

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *De tecpan a cabecera. Cholula o la metamorfosis de un reino soberano itz'at en ayuntamiento indio del rey de España durante el siglo XVI*
- ◆ *Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta de Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia*
- ◆ *Cargos y otras yerbas*
- ◆ *"Todos los ángeles llamaré..." oraciones nocturnas de la religiosidad popular en Alta Sabina, Lazio, Italia*

DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

2 Blanca

*Director General* Luciano Cedillo Álvarez      *Director General de la Revista* Arturo Soberón Mora

*Secretario Técnico* César Moheno      *Consejo Editorial* Susana Cuevas

*Secretario Administrativo* Luis Armando Haza Remus      Isabel Lagarriga Attias  
Sergio Bogard Sierra  
Fernando López Aguilar  
Eyra Cárdenas Barahona†

*Coordinadora Nacional de Antropología* Gloria Artís Mercadet      Margarita Nolasco Armas  
Delia Salazar Anaya  
Susan Kellogg (EUA)  
María Eugenia Peña Reyes

*Coordinador Nacional de Difusión* Edgardo García Carrillo      Quetzil Castañeda (EUA)  
Mario Pérez Campa  
José Antonio Machuca

*Director de Publicaciones* Héctor Toledano      Josefina Ramírez Velázquez

*Producción editorial* Benigno Casas      *Colaboradora (secretaria)* Virginia Ramírez

*Edición* Zazil Sandoval      *Consejo de Asesores* Gilberto Giménez Montiel  
Alfredo López Austin  
y Gustavo F. Guzmán      Álvaro Matute Aguirre  
Eduardo Menéndez Spina

*Diseño de portada* Javier Curiel      Arturo Romano Pacheco

*Foto de cubierta:*  
Antonio Herrero  
*Sin título, s/a*

# INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

*Dimensión Antropológica* invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

## Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del libro, cursivas,
  - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
  - total de volúmenes o tomos,
  - número de edición, en caso de no ser la primera,
  - lugar de edición,
  - editorial,
  - colección o serie, entre paréntesis,
  - año de publicación,
  - volumen, tomo y páginas,
  - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del artículo, entre comillas,

- nombre de la publicación, subrayado,
- volumen y/o número de la misma,
- lugar,
- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.

- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

*op. cit.* = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.

- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el corpus del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
- Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

## Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

## Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. [dimension\\_ant.dl.cnan@inah.gob.mx](mailto:dimension_ant.dl.cnan@inah.gob.mx) [www.inah.gob.mx](http://www.inah.gob.mx)

D.R. INAH, 2004

Revista *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 33, enero-abril, 2005. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tiahuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

# Índice

<b>De <i>tecpan</i> a cabecera. Cholula o la metamorfosis de un reino soberano <i>naua</i> en ayuntamiento indio del rey de España durante el siglo XVI</b> FRANCISCO GONZÁLEZ-HERMOSILLO ADAMS	7
<b>Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta de Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia</b> SARA MATA DE LÓPEZ	69
<b>Cargos y otras yerbas</b> HILARIO TOPETE LARA	91
<b>“Todos los ángeles llamaré...”: oraciones nocturnas de la religiosidad popular en Alta Sabina, Lacio, Italia</b> FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA	117
<b>Reseñas</b>	
ESTEBAN KROTZ <b>La otredad cultural entre utopía y ciencia</b> ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL	133
NATALIO HERNÁNDEZ <b>El despertar de nuestras lenguas. Quemán tlachixque totlahtolhuan</b> PILAR MÁYNEZ	138
MARINA ANGUIANO <b>Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores</b> MAYA LORENA PÉREZ	142
<b>Eyra Elizabeth Cárdenas Barahona (1954-2005)</b> MARÍA EUGENIA PEÑA REYES	147

6 Blanca

# De *tecpan* a cabecera. Cholula o la metamorfosis de un reino soberano *naua* en ayuntamiento indio del rey de España durante el siglo XVI

FRANCISCO GONZÁLEZ-HERMOSILLO ADAMS\*

Mesoamérica fue esa inmensidad de tierra firme en el nuevo mundo, cuyas dimensiones continentales y apariencia infinita causaron el azoro de las expediciones españolas que se sucedieron en su progresivo descubrimiento a partir de 1517. Después de la vertiginosa conquista de los más poderosos estados indígenas en su seno geográfico, este espacio se convertiría en el prototipo de las campañas de anexión que la España de los Habsburgo implementara posteriormente hacia todas las direcciones de las Indias Occidentales.

El transcurso de los milenios en Mesoamérica, acompasado por su aislamiento oceánico con el resto del planeta, había ya creado una alternancia de horizontes civilizatorios originarios, pujantes, duraderos y extensos muchos de ellos en su proyección espacial. Las fronteras administrativas que el imperio español trazó sobre esa nueva y dilatada posesión abarcaron lo que para entonces ya era un abigarrado universo de culturas autóctonas, bastante homogéneas en sus manifestaciones pero con diversos grados de organización política y desarrollo económico entre las regiones.

Por primera vez desde el encuentro colombino, los europeos establecían un contacto sin paralelo con densos conglomerados

\* Dirección de Estudios Históricos, INAH.



humanos, poseedores de una urbanización monumental en sus principales asentamientos nucleares. Ciudades enteras pronto fueron descubiertas, cuyos intramuros albergaban una coexistencia de jerarquías estamentales y una compleja institucionalización, suntuaria y parafernalia, de poderes dinásticos vindicados como prebenda sagrada.

