido es claramente parte de un mito de origen (De la Fuente, 1949). Este hecho, más detalles contenidos en otros testamentos, nos permiten suponer un proceso de traducción de imagen a letra, y de mito a testamento. Por supuesto que el uso legal de los testamentos no fue inocuo, pasados los años cualquier zapoteco que hubiese acumulado bienes o prestigio podía hacer un testamento y sus descendientes presentarlo como arma legal en la lucha por controlar las tierras; esta actitud, sostenida a través de los años, terminaría por producir o agudizar el proceso de fragmentación de los linajes de los pueblos, problema que posiblemente ya existía desde la época prehispánica. Dos linajes enfrentados en un conflicto agudo terminarían por separarse y formarían dos pueblos. En el proceso se daba primero una aguda pugna por el control del cabildo y posteriormente, una vez dada la separación de los linajes, una lucha por la tierra. Lo que se complicaría aún más por las distintas ideas relativas a la tierra, el poder y su importancia existentes en los representantes legales indígenas y los españoles.

Como podemos ver, los conflictos contemporáneos al interior de las comunidades indígenas por el control del municipio o entre comunidades colindantes por la tierra, tienen una historia muy antigua y muy complicada, sus dimensiones apenas comenzamos a entenderlas y en esta situación tan difícil la ineficiencia y la corrupción del Estado son únicamente una pieza más en el tablero.

Guerrilleros campesinos esperan, emboscados, el inicio de sus acciones



#### BIBLIOGRAFÍA

BARABAS, ALICIA Y MIGUEL BARTOLOMÉ (COORDS.)  
1999 *CONFIGURACIONES ÉTNICAS EN OAXACA*, 3 VOLS, MÉXICO, CONACULTA-INAH, INI.

BAKHTIN, MIKHAIL M.  
1981 *THE DIALOGICAL IMAGINATION. FOUR ESSAYS BY M.M. BAKHTIN*, AUSTIN, UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

DE LA FUENTE, JULIO  
1949 "DOCUMENTOS PARA LA ETNOGRAFÍA E HISTORIA ZAPOTECAS", EN *ANALES DEL INAH*, TOMO 3, MÉXICO, SEP, INAH.

FOUCAULT, MICHEL  
1978 *LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS*, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE RIO DE JANEIRO, 1A. ED. GUANAJUATO, GEDISA MEXICANA, S.A., 4A. ED.

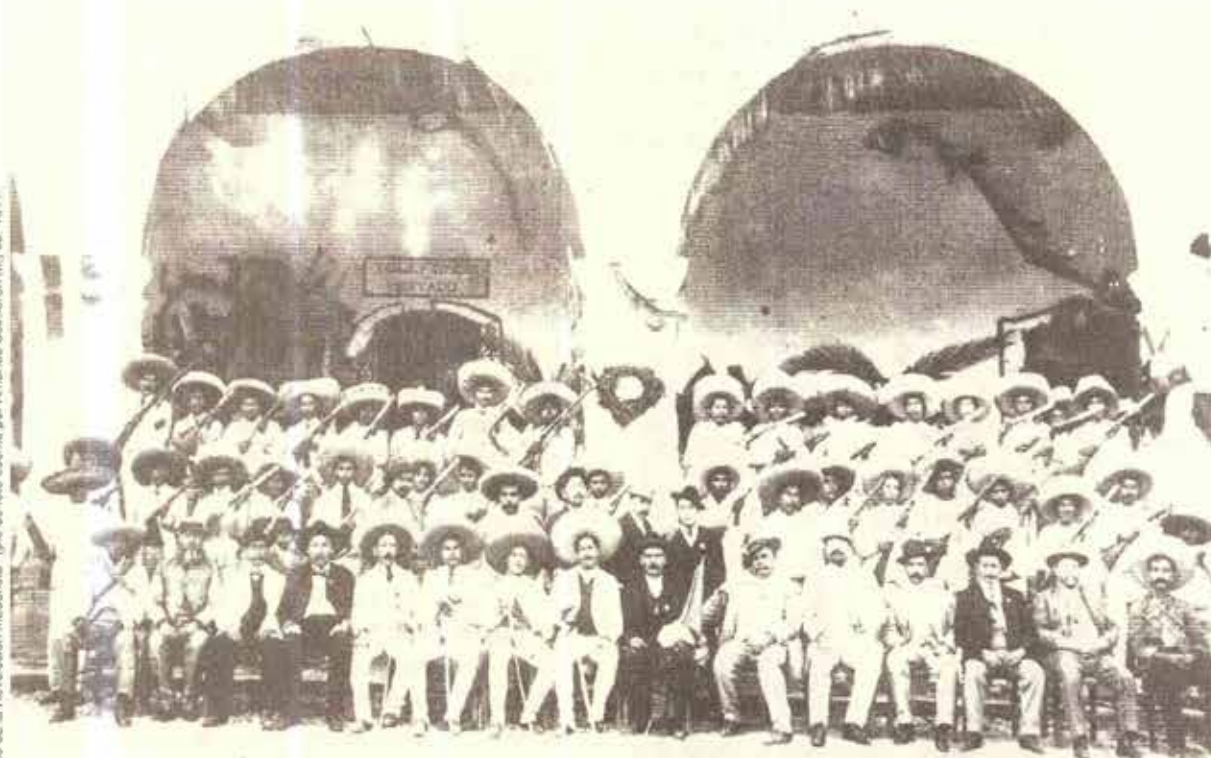
1980 *MICROFÍSICA DEL PODER*, MADRID, EDISSA, 3A. ED.

SPORES, RONALD  
1967 *THE MIXTEC KINGS AND THEIR PEOPLE*, NORMAN, UNIVERSITY OF OKLAHOMA PRESS.

1984 *THE MIXTEC IN ANCIENT AND COLONIAL TIMES*, NORMAN, UNIVERSITY OF OKLAHOMA PRESS.

TERRACIANO, KEVIN  
"NÚDZAHUI HISTORY: MIXTEC WRITING AND CULTURE IN COLONIAL OAXACA", TESIS DOCTORAL, LOS ANGELES, UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA.

"Don Elio Miranda, primer presidente municipal modernista en Chilapa, con los nuevos jefes, oficiales y paisanos celebran el triunfo de la Revolución modernista" (foto de foto escrita por Américo Salmerón M.) ca. 1911





Boda zapafista. General Maximino Iturriz y señora María Bello, Modihilán, ca. 1914.



## La idea de Postnóstico y la construcción de la realidad en etnohistoria

*Rodolfo Fernández*

CENTRO INAH-JALISCO



Amando Salmerón

Ahora trataré el problema de la construcción de la realidad en etnohistoria usando el ejemplo de la meteorología. En la meteorología se pronostica lo que habrá de suceder, a partir de datos conocidos y de la experiencia obtenida de la observación de situaciones que se consideran semejantes a la que se pretende reconstruir.

La diferencia conceptual básica entre el pronóstico de la meteorología y lo que yo llamo postnóstico para la etnohistoria es que, en la primera se infiere sobre el futuro y en la segunda acerca del pasado, en ambos casos con cierto grado de confiabilidad. En meteorología, dicha confiabilidad suele depender de lo adecuado de los modelos que se utilicen y de la riqueza de la información sobre situaciones semejantes con que se cuente.

La reflexión sobre el postnóstico resulta de la aplicación en mi tesis doctoral de un recurso metodológico semejante a la inferencia deductiva hempeliana,<sup>1</sup> la que ejemplifico usando un trabajo arqueológico realizado por Marcus C. Winter en el valle de Oaxaca.<sup>2</sup> Mi tesis doctoral se ocupó, desde la perspectiva de la gran propiedad, de la historia regional de la cuenca de Sayula, hoy en Jalisco,



entre 1525 y 1786. Sin embargo, ante la necesidad imprevista de redactar un capítulo sobre los indios del área, es decir, sin haber buscado de antemano su reconstrucción, tuve que recurrir a analogías y modelos conceptuales precedentes de la etnología. Estos modelos los usé a la manera de la dicha inferencia deductiva de la epistemología hempeliana, por la cual se infiere sobre el universo que se está reconstruyendo, a partir de la experiencia previa con universos semejantes. Así, en función de relaciones sociales ya conocidas, intenté recuperar aspectos desconocidos de las relaciones sociales que trataba de recuperar, suponiendo semejanza de las condiciones en que ambas ocurrieron.

Cabe señalar que la estrategia de investigación elegida sólo tuvo una meta provisional, que de ninguna manera me eximía de la ulterior búsqueda de documentos, de su análisis y de la reconstrucción pertinente de lo acontecido a partir de ellos. Pero en las circunstancias en que me encontraba al hacerlo, no veía otra salida al problema. Además ello representaba un reto a más largo plazo, que implicaba contrastar los logros provisionales de esa etapa, con el análisis ulterior de documentos sobre el particular. Esa segunda etapa queda por realizarse en el contexto del proyecto de historia indígena colonial que estamos concibiendo por iniciativa de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

Para la ejecución del plan me sirvió de inspiración el caso citado de Tierras Largas, cuya exploración empleó Marcus C. Winter para su tesis doctoral.<sup>3</sup> Winter intentaba estudiar una aldea del preclásico temprano, aplicando técnicas de estadística inferencial como método inicial de investigación. Pretendía excavar una muestra representativa de un universo, cuya extensión era demasiado grande para explorarlo completo.

El sitio parecía ideal para excavaciones horizontales extensivas, con el propósito de recuperar la distribución de sus unidades domésticas. Pero dado su tamaño, se decidió efectuar un muestreo aleatorio simple para inferir sobre su contenido e interpretarlo. Ello requería la definición de un universo de muestreo, una unidad de muestra, y el tamaño de la muestra. El universo lo determinó el área en que se encontraron tuestos de la época en la superficie. Las unidades de muestreo fueron pozos con perímetro de dos metros por lado, por motivos prácticos relativos a la exploración.<sup>4</sup>

El tamaño de la muestra se decidió en función de las posibilidades de hallazgo de casas del periodo de interés. Ello se hizo con base en la experiencia resultante de la excavación previa de una casa de entonces por el mismo autor y en el mismo sitio. Esta tenía un área de 22 metros cuadrados y se asumió que se trataba de una situación típica, pues su tamaño variaba poco del de otras casas conocidas de esa temporalidad, en el propio valle de Oaxaca.<sup>5</sup>

El siguiente paso fue hacer una estimación del número de unidades domésticas que podría haber en el sitio, con fundamento en la experiencia del propio Winter en ese tipo de asentamientos. Así, se pensó que habría entre ocho y cuarenta casas con un área total entre 176 y 880 metros cuadrados, que cubrirían entre 0.8 y 4.1 por

ciento de la superficie del universo de más de 21 000 metros cuadrados.<sup>6</sup> A través de tablas de números al azar se seleccionaron once puntos de excavación, y se exploraron 1 440 metros cuadrados. Es decir, se excavó casi el 6 por ciento del referido universo.

Es importante señalar que de entrada se contaba con un corpus de información previa sobre aldeas del preclásico temprano en la cuenca de México, excavadas por Richard Blanton y Jeffrey Parsons. Además, había ya una tipología de los asentamientos conocidos que contribuían a la formulación de la hipótesis de trabajo. En consecuencia Winter propuso que, por su tamaño, Tierras Largas se hallaba entre las rancherías y las aldeas pequeñas de esta tipología.<sup>7</sup>

Para estimar la población del asentamiento, Winter hizo cálculos de cinco personas por grupo doméstico, cantidad generalmente estimada por los arqueólogos como prototípica de las residencias nucleares. El considerar a éstas como nucleares se debió a su pequeñez, pues la casa ya excavada tenía 22 metros cuadrados. Por la experiencia en Huitzo y San José Mogote, respecto a la distribución de las unidades domésticas en el sitio, vino la estimación de que Tierras Largas debió tener entre ocho y 40 residencias, con una población que fluctuaba entre 40 y 200 habitantes.<sup>8</sup>

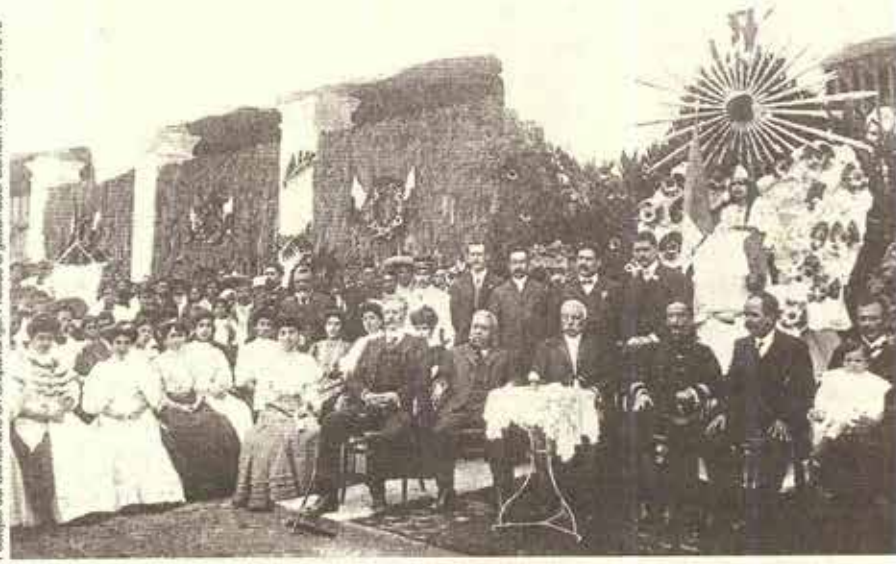
En el análisis final, para estimar el número de unidades domésticas existentes en el sitio, el autor se basó en el área ocupada por los depósitos de materiales pertinentes y elementos arqueológicos de una unidad doméstica considerada prototípica por experiencia. También se apoyó en la evidencia resultante de la observación de las residencias contempladas en el muestreo realizado.<sup>9</sup>

Con fundamento en los datos de exploración, Winter estimó que las casas de entonces debieron estar rodeadas de un solar de unos 20 metros de diámetro o un rectángulo de 20 por 15 metros. Sus áreas de actividad doméstica debieron ocupar unos 300 metros cuadrados y distaban entre sí entre 20 y 40 metros. Así, llegó a la conclusión de que el asentamiento debió haber tenido entre 8 y 12 residencias. En consecuencia, la población final la estimó en unas 50 personas, con base en una ocupación de cinco habitantes por unidad doméstica.<sup>10</sup>



Consejo de Guerra al Gral. Luis G. Carrón





El contraste de la hipótesis primaria con los datos de excavación tuvo bastante éxito, aunque el número de casas y habitantes quedó cerca del límite inferior de la estimación inicial. Sin embargo, Winter advirtió que el muestreo aleatorio y los procedimientos estadísticos por sí mismos no dieron respuesta a preguntas de investigación, que fueron útiles sólo cuando se estudiaron junto con consideraciones adicionales, basadas más en el sentido común que en las fórmulas matemáticas.<sup>11</sup>

Si Winter hubiese leído a Karl Hempell,<sup>12</sup> no se habría preocupado por ello. Ya que Hempell afirma que los procesos requeridos para llegar a conjeturas científicamente fructíferas, no se parecen a la inferencia sistemática. Al contrario, para él, en la búsqueda de solución a un problema "el científico debe dar rienda suelta a su imaginación y el curso de su pensamiento creativo puede estar influido por nociones científicamente discutibles".<sup>13</sup> Con ese tenor, las consideraciones de sentido común que consigna Winter como claves para el diseño y resultado de su muestreo estadístico, estaban influidas por todo un cuerpo de nociones científicas, algunas de las cuales habían sido ya contrastadas de manera empírica.

Volviendo a mi experiencia, en vista de que la recuperación del mundo indígena de la provincia de Ávalos no resultó de una búsqueda sistemática de documentos,<sup>14</sup> tuve que recurrir a la experiencia de otros autores, en otras comarcas, a través de un razonamiento inspirado en la inferencia deductiva.

Así, la reconstrucción que Charles Gibson hizo del mundo indígena de la cuenca de México me permitió cierto grado de generalización preliminar sobre la cuenca de Sayula, ya que en ambos casos se involucraron protagonistas comparables no obstante sus peculiaridades.<sup>15</sup>

Por ejemplo, una observación trascendental de Gibson es que "la conquista eliminó las estructuras más amplias al tiempo que permitió la supervivencia de las [estructuras] locales y menos amplias".<sup>16</sup> Más aún, él considera que el punto de partida para la nueva organización social fue la jurisdicción de los *tlatoque*, que podemos interpretar como señores de subregiones prehispánicas convertidas en cabeceras. Gibson se dio cuenta de que la cabecera prevaleció sobre otros principios de organización espacial, atribuibles en parte a la legitimidad de los *tlatoani*

en función de acontecimientos prehispánicos.<sup>17</sup>

Para él "la comunidad fue la unidad social indígena más vasta que sobrevivió".<sup>18</sup> Gibson se percató de que "la política española... conservó las estructuras locales y su personal".<sup>19</sup> Pero que el concepto de unión tribal sólo se mantuvo durante las primeras generaciones posteriores a la conquista.<sup>20</sup>

Por lo sabido de la provincia de Ávalos, lo ocurrido ahí parece haber sido semejante, aunque con ciertas peculiaridades. Así la eliminación de

las estructuras más amplias también sucedió en la cuenca de Sayula. Ahí sabemos que el Estado tarasco, que había sido el dominador suprarregional, fue sustituido por los españoles. Sin embargo, el dominador inmediato, Sayula, parece haber conservado cierta preeminencia sobre sus sujetos directos y sobre los señoríos vecinos, por la reiterada aparición de sus señores en primer lugar en los documentos tempranos de compraventa de tierras.<sup>21</sup> Pero en otros aspectos parece haber ocurrido lo mismo que en el valle de México. Desde las cabeceras se organizaba el tributo y en ellas se situaban las encomiendas y las fundaciones religiosas. También encuentra sentido la idea de que el nivel superior de organización social era la comunidad, pues la preeminencia intercomunal de los señores de Sayula parece haber sido más bien protocolaria.

Algo que también destaca en la obra de Gibson y es extrapolable al caso de Ávalos, es su opinión de que el efecto del colonialismo español en la sociedad indígena — y esto se entiende a largo plazo — fue la ecuación y la reducción de todas las clases sociales a un solo nivel y condición.<sup>22</sup> Aunque cabe señalar que esta visión fue luego matizada por Eric Van Young, para lapsos más cortos, con los datos de su región de Guadalajara para el siglo XVIII, que también extrapolé a la cuenca de Sayula.

La obra de William B. Taylor<sup>23</sup> también contribuye a reconstruir la condición indígena avaleña, a partir de sus estudios en el altiplano central y los altos del sur de México. De modo semejante al mío, Taylor hace importantes inferencias sobre los aspectos trascendentales de los procesos sociales coloniales que no se han podido reconstruir a través de las fuentes históricas directas. Apoya la idea central de Gibson de que el pueblo era el nivel básico de organización social, con sus consecuencias pertinentes a la capacidad de los grupos sociales para organizar resistencia o rebelión en contextos regionales y mayores. Además, añade un factor diferencial de cambio, que es la pertenencia al área de influencia directa de un gran centro urbano, como ocurrió en derredor de la ciudad de México.

Taylor consigna que en las regiones situadas más al norte del valle de Oaxaca, como el valle de México y la mesa central, las tierras indígenas demostraron ser bastante vulnerables al acoso español y la resultante redistribución de la riqueza tendió a nivelar a la sociedad indígena, lo que la



convirtió en una masa humana bastante uniforme e indiferenciada. Las comunidades indígenas en Oaxaca se movían en la misma dirección, dice Taylor, pero a un paso mucho más lento. Encuentra que muy pocas comunidades extendieron su territorio en el periodo colonial, excepto cuando lo hacían en perjuicio de sus vecinos menores. Y cuando dos vecinos eran amenazados por un tercero, no unían sus fuerzas para defenderse. Esto le sugiere a Taylor la incapacidad de los indios de entonces para organizarse más allá del nivel comunitario, excepto en el mercado.<sup>24</sup>

He aquí el caso de un señorío de la colonia temprana que expandió su dominio en perjuicio de un vecino, quizá no menor pero menos poderoso, ya que el señorío que creció fue sede en ocasiones del itinerante gobierno provincial avaleño. En este contexto, en 1542, el virrey Antonio de Mendoza comunicó a las autoridades de la provincia de Ávalos que don Domingo, el gobernador de Cocula, se quejaba de que, teniendo él la estancia de Acatlán, con ciertas tierras en derredor, el gobernador de Zacoalco se la había apropiado arguyendo hacerlo por órdenes del dicho virrey. Mendoza había mandado a las autoridades avaleñas hacer una inspección y éstas habían encontrado que en la referida estancia veinte casas servían a Zacoalco y veinticinco a Cocula.<sup>25</sup> Así, Cocula había perdido parte de su sujeto Acatlán. En consecuencia, crecía Zacoalco y mermaba Cocula sólo veinte años después de la invasión española. Además, la comunidad de Acatlán quedaba dividida en dos por la tributación, lo que podría haber dado origen al desmembramiento de su adscripción territorial por parentesco, como ocurría en los señoríos prístinos.

Otro episodio, de 1583, refuerza la idea anterior. Entonces, el virrey Velasco comisionó a Juan Bravo de Lagunes, alcalde mayor de los pueblos de Ávalos, para resolver el problema siguiente. Los indios de Atoyac se quejaban ante Velasco, el mozo, de que sus congéneres de Zacoalco habían rebasado las mojoneras antiguas, y se habían metido en buena parte de las salinas y tierras que ellos habían poseído hasta entonces, quieta y pacíficamente.<sup>26</sup> El documento reitera que los indios luchaban entre sí constantemente por la tierra y vemos, en este caso, cómo los de Zacoalco invadían predios y salinas de Atoyac. He aquí el segundo ejemplo en que los indios de Zacoalco fueron acusados de incursionar en señoríos vecinos, pues además de Atoyac habían invadido al referido sujeto de Cocula.

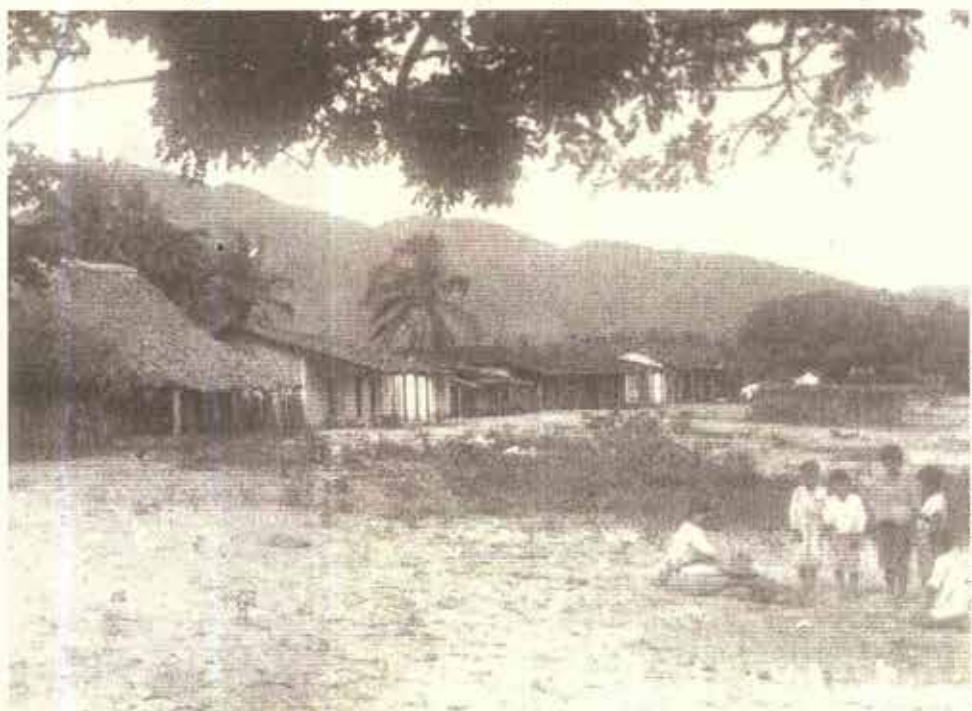
Para la fracción del Occidente, bajo la influencia directa de Guadalajara en el siglo XVIII, Eric Van Young

matiza el tipo ideal de indígena que surge de Gibson y Taylor,<sup>27</sup> el cual es extrapolable a la provincia de Ávalos. Por ejemplo, encuentra una creciente presión sobre la tierra por el crecimiento de la economía regional basado en la agricultura comercial. Este crecimiento fue concurrente con el incremento de la población y con la tendencia a la concentración de riqueza, con la resultante diferenciación social dentro de la comunidad.<sup>28</sup>

Van Young también rescata evidencia aparente de un patrón de asentamiento disperso en la provincia de Ávalos, en el área de Cocula -San Martín de la Cal-, pero desde la lógica del ámbito regional de Guadalajara. Sin embargo, ello permite cierta generalización a manera de conjetura, en el sentido de que el patrón de asentamiento indígena disperso del posclásico tardío persistía en los pueblos indios avaleños. Más aún, para el fin de la centuria, documenta una petición de los franciscanos al subdelegado local de que forzase a los naturales a vivir en sus pueblos, la cual fracasó. Esto, además de apoyar la idea de patrón de asentamiento disperso,<sup>29</sup> sugiere numerosos casos de bilocalidad entre la población, con sus consecuencias metodológicas para los estudiosos de la organización social y de la demografía.

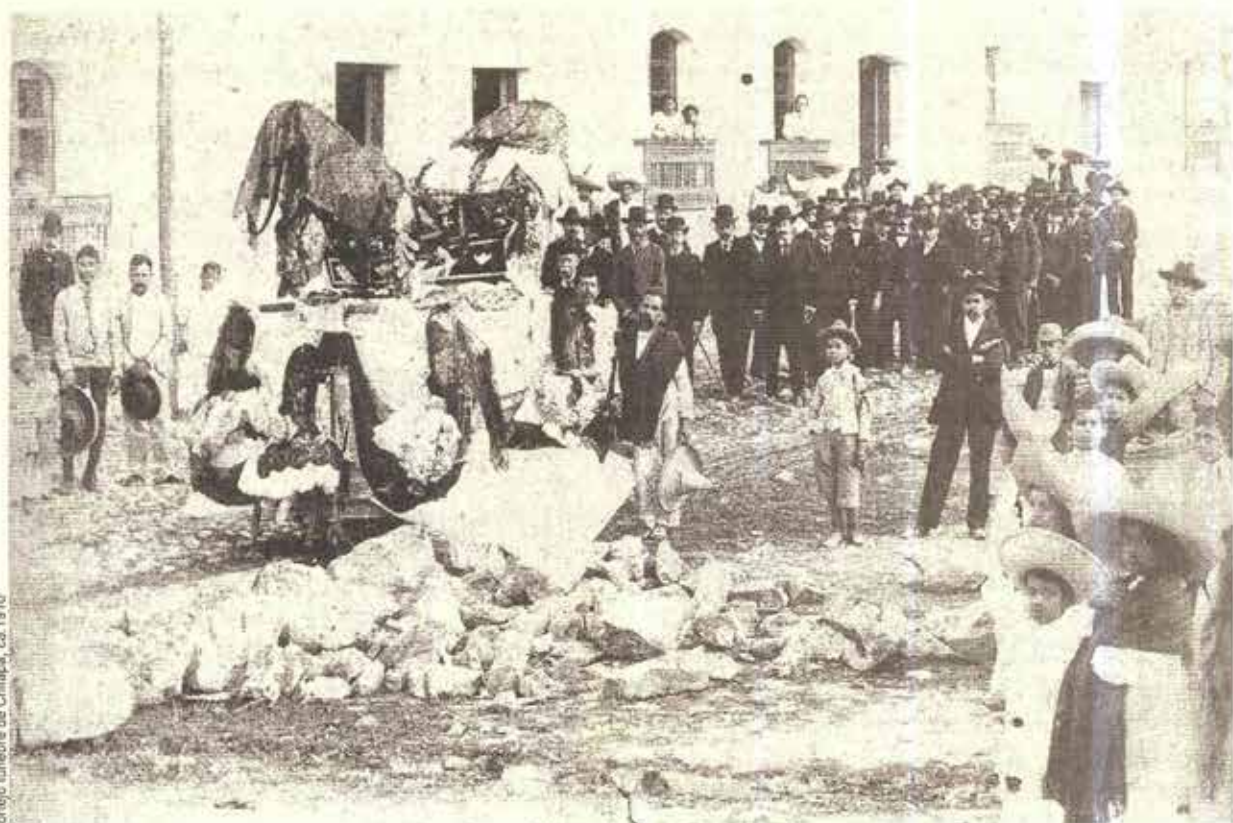
Falta espacio para mayores reflexiones. Basta decir que estos ejemplos ilustran la manera en que podemos recurrir a disciplinas afines a la historia, como la epistemología, en la reconstrucción del pasado indígena de México en contextos en que hay escasez de recursos y documentos para lograrlo.

Esta primera aproximación a la historia de los indios coloniales de la provincia de Ávalos podrá ser producto de una generalización osada, pero es mejor que nada. Al menos permite construir esquemas contrastables de la organización social, el patrón de asentamiento y otros aspectos de la condición de los naturales, que de otra manera no se hubieran podido esbozar. Además, siento que no violentan los principios básicos de la epistemología, al menos la piagetiana, por la cual enfrentamos la realidad nueva con esquemas que son producto de nuestra experiencia an-



Cóncavo a la caba de la paya en Zihuatanejo, 30/Nov/1533





terior. La nueva realidad, al ser observada en función de la previa, será más clara y hará evidentes sus semejanzas y contrastes con la anterior. Sólo cabe recalcar que poco es mejor que nada, al menos cuando nuestra capacidad de observación y análisis se encuentra bien orientada. Ulteriores aproximaciones a la realidad avaleña permitirán aquilatar el alcance de las conjeturas aquí expuestas.

NOTAS:

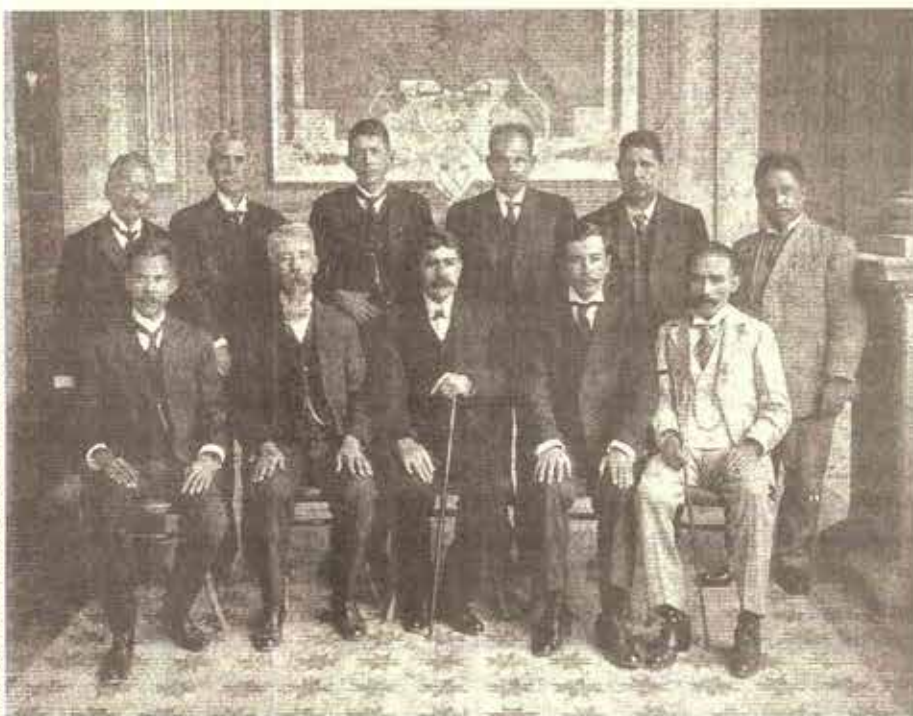
- 1 RODOLFO FERNÁNDEZ, *MUCHA TIERRA Y POCOS DUEÑOS: HACIENDAS ESTANCIAS Y LATIFUNDIOS AVALEÑOS*, MÉXICO: CONACULTA-INAH, COL. REGIONES DE MÉXICO, 1999.
- 2 MARCUS WINTER, "TIERRAS LARGAS, : A FORMATIVE COMMUNITY IN THE VALLEY OF OAXACA MEXICO", TESIS DOCTORAL, UNIVERSIDAD DE ARIZONA, DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, 1972. "EXCAVATING A SHALLOW COMMUNITY BY RANDOM SAMPLING CUADRANTS". *THE EARLY MESOAMERICAN VILLAGE* (ED. KENT V. FLANNERY), NEW YORK, ACADEMIC PRESS, 1976, PP. 62-67.
- 3 Cfr. WINTER, *OP. CIT.*, 1972.
- 4 *IBID.*, P. 62.
- 5 *IBID.*, P. 64.
- 6 *IDEM.*
- 7 *IBID.*, P. 65.
- 8 *IBID.* P. 64.
- 9 WINTER, "DIFERENTIAL PATTERNS OF COMMUNITY GROWTH IN OAXACA". *THE EARLY MESOAMERICAN VILLAGE*, ED. KENT V. FLANNERY, NEW YORK, ACADEMIC PRESS, 1976, P. 228.
- 10 WINTER, "EXVATING SHALOW COMMUNITIES...", P. 67.
- 11 *IDEM.*
- 12 KARL G. HEMPELL, *FILOSOFÍA DE LA CIENCIA NATURAL*, MADRID, ALIANZA EDITORIAL, 1973.
- 13 *IBID.*, P. 34.
- 14 REITERO QUE LA RECONSTRUCCIÓN DEL MUNDO INDÍGENA AVALEÑO LA HICE A PARTIR DE INFORMACIÓN OBTENIDA DE CASUALIDAD, COMO DE EXTRACTOS DE DOCUMENTOS DEL SIGLO XVI PUBLICADOS POR THOMAS HILLERKUSS. Cfr. THOMÁS HILLERKUSS (COMP.), *DOCUMENTALIA DEL SUR DE JALISCO (SIGLO XVI)*. GUADALAJARA: EL COLEGIO DE JALISCO-INAH, 1994.
- 15 Cfr. CHARLES GIBSON, *LOS AZTECAS BAJO EL DOMINIO ESPAÑOL 1519-1810*. MÉXICO: SIGLO XXI, 1986.

- 16 *IBID.*, P. 413.
- 17 *IDEM.*
- 18 *IBID.*, P. 418.
- 19 *IBID.*, P. 33.
- 20 *IBID.*, PP. 34 Y 35.
- 21 APJP, TITULOS DE AMATITLÁN.
- 22 GIBSON, *OP. CIT.*, P. 155.
- 23 WILLIAM B. TAYLOR, *EMBRIAGUEZ, HOMICIDIO Y REBELIÓN EN POBLACIONES COLONIALES MEXICANAS* (1A. ED. ESP.), MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1987.
- 24 WILLIAM B. TAYLOR, *LANDLORD AND PEASANT IN COLONIAL OAXACA*, STANFORD, STANFORD UNIVERSITY PRESS, 1972, PP. 195 Y 196.
- 25 AGI, MERCEDES 7, EXP. 482, F. 224V, EN HILLERKUSS, *OP. CIT.*, PP. 308 Y 309.
- 26 AGN, MERCEDES 7, EXP. S/N, F. 230V, EN HILLERKUSS, *OP. CIT.*, P. 318.
- 27 VAN YOUNG, *OP. CIT.*, 1984, PP. 55-79.
- 28 *IDEM.*
- 29 *IBID.*, P. 75.





Los miembros del Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de Guerrero. Al reverso (foto interior) aparece la fecha, nombre y firma de los congresistas. Chilpancingo, 27/IX/1911.



## Etnohistoria otomiana. Una reflexión

*Beatriz Oliver Vega*

SUBDIRECCIÓN DE ETNOGRAFÍA, MNA, INAH



Anacleto Salmerón, contemporáneo de él tiempo, ca. 1910.

Los antropólogos adscritos a un museo grande o pequeño realizan principalmente investigaciones destinadas a la difusión a través de las exposiciones permanentes, temporales o itinerantes. En vista de las múltiples tareas que se realizan en un museo, pocos son los investigadores que se dedican a teorizar en tal o cual materia. Pero aun así, se enfocan a investigar en diversos temas, algunos sobre Antropología social, Etnología o Etnohistoria.

Por lo que a mí respecta, desde el instante en que se me asignó la curaduría sobre Los Otomianos me ha interesado el desenvolvimiento de los grupos desde el punto de vista histórico, ya que se les ha calificado de distintas maneras: como cazadores recolectores, "como inhábiles", de igual manera desde el punto de vista arqueológico no existe una cerámica que se defina como otomiana. Por ello las preguntas sobre ¿cuál ha sido su desenvolvimiento? ¿Cuál ha sido su aportación cultural? ¿Cómo se han apropiado de los recursos que su medio les proporciona? Para resolver estas preguntas uno de los primeros trabajos fue la elaboración de un estudio monográfico sobre *Los otomianos* y más tarde un *Vocabulario* sobre técnicas y materias primas en cerámica, ambos publicados en cuadernos de trabajo.



Durante la investigación bibliográfica me encontré con que los pocos autores que en ese entonces habían estudiado a los otomíes decían que eran cazadores recolectores, y en el trabajo de campo, según los alfareros mazahuas y algunos maestros de la región, mencionaban que en los terrenos de cultivo encontraban figuras de diversas épocas (arqueológicas y coloniales), es ahí cuando la curiosidad es más fuerte, además de hacer trabajo etnográfico en los momentos de ocio asistir a los archivos y revisar fuentes.

Varios son los intereses a seguir, la economía, la salud, el aprovechamiento de los recursos. De ahí el tema: "Tributo y encomienda entre los mazahua del siglo XVI". De este trabajo considero que los capítulos de importancia son: Las condiciones biosociales, Demografía mazahua y El tributo,<sup>2</sup> pues el primero, al ser dividido en

### 1. Etiología del decremento poblacional

En primer lugar se describen las enfermedades y epidemias a partir de la llegada de los europeos (viruela, sarampión, tifo, paperas, fiebre amarilla, paludismo, así como las del aparato respiratorio, entre las que destaca la neumonía); observamos que se habla del *zahuatl*, del que pienso es herpes, por la descripción de los síntomas; en la actualidad se sabe que cuando existe una baja de defensas y se conjunta la depresión, además de otras causas, aparece dicho herpes.

En el estudio considero que la neumonía, durante la época prehispánica, tuvo como causa principal el cambio de indumentaria, es decir, la sustitución de las prendas de algodón e ixtle por la pesada y gruesa lana, de difícil secado. Se realizó una comparación con los *yahgans*, de Cabo de Hornos, a quienes los misioneros ingleses del siglo XIX describían como hombres, mujeres y niños que navegaban desnudos, a pesar del intenso frío, y quienes desconocían la neumonía, el sarampión y el tifo. Pero perso-

nas "bien intencionadas" hicieron llegar a través de los misioneros ropa para que *los yahgans* no estuvieran desnudos y se "resguardaran" de la interperie. La ropa absorbía gran cantidad de aguanieve que no alcanzaba a secarse por el pequeño fuego que usaban, provocando neumonías. En menos de una década la tribu alcanzó su mínima expresión demográfica.

Desde el punto de vista social, las diversas epidemias, acompañadas de fenómenos naturales como heladas, sequías y plagas de langosta, redundaron en la destrucción de siembras y en la escasez de los productos; con ello se desencadenaron las crisis agrícolas provocando hambruna y alzas de precios.

### 2. En cuanto a los patrones alimenticios

Consideramos que la alimentación es uno de los principales factores bióticos que afectan la salud del hombre. La carencia y desequilibrio de la alimentación alteran el crecimiento en estatura y peso de un individuo y al mismo tiempo el desarrollo psicológico y sexual en la etapa de la adolescencia. La carencia o abundancia de alimento perturba en cualquier edad el sutil encadenamiento del metabolismo.

Durante los primeros años de la Colonia, el régimen alimenticio siguió siendo tan variado como en el periodo anterior; en la dieta indígena se combinaban los productos agrícolas con los de la caza, la pesca y la recolección; el balance de estos alimentos les proporcionaban las proteínas, vitaminas, carbohidratos y lípidos necesarios para una buena nutrición. Si bien es verdad que no se contaba con ganado mayor, consumían sin embargo una serie de animales e insectos de los que obtenían los requerimientos proteicos indispensables (larvas, jumiles, ajolotes, acociles, huevo de mosco, chinches de agua, gusanos de maguey, escamoles, así como las *tecuilatl*, algas que se comían en torta).

Jovenitas que participaron en el festival de natación en el Balneario de Calietla en honor del Sr. Páez de la Rep. estimable familia y dignos acameñahantes en 1931\* (texto de Amancio Salmerón).