A la llegada de la hueste cortesiana en 1519, la civilización mesoamericana se sustentaba en un mosaico de reinos y señoríos distribuidos por amplias zonas geográficas. Desde las selvas húmedas en las tierras bajas, hasta los bosques y planicies abiertos a las alturas de las montañas, luego en descenso por sus vertientes en dirección a llanuras semi-áridas, esta superficie inconmensurable era capaz de contener a más de dos penínsulas ibéricas juntas. A partir de sus cálidas llanuras costeras menos pobladas, a las más elevadas y densas áreas habitadas que rozaban los tres mil metros sobre el nivel del mar, Mesoamérica constituía la plataforma de una remota historia de migraciones humanas con diversidad de fermentos societarios imbricados en áreas culturales esencialmente autárquicas y bien definidas, pero muy permeadas entre sí.

Una cosmovisión básica, cánones estéticos compartidos, la difusión de importantes conocimientos científicos y de un sinnúmero de logros técnicos, constituyeron, junto a un sostenido tráfico comercial entre las regiones, factores que infundían gran dinamismo a la pluralidad de pueblos con lenguas distintivas (tanto convergentes como divergentes) y particulares formas étnicas de expresión. La arqueología moderna ha establecido pormenorizadamente el comportamiento pulsante de esos linderos etnográficos desde tiempos anteriores a Cristo.

Con derroteros entreverados, los pueblos del México antiguo establecieron una larga sucesión de centros de poder bajo formas de gobierno que iban del mando patriarcal a la dominación patrimonial. El primero, entendido como el acatamiento natural a una jefatura clánica según la tradición inmemorial de las pequeñas e igualitarias comunidades aldeanas. La segunda, ejercida sobre reinos enteros con sociedades muy estratificadas, como derecho propio, supremo arbitrio y gracia plena por parte de poderosos linajes nobles de gobernantes.<sup>1</sup> Desde el centro de estas últimas

<sup>1</sup> Nos basamos aquí en la tipología weberiana en torno al desarrollo universal de las formas históricas de gobierno. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, t. I, 1974, pp. 180-185.

formaciones sociales se operaba un dominio sobre vastos territorios de súbditos organizados en cuadros administrativos y militares.

Por medio de un expansionismo hegemónico, las más influyentes naciones mesoamericanas del altiplano central en el Posclásico lograron propagar una economía de mercado basada, primero, en el control de los recursos de su entorno, para después imponerse en el trueque de sus abundantes reservas a cambio de materias primas fundamentales de las apartadas regiones de clima cálido. Este dominio suprarregional de los centros de poder se consolidó con una férrea sujeción política de las zonas periféricas a través del imperio de las armas, con la finalidad de acaparar sus riquezas e inhibir su autonomía mediante la expoliación tributaria como derecho de conquista.<sup>2</sup>

En los albores del siglo XVI, los imperios p'urepecha y mexica, las más complejas organizaciones estatales de las tierras altas, continuaban extendiéndose hacia sus confines sobre los más variados nichos ecológicos. Por sus circuitos comerciales de larga distancia fluían, aparte de fardos de mercancías, los informes secretos acerca de los puntos débiles de las provincias enemigas.<sup>3</sup>

Esas altas culturas universalizaron antiguos cultos a dioses de distintas etnias y procedencias, mediante una revolucionaria síntesis con sus propias mitologías. Asimismo, dichas naciones fueron maestras en la homologación de concepciones artísticas y sistemas simbólicos heredados de los pueblos de los que descendían, pero también cosechados entre aquellos otros que iban sometiendo.

<sup>2</sup> Ya hace tiempo, Sanders —a fines de la década de los sesenta— y Rathje —a principios de los años setenta— propusieron sendos modelos de organización sociopolítica compleja en la civilización mesoamericana de la península yucateca, los cuales se pueden sintetizar en un esquema esencialmente aplicable a la experiencia del altiplano: las entidades políticas se crearon como respuesta a la necesidad de centralizar el intercambio de bienes suntuarios y de consumo en forma estable, permanente y, en un principio, pacífica. Esto vinculó los distintos ámbitos ecológicos y sus especializaciones productivas. Fue Carneiro (1970) quien introdujo el elemento de la hostilidad bélica hacia el exterior al momento de agotarse los recursos naturales y las reservas en las formaciones políticas nucleares debido al desbordamiento demográfico interno. Aquí encaja el concepto de una “creciente expansión predatoria” de Sahlins (1961). Al final, la guerra tuvo entonces un papel decisivo en la consolidación de los grandes estados prehispánicos en el nuevo mundo. Cfr. Hanns J. Prem, “Modelos de entidades políticas. Una síntesis”, en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas. Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque*, 1998, pp. 17-34.

<sup>3</sup> Helen Perlstein Pollard, “El gobierno del Estado tarasco prehispánico”, en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, 2003, pp. 49-60; Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, 1996.

De esta manera, pensamientos religiosos y formas de organización política se perpetuaron en nuevos sitios, al ser la ideología el patrimonio intangible de los núcleos dominantes lo que primero se distribuía como patente de poder.

Esta intrincada civilización del Posclásico en Mesoamérica se vio interrumpida por la repentina invasión europea. El último horizonte de culturas primordiales y aborígenes se dislocó en definitiva con la caída de Mexico-Tenochtitlan, sellada por el derrumbe estrepitoso de la Triple Alianza en agosto de 1521.