Pudiera pensarse que la alimentación indígena mejoró con la introducción de especies vegetales, animales y técnicas de producción traídas de Europa, pero no fue así, sino que disminuyó notablemente. Los frailes prohibieron el cultivo del *huautli* (especie vegetal que contiene 99 por ciento de proteínas) por las implicaciones religiosas que tenía; algunas especies —producto de la caza— pasaron a ser alimento de españoles y negros, y más tarde también de mestizos. Las normas impuestas en la época prehispánica decayeron, permitiendo que hombres y mujeres ingirieran pulque hasta intoxicarse, y aquí mencionamos una nota de Zorita, quien relata cómo los españoles eran responsables del desorden, pues al emborrachar a los indios los despojaban de su ropa y dinero, y los abandonaban en la calle, y los naturales no se quejaban por temor al castigo (Zorita, 1963: 59). En la actualidad se tiene conocimiento de que a mayor ingestión de bebidas alcohólicas se consume menor cantidad de alimento,<sup>3</sup> lo que inicia el deterioro fisiológico que inclusive puede conducir a la muerte; "dos vasos de vino o de cerveza al día durante el embarazo tal vez basten para trastornar gravemente al futuro niño".<sup>4</sup>

Diversos estudios han demostrado que el hombre necesita entre 2000 y 3000 calorías para desempeñar su trabajo, requerimientos no alcanzados por los indígenas que laboraban en las minas, ya que además de realizar grandes caminatas entre una mina y su comunidad, tenían que llevar sus alimentos para comer en el camino. Los productos fáciles de llevar y de difícil descomposición eran la tortilla, el chile y la sal (el maíz contiene tiamina, riboflavina, niacina, ácido ascórbico, fósforo, calcio y 1.62 por ciento de proteínas, en tanto que el chile contiene vitaminas a, b y c).

Dentro del desarrollo del tema se introdujo una de las ordenanzas del virrey Mendoza sobre el buen tratamiento de los indígenas en las minas de plata, y la obligación de los mineros a dar de comer a los indios, pues éstos, además de llevar sus alimentos, cargaban a cuestras los pesados fardos del tributo de la comunidad a las minas y en ocasiones la carga sobrepasaba lo permitido, dejando exhausta a la persona que lo llevaba.

El capítulo referido al Tributo fue publicado en el capítulo IX del tomo II de la *Historia General del Estado de México*, publicado por El Colegio Mexiquense

Continuando con el Tributo, más tarde analizamos la provincia de Cahuacan y su producción de madera. Algunos resultados fueron presentados en el Congreso de Caminería, llevado a cabo en Guadalajara, España, en 1998; aquí no sólo vimos la producción de madera sino también los ritos que otomíes y mazahuas realizaban antes de cortar un árbol. En ese año el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM publicó la obra: *¿Han muerto los dioses otomíes o existe un resurgimiento de los mismos?*

Asimismo hemos venido participando en el Seminario de Etnografía de la Coordinación Nacional de Antropología, y elaboramos el *Guión científico Los otopames*, en cuya parte introductoria —lo mismo que en la sala de exposiciones del MNA— se presentan los antecedentes históricos del tributo, minas, hacienda y

el uso del maguey, de esta familia lingüística.

De igual manera hemos trabajado el *Guión científico Sierra de Puebla*, el cual ha sido discutido por especialistas en el estudio de la población serrana, entre quienes destacan Lourdes Báez, Sergio López Alonso y Olimpia Farfán, cada uno con un tema diferente.

Respecto a la etnohistoria de los grupos étnicos de México, continúa mi interés en diversos aspectos: el tributo, la conformación de la hacienda y las condiciones biopsicosociales de la población otomí del Valle del Mezquital.

Como la ecología del lugar ha cambiado no sólo por la plaga de las ovejas —como dice Melville—, sino por el abuso del hombre al extraer recursos no renovables, cual fue la participación de los jesuitas en dicho lugar, es necesario trabajar en los archivos parroquiales, así como en el Archivo General de la Nación, para ver la composición de la familia; si estaba integrada por linajes o no, hacia dónde fueron movidos muchos de los hombres, en lo que se refiere al trabajo minero y agrícola.

#### Notas:

1. FRAY BERNARDINO DE SAHAGÓN, *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA*, MÉXICO, PORRÚA, 1997, p. 603.
2. ADEMÁS DE SER AQUELLOS QUE SE PUEDEN CONTINUAR TRABAJANDO CON LOS OTOMÍES DEL VALLE DEL MEZQUITAL, DEL VALLE DE TOLUCA E IXTLAHUACA, PRINCIPALMENTE.
3. HARANT HERVE Y ALIX DELAGE, *LA EPIDEMIOLOGÍA*, MÉXICO, FCE, 1986
4. *IBIDEM*.



Foto ecuestre de Emiliano Zapata



La iglesia de la Asunción es la que entonces era el centro de Acapulco, ca. 1931



## Fuentes históricas y antropología médica

*Ma. del Carmen Anzures y Bolaños*

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL, INAH

El campo de estudio es la Antropología médica y dentro de éste estudio la medicina autóctona, también llamada tradicional, y sus relaciones, influencias, sincretismos y conflictos con la medicina colonial europea, además de la persistencia de terapéutas, terapéuticas y medicamentos naturales que hasta la fecha existen en el país. De igual forma abordó los conflictos que, por desconocimiento y/o prejuicio que de ella tienen los practicantes de la medicina hegemónica, se suscitan constantemente dando como resultado el fracaso total o parcial de los planes y campañas de salud.

Para explicar al personal de salud de una manera accesible y fundamentada que, en el mundo, y concretamente en México existían diversas formas de concebir la salud y la enfermedad y por lo tanto también una diversidad de sistemas terapéuticos relacionados con la pluralidad cultural que tenemos; y que como resultado de esta heterogeneidad de cosmovisiones las terapéuticas que aproximadamente el 40 por ciento del total de la población del país utiliza para obtener la salud funcionan fisiológica y psíquicamente, inicié una investigación que comprendía dos aspectos: **Uno:** *Investigación de campo*, desarrollada en a) en el norte, centro y sur del país y b) en el Hospital General de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA); **dos:** *Investigación de* a) Fuentes históricas publicadas y b) Documentos de archivo.

Emiliano Zapata en el estudio de Armando Salmerón, Chiapas, marzo de 1914





El resultado de este trabajo fue el libro titulado *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*, México, UNAM, 1ª. ed. 1983, 2ª ed. 1989.

En este estudio hago notar desde un principio, "que el ocuparnos de la medicina prehispánica y colonial europea con sus sincretismos y conflictos, no significa un interés particular por desenterrar conceptos y prácticas terapéuticas desaparecidas para configurar una arqueología médica. No, nuestro interés por el pasado de la medicina indígena radica en el hecho de que es indispensable conocer las raíces de ésta que, con algunas variantes, ostenta una continuidad fundamental desde antes de la conquista hasta nuestros días" (p. 17).<sup>1</sup> Esta obra está dividida en cuatro partes con los capítulos que a continuación se enumeran:

#### *Parte I: La medicina indígena prehispánica*

- 1.- Causas de la enfermedad
- 2.- Sistemas terapéuticos
- 3.- Médicos nativos

#### *Parte II: La medicina indígena en la Colonia*

- 4.- Actitudes coloniales: estudio y prejuicios
- 5.- Introducción de la medicina europea
- 6.- Las medicinas mestizadas: indígenas e ibérica

#### *Parte III: La medicina tradicional actual*

- 7.- En los medios indígenas
- 8.- En el espiritualismo
- 9.- En pacientes de un hospital urbano

#### *Parte IV: Antropología y medicina tradicional*

- 10.- Conflictos inter-medicinales
- 11.- Medicina tradicional y antropología
- 12.- Conclusiones generales y apéndices

"El objeto de esta investigación es poner de relieve la coexistencia de medicinas diferentes en México, que sustancialmente son: la medicina moderna de tipo occidental y las medicinas tradicionales de raíces prehispánicas, o sincretizadas desde la Colonia, y recientemente la medicina espiritualista.

"Estas medicinas no son del todo independientes entre sí; en realidad late un conflicto serio entre ellas, originado por el etnocentrismo occidental a través de la medicina oficial o hegemónica, la única realmente reconocida" (p. 9).<sup>2</sup>

Continuando en la misma línea de trabajo encontré mencionado en cartas y relaciones de los misioneros jesuitas del siglo XVIII, un libro de medicina que había sido de gran ayuda para ellos en "esos lugares tan alejados donde no había médicos" y cuyo autor era el Hermano Juan de Esteyneffer.

A pesar de las múltiples citas que de él encontré tanto en documentos —manuscritos— de México, como de las misiones del Río de la Plata, lo que prácticamente me obligó a realizar el estudio y publicación de esta obra fue el hecho de haberla encontrado en uso actual por una curandera zapoteca de la Sierra de Juárez en Oaxaca.

A continuación daré unos breves datos sobre este famoso hermano jesuita y su obra: Johannes Steinhöffer o Juan de Esteyneffer como él mismo castellanizó su nombre, nació en Iglau, Moravia, el 7 de marzo de 1664. A los 22 años entró a la Compañía de Jesús como hermano Coadjutor, en la nueva casa de Brno. Desde su primer año ahí, el *Catálogo de la Provincia de Bohemia* indica que Steinhöffer tenía el cargo de "boticario".

En 1691 el P. General Tirso Gonzalez envió una circular a todas las casas de la Provincia Jesuítica de Bohemia. En ella solicitaba voluntarios para las misiones de Nueva España, y éstos no se hicieron esperar. Eran los famosos *Indipetae*, es decir, los que "partían a las Indias", entre ellos se contaría Steinhöffer.

De 28 años llegó a México, "en la robustez de sus fuerzas", como lo indica el *Catálogo* de 1693 y de inmediato fue señalado como enfermero del Colegio de Sn. Pedro y Sn. Pablo (ARSI, Mexicana 6: f 51) en la capital donde permaneció tres años. En 1696 fue enviado a Europa como acompañante del Virrey Dn. Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, Conde de Galve. El hermano Steinhöffer insistió ante el Padre General que su vocación era la de trabajar en las misiones del Noroeste ejerciendo la medicina por lo que, convalidado de la vocación del Hermano, fue enviado de regreso a Nueva España a fines de 1699.

En 1700 llegó a Sinaloa, en donde empezó su itinerante vida de médico por el Noroeste de México. En estos lugares fue compañero de los padres Eusebio Fco. Kino, Juan María de Salvatierra y Adam Gilg, entre otros.

El *Catálogo de la Provincia de México* del año de 1708 precisa su actividad itinerante: "anda de una parte a otra en las misiones como médico de los padres". Así pasó la vida en Sonora, Sinaloa, Tarahumara (Chihuahua) y California, y fue durante estos años que escribió su libro para ayudar a los misioneros "ante la imposibilidad de estar presente en todas partes".

Al parecer el puesto de residencia de Esteyneffer fue la Misión de San Ildefonso de Yécora, de lengua pima, donde falleció el 2 de abril de 1716, de 52 años de edad, 30 de jesuita y 16 de médico misionero.

#### *La obra*

La obra fue titulada por su autor como: *Florilegio medicinal de todas las enfermedades sacado de varios y clásicos autores, en bien de los pobres y de los que tienen falta de médicos, en particular para las provincias remotas, en donde administran los R.R. P.P. Misioneros de la Compañía de Jesús.*



1. G. de A. (Berro), 2. G. de F. (Berro), 3. G. de F. (Berro), 4. S. Berro, 5. G. de F. (Berro), 6. G. de F. (Berro), 7. G. de F. (Berro), 8. G. de F. (Berro), 9. G. de F. (Berro), 10. G. de F. (Berro), 11. G. de F. (Berro), 12. G. de F. (Berro).



Como su título lo indica, se trata de una recopilación que refleja el pensamiento y la práctica médica de la segunda mitad del siglo xvii y de los comienzos del xviii en Europa, adaptada a las exigencias y particularidades de Nueva España, y enriquecida con el conocimiento y la práctica de la medicina novohispana y mestizo-indígena. Esta obra es una síntesis de los conocimientos en boga en aquel entonces, y es también fruto de la experiencia personal del autor.

De la importancia de la obra nos hablan, no sólo los pareceres del Decano del Protomedicato, el Dr. Brizuela, el que la Real y Pontificia Universidad de México la publicara, sino también los muchos y elogiosos comentarios de los jesuitas aún en el destierro como el del P. Joseph Neumann: "Solamente nos faltaba un médico que en caso de necesidad atendiera a los padres enfermos. A esto satisfizo plenamente la llegada del hermano Johannes de la Provincia de Bohemia en la que había entrado a la Compañía siendo ya muy perito médico." (en González Rodríguez, Luis, 1971: 153. El testimonio está traducido del latín).<sup>3</sup>

Testimonio también de la utilidad del *Florilegio medicinal* son las diversas ediciones que alcanzó: México 1712, Amsterdam 1719, Madrid 1755 (ésta para las provincias del Maraón y Alto Amazonas, México 1887 (incompleta) y México 1978-79 (Academia Nacional de Medicina). Si estos datos muestran la celebridad que adquirió esta obra, algo de lo más sobresaliente aún es su empleo en la actualidad, tanto en el territorio nacional como en el extranjero.

#### Aportes de la investigación

El solo estudio sobre la obra de Esteyneffer consta de 300 páginas. A continuación enumero brevemente algunos de los aportes que hago del mismo:

- 1.- Rasgos biográficos del autor: establecidos con base en investigación de archivos de México y de Europa, principalmente en Sevilla, Madrid, Roma y Praga. Esta biografía es una contribución a la historiografía colonial del noroeste de México.
- 2.- La obra misma de Esteyneffer, a pesar de haber sido ampliamente conocida en el siglo xviii, con cuatro ediciones, y en el siglo xix con una edición, actualmente era inaccesible. Mi trabajo contribuye a darla a conocer.
- 3.- El estudio de la doctrina médica que sustenta Esteyneffer en su obra, es una contribución a la Antropología médica.
- 4.- El contexto novohispano de esta obra, que traté de esclarecer con el conjunto de este escrito, lo estimo como una contribución a la historia de la medicina en México.
- 5.- La hagiografía médica: el autor sólo menciona 152 santos abogados para las enfermedades en la obra. Yo presento no sólo los datos escuetos de su vida, sino que incluyo también el por qué de ese patrocinio; esto fue fruto de una larga y difícil investigación. Sus resultados los considero como una aportación al estudio de la iconografía religiosa y de la religiosidad popular en México, con sus raíces en Europa.
- 6.- El estudio de las sustancias vegetales, animales y minerales mencionadas en el *Florilegio*, es también una contribución valiosa a los estudios sobre farmacología en México.
- 7.- Finalmente, lo que podría aparecer como un simple índice analítico, con 52 páginas impresas, es mucho más que eso. No son únicamente unas 40 000 referencias al texto,

sino además una explicación, por orden alfabético, de todos los términos de la materia médica, empleados en el *Florilegio*, y que en parte ya no se conocen en la actualidad.

Durante mi estancia en Madrid, mientras trabajaba en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, encontré un texto inédito de medicina, elaborado por un misionero jesuita que trabajaba en las Reducciones del Paraguay. Al analizarlo me percaté que su autor mencionaba entre sus referencias de médicos al hermano Esteyneffer, al médico mexicano Fr. Agustín Farfán y por supuesto incluía entre sus prescripciones herbolaria mexicana. Estos elementos captaron mi interés y me decidí a hacer un estudio sobre este texto, presentándolo como tesis de doctorado.

En la actualidad, y dentro de mi proyecto titulado "Enfermedad y medicina, vida y muerte en México", tengo proyectado reelaborar esta tesis para su publicación. Además del estudio y edición de textos coloniales que traten de estos aspectos fundamentales para la vida y la salud de los pueblos. Y que, como lo indiqué al principio de este trabajo, el interés por estudiar estos textos no es sólo histórico—aunque no por ello menos importante—sino que comparando los recursos que se emplearon entonces para el tratamiento de determinadas enfermedades, con los actuales del mundo médico rural o indígena y aun del suburbano y urbano, notamos una asombrosa continuidad y eficacia en el uso y modo como se emplean esos recursos.

#### BIBLIOGRAFÍA Y NOTAS

- 1-2 ANZURES Y BOLAÑOS MA. DEL CARMEN.  
*LA MEDICINA TRADICIONAL EN MÉXICO. PROCESO HISTÓRICO, SINCRETISMOS Y CONFLICTOS*, MÉXICO, IIA-UNAM.
- FLORILEGIO MEDICINAL DE JUAN DE ESTEYNEFFER, MÉXICO, ACADEMIA NACIONAL DE MEDICINA, (2 TOMOS).
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS  
*REVOLTES DES INDIENS TARAHUMARS. JOSEPH NEUMANN S.I.*  
PARÍS, INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMÉRIQUE LATINE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS.

Fuerzas rebeldes encabezadas por los hermanos Pedro y Allano Ramírez, oriundos de Quechurimango, después de la toma de Chilapa, 23/v/1911.







## Imagen y realidad de la comunidad indígena en Morelos.

### Imagen de tierra y tierras de una imagen

*Heladio Rafael Gutiérrez Yáñez*

Centro INAH-Morelos



Señorita Mir del Pilar Ramirez, Morelia como sateca. Chipancingo, 24 de Julio 1937

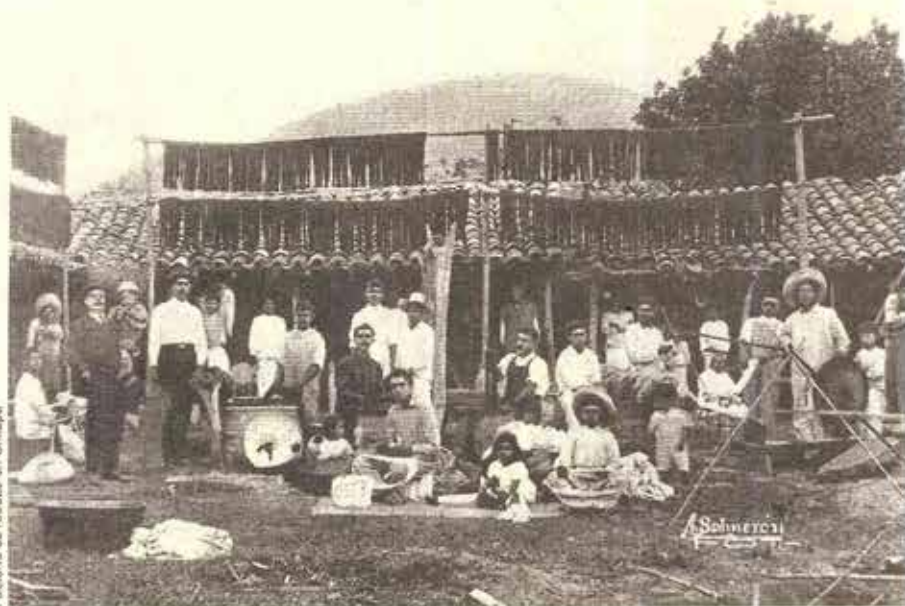
#### Una lectura del espacio y sus usuarios

Fuera de la región del volcán Popocatepetl, la imagen de los pueblos y de las casas adquiere confusas formas modernas mientras sus habitantes viven todavía con tranquilidad su antigua tradición rural; pero en el cercano horizonte quebrado se divisan y se sienten los movimientos de cambio que parece significar el viejo y tembloroso Popocatepetl. Este trabajo forma parte de la tesis doctoral: "Relaciones de 'una frontera dinámica' entre el centro del poder y las provincias mexicanas del sur, en el subtema correspondiente a la arquitectura de tierra y sus usuarios".

Actualmente existe la percepción de que la modernidad de los pueblos y sus casas es sólo de imagen, porque su gente vive una ruralidad aprehendida a través del tiempo; esta aparente contradicción se manifiesta en las trazas urbanas, la construcción de sus casas y la forma de usarse. El procedimiento de relacionar pueblos, casa y habitante tiene el interés de identificar, por un lado, las razones del cambio en la imagen del pueblo y la de sus casas, y por el otro, saber si la persistencia de formas de vida de los usuarios tiene que ver con el carácter impreciso de su identidad:

¿Qué tiene que ver esto con la definición étnica de estos pueblos?





### 1.- La región

Aledaña al volcán está formada por pueblos localizados a una altura arriba de los 1 500 metros sobre el nivel del mar. Se encuentran en los municipios de Yecapixtla, Ocuituco y Tetela del Volcán. Forman parte de una región de pueblos serranos asentados a lo largo del eje neovolcánico. Estos pueblos forman una cadena fronteriza entre la antigua ciudad de México y las provincias del sur, a lo largo de un antiguo camino que comunicaba el oriente con el occidente al sur de los lagos del altiplano central, y era cruzado por diversas rutas que salían del centro a las provincias. Las fuentes muestran que esta región ha tenido siempre una intensa actividad de paso. Recientes irrupciones de actividad volcánica han atraído la atención y el desarrollo ha iniciado un proceso de transformación; la imagen urbana y el comportamiento de los pobladores reflejan este acontecimiento.