### **El antiguo régimen ibérico reflejado sobre un espejo de obsidiana**

En cuanto a la experiencia de conducción política, las más avanzadas sociedades mesoamericanas que sufrieron la conquista europea estaban regidas por elaborados códigos y órganos de gobierno que materializaban, legitimándolo, el dominio de los altos estamentos nobles. Poder, este último, concebido como designio divino, privilegio perpetuo y legado de pureza de sangre de los ancestros fundadores, pero también como refrendo de valentía personal en el combate por la supervivencia y superioridad étnicas.

En otras palabras, la personificación del poder en las sociedades prehispánicas se sustentaba en una descendencia directa del o los caudillos de las migraciones, los cuales, al trabar una relación directa con los dioses, se habrían procurado la guía mística para la conducción política y la defensa militar. En las formaciones estatales, esta ascendencia confería, además, legitimidad a la acumulación de la fuerza militar requerida para la subyugación de pueblos y la ocupación de territorios. En todos los casos, la responsabilidad de que este aliento divino no se extinguiera recaía en los linajes nobles, cuyo señorío era transmitido por el cauce de la sangre. Nobleza que, como ya vimos, era además accesible de forma secundaria por la exaltación al arrojo guerrero y los méritos individuales.

Precisamente, una de las compatibilidades entre las civilizaciones enfrentadas del viejo y el nuevo mundo se observó en torno a la figura de un poder central y soberano como máxima representación de gobierno. Tanto la España de la Baja Edad Media y el Renacimiento, como la Mesoamérica del Epiclásico y el Posclásico fueron profusos en entidades políticas donde los estratos nobles

más encumbrados constituían la dirigencia superior. Los principales centros urbanos de culturas como la tolteca, la maya yucateca, la mixteca, la p'urepecha o la naua constituyeron sedes donde unidas dinastías se alternaban el relevo del mandato supremo sobre jurisdicciones territoriales históricamente determinadas. Equiparable a la experiencia en el viejo continente, las dinastías gobernantes de los grandes estados soberanos mesoamericanos al momento del contacto supeditaban bajo su influjo al sacerdocio de la religión dominante como estamento especializado en la sacralización de la vida cotidiana (ya trascendidas las añejas fases teocráticas de dominación cuando las autoridades espirituales ejercían el poder mundano en nombre de la divinidad), y también a una nobleza subalterna, escalonada y descendente que se distribuía unidades señoriales menores, las cuales integraban la espacialidad política y cohesionada de cada nación indígena.<sup>4</sup>

El mismo principio de autonomía en la gestión de las unidades dependientes se observaba en ambos lados del Atlántico, cuando todavía esas antípodas de civilización se desconocían mutuamente. Un poder centralizado supeditaba una constelación de gobiernos periféricos dotados de amplios márgenes de independencia local como reconocimiento a una leal sujeción. A cambio, estos gobiernos subsidiarios se comprometían a satisfacer tributo, servicios laborales y prestancia para la guerra. Éste era otro aspecto de esa compartición de caracteres político-normativos, con las reservas guardadas, entre la península ibérica enseñoreada por la unión de los reinos de Castilla y Aragón que perpetró la reconquista de los últimos bastiones musulmanes en el siglo XV, y su contemporáneo México prehispánico que representó la potencia surgida de la alianza entre los reinos de Tetzoco, Tenochtitlan y Tlacopan.

## Los valles orientales del altiplano central

Como rasgo de la multiculturalidad en Mesoamérica, una serie de singularidades políticas imperaban marcadamente en cada región. Por ejemplo, sobre los valles orientales de la elevada meseta

<sup>4</sup> Para una comparación entre el cacicazgo antillano y el señorío mesoamericano *cfr.* Elsa M. Redmond y Charles S. Spencer, "The Cacicazgo. An Indigenous Design", en Joyce Marcus and Judith Francis Zeitlin (eds.), *Caciques and their People*, 1994, pp. 189-225.

central prácticamente ninguno de los *ueyaltepetl* o grandes reinos del Posclásico que se distribuían en ese extendido contorno geográfico era conducido por una sola cabeza dinástica. Cada uno de esos gobiernos soberanos mayores era una entidad compuesta, donde el mandato supremo se compartía por lo general entre cuatro *tlatoque* o reyes (plural de *tlatoani*). Dichos gobernantes tenían una doble función. Por un lado, ellos dictaban la más autorizada palabra o *tlatocatlatolli* dentro de sus respectivas jurisdicciones reales o *altepetl* constitutivos, con sede en sus *tecpan* o palacios principales donde también se administraban las riquezas y la justicia.<sup>5</sup> Pero por otro lado, tales mandatarios, a la par de encarnar la más alta jurisdicción señorial o *tlatocayotl* en sus propias entidades autónomas, asimismo integraban el consejo del que emanaban los lineamientos esenciales de la señoría confederada en su conjunto o *ueytlatocayotl*.<sup>6</sup> Las cuatro grandes casas reales integrantes compartían, por lo común, un origen étnico producto de una misma y legendaria migración,

<sup>5</sup> Para profundizar en el conocimiento acerca de la fisonomía y funcionalidad del *tecpan* en la cultura urbana y política naua desde una perspectiva diacrónica, *cfr.* Susan T. Evans, "Architecture and authority in an Aztec Village: Form and Function of the *tecpan*", en Herbert R. Harvey (ed.), *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two Thousand Year Perspective*, 1991, pp. 63-92.