### 2.- El espacio urbano y arquitectónico de los usuarios

El espacio urbano y el espacio arquitectónico deben ser definidos para procurar un acercamiento a los usuarios históricos.

Al inicio del tercer milenio, la región conocida actualmente como estado de Morelos pasa por un proceso de acelerada transformación de su imagen. Diversas son las causas que preceden este fenómeno histórico: el urbanismo y la arquitectura ofrecen una visión contradictoria en el desarrollo del espacio y el de sus usuarios.

El desarrollo de la tipología urbana y arquitectónica de los pueblos tiende hacia una modernización internacionalista tanto por el uso de los materiales como por la aplicación de nuevas técnicas constructivas. Sin embargo, el comportamiento de los usuarios parece no tener conciencia de las características ni de las formas de los nuevos (aparentemente) materiales y de las menos novedosas formas de su uso.

El espacio urbano y el arquitectónico ofrecen el tiempo detenido de acuerdo al proyecto de su organización original, sin embargo el uso que tienen, no tiene correspondencia con la realidad actual.

Los usuarios del espacio urbano y arquitectónico disfrutan de las bondades que ofrece la vida moderna; sin embargo, los objetos de la vida moderna han hecho un sincretismo espacial con los antiguos objetos.

### 3.- Los usuarios en el espacio urbano y en el habitable

Una traza delimitada al uso del hombre y del caballo es reutilizada actualmente por el uso vehicular, generando problemas de convivencia. Por ejemplo, sucedió que al querer cruzar el puente de Xalpa, un campesino con sus mulas car-

gadas de greña (pastura de cacahuate para alimento de los animales), y un autobús de la Estrella Roja —que hacía el servicio entre Cuautla— escenificaron un problema porque el autobús se lanzó contra los animales cargados, y el campesino encañonó con una pistola al conductor del autobús para evitar que sus animales fueran arrojados a la barranca; los niños cuando van a la escuela caminan por el arroyo mientras los taxistas corren a toda velocidad por las calles hasta que sucede un atropellamiento.

### 4.- La estructura urbana de los pueblos del volcán

Es la que podemos llamar mixta porque se intenta un trazo regulador de tablero de ajedrez en el centro y en los barrios se conserva el trazo conforme a la topografía, que es accidentada.

#### *La estructura barrial*

Era una estructura autosuficiente que se articulaba armoniosamente al centro. Tenía su propio ritual según la actividad a que estaba dedicada, *v.gr.* el barrio de los campesinos celebraba su patrón en los tiempos agrícolas, mientras el de los artesanos lo hacía en otros. Había una estructura paralela a los demás barrios y una religiosidad popular simultánea a la estructura eclesiástica oficial; el ritual de iniciación obligaba a los jóvenes a realizar acciones que les avalara su mayoría de edad y por lo tanto la adquisición de derechos como el de formar un nuevo hogar.

Actualmente, los ritos agrarios se han refugiado en el seno del hogar; los ritos de iniciación, además de reducir los tiempos se realizan al margen del grupo barrial. Estas y otras manifestaciones serán investigadas para saber cuánto han influido en la transformación barrial.

#### *La estructura predial*

Los padres sin instrucción ven reducidos sus espacios que pasan a ensanchar los de los hijos instruidos. La semilla "criolla" que alimentaba al campesino, su familia y los vecinos, se ve sustituida por un comercial eliminando no sólo una actividad: seleccionar, preparar, conservar, sembrar y volver a seleccionar, sino el sentido ritual que representaba la conservación de la vida. El mercado donde



la familia intercambiaba sus mínimos excedentes se vio arrollado por nuevas mercancías, secuestrando el espacio para extraerle un rescate económico.

Este trabajo de investigación se propone conocer, primero, si este proceso acelerado de transformación social en la región que se conoce como estado de Morelos está relacionado con la desaparición de los grupos indígenas como tales, en la región del volcán; segundo, si existe esta contradicción entre imagen urbana y arquitectónica y uso de sus espacios, y tercero, si el carácter histórico de frontera entre el centro y la provincia influye en este proceso.

#### Los usuarios

Lo indígena en Morelos

En Morelos lo indígena es asumido de dos maneras: la primera es como es visto desde el exterior; la segunda como se piensan los mismos pobladores. La definición que será nuestra fuente de inspiración es: lo indígena como parte de la tierra que pisan sus pobladores, como refugio durante el paso por esta tierra y como destino.

Terminado el movimiento por la tierra y el agua agrícolas, se despertó en el exterior la curiosidad por conocer más de cerca de quienes había protagonizado tales luchas; en algunos casos debió ser por un sano interés antropológico pero otro fue, como a la larga vino a certificarse, por conocer, evaluar y proyectar el destino de la tierra. Es interesante observar que los dos pueblos indígenas así definidos fueran Hueyapan y Tepoztlán, pueblos de la frontera entre el centro y la provincia; más tarde Tetelcingo y Xoxocotla, puertas hacia los valles, atrajeron la atención de los antropólogos. La recreación indígena de estos pueblos. El Estado y sus intelectuales orgánicos tienen una definición práctica de lo indígena, en la que la tierra es sólo palabra indígena. ¿Recreó también esta región como reserva cultural donde se refugiaron las tradiciones y las costumbres tradicionales?

La pérdida de la tierra, las aguas y los aperos de labranza a manos del comercio, tienen a los pobladores en una profunda confusión, ésta no permite definir su identificación ante los demás. Algunas veces quieren ser indios para estar en consonancia con su forma de ser, pero otras quisieran no serlo para hacer valer su imagen ante los demás. Digamos que quisieran tener la palabra de los otros pero sin perder el propio contenido; sin embargo, es más fuerte el sonido ajeno que los pensamientos propios.

Quizá todavía sea tiempo de restaurar el sabor de la tierra al lenguaje de los pueblos para asegurar sus pies a la tierra que pisan, para que su destino no se muestre tan esquivo. En otras palabras, encontrar lo indígena de estos pueblos formando parte de lo europeo y ahora amestizado con lo extraño. Quizá los siguientes versos indigenistas de Reyes Maravilla Cazarín de Quentepec: "Dónde vamos a sembrar maíz, frijol, calabaza y chile y nuestras mujeres nos van a dar de comer van a batir la masa van a cocer frijol y van a hacer salsa de ciruela y van a llevar un ánfora de agua",<sup>1</sup> encuentre el reposo de la realidad de sus pueblo tan falto de beneficios que otros ya tienen, abandonando la retórica de un periódico que de cualquier manera es la queja pública.

#### 5.- Ruinas de una utopía y utopía de unas ruinas

El espíritu regional lleno de teologías del agua, de la tierra, del fuego y de los aires animado por una liturgia histórica que ha juntado lo propio y lo ajeno, va dejando testimonios de un paso. En un momento histórico al detener el tiempo, un tiempo no es ni indígena ni español, encontramos ruinas de la gloria de otro tiempo, v.gr. el momento en que el héroe Morelos descansa una mañana en Ocuituco después de haber roto el cerco realista, o las noches en que el general Zapata conferencia con sus seguidores en el cuartel de Ocuituco o el momento en que el padre Ponce descansa en Hueyapan y pasa de frente por Ocuituco y Yecapixtla; hoy sólo forma parte de un capítulo de la historia, una historia escrita en tierra que no es ni indígena ni española. Pero también todos los deseos de igualdad, democracia, oportunidad, respeto, seguridad que laten actualmente en los corazones de esta gente sobre las ruinas de lo que no ha sido, es la nueva utopía que espera realizarse en una mañana, entre más cercana mejor.

#### Bibliografía

Corresponde a diversas etapas de la historia regional, desde el cronista Durán hasta las tesis más recientes acerca de la arquitectura vernácula de los centros históricos de Yecapixtla, Ocuituco y Tetela, elaboradas por la Facultad de Arquitectura, y los libros escritos por cronistas locales como Juventino Pineda Enriquez, Proceso Sánchez, Joaquín L. Palacios y otros, algunos promovidos por el Instituto de Culturas Populares. Como se establece en el proyecto general, se revisarán materiales de los archivos: General de Indias, del que ya se tiene un material inicial obtenido en dos estancias breves, del Nacional de Madrid y del General de la Nación en México, del que también se tiene ya algún material. El material de archivo será el correspondiente al siglo XVI, relativo a tres momentos de la región: el contacto, la evangelización y la iglesia postridentina.

#### Conclusión

Sin embargo, la "lectura de la tierra", el documento más antiguo que estos pueblos tienen y en el que han escrito su historia, pretende ser el documento más profundo a revisar y cuyo afán de interpretación es el mayor reto, para entender la historia de estos pobladores: ni indígena ni extraña de estos pobladores y su necio aferrarse a una tierra que hoy tiembla.

#### NOTA:

<sup>1</sup> CAMPA TI TOKASTE TLAYOLI, YEL, AYOTLI UAN CHILI UAN NIN TO SHIAUAN TECH TLAMAKATIVE KI MANSKE TECHTLI KESAKET YEL, KI MOASKE CHILI KA XOCTTEL UAN KUIKASKE SE AATECOMAL AL. "VAMOS A SEMBRAR", EN *CULTIVO*, PARCELA DEL CREADOR MORELENSE, 1998, MERO 2.



Familia Cortés, músicos. Ch'ipanchingo, ca. 1940



## Crisis de mortalidad colonial entre los mayas yucatecos

*Beatriz E. Repetto-Tiό*

Centro INAH-Yucatán

En 1989 iniciamos un proyecto de investigación a partir de las fuentes de información parroquiales, concluido en 1997, en busca de datos que aportaran información detallada sobre las características demográficas básicas del pueblo maya de la época colonial, ya que hasta ese entonces no existían estudios de este tipo, basados en información procedente de las cédulas contenidas en los libros parroquiales yucatecos. La información recopilada —paleografiada y capturada en una base de datos— permitió cruzar las referencias procedentes de tres tipos de archivos para llegar a los datos finales. El trabajo de programación y cruce de las variables fue realizado por el Dr. E. Kurjack, autor de la publicación *38 del MARI* y coautor del *Atlas arqueológico de Yucatán*. La asesoría en demografía histórica la recibimos de la Mtra. Elsa Malvido.

En ese momento el objetivo básico de la investigación se centró en realizar reconstrucciones familiares para poder determinar: edad del matrimonio, número de hijos por pareja, intervalos intergenésicos, esperanza de vida por sexo, promedio de mortalidad normal anual y epidemias. Adicionalmente obtuvimos datos referentes a

Retrato de Protasio Salmerón, ca 1905





la movilidad de la población y porcentajes de componentes raciales, por las características de los datos contenidos en las cédulas.

Hay que aclarar que las reconstrucciones familiares sólo pueden intentarse cuando existe la plena seguridad de la relación continua entre los progenitores y sus ascendientes y descendientes. Desde antes de la conquista encontramos que los mayas tuvieron un sistema para marcar patronímicos, que mantuvieron vigente durante la época colonial y que aún se conserva hasta la época actual. Las poblaciones aborígenes de otras regiones, asentadas en el resto del hoy territorio nacional, perdieron ese rasgo determinante de relaciones durante la primera etapa de la Colonia.

De todas las comunidades mayas con registros parroquiales, conservados en el archivo, sólo una llenó los requisitos de coincidencia en las fechas de inicio, temporalidad y continuidad en los tres tipos de libros. Esta fue Maxcanú, población de origen prehispánico, situada sobre el camino real que unía a Mérida con el puerto de Campeche en la época colonial.

Para esa comunidad encontramos dos tipos de datos sobre control de la población: los emitidos por las autoridades civiles y los procedentes de las autoridades religiosas. Según las tasaciones de 1549, el pueblo tenía 260 cabezas de familia. Al visitarla en 1586, fray Antonio de Ciudad Real, los tributarios ya eran 500. A partir de 1639 los datos son de tipo religioso, y vemos que en esas fechas la guardianía de Maxcanú tenía en total 2395 almas de confesión, y administraba cuatro pueblos, según Cárdenas Valencia (1937: 109). Una suma de los feligreses que comulgaron en la cuaresma de 1682, que se conserva en el archivo parroquial de Mérida, enviada por el convento de Maxcanú y sus dos visitas, reporta 1440 comulgantes. La matrícula franciscana publicada por García Bernal (1978: 128) adjudica a la cabecera de Maxcanú 406 almas de confesión, categoría que engloba aproximadamente al 60 por ciento de la población, lo que nos daría una población total exclusivamente para la cabecera de doctrina, de unas 677 personas, para 1700.



familia Salmorón, 1920.

Nuestra propuesta de investigación para el primer estudio partió de la utilización de los libros de matrimonios, bautizos y defunciones para, por referencias cruzadas, en una base de datos, poder obtener el mayor número de información posible. Éste consideró un periodo de cien años, y la fecha de inicio, que debía ser la más temprana que pudiera encontrarse, resultó 1682.

La información resultante de esa investigación fue la siguiente: la edad promedio al matrimonio de las mujeres parece haber sido de 15.27 años, con un periodo de infertilidad inicial de cuatro años, la de los varones de 17.19. El número de hijos por pareja, tomando en cuenta los registros bautismales, fue de 2.75 y los intervalos intergenésicos fueron de 47.3 meses, para el periodo comprendido entre 1682 y 1756.

En relación con la práctica de contraer nupcias a edad temprana, registrada entre los mayas de Yucatán, cabe comentar que fray Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán*, al tocar el tema hacia 1560 dice: "antiguamente se casaban de 20 años y ahora de 12 ó 13", lo cual demuestra que los márgenes de edad al matrimonio fueron cambiantes, adaptándose seguramente a las circunstancias de cada época.

Para los demógrafos, el factor más importante en la determinación de la fecundidad es la edad al matrimonio. En el caso de México los estudios encaminados al conocimiento de los niveles de la fecundidad en el pasado son muy escasos y la creencia generalizada sobre el tema parte del supuesto de que México es caracterizable, tanto en el pasado como actualmente, por el tipo de familia de larga prole.

El estudio de Klein (1993), denominado "Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816", es el único existente que hace referencia al tema nivel de fertilidad en el pasado, en una comunidad maya de los altos de Chiapas. Las reconstrucciones familiares del trabajo de Klein se basaron en un registro que abarca 40 años (1780-1820), que le permitió analizar la historia demográfica de 319 matrimonios indígenas de Amatenango.

Su reconstrucción indica que las mujeres campesinas de ese lugar se casaban a edad muy temprana, y presentaban índices de fecundidad muy elevados. El promedio de edad al matrimonio en 228 mujeres fue de 16.8 años. Este investigador concluye que: "a lo largo de su vida matrimonial esas mujeres habrían parido un promedio de 7.6 vástagos si se estima la aparición de la menopausia a los 35 años y si ésta se sitúa a los 40, el promedio sería de 8.5". Al parecer el intervalo intergenésico era de 36.3 meses, lo que le hace suponer que amamantaban a sus hijos por más de un año.



clusiones, creemos que éstas se basan en una suposición, que es la edad a la menopausia, y no en el hecho incontrovertible de que los registros señalaran el nacimiento de 7.6 hijos por mujer. Por otra parte, no parece haber considerado el factor "esperanza de vida" de esas mujeres que, dado su entorno y la época en la que vivieron, bien pudiera haber sido de 27 años, lo que reduciría automáticamente el número de hijos, si se hubiera considerado también el periodo de infertilidad inicial.

El estudio sobre la población de Maxcanú, para el periodo de 1682-1756, basado en datos cruzados de cédulas de bautizos, matrimonios y defunciones, mostró que la esperanza de vida en ambos sexos parece haber sido en el caso de los hombres, según la mediana, de 32.7 años y en el de las mujeres 26.7 y, según el promedio, de 37.05 para los hombres y 29.95 para las mujeres. Existe también el dato de que los hombres que alcanzaban la edad de 60 años, y las mujeres la de 50, dejaban de pagar tributo y pasaban a la categoría de *reservados*, pero también eran reservados los nobles, caciques, cantores, fiscales y sacristanes. De nuestros 67 reservados, relacionados numéricamente con nuestros 2194 bautizados, puede decirse que solamente el 3.5 por ciento de la población alcanzaba la edad para convertirse en reservado. Pero la tasa de mortalidad normal anual, obtenida por relacionar los nombres de los muertos de los registros de defunciones, con los registros de los bautizados, pudimos situarla entre 9 y 12 defunciones.

En relación con los episodios de mortalidad catastrófica, que logramos determinar por la información parroquial, concluimos que nuestros datos parecen confirmar los relatos de las catástrofes poblacionales registradas por los historiadores yucatecos. Lo que no pudimos asegurar fue la extensión del fenómeno, ya que solamente estudiamos una población localizada sobre el camino real y bastante cercana a Mérida, la capital, por lo que cabe la posibilidad de que las poblaciones más distantes no hubieran sido afectadas.

A partir de ese punto fue que planteamos en 1999 un segundo estudio para determinar básicamente la presencia y extensión de las crisis de mortalidad en poblaciones alejadas de la principal vía de penetración, que fue el camino real de Mérida a Campeche, usando como referencia comparativa los datos obtenidos en el estudio de Maxcanú y considerando las poblaciones de Tahdziu y Conkal, localizadas, una cerca de la frontera de la zona oriental de refugio y la otra hacia la costa norte, por el occidente.

Una forma de percepción de la historia de la demografía del pueblo maya yucateco, emanada de los documentos oficiales, enfatiza la frecuencia de épocas de gran mortalidad que asolaron Yucatán a través de los si-



Monseñor Ramón Ibarra y González, cuarto obispo de Chiapa, ca 1940

glos. Respecto a los documentos siempre puede decirse que existe la posibilidad de que se hubieran utilizado hechos aislados impactantes, o de que esos fenómenos no hubieran sido tan extensos como se ha planteado. Por otra parte, aun cuando existe una bibliografía sólida relacionada con el tema, entre la que sobresalen los trabajos de Cook y Borah y García Bernal, esos estudios se basaron principalmente en listas de tributarios, que son un indicador de carácter general, que se actualizaba con mucha lentitud.

Las epidemias padecidas por el pueblo yucateco históricamente consignadas, han sido registradas tanto por los principales cronistas como por historiadores modernos. Diego de Landa relata a mediados del siglo XVI un episodio ocurrido durante el siglo anterior a la conquista, en el que dieciséis años después de un huracán, al momento de levantar la cosecha llegó una epidemia a la que llamó "calenturas pestilenciales", que duraba 24 horas, y treinta y seis años después padecieron una peste que les pudría el cuerpo con gran hedor. *El Chilam Balam de Mani*, crónica indígena redactada en lengua maya con caracteres latinos, registra para 1500-1529 una epidemia de viruela que se repite en 1609. Diego López de Cogolludo refiere que en 1609 la población de Mérida fue afectada por lo que él llamó tabardillo con sarampión y viruela.

Molina Solís (1910), en su *Historia de Yucatán* da razón de varios episodios de epidemias y hambrunas para 1692, 1699, 1724, 1727, 1742 y 1749. Cook y Borah (1978), García Bernal (1978) y Farris (1992) agregan algunas más a la relación de esos acontecimientos infaustos.

Para poder determinar datos de mortalidad epidémica con una cierta validez, se recomienda contar no solamente con registros de mortalidad normal, como punto de referencia, sino también con cifras relacionadas con los nacimientos, mismos que en las situaciones catastróficas pueden caer drásticamente, por lo que nuestra propuesta de investigación partió de la utilización de los libros de defunciones, junto con los de bautizos, para poder contar con más elementos referenciales. Cubre un lapso de cien años y la fecha de inicio sería la misma que marca el estudio de Maxcanú.



Según Flynn (1989), la mortalidad normal "que es la que se da cuando no existen crisis producidas por guerras, hambrunas o epidemias, puede suponer la desaparición de un 3 por ciento cada año. En un año de crisis esa cifra podría incrementarse hasta el 6 o el 10 por ciento en una región amplia o varias poblaciones y en zonas más restringidas, ascender en ocasiones hasta el 30 o el 40 por ciento. Se considera un episodio de crisis demográfica aguda cuando el número de defunciones se duplica y al mismo tiempo se presenta un derrumbe de un 50 por ciento de los nacimientos. Además las crisis agudas se caracterizan por su brusquedad, su intensidad y su breve duración".

Pérez Moreda (1980) clasifica las crisis como epidémicas y de subsistencia. En el caso de las primeras no se registran efectos notables en las variables de la fecundidad y la nupcialidad. Las últimas pueden descubrirse al comparar datos relativos a la mortalidad con los precios de los productos alimenticios, en especial los cereales, lo cual prueba la dependencia de la crisis demográfica respecto de la economía. La caída de la natalidad tras una de esas crisis se ha explicado por causas fisiológicas, especialmente la amenorrea, provocada por la insuficiencia alimenticia. Laslett (1965) exige tres requisitos para probar que una crisis se originó por hambre: un incremento súbito de la mortalidad, un declive de las concepciones y la nupcialidad y la existencia de una causa declarada que manifieste que se debió por inanición o mala nutrición. Appleby (1973) considera que debe demostrarse además la correlación entre las curvas de los precios de los alimentos y las curvas de mortalidad.

En relación con la transmisión de las enfermedades de lo que se considera consecuencia del contacto de los europeos con otros pueblos, Cook y Borah (1989) señalan que parece existir una pauta en la que se distinguen dos fases: la declinante, en la que la población disminuye

o desaparece y la de recuperación, en la que se produce una tendencia al aumento y se presenta una alteración cualitativa de la raza.

Según Malvido (1992), las enfermedades importadas de Europa y África durante la conquista y colonización fueron la viruela, el sarampión y otras enfermedades epidémicas que divide en eruptivas, pulmonares y gastrointestinales.

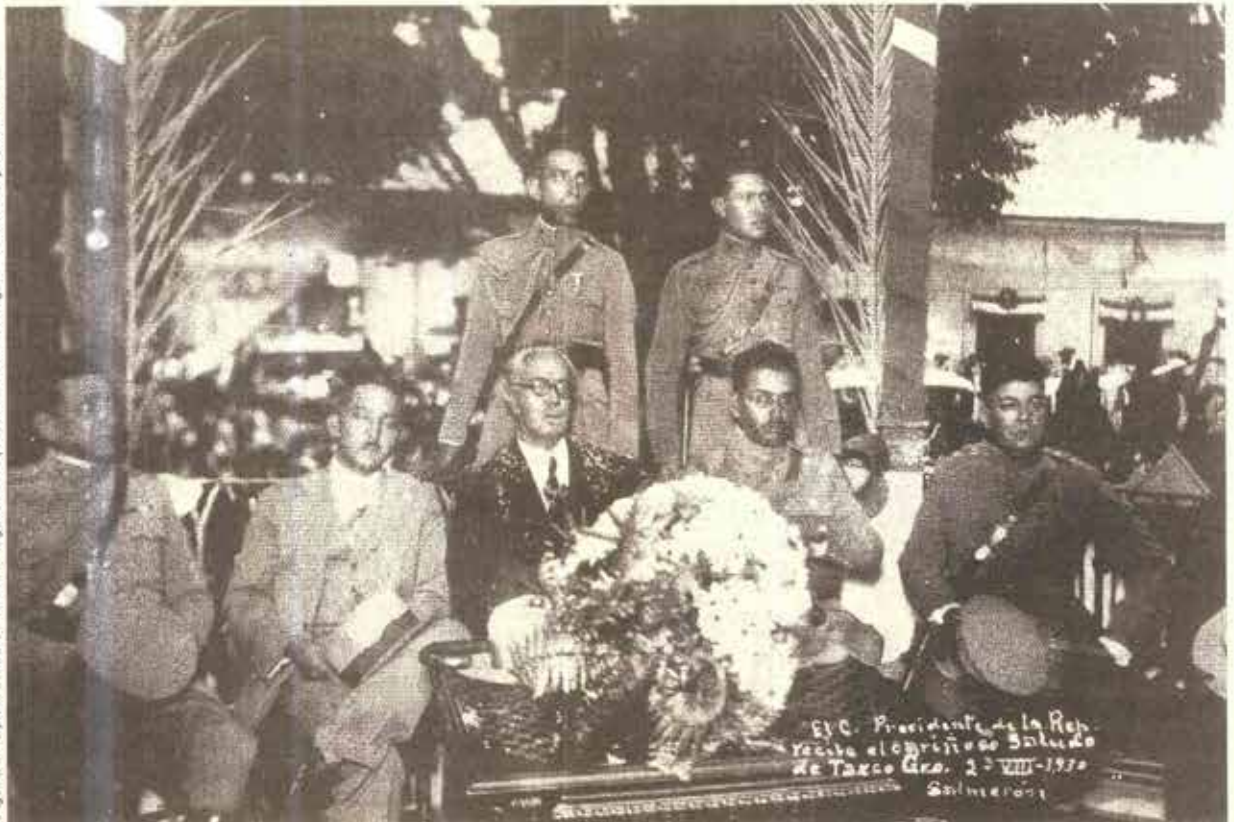
Los episodios de crisis de mortalidad identificados en el estudio de Maxcanú, al correlacionarlos con las epidemias históricamente consignadas, parecen explicarse por la presencia de vectores del paludismo (mosco *anopheles*) o por la fiebre amarilla que tiene por vector a un virus septicémico (*aedes aegypti*). Para sobrevivir ambos vectores necesitan de un medio acuático donde poder desarrollarse y el calor es necesario para que resulten infectantes (Pérez Moreda: 1980). Shattuck (1933) considera que la fiebre amarilla apareció en América poco después de la llegada de los primeros europeos.

Molina Solís, en su *Historia de Yucatán* da razón de algunos episodios de epidemias y hambrunas: para 1692 registra un ciclón que produjo pérdida de cosechas aunada a una plaga de langostas, causantes de una hambruna generalizada que se empeoró con una epidemia de fiebres palúdicas.

Para 1699 señala que los capitanes de la expedición de don Martín de Urzúa en el Petén, considerando el riesgo de que las enfermedades diezmasen al ejército y por tener a la gente enferma de fiebre amarilla, acordaron retirarse a Yucatán, por lo que al poco tiempo de llegado Urzúa a Campeche apareció de nuevo la fiebre amarilla.

En 1724 se presentó una carestía de artículos de primera necesidad y en 1727 hubo una hambruna atribuida a las reformas del obispo Gómez de Parada, que se complicó con una epidemia de fiebre amarilla.

Vista del presidente Pascual Ortiz Rubio a la inauguración de la pista de aviación. Recibe el saludo de una delegación de la plaza central de Taxco. El segundo de izquierda a derecha es el gobernador Castañón. 23/VI/1930.





En 1743 hubo otra epidemia y en 1769 llegó una plaga de langostas que provocó una hambruna. Farris registra tres hambrunas más en 1700, 1730 y 1742.

### Las cifras de mortalidad en Maxcanú

El incremento de las cifras de mortalidad registradas en los libros de defunciones nos permitió determinar la presencia de seis crisis que se presentaron en el lugar de estudio en el transcurso de los setenta años a los que redujimos nuestro límite temporal. La primera se presentó entre 1692-93, y puede calificarse como una gran crisis de mortalidad, que afectó a 108 individuos. Una segunda crisis se presentó en 1699, con 40 defunciones, mismas que pueden atribuirse al paso del ejército de don Martín de Urzúa por el camino real de Campeche a Mérida, a su regreso del Petén. La tercera crisis se dio en 1709 y parece haber tenido un desarrollo acumulativo ya que a fin del año ya sumaban 42 los fallecidos, mismos que sumados al número del año anterior llegarían a 71 los difuntos. Hubo una cuarta crisis, en 1718, en la que se registraron 42 bajas. Ésta, al igual que la anterior, podríamos considerarla crisis larvada ya que sumada a las cifras del año anterior juntaron 71 defunciones. La quinta se presentó entre 1726 y 1727, y fue ampliamente conocida y citada por los historiadores. Algunos documentos de la época la atribuyen a las reformas emprendidas por el obispo Gómez de Parada, en favor de los naturales y parece haber sido una gran crisis de subsistencia. La última de las crisis identificadas por nosotros, a través de los libros parroquiales, tuvo lugar en 1730 y las defunciones llegaron a 29 pero coinciden con una baja en las tasas de natalidad, circunstancia que confirma su importancia.

Como ya se ha mencionado, todos estos datos resumidos representan nuestra información de referencia, misma que debe permitimos comparar el comportamiento demográfico de las poblaciones seleccionadas posteriormente para verificar si en esa misma época presentaban situaciones semejantes y para poder medir la extensión de las crisis poblacionales de la comunidad maya yucateca, durante el segmento temporal que abarca las dos últimas décadas del siglo XVII y la primera mitad del XVIII.



Cercos militares en la Universidad de Guerrero, 1940.

### BIBLIOGRAFÍA

- APPLEBY, ANDREW B.  
"DISEASE OR FAMINE? MORTALITY IN CUMBERLAND AND WESTMORLAND, 1580-1640", *ECONOMIC HISTORY REVIEW*, XXVI, 1973.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO Y SILVIA RENDÓN  
*EL LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILÁN BALÁM*, BIBLIOTECA AMERICANA. SERIE DE LITERATURA INDÍGENA. MÉXICO, 1948.
- CÁRDENAS VALENCIA, FRANCISCO DE  
*RELACIÓN HISTORICAL ECLESIASTICA DE LA PROVINCIA DE YUCATÁN DE LA NUEVA ESPAÑA. ESCRITA EN EL AÑO DE 1639*, BIBLIOTECA HISTÓRICA MEXICANA DE OBRAS INÉDITAS, 3, MÉXICO, 1937.
- CUADRO REAL, ANTONIO DE  
*TRATADO CURIOSO Y DOCTO. DE LAS GRANDES DE LA NUEVA ESPAÑA*, UNAM, MÉXICO, 1976.
- COOK, SHERBURNE F. Y WOODROW BORAH  
*ENSAYOS SOBRE HISTORIA DE LA POBLACIÓN: MÉXICO Y EL CARIBE*, VOL. 2, SIGLO XXI EDITORES, MÉXICO, 1978.
- COOK, S. F. Y W. BORAH  
*EL PASADO DE MÉXICO: ASPECTOS SOCIODEMÓGRAFICOS*, FCE, MÉXICO, 1989.
- FARRIS, NANCY M.  
*LA SOCIEDAD MAYA BAJO EL DOMINIO COLONIAL*, ALIANZA EDITORIAL QUINTO CENTENARIO, MADRID, 1992.
- FLINN, MICHAEL W.  
*EL SISTEMA DEMOGRÁFICO EUROPEO, 1500-1820*, EDITORIAL CRÍTICA, BARCELONA, 1989.
- GARCÍA BERNAL, MANUELA CRISTINA  
*POBLACIÓN Y ENCOMIENDA EN YUCATÁN BAJO LOS AUSTRIAS*, ESCUELA DE ESTUDIOS HISPANO-AMERICANOS DE SEVILLA, SEVILLA, 1978.
- KLEIN, HERBERT S.  
"FAMILIA Y FERTILIDAD EN AMATENANGO, CHIAPAS 1785-1816", EN *DEMOGRAFÍA HISTÓRICA DE MÉXICO, SIGLOS XVI-XIX*, INST. MORA-UAM, MÉXICO, 1993.
- LANDA, DIEGO DE  
*RELACIÓN DE LAS COSAS DE YUCATÁN*, PORRÚA, MÉXICO, 1978.
- LASLETT, PETER  
*THE WORLD WE HAVE LOST*, LONDRES, 1965.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO  
*HISTORIA DE YUCATÁN, CRÓNICAS MEXICANAS 3. VOLS. I Y II*. EDITORIAL ACADEMIA LITERARIA. STA. ED. MÉXICO, 1957.
- MALVIDO, ELSA  
"CRONOLOGÍA DE EPIDEMIAS Y CRISIS AGRÍCOLAS EN LA ÉPOCA COLONIAL", EN *ENSAYOS SOBRE LA HISTORIA DE LAS EPIDEMIAS EN MÉXICO*, TOMO I. SERIE HISTORIA, IMSS, MÉXICO, 1992.
- MOLINA SOLÍS, JUAN FRANCISCO  
*HISTORIA DE YUCATÁN DURANTE LA DOMINACIÓN ESPAÑOLA*, 3 TOMOS, MÉRIDA, YUC., 1910.
- PÉREZ MOREDA, VICENTE  
*LA CRISIS DE MORTALIDAD EN LA ESPAÑA INTERIOR, SIGLOS XVI-XIX*, MADRID, SIGLO XXI, 1980.
- REPETTO TIÓ, BEATRIZ  
"DEMOGRAFÍA HISTÓRICA DE LA POBLACIÓN MAYA-YUCATECA COLONIAL: MAXCANÚ, YUCATÁN (1682-1756)", TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRÍA, OPCIÓN ETNOHISTORIA, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN, MÉRIDA 1997.
- ROYS, RALPH L.  
*THE POLITICAL GEOGRAPHY OF THE YUCATAN MAYA*, CAMEGIE INSTITUTION OF WASHINGTON. PUB. 613. WASHINGTON, 1957.
- SHATTUCK, GEORGE CHEEVER.  
*THE PENINSULA OF YUCATAN: MEDICAL, BIOLOGICAL, METEOROLOGICAL AND SOCIOLOGICAL STUDIES*, CARNegie INSTITUTION OF WASHINGTON. PUB. WASHINGTON D.C. 1933.





Expresiones de apoyo al movimiento universitario, noviembre de 1960.

## Las instituciones novohispanas y su historia social

*Ethelia Ruiz Medrano*

Dirección de Estudios Históricos, INAH



El compositor Pancho Picolla a los 5 años.

Una de las líneas historiográficas más desarrolladas para el estudio de la América colonial, además de la historia regional, es la historia de las instituciones. Con una larga tradición la historia institucional ha sentado las bases para la mejor comprensión de la organización formal de instancias de poder tan importantes como la audiencia, el cabildo, los sistemas fiscales, la encomienda, el sistema de trabajo forzado y un largo etcétera. Hasta hace algunos años este tipo de historia privilegió como fuente la legislación indiana, lo que dio como resultado que se tuviera una mirada "ideal" y no real de las instituciones novohispanas. Desde los años cincuenta se procuró dar un sesgo a esta idealización o a esta mirada formal, y aportar otro tipo de fuentes a los estudios sobre instituciones. Surgió un interés por hacer una historia social de las instituciones, así como observar a otras antes poco estudiadas, el tributo por ejemplo. Los límites de una fuente legislativa fueron señalados y se estudió de manera más cercana los mecanismos utilizados por el poder para lograr un mejor control sobre la población.



En 1985 inicié los estudios de doctorado en la Universidad de Sevilla bajo la dirección de un profesor que trabajaba la historia social de la iglesia secular en el Perú y sus mecanismos de control sobre la población indígena, concretamente los programas de extirpación de idolatría en el siglo XVII. Este profesor se interesaba en los estudios de historia política que se llevaban a cabo en Inglaterra, con gente como Elliott, Brading, Lynch, Fisher, entre otros. Por su tema de estudio se interesaba también en los trabajos que se desarrollaban en las áreas de arqueología y antropología histórica en la zona andina: Murra, Rostrorowski, Ziuema, entre otros. Esta combinación en sus intereses, aunado al particular tipo de fuente que se encuentra en el Archivo General de Indias, como son las muy tempranas fuentes de alta instancia, dieron como resultado la elección del tema de mi trabajo de tesis.

Concretamente estudié los inicios del poder colonial en Nueva España, el gobierno de la segunda audiencia y el primer virreinato, 1532-1550. El estudio no se centraba en ninguna región, en el Archivo de Indias no hay fuentes para hacer un tipo de trabajo de esta naturaleza. La idea era encontrar cómo el beneficio personal, político y económico, de las más altas autoridades "flexibilizaba" la legislación real, y lograba afianzar el proceso de colonización.

Básicamente utilicé como fuente primaria los llamados juicios de residencia aplicados a estas altas autoridades, así como la visita completa de Tello de Sandoval a Nueva España (1543-1546). La numerosa documentación fácil de contrastar, ya que incluía desde las versiones oficiales, pasando por múltiples quejas de los pueblos (en el sentido de altepetl) indígenas, me permitieron lograr una reconstrucción interesante de cómo se inició el verdadero dominio del territorio.

Toda la política de la época daba a entender acerca de la lucha entre diversos sectores por decidir los niveles de control de la población indígena, en una etapa muy temprana de la historia de México, y las prácticas políticas para lograr el proyecto colonizador, que contrastaban fuertemente con la legislación restrictiva de la corona sobre los niveles de explotación y control de la población sometida. En esa aparente lucha, que no era tal, los sectores del poder y concretamente el virrey "mediatizaron" y adecuaron a la realidad toda una política de asentamiento y centralización paulatina del poder real, cuidando además, que la Colonia fuera rentable para conquistadores y colonos. Esta situación, determinamos mi profesor y yo, no era simple corrupción fenómeno que en realidad se observa, como lo conocemos en el siglo XVIII. Se trataba más bien de un mecanismo del poder, que alentó la consolidación de una colonia en la época del antiguo régimen. Asimismo, procuré observar cómo esta negociación tuvo un costo social muy alto para la población indígena, que tan sólo pudo mantenerse a nivel de supervivencia mínima. Contar los inicios y formas de esta historia fue el tema de la tesis, mucho me sirvió para ello el aproximarme a la reconstrucción histórica a partir de los juicios, la lectura de los trabajos de C. Ginzburg, a nivel de su trabajo con fuentes judiciales, fue una enriquecedora lección.

A partir de 1990, una vez finalizada la tesis y ya

en México, comence a explorar algunas posibilidades de investigación a corto plazo, siempre dentro de mi periodo de especialización que es el de la Colonia temprana. Resultado de ello fueron algunos artículos y la publicación como libro de la tesis de doctorado. En 1994 inicié otro proyecto largo.

Durante la investigación de archivo para la tesis de doctorado, me había "encontrado" a una serie de servidores reales que parecían tener una cercanía muy interesante con las ideas de Bartolomé de Las Casas, entre otros se trataba de gentes como Alonso de Zorita, Diego Ramírez, Francisco Ceinos, Lebrón de Quiñones, Luis de Velasco, entre otros. Todos sabemos que en muchos estudios se ha visto el impacto que las ideas lascasianas tuvieron en América, y también conocemos que tuvo fuertes vínculos políticos con miembros del clero regular. Pero, poco se han estudiado las razones de su impacto ideológico en sectores no pertenecientes a la iglesia. Anthony Pagden, Sempat Assasourian y Helen Rand Parish son de los pocos estudiosos que lo han hecho. Detrás de la fuerza de los argumentos, de Las Casas se encuentra los derechos de la monarquía sobre los territorios de americanos, por lo menos en lo que toca a la etapa imperial.

Por todo lo anterior, la figura del oidor Alonso de Zorita me había interesado mucho, y gracias a los trabajos de G. Baudot conocí que existía en la Biblioteca de Palacio Real en Madrid una larga relación escrita por él de más de 1200 páginas que permanecía inédita. Esta obra se había nutrido de diversas crónicas, muchas desafortunadamente desaparecidas en la actualidad; por sus folios desfilaban trozos de los trabajos de: Olmos, Las Navas, Motolinía, Juan Cano, así como numerosas fuentes latinas y medievales. Decidí darme a la tarea de editar y publicar la crónica o *Relación de la Nueva España*, escrita por Zorita. Este proyecto



Sra. Sara Carvajal e hijos, provenientes de Quactochimango, ca. 1926





*Los antecesores hijos de Francisco Cortés al Sr. Gual de León Cortés, de un desembarcadero al pueblo 7-8-50*

logró el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) e inició los trabajos a principios de 1995. Más allá de la tarea de paleografía y edición de lo que es la última crónica conocida del siglo XVI, mi interés se centró en plantear que Alonso de Zorita fue parte de un importante proyecto político que pretendía justificar los derechos de la monarquía siempre y cuando el fin último fuera el de la conversión cristiana de los naturales, a través de la protección de su organización señorial anterior a la conquista. Este proyecto político es de lo que trata mi introducción a la obra de este inteligente oidor, que recientemente he publicado con la colaboración de José Mariano Leyva.

A la par que realizaba la edición de la obra de Zorita, me percaté que por "deformación" de archivo mi óptica de análisis se encontraba muy inclinada a estudiar líneas políticas muy amplias, ocurridas en el siglo XVI, que afectaban y afianzaban el control de la población indígena. Pero que no conocía mucho de las resistencias y adaptaciones de esa población. Mi interés siempre ha sido el de lograr acercarme a las percepciones, negociaciones y resistencias de la población indígena, pero también sabía que las fuentes que manejaba no ofrecían este tipo de información, más aún las podía intuir a partir de una serie de indicios, pero no las conocía.