<sup>6</sup> Dado el carácter polisémico del náuatl, el concepto *tlatocayotl* denotaba, en sus diversas acepciones jurídicas, a una entidad política soberana o reino indígena en cuanto a dominio y jurisdicción se refiere; pero, asimismo, a cada uno de sus señoríos integrantes, lo que exaltaba la intrínseca autodeterminación de ellos. Aun cuando la raíz *uey* (grande) es más identificable en su uso colonial, ésta podía preceder al sustantivo en cuestión para denominar a las entidades políticas mayúsculas sin subordinación a ninguna otra. La abstracción jurisdiccional del término significaba la dignidad señorial o señoría en sí misma, cuyo simbolismo emblemático podía tener varios referentes como el *tlatoca icpalli* o trono, así como el *xiuhuitzollí* o corona que ceñían los más altos dignatarios. Además, *tlatocayotl* era la expresión utilizada para referirse igualmente a los privilegios y atributos de los grandes señores y sus alcances de dominio en circunscripción, súbditos y bienes, entendidos como patrimonio real.

El término *altepetl* fungía como sinónimo, aunque más vinculado a una dimensión espacial, es decir, a la demarcación territorial de los reinos. En este sentido, significaba más bien la manifestación material de los asentamientos, de sus unidades integrantes, del conjunto de su población y de la comarca. En este sentido, los derivados de este vocablo tienen que ver con esa materialización física: *v.gr.* *altepenayotl* era significante más preciso de la ciudad capital o cabeza de reino; *altepenauac* se relacionaba con la comarca de los poblados; o *altepequaxochtlí*, cuya carga semántica se refería a los términos fronterizos de pueblos y ciudades. Concomitantemente, *altepetl* también eran tanto las unidades señoriales constitutivas (homologadas en este sentido al término *tlayacatl*), como sus respectivos asentamientos nucleares y/o cada uno de los poblados que las conformaban. Estas equivalencias lingüísticas están basadas en la edición facsimilar de fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1977, pp. 4r y 140v de la segunda parte.

entendida ésta como la movilización de un pueblo entero en busca de un asiento territorial con la legitimación de haber sido anunciado por sus dioses tutelares. En consecuencia, las cuatro unidades señoriales estaban unidas por una ascendencia consanguínea y un estatus equiparable aunque con cierta jerarquía interna en su protagonismo adquirida con el paso del tiempo.<sup>7</sup>

Hacia finales del siglo XV, sobre el extenso valle de Puebla-Tlaxcala surcado por el río Atoyac —tributario de la cuenca hidrológica más extensa y sinuosa de Mesoamérica (Balsas) y cuyo nombre inspiró al del valle del Alto Atoyac—, las grandes entidades políticas albergaban en su seno a una serie de conglomerados étnicamente diferenciados con distintos historiales de asentamiento. Ciertas poblaciones residuales de ascendencia olmeca-xicalanca eran remanentes de la expulsión y exilio en masa provocados por la conquista de sus reinos a manos de invasores chichimecas tres siglos atrás. En ese mismo lapso, flujos de otomís se internaron en el valle, sea mediante migraciones naturales o como escapatoria ante las potencias del valle de México. Por último, contingentes de familias mixteca popoloca fueron trasladados a la cuenca del Alto Atoyac desde fines del siglo XII, en lo que fue una mudanza inducida, cuyo fin era renovar las dinastías nauas al emparentarlas con prestigiados linajes de Coaixtlauaca.<sup>8</sup>

Estas minorías étnicas se asentaron, entonces, en el tejido político de los grandes reinos dominantes o *ueyaltepetl* de filiación tolteca-chichimeca, aunque manteniendo su propia organización y sus autoridades de corte señorial. La subordinación a la que estaban sometidas era por partida doble. En primera instancia, en tanto unidades señoriales secundarias embonadas en sus respectivos

<sup>7</sup> Estas unidades señoriales confederadas en una jurisdicción política mayor, eran aún rememoradas en el siglo XVI por indígenas coloniales del altiplano bajo el término *tlayacatl*. Lockhart lo rescata de los textos de Chimalpahin y lo define como “un subaltepetl con su propio tlatoani dentro de un altepetl complejo que, por lo general, carece de un solo gobernante.” James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999, pp. 37 y 667.

<sup>8</sup> Sobre la composición pluriétnica de las entidades políticas *cfr.* Mercedes Olivera, *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, 1978; Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, 1984; Luis Reyes García, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, 1988. Sobre la violenta evacuación bélica de los olmeca-xicalanca y la migración obligada de los mixteca-popolocas, *cfr.* Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, 1976, § 160 y § 322-324, pp. 158 y 205 respectivamente.

*tlayacatl*, estas casas nobles étnicamente diferenciadas compartían, con todas las demás unidades señoriales de la jurisdicción mayor a la que estaban integradas, el reconocimiento del poder central y soberano de un supremo *tlatoque*.<sup>9</sup> Pero además, salvo quizá los mixteca popoloca que derivaron en los pinome predominantes en algunas jurisdicciones comarcanas, la supeditación de estas minorías a la etnia dominante de los naua en algunas ocasiones se traducían en una tributación más onerosa, en trabajos más arduos y empresas más riesgosas.<sup>10</sup>

Esta imbricación de unidades señoriales de distinta jerarquía y tamaño se aglutinaba en torno a la máxima jurisdicción noble, el *teccalli* (contracción de *tecutli*=señor y *calli*=casa) del más encumbrado linaje dinástico. Cúspide del poder político, esta máxima autoridad con residencia en su *tecpan* o palacio, articulaba a cada reino bajo su estirpe. La coalición de varios de estos reinos, adoptando una forma estatal cuaternaria en el marco geográfico que nos ocupa, constituía la espacialidad de cada nación étnica en aras de una mejor capacidad defensiva, de una mayor cohesión identitaria y cultural, así como de asegurar una subsistencia encaminada al progreso económico de todo el conjunto.<sup>11</sup>