Retomé entonces las ideas de un brillante curso de náhuatl que impartió James Lockhart en la DEH-INAH, por invitación de Antonio Saborit y Francisco González Hermosillo. Los estudios de la historia indígena colonial novohispana generalmente privilegiaron las fuentes en castellano producto de las instancias de poder colonial. Estas informaciones son fundamentales para comprender las instituciones de control sobre la población nativa de América: el tributo, la encomienda, el servicio personal, etcétera. Este tipo de historiografía en boga hasta la década de los sesenta, fue complementada por los trabajos de Charles Gibson, quien utilizando este tipo de fuentes mostró los cambios y rupturas que implicó la conquista y colonización, y rebasó el análisis sólo de estructura interna de las instituciones de poder colonial. Desde hace algunos años Luis Reyes, John Lockhart, Susan Kellogg, Teresa Rojas, entre otros, han señalado la importancia de utilizar documentos en lenguas indígenas para aproximarnos a los asuntos cotidianos de los pueblos: los pequeños linajes, los testamentos, las escrituras, los juicios a corregidores, los códices,

etcétera. Asimismo, estos estudiosos han destacado la importancia de mantener un enfoque más interdisciplinario para acercarnos a la historia indígena colonial.

Estos puntos de vista me parecieron interesantes para continuar mi trabajo de investigación sobre problemas de dominación y colonización de la sociedad indígena temprana. Retomé el interés de la antropología y en estudios comparativos con el Perú, fruto de los seminarios que tomé en Sevilla y que impartieron mi profesor, el propio John Murra, así como Sempat Assadurian.

Decidí conjuntar distintos tipos de fuentes, tanto las institucionales como las "coti-

dianas" y, hasta donde me fuera posible, mantener un interés en otras disciplinas que abordaran el estudio de la sociedad indígena, todo ello con el fin de observar los cambios y adaptaciones en el sistema de justicia durante el siglo XVI, ya que es una de las instituciones que mejor refleja las cambiantes políticas del poder y la capacidad de adaptación, negociación y resistencia de la población sometida. En 1997 publiqué un comentario a un código que encontré en el Archivo General de Indias en 1995, y que fue utilizado como prueba en un juicio por el pueblo de Tepeucila (Oaxaca) en los años cuarenta del siglo XVI en contra de un encomendero. En 1998 y 1999, gracias al apoyo de Marc Thouvenot, logré consultar durante dos temporadas de trabajo de archivo el fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia en París, en donde se encuentran varios expedientes judiciales acompañados de códigos. Paralelamente a ello, colaboré en un proyecto de base de datos a partir de glifos y personajes en distintos códigos, que coordina este último investigador junto con Luz María Mohar (CIESAS); esta experiencia me ha sido útil para adentrarme en el estudio de la imagen.

A finales de 1998, CONACYT aprobó mi actual proyecto de investigación, se trata de la elaboración de un trabajo en el que abordo una problemática más cercana a la adaptación y resistencia indígena al sistema de justicia en la segunda mitad del siglo XVI. Este proyecto parte de la idea de estudiar, mediante un interesante y poco conocido corpus documental pictográfico y alfabético, las relaciones jurídicas entre los pueblos de indios y las autoridades coloniales a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII en el área central de Nueva España (básicamente la cuenca de México, Morelos, Valle de Toluca y el área norte de Puebla).

Considero que la mayoría de los códigos coloniales fueron utilizados por los pueblos e individuos indígenas como prueba legal en conflictos de todo tipo, y que su uso y aceptación por parte del aparato administrativo colonial formó parte de una negociación compleja, que es el contexto histórico en el que desarrollo este estudio. Esta negociación o confrontación de intereses involucró a las autoridades



españolas y a la nobleza indígena principalmente. Asimismo, este "pacto" fue debilitándose paulatinamente hacia finales del siglo xvi, debido a políticas centralizadoras de la Corona que afectaron tanto a la nobleza como a la sociedad indígena en su conjunto.

Como consecuencia directa, en 1592 se creó el Juzgado General de Indios, lo que implicó una justicia impartida a los indios con base en un concepto de desvalidos y "miserables", al mismo tiempo que se abandonaba la política de tomar en cuenta la escritura y otros aspectos tradicionales de la sociedad indígena en el momento de impartírseles justicia.

Observo que después del siglo xvi no hay prácticamente fuentes cotidianas tan elaboradas como las que tenemos para el periodo de 1540 a 1600, relativas a las negociaciones, discursos y pruebas, por parte de los naturales. Por ejemplo, durante algunos años los códices ya no se utilizaron como pruebas legales en el área central, con la notable excepción de Tlaxcala.

Creo que el resurgimiento de esta escritura indígena se vuelve a observar a partir de mediados del siglo xvii, y sólo en un contexto de demandas agrarias por parte de los pueblos indígenas del valle de México, Toluca y Morelos. En apariencia, ello se explica por la política de la Corona de exigir títulos de propiedad que demostraran la posesión ancestral de la tierra por parte de las comunidades, así como la entrega de una suma determinada; son las llamadas composiciones de tierras. Con todo esto la autoridad se comprometía a legalizar las tierras de los indios. Esta política se llevó a cabo en un marco de necesidad económica de la Corona y de una fuerte presión ejercida por el cada vez más amplio sector español, el cual buscaba una vía para apropiarse de las mejores tierras. Por otra parte, la población indígena había descendido de manera notable, y muchos indios sobrevivientes, debido a los efectos de políticas de congregación, se encontraban sin títulos originales para recuperar la historia de su propiedad. En estas circunstancias se puede entender que los indios "fabricaran" y "refuncionalizaran" títulos de manera de códices, en donde representaban, por ejemplo, cómo los dos primeros virreyes habían sancionado su propiedad en la primera mitad del siglo xvi. Este género documental se ha denominado *Techialoyan*. Su estudio es interesante en términos conceptuales por que nos introduce al espinoso tema de la autenticidad de las fuentes, que es a mi juicio un concepto limitado para trabajar con este tipo de documentos. Explorar esta situación me interesa dentro del proyecto.

Las preguntas que surgen para el proyecto se centran en explicar si hubo en los últimos treinta años del siglo xvi una serie de cambios que empobrecieron un complejo nivel de organización y negociación indígena, todavía prevaleciente medio siglo después de la conquista. Asimismo, ¿este empobrecimiento se pudo reflejar en la forma de concebir y enfrentar los indios del sistema de justicia español, especialmente

en la función que tenían los códices?

De ser así, ¿pudo este fenómeno formar parte de un proceso de acomodo social, a través de limitar los privilegios y el poder de los señores étnicos tradicionales, así como del control que la administración española ejerció, en el último cuarto del siglo xvi, sobre los mediadores tradicionales indígenas, como fueron los religiosos y la nobleza indígena? La aparente simplificación de los procedimientos jurídicos permitió que diversos individuos y comunidades lograran cambiar su relación tradicional frente a la nobleza y llegar a posiciones imposibles en la etapa anterior a la conquista. Sin embargo, esta ausencia de diálogo jurídico simplificó un discurso complejo y elaborados procedimientos de justicia que mantenían cierto nivel de control por parte de la nobleza indígena de sus vasallos y tierras. La falta de una negociación compleja, en un contexto de deterioro paulatino, facilitó la fragmentación del territorio y los derechos de los nobles coloniales, como se reconocían todavía en el siglo xvi, y la "construcción" de un nuevo territorio político, con nuevos actores y formas de expresión para la defensa de sus derechos.

Lo anterior no significa que opine que la totalidad de los códices elaborados en la etapa inicial de la Colonia, y aún posteriormente, fueron sólo presentados a las autoridades coloniales como prueba para algún tipo de demanda o defensa legal, manejar sólo este nivel empobrece el estudio. Bastaría con recordar el uso que tuvieron los códices religiosos después de la conquista, entre otros los llamados *tonalámatl* o calendarios adivinatorios, como el que encontraron las autoridades religiosas españolas en posesión del desdichado señor de Tezcoco, don Carlos, en 1539. Es probable que después de la colonización un buen número de indios siguieran elaborando distintos tipos de pictografías para uso interno de los pueblos, de ahí que existiera una recuperación de la escritura pictográfica en el siglo xvii y xviii por parte de los pueblos.

Las principales fuentes alfabéticas de archivo para el proyecto se encuentran en la sección de Justicia del Archivo General de Indias, en Sevilla. Esta documentación, con la que contamos ya en su mayor parte, se refiere a problemas políticos relativos a la tributación de los señores naturales, las demandas de los religiosos y, en general, al proceso de centralización del estado español. También me interesa seleccionar algunos pleitos indígenas de finales del siglo xvi y principios del xvii, ubicados en el Ramo de Tierras del Archivo General de la Nación.



Panorama de Chilpancingo de 1949



## La presencia indígena en la sociedad nacional. Trayectoria académica

*Luis Barjau*

DIRECCIÓN DE ETNOHISTORIA, INAH



Matrimonio de Luis Corzo y María, febrero 1912

La década de los años sesenta de la Escuela Nacional de Antropología e Historia quedó signada por la abrumadora presencia teórica y temática del materialismo histórico, corriente que prevaleció y se hizo vigente hasta la fecha con ulteriores revisiones, correcciones y supresiones. Y es cierto que quienes continúan aplicándola pertenecen ya a una escasa minoría que representa un resabio del pasado.

El peso de dicha corriente determinó desde luego el giro de las investigaciones de la mayoría de los estudiantes y estudiosos de la antropología. Entre ellos, me gradué en la maestría de etnología, en 1973, con la tesis: "Las migraciones indígenas al ingenio de Motzorongo, Veracruz; notas sobre dos sectores polares de la sociedad mexicana".

Aún bajo la tutoría del profesor Ricardo Pozas, dicha investigación en el campo había estado muy determinada por la acumulación de información producto del enfoque del estudio de caso; así que las entrevistas individuales eran exhaustivas en



la proporción de considerar el todo biográfico de cada entrevistado como un trasunto de las relaciones laborales que determinaban la vida de los ingenios azucareros de esa zona del Veracruz central del país.

Lo relevante de ese trabajo fue la intención de presentar en el microcosmos laboral del ingenio una muestra a escala de la sociedad nacional, integrada esquemáticamente por dos polos socioeconómicos distintos: uno conformado por el propietario industrial además de los altos funcionarios y socios de la empresa; y el otro integrado por los indígenas cortadores de caña, pertenecientes a varias etnias del país, y los inmigrantes ocasionales provenientes de distintos puntos del mismo, hacia el ingenio. Los empleados administrativos del ingenio, así como los pequeños propietarios de tierras que vendían parte de la caña a la fábrica, habrían sido de los estratos medios, tanto rurales como urbanos, en aquel afán de tomar esa pequeña célula que se representara como idéntica del organismo social mayor al que pertenecía.

Ese mismo aliento teórico y metodológico tienen otros trabajos inmediatamente posteriores. Aunque éstos hayan agregado la perspectiva sincrónica y hayan tratado de dotar sus pesquisas de la profundidad histórica. Aquí hubo una pequeña pero muy significativa bifurcación del camino metódico por el que se avanzaba: la necesidad de hurgar los factores causales de los fenómenos del presente que se analizaba. "Fuentes estadísticas" que es el capítulo de un libro de varios autores, titulado *Estadísticas económicas del siglo XIX*, Cuaderno de trabajo que coordinara Enrique Florescano en la Dirección de Estudios Históricos del INAH, en junio de 1976. Este material estadístico se refiere a las haciendas yucatecas del siglo XIX, y su estudio determinó otros temas de la misma zona, como "Yucatán, trabajo y explotación económica", capítulo del libro *Capitalismo y campesinado en México*, Estudios de la realidad campesina, que coordinara Rodolfo Stavenhagen y editara SEP-INAH, México 1976. Otro trabajo del mismo orden pero que conjuntó el enfoque sincrónico con el manejo de estadísticas fue mi tesis de postgrado, para el profesor en la Facultad de Sciences Attuarialli, en la especialidad de Sociologia e Ricerca Sociale, de la Universidad de Roma, Italia. Dicho trabajo formó parte del volumen *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, del FCE, coordinado por Rolando Cordera en 1981.

Como parte de los programas de investigación del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas AC", dirigí un equipo de investigación sobre el tema de los emigrantes michoacanos al trabajo agrícola en los Estados Unidos, particularmente a Stockton, California. Estas son las publicaciones que desarrollé como parte de dichos programas: "Economías sin fronteras", en *¿Economías sin fronteras?*, publicado por el propio Centro de Estudios de la Revolución Mexicana en 1982; "La migración: problema metodológico y problema político", en Primer simposio sobre historia contemporánea de México, 1940-1984, México, INAH, 1986 (Col. Científica), y "La migración como tabú", *Id.*, pp. 181-183; además, "Respuestas, precisiones, diferencias", *Id.*, pp. 207-209.

Sobre estos mismos temas publiqué una serie de artículos científicos y de divulgación, de los que refiero algunos: "El concepto de casta y la guerra de Yucatán", en *Nueva Antropología*, año 1 núm. 1, México, 1975; "Biografía de Ramón Uc Chan, trabajador de la zona henequenera", en *Anales del INAH*, época 7, t. VI, núm. 54, México, 1976.

Hacia finales de los años setenta y principios de la nueva década coordiné el seminario "Análisis de Coyuntura", integrado fundamentalmente por economistas del sector público y de la UNAM, más la colaboración nuestra de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, integrada por antropólogos e historiadores. Varios trabajos, resultado de dicho seminario, fueron divulgados en la prensa, revistas especializadas y en el tomo del FCE titulado: *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*, antes citado. Como parte de esos programas desarrollé una investigación sobre la reforma política de la época, misma que concluí como libro, inédito, titulado: *Norma y reforma en México*. De este material di a conocer un artículo: "La reforma política y los partidos", en el Boletín del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana, Lázaro Cárdenas, A.C., Michoacán, 1981.

A partir de entonces, bajo la influencia de los acontecimientos históricos respecto del desarrollo del socialismo en el mundo, del que fueron los más espectaculares la desintegración de la Unión Soviética y la caída del Muro de Berlín, cambiaban las posiciones ideológicas de muchos y las orientaciones metodológicas de la mayoría de los investigadores. De tal manera que los estudios estructurales orientados fundamentalmente hacia la observación sincrónica de las peripecias regionales de la lucha de clases, fueron siendo sus-



Sin referencia



tituidos poco a poco por el examen de aspectos que en aquella metodología materialista hubieran quedado localizados dentro de los estudios de rasgos solamente superestructurales.

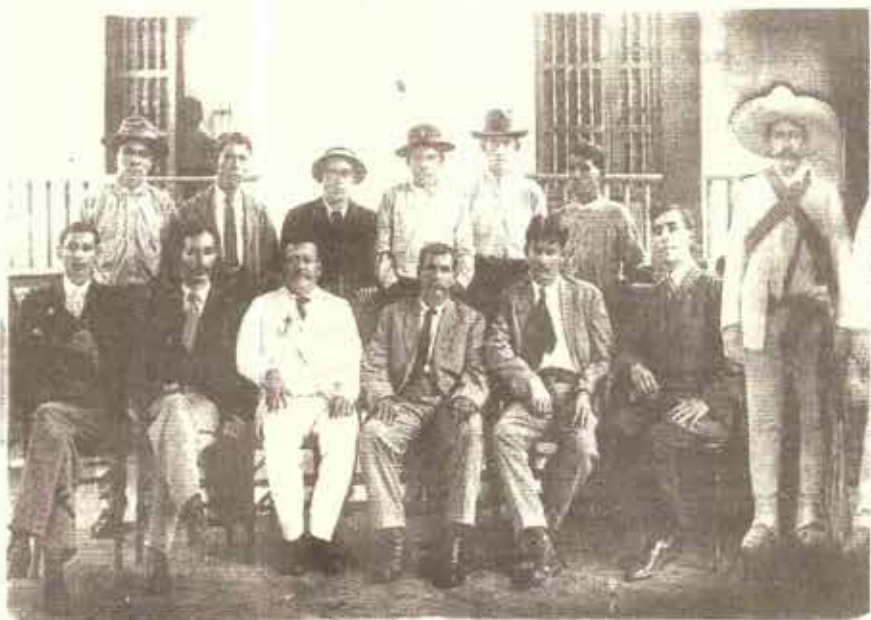
Las singularidades regionales, en mucho abandonadas por los moldes impuestos por el materialismo, pronto reclamaron la atención de las ciencias sociales, particularmente de los estudios de antropología. En cuanto a mis actividades, la historia prehispánica, los símbolos y los mitos que emanan de la misma, las tramas semióticas subsecuentes en la historia del periodo colonial y en general la presencia indígena en la sociedad nacional, fueron los tópicos que me ocupan desde entonces hasta el presente.

En 1979, por coincidencia y solicitud de Guillermo Bonfil, entonces director del CIESAS, hice la traducción del italiano de la obra de Alberto Mario Cirese: *Ensayo sobre culturas subalternas*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 24. Cirese, aún perteneciente a la tradición gramsciana del materialismo, observaba sin embargo en este ensayo aspectos de la cultura como son las formas de imbricación de los símbolos del poder, que tienen una gran movilidad interclasista en los largos periodos históricos. A este punto era ya muy frecuente la tendencia a analizar los aspectos simbólicos de la cultura.

En 1981, como resultado de una estancia prolongada a tres meses entre los seris de Sonora, dentro de un programa de investigación y registro fotográfico del Instituto Nacional Indigenista, escribí el libro *Los que viven en la arena*, que es un breve ensayo sobre la actualidad etnográfica de los indígenas de aquella región. Por primera vez, el interés central de este trabajo fueron los símbolos y algunos aspectos mitológicos de configuración de la cultura.

En 1987 apareció *No somos mestizos* (Colección Imaginaria), breve apunte donde me propuse examinar, mediante el análisis del discurso oficial de carácter político, los trasfondos históricos—remontados hasta los primeros días de la colonia española—de la designación del mestizaje para la población, la cultura y la significación fundamental de la identidad mexicana. El resultado fue la observación de cómo el discurso oficial se vanagloriaba en su significación de los mexicanos como pueblo mestizo, al uso de una de tantas categorías que el burdo sistema de castas español de la Colonia utilizara para designar aspectos raciales de la población nacional.

En su ensayo, Cirese había notado que algunos aspectos de la cultura como los bailes de la tarantella, originalmente creados entre la aristocracia italiana del fin del medioevo, habían descendido en la escala social hasta ser propiedad e identidad popular entre algunas comunidades calabreses del sur de ese país europeo.



El general Julián Blanco, gobernador del estado - que 26 de diciembre de 1914 al 6 de agosto de 1915 - con sus colaboradores

Mis propias indagaciones sobre la reiterada referencia del mestizaje como bastión de la identidad nacional, ahora ponían de relieve: a) que el mestizo correspondía a una sola de las innumerables castas que el español clasificó desde inicios de la Colonia; b) que si bien la referencia a dicho mestizaje fue reivindicatoria en el discurso revolucionario, a la fecha subsistía en las altas esferas del poder burocrático, ya bastante ajeno a los principios de la justicia social revolucionaria, y con un sentido distinto al inicial, que resultaba inconveniente.

Posteriormente, con un libro publicado por el INAH, *La gente del mito* (1988), aunque continuando en el rubro del examen de símbolos y mitos, abordé el estudio de temas correspondientes al mundo indígena prehispánico. En dicho trabajo se trató de esclarecer una cuestión que a mi juicio se presentaba como fundamental, a saber, por qué la mitología antigua mexicana, a diferencia de otras pertenecientes a altas culturas del pasado, ya fuera la griega, egipcia, china o hindú, no había continuado en el lenguaje de la literatura nacional, es decir, cómo era que la literatura mexicana, salvo algunas contadas excepciones, no había incluido en su desarrollo las grandes vertientes mitológicas del pasado. A la búsqueda de formas adecuadas de difusión que contribuyeran a subsanar dichas carencias, se notó asimismo la falta de una tradición en diccionarios de mitología como la que impera respecto de griegos y latinos, o entre la cultura de la India. En México, salvo la excepción de principios del xx de Robelo y su *Diccionario de mitología nahua*, no existía otra manifestación bibliográfica del género. Consecuentemente era necesario pensar en el modelo de diccionario de mitología, como un factor de difusión que contribuyera a la posibilidad de agregar el tema mitológico en el desarrollo de la literatura nacional. Después, afortunadamente, por coincidencia o como resultante de esa advertencia, aparecieron dos diccionarios de mitología mexicana, uno elaborado aquí por Yólotl González, y otro en los Estados Unidos de Norteamérica.



El primer trabajo, dictaminado por el Dr. Rubén Bonifaz Nuño a petición del INAH, incluyó como introducción el dictamen mismo, pero lo importante fue que sirvió de pretexto para entablar una comunicación académica con Bonifaz, lo que culminó en un acuerdo para crear como parte de la Coordinación de Humanidades de la UNAM el seminario: Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México, en el que permanecí por espacio de cinco años como miembro activo. El resultado de las discusiones en este equipo, que incluía a los hermanos Roberto y Enrique Moreno de los Arcos, Lilian Álvarez de Testa, Eduardo Fernández, Maricela Ayala, Salvador Díaz Cíntora y al propio Bonifaz Nuño, fue primero el estudio monográfico de una deidad del panteón nahua, actividad acordada para todos como un procedimiento metódico en el seno del seminario. De ello se publicaron dos resultados: *Xochiquétzal*, de Díaz Cíntora (UNAM, 1990) y *Tezcatlipoca* (UNAM, 1991) de quien esto escribe. Los demás participantes publicaron trabajos distintos, que excedieron el mero estudio monográfico de una sola deidad.

*Tezcatlipoca* significó un intento por reseñar toda la información principalmente escrita y contenida en las fuentes del siglo XVI. Pero sobre todo representó un esfuerzo interpretativo de los supuestos teológicos que invisten la complejidad de esta deidad. Se partió de la base de que, ante la ausencia de interpretaciones profundas contenidas en las fuentes en donde es más abundante el trabajo descriptivo, se estableciera un nuevo intento diferente al existente (exiguo por cierto) en la bibliografía etnohistórica y arqueológica de mediados del siglo XIX hasta la fecha. Este libro es un primer intento de concentración de información histórica sobre el tema, aparte de la validez que pueda tener su carácter interpretativo y de difusión.

El distanciamiento de los estudios estructurales de los años setenta, contribuyó profundamente al desplazamiento del interés académico del pensamiento antropológico en general hacia el terreno de los estudios prehispánicos. En una buena proporción el debate mismo se tornó exhaustivo, o por lo menos se observó a sí mismo relegado a una dimensión —la de la sociología contemporánea— donde escaseaban las respuestas para enfrentar la problemática sociopolítica del presente. En lo que atañe a mi propia búsqueda como investigador, también traté de asumir la perspectiva histórica de frente a la problemática nacional, vista desde luego a través del paradigma de los estudios de la antropología. Pero en el ámbito de los estudios prehispánicos resultó que la indagación meramente historiográfica estaba ya exigiendo (aunque no se pueda decir que por razones de agotamiento de los datos existentes en las fuentes), la creación de alternativas derivadas de la correlación interdisciplinaria.

El análisis del discurso, la semiótica y la mitografía —cada vez más entrelazadas con las indagaciones tradicionales de la antropología—, había creado ya, en efecto, una mixtura interpretativa, digamos, pero que fue suficiente para entrever nuevos paradigmas sobre los escrutinios del pasado. Nuestro caso mexicano fue idóneo para estas nuevas posibilidades de la investigación. En primer lugar porque la realidad histórica nacional era (y

es) un trasunto del enfrentamiento no sólo de dos realidades socioculturales distanciadas milenariamente hasta el siglo XVI, sino que empezó a tornarse también un trasfondo del enfrentamiento de dos mentalidades y aún se podría decir, de dos voluntades interpretativas, que son también distintas, y que sobrevivieron en simulación unitaria, o a la zaga una de otra, pero que en los últimos tiempos tienden a diferenciarse y a definirse.

El examen de la pluralidad cultural regional, auxiliado en el ámbito de la antropología con los paradigmas mencionados, indujo, a buena parte de los estudios, a observar una dimensión nueva, más del orden de la historia de la cultura, que del de la antropología o la historia misma fijada en una etapa o temática determinada. Parte de los estudios prehispánicos empezaron a cobrar un sentido sólo si se proyectaban en función de una explicación de la sociedad novohispana. Y parte de los estudios coloniales sólo si acuñaban una interpretación válida de las etapas subsecuentes.

El pasado remoto, como un polo de comprensión de la realidad nacional, se volvió exigencia paralela de una necesidad pedagógica que, en mi opinión, resultó ineludible no sólo para la demanda ávida de un "público general", sino para la construcción misma del lenguaje de la indagación académica. La ciudadanía sintió la necesidad de una explicación convincente del *Otro* (el indígena marginado) o de lo *Otro* perdido en el pasado prehispánico.

Requirió de una explicación integradora de esos polos. Dicho de otro modo, requirió de una explicación integradora de sí misma: del marginado a pesar de su consideración constitucional igualitaria, de los potentes símbolos que generó el pasado remoto y que no entablaron continuidad en la pedagogía nacional. Dicho escuetamente: requirió también de una explicación de sus propios símbolos.

Pecaría de modesta cualquier acción, de cualquier autor, ante la naturaleza entrevista de esta problemática, si no fuera porque el carácter del lector mexicano es por una parte escaso y por la otra inseguro, lo que resulta en una baja distribución de los productos escritos, de la investigación, y en una discusión de las esferas académicas, que a veces ha resultado medrosa y mezquina.

Entre los años ochenta y los noventa, paralelamente a los libros ya mencionados, publiqué algunos artículos especializados y de divulgación, pensando en la problemática enunciada: "La teoría de la familia" (*Revista UNAM*, vol. XXXIV, núm. II, julio 1981), en la que buscaba dar cuenta de los antecedentes históricos y mitológicos de los modelos familiares de algunas culturas, para inducir una reflexión de cómo pudieran haberse dispuesto en México dichos antecedentes. "Colonización espiritual en México" (*Chicomoztoc*, Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México, núm. 1, UNAM, 1988) que examinaba algunas formas heredadas de conceptualización e ideologización que se habrían gestado en la etapa de la Colonia y que fueran contenidos importantes, o "hipotextuales", de las crónicas de los dos primeros siglos novohispanos. "Simbolismo de Tezcatlipoca. Especulación" (*Chicomoztoc*, núm. 2, 1989) refirió cómo se enfrentaba la mentalidad occidental de los



españoles con una deidad como la estudiada; paralelamente, cómo habrían sido los contenidos simbólicos de las advocaciones de Tezcatlipoca. "Señal de conejo en el rostro" (*Revista de la Universidad*, núms. 528-529, 1995) se concentraba en una rápida descripción de los aspectos principales de las deidades prehispánicas asociadas al pulque y al cultivo del maguey, con la expectativa de poder establecer, después, una correlación con deidades equivalentes de otras culturas.

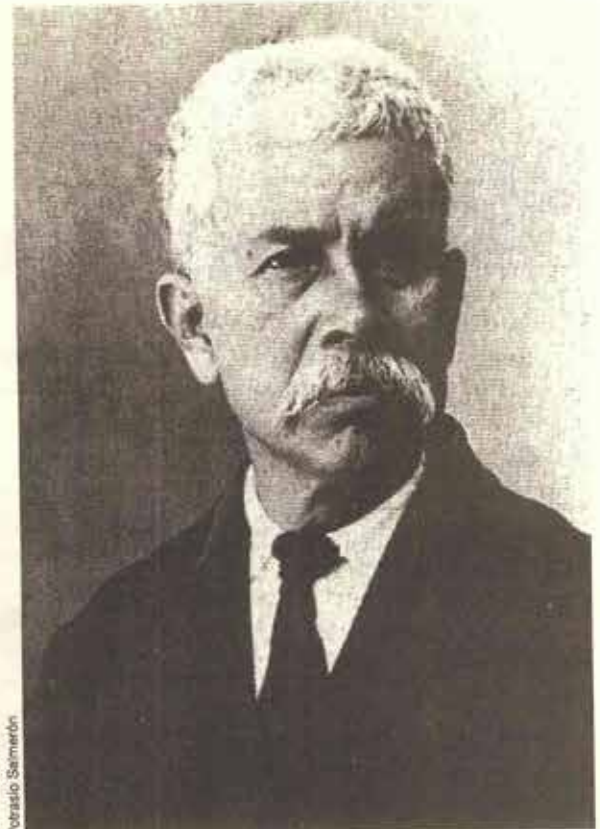
Otras publicaciones de esa etapa con propósitos de divulgación fueron: "Eros y familia" (*Revista Páginas*, ISSSTE, 1985); "El laberinto afectivo" (*La cultura al día*, *Excélsior*, 31 de enero, 1985); "Fiesta en fin de año. Un rito de carácter solar" (*Excélsior*, 17 de enero, 1985); "Cauahutémoc, Jesucristo mexicano" (*Sábado de Unomásuno*, 31 de mayo, 1986); "El asunto de la colonización" (*Extensión*, Universidad Veracruzana, vol. 33, 1989); "Nota sobre la novela de la Revolución Mexicana" (*Perspectivas*, 11, abril, Villahermosa, Tab., 1991); "La ignorancia de nuestra historia india, impulsor principal de la discriminación" (*Perspectivas*, 23 de mayo, 1991); "El código de la conquista" (*El Nacional*, 10 de junio, 1991); "Mictlantecuhtli, lord of the Dead", (*Voices of Mexico*, núm. 18, UNAM, 1992); "Los mitos de creación" (*Ideas*, de *Excélsior*, 8 de diciembre, 1992); "Occidente ante el mito nahua de creación", (suplemento *Perspectivas*, Villahermosa, Tab., 2 de octubre, 1992); "El rito navideño" (*El Financiero*, Zona Abierta, 5 de febrero, vol. I, núm. 20, México, 1993); "El precio de la historia antigua" (*El Financiero*, Zona Abierta, 26 de febrero, 1993); "Los dioses de antes" (*El Financiero*, 9 de abril, 1993); "The Roots of Thought" (*Voices of Mexico*, núm. 24, UNAM, 1993); "Fundamentos mitológicos de México" (*Excélsior*, Ediciones Especiales núm. 9, agosto, 1993); "Mito", (*Sábado de Unomásuno*, 14 de septiembre, 1996); "Genealogía y creación de las deidades nahuas" (*Sábado de Unomásuno*, 11 de octubre, 1997); "Concepción nahua de la muerte a través de los mitos" (*Sábado de Unomásuno*, 18 de octubre, 1997); "La sociedad nahua significativa" (*Sábado de Unomásuno*, 25 de octubre, 1997).

Por último publiqué *El mito mexicano de las edades* (Porrúa, México, 1998), trabajo que asumí varios propósitos, todos ellos derivados de la última fase de investigación referida. Primero, demostrar la igualdad sustancial del mito de creación, tipo principal dentro de la posible clasificación de este tópico, con la "leyenda de los soles" de la cultura nahua. Segundo, responder mediante el método mitográfico de investigación simbólica, a la cuestión de los referentes fundamentales de la llamada *identidad* de un determinado pueblo, advirtiendo que el examen de los mitos de creación encabeza dichos referentes. Tercero, establecer un modelo virtual de la narración del mito, sopesando la importancia y originalidad de las ocho versiones existentes y estableciendo con el conjunto de dichas fuentes —en contraste con la evidencia arqueológica de la representación de la "leyenda"—, el orden secuencial de las propias etapas, de los dioses que las representaban (por lo tanto de su sucesión y jerarquía) y de los

elementos naturales a los que se asocian las edades y sus representantes divinos. Cuarto, establecer conexiones comparativas entre los mitologemas centrales de la "leyenda", con otros mitos de creación como el griego y el judeocristiano, con los cuales las narraciones hispánicas del siglo XVI hayan podido conjuntar ciertos niveles de interferencia o relación.

El tópico "la identidad" ha tratado de cobrar fuerza categórica desde los años sesenta en que Michael Novak (*The Rise of the Unmeltable Ethnics*, 1972) lo incluyera como tema de discusión en su libro. A la fecha el problema, lejos de haber fundado un paradigma de la investigación en las ciencias sociales, aún se mantiene como referencia recursiva cuando es necesario señalar una suerte de núcleo o sustancia de lo que también, sin una categorización convincente se ha dado en llamar "etnicidad". Total: identidad y etnicidad hasta hoy aparecen como cómplices de un problema que no hemos podido tipificar al punto de convertirlo en un programa completo que reclamara, sin contradicciones, al Estado, su solución de grado como un problema de justicia social. El Estado en cambio lo proclama como "marginación", racionaliza su discusión y propone alternativas a su solución por vía del desarrollo infraestructural.

Otra vez a la búsqueda de una confrontación interdisciplinaria del problema, combinando lo que al respecto se ha hecho desde el ensayo sociológico (v. Hobsbawm: "La política de la identidad y la izquierda", en *Nexos*, agosto, 1996) o la filosofía alemana de los últimos años (v. Habermas, *Identidades postnacionales*, Almagesto, B. Aires, 1989), he



Roberto Salmerón



logrado aislar dos certezas que, aunque no resuelven del todo la exigencia planteada por el tema de la identidad, propician su abordaje desde una perspectiva que me ha parecido más segura. Una es que la identidad no es totalmente equiparable a todos los rasgos socioculturales del pasado, sino que al contrario, se deben cribar usos y costumbres del pasado para aspirar a una "identidad" decorosa, pero sobre todo democrática y justa para la convivencia en el ámbito legal y territorial de una determinada nación. La otra certeza es que la identificación plena o fija de la identidad es imposible y en cambio ella misma va cambiando sus insignias y sus objetos (físicos y espirituales) de referencia. Por lo tanto, la localización plena de atributos correspondientes a un solo grupo social nada más sería pensable en función de la exclusión y el contraste con otro grupo social, el cual no resultaría merecedor de los satisfactores que el primer grupo, autoidentificado, se propusiera como bandera de exigencia hacia una entidad mayor de control social.

He abordado estas cuestiones, con el ejemplo concreto de grupos o comunidades sociales nacionales, en el artículo "Indios y mexicanos" (Revista *Nexos*, núm. 253, enero, 1999).

En la actualidad, y acorde con la convicción expuesta en los textos antes referidos de divulgación, de que la historia de México (particularmente los capítulos correspondientes a la etapa prehispánica y a la colonial), debe ser revisada con esfuerzo científico pero con fines de comunicación general, abordo el estudio de la figura histórica e ideológica de La Malinche. Con atención en que dicho tema ha sido tratado de muchos modos en la ensayística de mediados del siglo XIX; a la fecha, trato de poner el acento en el orden historiográfico contenido en las fuentes (referencias que son contadas) por un lado, para advertir las interpretaciones que generó la investigación subsecuente, y así poder obviar una comparación pertinente entre historiografía e ideología.

Un segundo plano de intereses en esta investigación es el ordenamiento mitológico, que tiene el propósito de disponer mitos y mitemas antológicamente, con el fin de obviar significados seguros pero infrecuentes, por la misma dispersión de los episodios en las fuentes y entre las fuentes. Por último, queda la tentativa de una nueva interpretación.





# Koshares y Berdaches: religión y sexualidad entre los Indios Pueblo

*Irene A. Jiménez*

MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS, INAH



“La fe zuñi, después de 350 años de influencia española es como una gota de aceite, rodeada por agua, tocada en cada punto, no obstante impenetrada, inalterada en su esencia pese a la marea de creencias extrañas que descendieron sobre ella”. Esto escribió Frank Hamulton Cushing a fines del siglo pasado, rememorando sus experiencias de cuatro y medio años en Zuñi a partir de 1879.

Exageraba Cushing, a pesar de ser un destacado etnógrafo que practicó la observación participativa, le faltaba el enfoque histórico. Situados a más de 320 km. al oeste del centro administrativo español con sede en Santa Fe, los zuñi nunca experimentaron los contactos intensivos con los misioneros, administradores y colonos españoles, y junto con los aún más remotos hopis (ambos conforman los llamados Pueblos Occidentales) fueron considerados como pueblos de frontera y no como parte integrante de la Colonia de Nuevo México, que se estaba construyendo a lo largo del Río Grande y que agrupaba a varios grupos denominados los Pueblos Orientales.

Por lo que respecta a la labor misional entre los zuñi, ésta fue tardía e intermitente. Pese a que los zuñi fueron los primeros pueblos encontrados por Francisco Vásquez



de Coronado, en 1540, no fue sino hasta 1629 que recibieron la primera visita misional. Entre esa fecha y 1750 los pocos misioneros que llegaron a Zuñi eran generalmente recibidos sin mayor resistencia, ya que los zuñi evitaban la confrontación directa. Los misioneros, optimistas, medían sus progresos por el número de bautizos frente al que los zuñi no tenían mayor objeción, pues lo consideraban como una forma más de purificación, aunque el programa misional siempre fue superficial. Los franciscanos a cargo de éste nunca se molestaron en aprender las lenguas nativas y cándidamente anotaban en el registro de los conversos a Feliciano Pautiatzanilunquia, ignorantes de que lo que ellos consideraban un laborioso apellido indígena, tenía profundas connotaciones religiosas, ya que designaba al recién bautizado Feliciano como "danzante sagrado del glorioso dios sol"

Pese a la poca intensidad del programa misional y a su falta de continuidad, hubo misioneros que lograron influir lo bastante sobre los indígenas como para lograr que construyeran un templo al Dios cristiano, como era el deseo de la Corona: "... que cuando los indios los vean les cause admiración y entiendan que los españoles pueblan allí de asiento y los teman y respeten para desear su amistad y no los ofender". Apegándose al mandato real las iglesias fueron construidas por manos indias que supieron firmar su obra y afirmar sus creencias, mezclando con las imágenes cristianas, propuestas por los misioneros, los símbolos del viento que acarrea las nubes de la lluvia y del relámpago y sobre todo los sagrados símbolos de las doncellas del maíz, haciendo verdaderamente suya la "casa de la misa" cuyas ruinas siguen venerando.

Pero si los misioneros podían pasar nombres con títulos paganos, por ignorancia, y símbolos paganos por su aparente inocuidad, había cosas que de ninguna manera podían tolerar, y que reprimieron en forma tan severa, aun con la muerte de los "ofensores", que ocasionaron la represalia indígena que se manifestó en rebeliones con asesinatos de los misioneros y sus escoltas. Spicer reporta una de estas en 1633 y otra en 1680 entre los zuñi.

Entre los hopi (considerados como los zuñi paganos recalcitrantes) un misionero castigó una de tales ofensas haciendo rociar al ofensor con trementina y prendiéndole fuego, después de haberlo hecho azotar atado al poste de la misión. Spicer menciona este castigo ejemplar pero no menciona la ofensa que mereció ese infierno anticipado. Resulta difícil creer que las prácticas religiosas comunes: ofrendas de maíz sagrado, de plumas, de polen y ramas de abeto o los sahumeros de tabaco hubieran podido provocar tanta inquina.

Las máscaras ya eran otra cosa, se las consideraba en igual o similar categoría que los ídolos y de igual manera eran destruidas, azotándose públicamente a sus portadores o a los sacerdotes encargados de su custodia, pero el recurso del fuego sólo nos lo podemos imaginar como castigo tomando en cuenta la posición de la Iglesia católica con respecto a la sexualidad.

Mientras que para los agricultores del árido suroeste la sexualidad humana prefiguraba y propiciaba la fecundidad de la naturaleza, no sólo la abundancia de cosechas sino también la proliferación de los animales de caza y para asegurar unas y otros se recurría a ritos propiciatorios cuyo carácter era sagrado, para los horrorizados misioneros estas mismas prácticas eran consideradas costumbres licenciosas y obscenas, dignas del mayor castigo.

Entre los Pueblo orientales, la represión en la década

de 1670 dio origen a la rebelión de los Pueblo de 1680, que tan costosa resultó para los españoles, ya que fueron expulsados de la región del Río Grande y obligados a replegarse hasta el Paso. A su regreso, en 1692, los indios muy sabiamente llevaron al interior de sus kivas las más controvertidas de sus ceremonias, mientras que los españoles, ante la creciente amenaza de las tribus nómadas (apaches y navajos), necesitaban a los indios Pueblo como aliados militares y económicos, por lo que decidieron hacerse de la vista gorda interfiriendo lo menos posible con las costumbres indígenas. Esto en el ámbito del Río Grande, bajo el control y supervisión de misioneros y administradores españoles.

A partir de 1750 y a causa de los merodeos navajos, el trabajo misional y el contacto con los españoles, ya de suyo escaso con los Pueblo occidentales, fue disminuyendo gradualmente hasta quedar completamente suspendido en 1821, fecha de la consumación de la Independencia de México. Los zuñi y hopi retomaron a sus prácticas religiosas ancestrales, apenas conservando, especialmente en Zuñi, algunas costumbres religiosas instituidas por los misioneros católicos.

Por esto los norteamericanos, después de la guerra contra México, cuando se hicieron cargo de la administración de los territorios ocupados por los indios Pueblo occidentales, experimentaron el mismo choque cultural que había estremecido dos siglos antes a los misioneros católicos. Esto se hizo especialmente evidente en la década de 1870, cuando el programa indigenista angloamericano, descartando por inoperante el completo aislamiento de los indios, su política anterior, contempló la necesidad de integrarlos. Misioneros, maestros, administradores (*indian agents*) y antropólogos, por igual, se mostraron horrorizados por el alto contenido sexual de ciertas prácticas religiosas.