Precisamente, así se erigieron a partir de la inmigración de los tolteca-chichimeca en dicho espacio geográfico en la temprana fase del Posclásico (900 a 1200 d. C.), el reino fundacional de Cholollan justo en su vórtice, y los reinos subsidiarios de Tlaxcallan, Huexotzinco, Totomihuacan y Quauhtinchan hacia los cuatro

<sup>9</sup> En los reinos pluriétnicos, el protagonismo primigenio del grupo dominante, muchas veces impuesto en forma coercitiva durante las últimas etapas migratorias, jugaba un rol más decisivo en la formación de la entidad que el simple peso demográfico, incluso equiparable, de algunas de las comunidades étnicas subordinadas. Una de esas etnias convergentes hacía prevalecer su dominio sobre las demás. Esto le otorgaba hegemonía política al interior y definía el parámetro cultural de la jurisdicción hacia el exterior, al punto de imponerse idiomáticamente en la toponimia regional.

<sup>10</sup> Piénsese en el establecimiento de los reductos otomianos sobre la periferia del *ueyaltepetl* de Tlaxcallan fungiendo como enclaves tributarios del área nuclear y escudos defensivos contra las agresiones del exterior, Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, § 156, p. 134, § 159, p. 136.

<sup>11</sup> A esta etapa voluntarista en el surgimiento del Estado, es decir, “la unión voluntaria de pequeñas unidades sociales con el fin de la ventaja común”, le sucede una fase coercitiva donde la lucha por la cada vez menor cantidad de tierra fértil disponible en las regiones, convierte la capacidad defensiva de las entidades estatales en abierta ofensiva militar contra sus vecinos. Ambas fases han llegado a ser reivindicadas como explicaciones antagónicas de la formación del estado antiguo. Hanns J. Prem, *op.cit.*, 1998, p. 23.

rumbos del mundo o rincones de la superficie cuadrada de la tierra con que el hombre mesoamericano mentalizaba el ordenamiento de su habitat natural.<sup>12</sup> El primero, reino central y rector de esa configuración política circundante; los segundos, reinos autónomos, integrantes y copartícipes del dominio chololteca que del siglo XII al XIV abarcó todo el valle del Alto Atoyac constituyendo la mayor configuración estatal del altiplano en esa época.<sup>13</sup>

Para entonces, el conglomerado urbano reutilizado por los tolteca-chichimeca para instalar la capital de su recién establecido reino tenía casi un milenio y medio de ininterrumpida existencia. Un primer asentamiento surgió en el Preclásico tardío (400 a.C. a 200 d.C.).<sup>14</sup> El continuo desarrollo del sitio llegó a hacerlo brillar con luz propia en el marco de la revolución cultural y la monumentalidad urbana del horizonte cultural teotihuacano. Cholollan entreveró su apogeo con el de la Ciudad de los Dioses, sobreviviendo varios siglos más a la caída de ésta. Como muestra de dicho esplendor aún se eleva en medio de la ciudad de nuestros días la que fuera la pirámide de mayor volumetría en toda la América precolombina.

<sup>12</sup> En la cosmovisión mesoamericana, esas cuatro esquinas del mundo correspondían a las direcciones intercardinales marcadas por los solsticios de invierno y de verano, tanto en el nacimiento como en la puesta solar, o sea, al sureste, noreste, suroeste y noroeste. Entre los mayas, estos puntos extremos donde se detiene el sol en su curso anual por el horizonte levante y poniente para reiniciar su camino de regreso estacional, reciben el nombre de *kan tu'uk*, mientras que los lados de ese inmenso mundo cuadrilátero se denominan *la'kin* u oriente (equivalente al *tonatiuh yquičayan* en náuatl), *ci'kin* u occidente (*tonatiuh ycalaquian*), *saman* o norte (*mictlampa*) y *nohol* o sur (*uitztlampa*); John R. Sosa, "Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca", en Johanna Broda, Stanislaw Twaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991, pp. 193-201.

<sup>13</sup> Para la fundación de los reinos naua en la cuenca del Atoyac durante el Posclásico *cfr.* Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *op.cit.* La datación de la migración tolteca-chichimeca, así como la cronología en el establecimiento progresivo de las mencionadas entidades políticas está, en esta fuente, matizada por una fuerte carga simbólica en torno al mítico año 1 *tecpatl*. Esta fecha emblemática en el documento equivale tanto al año gregoriano de 1116 d.C., hito de la llegada de los ancestros chichimeca a la tambaleante Tollan para nauatizarse y recoger la estafeta de su cultura, como la de 1168 d.C., un atado de años después, referente a su incursión en el reino olmeca-xicalanca como destino prometido de su éxodo, pero ya en calidad de etnia conquistadora y fundadora de la gran Tollan Cholollan. Algunas consideraciones arqueológicas sitúan estos eventos, los cuales dieron nuevo impulso de la ciudad, entre 950 y 1000 d.C. Ángel García Cook, *El desarrollo cultural prehispánico en el norte del valle Poblano-Tlaxcalteca: ingerencia de una secuencia cultural, espacial y temporalmente establecida*, 1988.

<sup>14</sup> La periodización cultural del área elaborada por García Cook concibe la eclosión de Cholula en el Protoclásico que él ubica entre 600 a 100 a. C. *Idem.*



El posterior control olmeca-xicalanca de la región durante el Epiclásico fue interrumpido precisamente por la supremacía de los tolteca-chichimeca en ese periodo.

Tras su conquista y refundación, el sitio fue conocido como Tollan Cholollan Tlachualtepetl (“la gran urbe de los vados en la montaña artificial”). Con este nombre se perpetuó el prestigio ceremonial de la milenaria ciudad, antigua morada de divinidades acuáticas. Desde dos siglos antes de Cristo se sacralizó un importante brote de aguas subterráneas que fuera tapado por un primer basamento cuadrilíneo, el cual devino con los siglos en el enorme edificio piramidal consagrado al culto agrícola de la lluvia.<sup>15</sup> Hasta la invasión española, en la cúspide del núcleo de adobes de la montaña sagrada ya para entonces expuesto a la intemperie y erosionado, siguió enseñoreando el dios Chiconauquiauitl o Nueve Lluvia, numen quizá heredado del panteón xicalanca o de la posterior imbricación transcultural con la mixteca en el siglo XIII.<sup>16</sup> No obstante, el mayor enaltecimiento místico de la ciudad se dio bajo el dominio tolteca-chichimeca cuando se erigió como la residencia por antonomasia y escenario teatral del culto a la Serpiente Emplumada, la cual bajo su advocación de viento propiciaba humedad pluvial del suelo y protección a los comerciantes. Desde la construcción de un suntuoso templo al nuevo patrono de la ciudad, la pirámide mayor sufrió un parcial abandono, trasladando el principal foco de misticismo al oráculo exclusivo de Ehecatl Quetzalcoatl.

El reino sagrado de Cholollan, intercesión simbólica con el divinizado cosmos, ocupaba el centro de esa enorme planicie como reflejo topográfico del universo. De esta manera materializaba el eje de la tierra o axis mundi, así como el pivote de los cuatro cuartos del mundo o su quinta dirección. Para los chololteca, ese ombligo telúrico era representado por su reino en medio del amplio valle. Bajo un enfoque más concéntrico marcaba el emplazamiento de su ciudad sagrada y, en un mayor acercamiento, delimitaba el centro ceremonial en el corazón del núcleo urbano. Finalmente, con la mayor precisión, esa convergencia axial caía en la enorme estructura piramidal de su templo mayor, contacto sacro de la tierra con los

<sup>15</sup> Ignacio Marquina, *et al.*, “Pirámide de Cholula”, en Ignacio Marquina (coord.), *Proyecto Cholula*, 1970, pp. 39, 47, 66 y 93.

<sup>16</sup> Gabriel de Rojas, “Relación de Cholula”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, t. 1º, 1985, p. 132.

estratos del cielo y los del inframundo en los distintos periodos de apogeo, y después en la estructura del templo a Quetzalcoatl.

En este sentido, Cholula siguió todas las etapas funcionales y evolutivas en el surgimiento de las grandes ciudades arquetípicas en Mesoamérica, macrorregión considerada como entorno de una de las seis primeras civilizaciones urbanas en el orbe, surgidas de un sedentarismo agrícola y aldeano, temprano y orginario.<sup>17</sup> La edificación del santuario por parte de la élite sacerdotal de un pequeño grupo tribal en el Preclásico hizo trascendente el espacio profano de un manantial y el tiempo rutinario fue convertido en mítico. El sitio atrajo progresivamente a una población más densa que incentivó la expansión de un centro ceremonial aún disperso pero ya con una concepción arquitectónica elaborada. Teniendo la planta del santuario primitivo como cimiento, arrancó la edificación cada vez más elevada de la montaña sagrada cuya fachada oriente era pantalla perfectamente perpendicular de los rayos del sol en su salida solsticial de invierno. Astronómico acto que refrendaba la renovación estacional del tiempo cíclico y confería seguridad cósmica a sus habitantes y peregrinos ante lo arcano y desconocido del infinito. Con el desbordamiento de su reputación mística, la ciudad sagrada se consolidó como centro urbano primigenio erigido en reproducción viviente del universo, cuyo crecimiento desembocó en una complicada administración centralizada que terminó por secularizar su caracter eminente de centro ceremonial. Ya para su refundación chichimeca como renovado acto cosmogónico en el Posclásico, la ciudad de Cholula, sin dejar de ser una hierofanía toda ella, proliferó en plazas, ciudadelas, mercados primordiales y talleres artesanales especializados, alcanzando un vasto poderío estatal.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Este criterio de origen hace que las experiencias de generación urbana primigenia sean tan desfasadas en el tiempo unas de otras, como Mesopotamia y Mesoamérica por ejemplo. La tipología es de A.E.J. Morris, *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la revolución industrial*, 1979.