El historiador Adolph Bandelier hacía referencia repetidamente, en 1890, a: "ritos obscenos", "obscenidad crasa" y danzas "impactantemente obscenas" entre los Pueblo. A semejantes calificativos puede corresponder la siguiente descripción de un rito hopi:

*"Algunos miembros de la sociedad Wuwutcin danzaban vestidos como mujeres embarazadas, decorados con símbolos fálicos.. los cantantes, desnudos excepto por un taparrabo y adornados o portando representaciones fálicas realistas, denigran a las mujeres en una ruidosa exhibición impúdica a la que éstas responden empañándolos con agua y orina y uniéndolos con suciedad".*

Como era de esperarse, las autoridades reaccionaron enérgicamente. En 1883 la oficina de asuntos indígenas emitió una serie de preceptos que pretendían entre otras cosas regular la conducta sexual de los indígenas y que llegó a ser conocida como "Code of Religious Offenses". Mientras los misioneros españoles, en la etapa final, habían optado por desentenderse de los más impactantes ritos, siempre que éstos fueran practicados con suficiente discreción, los recién llegados anglos no podían darse el lujo de ignorar nada. La misma definición de "ritos secretos" excitaba su imaginación de integrantes de la sociedad victoriana, pudibunda, mojigata y represora. En sus fantasías más exaltadas veían orgías sexuales en cada ceremonia indígena.

Estaban dispuestos a pararlas en seco. En 1897 Mary Dissete (maestra presbiteriana entre los zuñi) y Nordstrom (el recientemente nombrado agente indio, de extracción militar) no dudaron en solicitar la intervención militar para hacer cumplir el código de ofensas religiosas. Entre 1914 y 1919 el agente indio



en turno, Philip Lonergan, organizó una campaña entre los anglos y los hispanos locales para recabar información sobre las danzas secretas de los Pueblo: "quiero una descripción detallada de los hechos para impresionar suficientemente a la Oficina de Asuntos Indígenas y así yo pueda obtener la autoridad para poner fin a estos hechos condenables", agregaba: "por favor vayan al detalle sin ningún escrúpulo".

En realidad lo que los informantes describieron como "Un carnaval de promiscua complacencia carnal" no eran los ritos más sagrados de la religión Pueblo, que son por lo general de una simplicidad extraordinaria y de una pureza prístina, inobjetable aún para el más gazmoño de los observadores: ofrendas de harina sagrada, plumón de ave y humo de tabaco. Lo que desataba la furia y el morbo de los puritanos eran las bufonadas de los "payasos sagrados". Estos existen entre todos los Pueblo con distintos nombres: *Koyemci*, *Koshare* y otros (hay que recordar que la cultura Pueblo aunque sorprendentemente uniforme en lo económico, lo religioso y lo político, se expresa no obstante en diferentes lenguas).

Estos personajes se presentan en forma desordenada en las plazas públicas, interrumpiendo las concertadas danzas de las *Kachinas* (espíritus hacedores de lluvia). Toscos e irreverentes interrumpen las danzas, violan los tabúes sociales y se conducen en forma insolente, proporcionando un contrapunto a la santidad del momento. Son las bufonadas de estos payasos sagrados las que abundan en parodias sexuales. Citamos la descripción de Dorsey: "...empiezan a correr entre los espectadores fuera de la kiva y cogiendo aquí y allá a una mujer por la espalda imitan los movimientos de la cópula".

Esta conducta, tan contraria a los cánones del decoro de la cultura occidental, es considerada por Ruth Underhili, antropóloga con una amplísima experiencia y convivencia con las culturas indígenas que nos ocupan, como una medida no sólo sabia sino hasta sofisticada, en contraste a la crudeza que se le atribuye. Ella da sus razones: los Pueblo son profundamente religiosos, se involucran plenamente en las ceremonias religiosas de su comunidad. Asisten durante horas, a veces días, a los distintos ritos, participan, se esfuerzan por descifrar el lenguaje arcano. Presencian con expectativa y temor, a veces cercano a las lágrimas, la llegada de las *Kachinas*, los seres sobrenaturales que les traerán las lluvias, sin las cuales no hay supervivencia posible en el árido suroeste. La tensión se va acumulando y cuando ésta es insostenible aparecen los payasos sagrados, que provocan la risa, rompen la tensión y proporcionan una pausa bienvenida por todos.

Los payasos sagrados tienen además otra función, la de ejercer control social, ya que les es permitido satirizar abiertamente y sus diatribas se ceban sobre aquellos miembros descarriados de la comunidad que han transgredido el orden social. Críticas que en otro contexto sería imposible imaginar, aquí son emitidas abiertamente y recibidas con espíritu deportivo. Las bien dosificadas y chispeantes críticas de

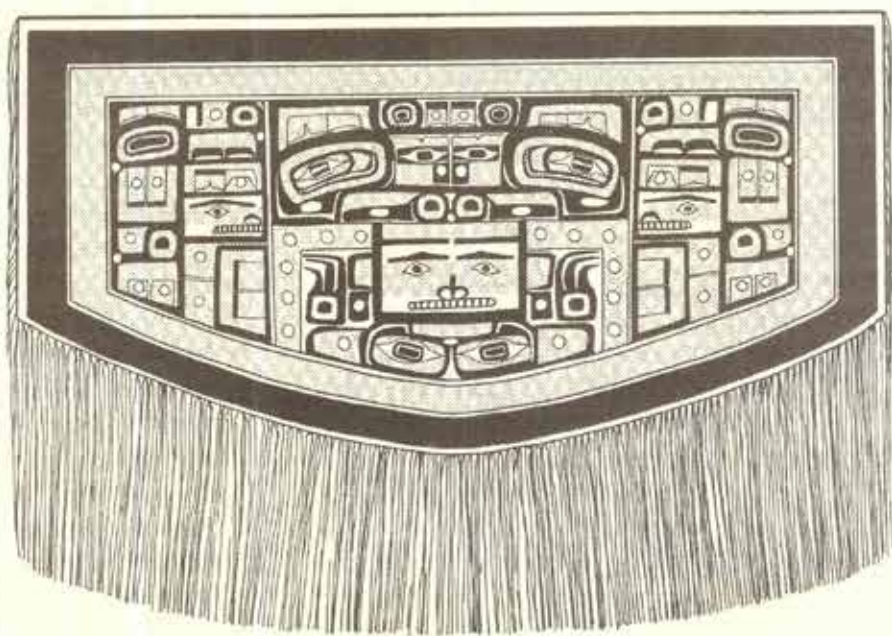
los payasos sagrados no respetan personas ni jerarquías. Mas que lo que se ve, diseñado para hacer reír, el meollo de las bufonadas está en lo que se dice, que a veces es para hacer temblar, cosa que pasaron por alto los escandalizados críticos en su afán de sensacionalismo (y también seguramente por desconocimiento de las lenguas nativas). Buscaban conductas orgiásticas y las encontraron. Confundieron representación con realidad y tomaron como un hecho lo que acaso era una reconvencción.

Para 1934, en respuesta a las críticas de la política colonialista o en el mejor de los casos paternalista del gobierno, se aprobó la *Indian Reorganization Act*, una especie de Carta Magna para los indios que permitía a éstos (al menos en teoría) organizarse y manejar por sí mismos sus asuntos. La política gubernamental abandonó entonces cualquier intento de reemplazar las religiones nativas por la fe cristiana. Por lo demás y por lo que se deduce del balance elaborado en 1946 por el reverendo C. Kuipers, de los misioneros de la iglesia reformada, no era mucho lo que se había logrado: "En Zuñi, al presente no hay llamada de auxilio. No es como la tierra abrasada que absorbe ávidamente el agua de vida. No es como un vaso vacío que uno pueda colmar; al contrario está lleno hasta el borde con todo tipo de brebaje que el diablo pueda inventar. Zuñi está satisfecho con su propia religión. El Centro de la Tierra es autosuficiente y egocéntrico. No irradia impulsos misioneros a lejanos puntos de la tierra, ni ninguna religión de afuera es deseada adentro".

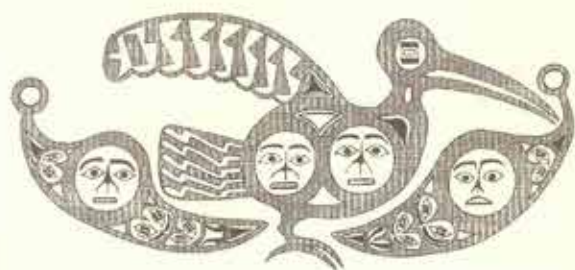
Pese al dejo de derrota del informe Kuipers, para esa época ya había desaparecido otro de los mayores motivos de escándalo tanto para los misioneros del periodo español como para la pléthora de interesados en asuntos indios de la sociedad anglo: administradores (agentes indios) maestros, historiadores, antropólogos etcétera: El Berdaçhe.

Este personaje, perseguido con toda la represión de que la cultura occidental es capaz, tachado de monstruosidad de la naturaleza y acusado de practicar "el abominable pecado", era no obstante en su propia cultura, no solamente tolerado, sino considerado parte integral y productiva de sus comunidades.

Para entender esta diferencia abismal en los puntos de vista hay que tener en cuenta el que sustentan las culturas nativas del Suroeste. Para éstas los hombres y las mujeres no







tiempo de su primera menstruación y al nacimiento de su primer hijo. La facultad de transmitir la vida las acerca, según el pensamiento zuñi, a la sacralidad y hace innecesarios los elaborados ritos de iniciación a los que son sometidos los varones.

Después del rito iniciático en que los niños hacen contacto con los benévolos seres sobrenaturales que rigen las faenas agrícolas, con lo cual adquieren ellos también el poder de hacer producir a la tierra, los varones pasarán por otro rito en el que enfrentarán a los "Sayali'a", seres terribles que presiden la caza y la guerra. Esta iniciación los habilitará como cazadores y guerreros y los capacitará para enfrentar el trato —siempre lleno de peligros— de los miembros de otras tribus y de los blancos. En el transcurso de esta ceremonia, cuyos símbolos son el arco y las flechas, los jóvenes descubren que los Sayali'a, que los han flagelado en el curso de la iniciación, no son otros que sus parientes y vecinos, portando las máscaras y la parafernalia de aquéllos. Mediante un trueque de papeles se les permite a los jóvenes portar las máscaras y golpear a los personificadores con sus espadas de yuca. Así, los iniciados aprenden que la divinidad no es externa, sino una dimensión psicológica de la experiencia, o para ponerlo en las palabras del hopi contemporáneo Emry Sekaquaptewa: "La diferencia no es entre creencia y escepticismo, sino entre fe inconsciente y participación consciente en el mundo de los símbolos y de las ideas".

Ahora bien, no todos los niños tienen necesariamente que pasar por esta segunda iniciación. Si en el lapso entre una y otra iniciación un chico muestra preferencia por las tareas femeninas y opta por rondar la casa ayudando en las labores, domésticas antes que pelearse a pedradas con los muchachos, no lo espera en la sociedad Pueblo un futuro de oprobio ni de clandestinidad, pues para él está abierta "para transitar por el camino de la vida" una tercera opción: adoptar el género del berdache.

Sin conflicto aparente se les proveía de vestimenta femenina y se les permitía unirse al grupo de mujeres emparentadas entre sí, encargadas del manejo de la casa, donde la ayuda de este ser, quien las aventaja en fuerza y no queda sometido a la inactividad temporal que prescribe el tabú de la menstruación, era siempre bienvenida. Hombre a medias, pues no pasó por la segunda iniciación de los varones, mujer a medias, pues jamás podrá acceder a la maternidad, no se le considera sin embargo un ser humano incompleto o defectuoso, pues para él está abierta una opción genérica más que provee la sociedad, para que en beneficio de ella misma las potencialidades de un individuo no se pierdan.

Hasta ahora no hemos hablado más que de un fenómeno de travestismo, con el consenso del grupo social y de la adjudicación de un rol ocupacional propio del sexo opuesto. No hemos hablado de preferencias sexuales, pues esta mudanza se efectúa antes que se presente la madurez sexual. Es sin embargo patente que en la gran mayoría de los casos, el berdache llegaría a ser homosexual, sin arriesgar por ello su plena pertenencia al grupo. Este modo de resolver los problemas sociales en forma creativa y humana llegó a su fin cuando se fueron imponiendo los valores y las categorías de la sociedad occidental, sobre todo como resultado de la política de los internados (*boarding schools*) que entre el último tercio del siglo XIX y la primera década del siglo XX, hicieron todo lo posible para que los indios dejaran de serlo y así poderlos integrar a la cultura dominante. Esto, desde luego, nunca se logró, debido en parte a la discriminación y los prejuicios de la sociedad anglo, y en parte a la propia resistencia indígena a ser

nacen, sino que se hacen, independientemente del sexo biológico que tengan al nacer, por medio de un largo proceso de socialización, marcado por los hitos de las ceremonias iniciáticas, que se prolonga a través de 12 o 14 años y que convierte a esos seres "crudos" (con la crudeza de los animales y de los fenómenos de la naturaleza) en seres "cocidos". Yo más bien diría "maduros".

El problema es pues de "género" alcanzado mediante el aprendizaje de una conducta y la adjudicación de un rol en la sociedad. En gran medida sexo y género concuerdan en los seres humanos, pero las excepciones existen y entre las culturas nativas de Norteamérica éstas no se consideran una aberración de la naturaleza, acaso una pequeña travesura, que debe ser compensada ofreciendo un rol alterno en la sociedad.

Para las culturas nativas que nos ocupan, un ser que reuniera características tanto femeninas como masculinas era simplemente una opción genérica más, un tercer género, con nombre propio (no peyorativo), con aceptación y funciones sociales, producto de un proceso de maduración distinto al de los hombres —hombres, y desde luego al de las mujeres.

El primero de los ritos destinados a eliminar la crudeza de los seres humanos se celebra diez días después del nacimiento, cuando, concluida la etapa de reposo para la madre, se presenta al recién nacido al sol naciente, con la consabida ofrenda de harina sagrada. El símbolo que acompaña a este rito es para ambos sexos muy similar: dos mazorcas de maíz para las niñas, una para los varones. En la primera infancia se hacía poca distinción entre niñas y niños, de hecho se les mencionaba con un término de carácter neutro que se usaba también para los cachorros, con lo cual se subraya su estado, todavía más cercano a la crudeza de la naturaleza que a la madurez que se consigue a través del proceso de socialización, y en el caso de los varones por medio de dos ritos más de iniciación, el primero de los cuales tenía lugar entre los cuatro y los ocho años de edad, cuando los niños, en una impresionante ceremonia comunal, que se celebraba en el interior de una kiva, eran presentados a los "Salimobiya", kachinas que representan a la agricultura. Como recuerdo de esta iniciación se da a los niños un cuenco de cerámica que por estar hecha con la misma materia que forma la tierra es un símbolo afortunado de la agricultura.

En cuanto a las niñas, se considera que no necesitan pasar por ninguna otra ceremonia conjunta, pues por su naturaleza las etapas de su maduración como mujeres descenderán sobre ellas en forma natural al



absorbidos. Los internados, dirigidos por maestros y ministros de sectas protestantes, con la rígida moral de la clase media victoriana pusieron especial énfasis en desarraigar ciertos usos indígenas. Junto con algunas ceremonias religiosas, de las que ya hemos hablado, fue la existencia de ese tercer género la costumbre más atacada. Esa opción dejó de existir y el berdache debió pasar de la libre expresión a la clandestinidad.

Gradualmente el rol del berdache fue desapareciendo de la sociedad, con todo lo que tenía de positivo para la realización plena del individuo y sólo persistió, soterrado, el aspecto sexual, acompañado de sentimiento de culpa y actitud vergonzante.

Desde luego la homosexualidad no pudo ser extirpada y las preferencias ocupacionales se encausaron por otros derroteros. Se habla que en esa época los berdaches ocuparon puestos de lavaderos y cocineros al servicio de los colonos anglos (lo cual pudo ser una ventaja desde el punto de vista económico), pero debieron excitarse de sus comunidades, pues en las normas de residencia de éstas no había lugar para el adulto soltero a menos que asumiera la personalidad del berdache con todo lo que ésta llevaba aparejado, incluso el uso del atuendo femenino.

La importancia religiosa del berdache está poco documentada, no obstante hay indicios seguros de que la religión no lo pasaba de largo, pues entre la pléthora de kachinas del panteón Pueblo existe una: "Kolhamana" (berdache sagrado) que lo representa. Esta kachina, como todas las demás, tiene su máscara específica y el personificador va vestido de mujer y porta símbolos de uno y otro sexo, el arreglo del cabello sigue el mismo patrón, pues en la mitad de la cabeza el pelo está recogido a la manera de las mujeres y en la otra mitad suelto a la usanza de los hombres.

En los murales de una kiva en Pottery Mound, del período Anasazi, aparece una nítida representación de Kolhamana, sin máscara pero con el consabido atuendo femenino y el peinado característico, portando en una mano un plato de cestería y en la otra un arco. Esto nos da una idea no sólo del innegable vínculo religioso (por ser la kiva el espacio sagrado por excelencia) sino de la antigüedad y el arraigo del concepto del berdache entre los Pueblo.

Respecto a la importancia social del berdache, el estudio pionero de Will Roscoe: "The Zuni Man-Woman", al ocuparse de la figura destacada de We' Wha, nos da una idea de la relevancia que uno de los representantes del tercer género pudo llegar a alcanzar. En una época en que el común de los berdaches eran hostigados por agentes, misioneros y maestros, la antropóloga pionera Matilda Cox Stevenson pudo apreciar el ascendente que We' Wha tenía sobre su comunidad, al tiempo que lo reconoció como un informante de primera dado el conocimiento de las costumbres en las esferas tanto masculinas como femeninas.

F. H. Cushing describió en 1881 las ocupaciones de We' Wha como agricultor, tejedor, ceramista y ama de casa (pudo haber agregado depositario de la historia oral de su pueblo y versado en prácticas religiosas). De que sobresalía como tejedor (ocupación masculina) y ceramista (ocupación femenina) dio amplias pruebas en Washington, donde fue llevado por Stevenson en 1886, y fue recibido por "la sociedad más ilustrada" que aparentemente no se dio cuenta de lo que hubieran considerado un engaño (la prensa se refería a We' Wha como *zuni priestess, maiden* y *girl*). En Washington, donde permaneció seis meses, este perso-

naje se consideraba a sí mismo como embajador de su tribu y ciertamente cosechó bastantes simpatías que él esperaba servirían para que el gobierno federal pusiera coto a los colonos que allá en el lejano suroeste invadían las tierras zuñi. En la capital We' Wha no se dejó intimidar por los políticos, intelectuales y *socialités* con los que entró en contacto y participó en el ritual de las "visitas" sociales con tarjeta en mano, lo que no obstó para que de regreso en Zuñi, en ocasión de un altercado con las autoridades anglo, pusiera a los soldados americanos que iban a apresar a un zuñi, de patitas en la calle (era según Stevenson el hombre más alto y fuerte de Zuñi).

El que un ser humano excepcional logre labrarse un nicho en su propia sociedad, no es sin embargo el punto. El meollo del asunto estriba en que, en sociedades como la zuñi, por medio de una tercera opción genérica, todos los individuos, independientemente de sus facultades y potencialidades, logren un sentido de pertenencia y un respeto al que debieran ser acreedores todos los seres humanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

1. COOLINS, JOHN JAMES, *NATIVE AMERICAN RELIGIONS A GEOGRAPHICAL SURVEY*, THE EDWIN MELLOW PRESS, LEWISTON, NEW YORK, 1991.
2. CUSHING FRANK HAMILTON, *ZUNI SELECTED WRITINGS OF F.H.C.*, UNIVERSITY OF NEBRASKA PRESS, LINCOLN & LONDON, S/F.
3. ROSCOE, WILL, *THE ZUNI MAN-WOMAN*, UNIVERSITY OF NEW MEXICO PRESS, ALBUQUERQUE, 1991.
4. SPICER, EDUARD H. *CYCLES OF CONQUEST. THE IMPACT OF SPAIN, MEXICO AND THE STATES ON THE INDIANS OF THE SOUTHWEST*, THE UNIVERSITY OF ARIZONA PRESS, TUCSON, 1976, pp.1533-1960.
5. UNDERHILL, RUTH, *RED-MAN'S RELIGION: BELIEF AND PRACTICES OF THE INDIANS NORTH OF MEXICO*, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1965.



Inauguración de las gradas de Juristahuacok.