<sup>18</sup> Francisco G. Hermosillo, "Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral", en *Historias*, núm 10, julio-septiembre 1985, pp. 17-49. Sobre la transición de sistemas centralizados a verdaderas ciudades-estado en el Epiclásico, *cfr.* Joyce Marcus, "From Centralized Systems to City-States: Possible Models for the Epiclassic", en Richard A. Diehl y Janet C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, 1989, pp. 201-210. Sobre los atributos mágico-religiosos de los asentamientos mesoamericanos y el papel crucial de la religión en la generación de las ciudades primarias, *cfr.* Walburga Wiesheu, *Religión y política en la transformación urbana*, 2002, *cfr.* cap. II. "Explicación religiosa de la génesis urbana",

Siendo congruente con su potestad en la organización cuatripartita de las entidades señoriales sufragáneas que conformaron su original preponderancia como geografía sagrada sobre todo el valle, la propia jurisdicción chololteca se impuso un plan cósmico desde su espacio urbano hasta su ámbito rural. Al momento del contacto, el reino estuvo a su vez compuesto por cuatro grandes *tlatocayotl* internos,<sup>19</sup> cuya orientación coincidía con las cuatro esquinas del mundo.<sup>20</sup> El gran señorío de Tecaman abarcaba el cuadrante sureste del reino con su tecpan capital en esa misma dirección adosado a la periferia del vasto complejo urbano. Siguiendo las manecillas del reloj, el señorío de Quauhtlan ocupaba, con un estatus equiparable e igualdad de condiciones, la porción suroeste, mientras que el de Texpolco se ubicaba en el cuadrante noroeste y el de Mizquitlan en el noreste. Todos hacían compactar sus *tecpan* respectivos en torno al asentamiento nuclear del reino, siendo este último el punto convergente de las cuatro jurisdicciones componentes.<sup>21</sup>

Esta geometría cósmica venía ya impresa en la constitución misma de la migración tolteca-chichimeca, la cual partió del área

pp. 81-113. La autora revisa el postulado bioastral de David Carrasco sobre el trazo urbano de un paralelismo entre los regímenes del cielo, regulares y susceptibles de ser expresados en forma matemática, y los ritmos de vida sobre la tierra determinados en forma biológica. Influjos muy presentes en aquellas ciudades, Cholula entre ellas, en cuya organización urbana tuvo especial incidencia la devoción al emblemático hombre-dios Quetzalcoatl. Asimismo sintetiza las fases evolutivas del esquema de Paul Wheatley que aquí hemos seguido; Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, 1971.

<sup>19</sup> Se verá cómo la mayoría de las fuentes disponibles apuntan a la existencia de cuatro señoríos confederados antes de la conquista. Sin embargo, existen algunos testimonios, los menos, sobre una composición política de seis jurisdicciones prehispánicas, *cf.* Juan de Torquemada, *Veinte i un Libros rituales y Monarquía Indiana*, 1723, pp. 282 y 438.

<sup>20</sup> Hemos visto que en Mesoamérica prehispánica las cuatro direcciones tenían principalmente una significación religiosa. Marcaban los lineamientos de la división del cosmos con base en el eje levante-poniente del sol, e izquierda y derecha de ese trayecto heliaco. Desde la intersección de esos ejes en el centro de la superficie terrestre, el cual era representado por los templos mayores o los palacios principales, se proyectaban las cuatro esquinas de la tierra y del universo entero. Cada una de esas regiones era residencia de un dios creador y rincón donde se levantaba cada uno de los cuatro árboles sagrados que sostenían el firmamento.

<sup>21</sup> Hemos respetado el orden en que los *calpolleque* de estas principales parcialidades encabezaban, como primer grupo de cuatro, la lista de la gente de los barrios, “los pies y las manos de los tolteca” que se asentaron en torno al centro de la ciudad sagrada; Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *op.cit.*, § 266, p. 181. Más adelante abordaremos el cotejo de fuentes indias y españolas, aparentemente incompatibles, por medio del cual hemos inferido la composición política prehispánica y su alteración colonial. Este método ecléctico se nos impuso dada la escueta documentación étnica que ha sobrevivido en Cholula.

decadente de la gran Tollan Xicocotitlan en el siglo XII según la *Historia tolteca-chichimeca*, para conformar mediante conquistas el nuevo escenario político del Alto Atoyac. La formación del contingente de migrantes avanzó adoptando la distribución espacial en que se organizó el imperio, ahora colapsado, de acuerdo con el patrón cósmico. Esta fuente indígena sugiere que el asentamiento nuclear de Tula representaba el centro del mundo, así como cuatro unidades políticas dependientes y circunscritas prefiguraban sus rincones. El conjunto simbolizaba un primer esquema geomántico de cinco direcciones.<sup>22</sup> A su vez, otros cuatro señoríos sufragáneos más grandes, distantes e igualmente orientados hacia las respectivas esquinas de la tierra conformaban el área periférica, cada uno de los cuales se constituía, igualmente, por su área nuclear y las mismas cuatro unidades dependientes. Tal desdoblamiento del plano universal evocaba en total el número mágico de veinte ( $5 \times 4 = 20$ ).<sup>23</sup>

La misma simetría cosmológica avalada por la religión mesoamericana bajo la inspiración de las cuatro direcciones del mundo y su intersección central determinaba, entonces, tanto la fragmentación espacial de las jurisdicciones integrantes del complejo político mayor como la organización interna de cada una de ellos.

Un caso bien documentado es el de Tlaxcallan. Por ejemplo, Ocotelolco, el más influyente de los cuatro grandes *altepetl* constitutivos o *tlayacatl* del indómito reino al momento del contacto, se formaba -como los otros tres restantes- por una gran extensión territorial proyectada desde el centro geográfico de la nación tlaxcalteca hasta sus confines fronterizos más o menos definidos.<sup>24</sup> El territorio soberano de Ocotelolco abarcaba una gran cantidad diseminada de entidades políticas y poblacionales menores, regidas por linajes subalternos de gobierno. Como ya vimos, dichas unidades señoriales eran llamadas *teccalli* en estos parajes de la altiplanicie central. Los dignatarios locales o *tetecuhtin* que encabezaban esas

<sup>22</sup> Entendemos por “geomancia” el procedimiento mágico-advinatorio consistente en trazar sobre la tierra líneas y círculos para emular la disposición de los astros en la bóveda celeste y aprehender la quintaesencia del universo.

<sup>23</sup> Norma A. Castillo Palma y Francisco González-Hermosillo Adams, “Nobleza indígena y cacicazgos en Cholula, siglos XVI-XVII”, en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, 2005, pp. 289-354.

<sup>24</sup> Luis Reyes García, “Organización interna de Ocotelulco. Las casas señoriales y el cabildo”, mecanoscrito sobre materiales etnohistóricos de la cabecera de Ocotelulco, Tlaxcala, CIESAS, 16 de enero de 1991, p. 8.

casas señoriales compartían la misma esencia de gobierno, asentados en sus respectivos *tecpán calli*, pero subordinados a los centros jurisdiccionales de poder donde residían los dirigentes supremos o *tlatoque* en quienes convergía el superior mandato de la coalición tlaxcalteca en su conjunto. En otras palabras, esas casas señoriales reconocían la ascendencia del *tlatoani* preeminente y la supremacía de su *teccalli* sobre la constelación de unidades señoriales que conformaban el *tlayacatl* respectivo.

En Ocotelolco, una compactación de cinco pequeñas unidades señoriales de tipo *teccalli* y sus respectivos asentamientos formaban el área nuclear, más poblada y de mayor influencia de la jurisdicción, con un mosaico cada vez más atomizado de demarcaciones menores de nobleza o casas señoriales al interior de cada una de ellas. Denominados *centepetl* en los más tempranos documentos coloniales de Tlaxcala, estos núcleos estaban aglutinados bajo la clara superioridad de uno de esos *teccalli*, aquel correspondiente al *tlatoani* titular de todo el *altepetl* ocotelolca en este caso. De acuerdo con la experiencia tlaxcalteca, los cuatro *centepetl* del igual número de grandes señoríos unificados se localizaban en las cercanías de unos con otros, cubriendo el estratégico centro geográfico del reino, pero sin conformar un *continuum* urbano en estricto sentido como en efecto se observó en la Cholula de la preconquista.<sup>25</sup>

En su interior, tanto las áreas nucleares de los *altepetl* coaligados, como los principales asentamientos residenciales de las unidades señoriales periféricas y dependientes, se dividían en segmentos de población o *calpolli*. Estos últimos representaban la instancia elemental de organización administrativa, las unidades habitacionales básicas estamentalmente diferenciadas entre los trabajadores no nobles o macehuales (*altepemaitl*) y sus jefaturas, así como la más elemental parcelación de las tierras de común usufructo (*altepemi-lli*). Es así que los *calpolli* se erigieron en las células primarias de gobierno también autogestionadas por una élite con una estructura variada de funciones.

<sup>25</sup> La ciudad de Tlaxcala fue una forzada creación colonial temprana, creada *ex profeso* para congregarse a los señores naturales de las cuatro parcialidades, sus familias, sus hombres de servicio y demás autoridades étnicas con el fin de que residieran en un sólo centro; Andrea Martínez Baracs, "La reorganización política y el cabildo", en Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian (eds.), *Tlaxcala, una historia compartida (Siglo XVI)*, núm. 9, primera parte, cap. III, 1991, pp. 53-65.

En síntesis, la articulación espacial de todo este conjunto señorial en torno a, y derivada de, un poder soberano, delimitaba los dominios de cada unidad jurídico-político mayor frente a las otras de la confederación. En ello estribaba la espacialidad étnica del conjunto entero, en este caso el dominio tlaxcalteca, ante los reinos circunvecinos.

## La experiencia de Cholula en el periodo de la conquista

Después de los sorprendidos encuentros bélicos y tras los dramáticos derramamientos de sangre, Mesoamérica escenificó una consecución de pactos forzados entre los conquistadores europeos y aquellos *tlatoque* o señores naturales a quienes, por haberse postrado en sumisión, les fue reconocida (“mientras otra cosa no se mandase”) su autoridad dinástica sobre sus territorios y vasallos. Aparte de esta perpetuación en el control político de los linajes gobernantes ya sometidos, ningún otro medio hubiera sido eficaz para mantener pacificada a la multimillonaria población aborígen.

La recomposición de los linajes gobernantes en Cholula, en el fragor mismo de su conquista y durante los primeros tiempos coloniales, es una historia de intrigas, confabulaciones, derrocamientos y asesinatos en masa, donde incluso la súbita muerte causada por las epidemias europeas llegó a generar con el tiempo una loca carrera por obtener anticipadamente la gracia política del español invasor.

Cholula constituía, al momento de la invasión europea, uno de los cuatro reinos (*nauhtecutli*) confrontados con las potencias del valle de México y los únicos que mantenían su independencia del imperio en el valle del Alto Atoyac. Estas entidades políticas eran conocidas en las capitales de la Triple Alianza como los *tlateputzca*. Con este nombre derivado de su ubicación geográfica, “al otro lado de la sierra” que separa la cuenca lacustre del valle de México de la cuenca hidrológica del Alto Atoyac, se englobaba a los reinos independientes de Cholollan, Tlaxcallan, Huexotzinco y un ya muy debilitado Totomihuacan. Este último reino tramontano mostraba para entonces avanzados síntomas de sumisión frente a la expansión de la Triple Alianza dada su colindancia e involucramiento genealógico con Cuauhtinchan, el otro gran reino tolteca-

chichimeca del valle, el cual tenía más de medio siglo de haber sido invadido por los mexica.<sup>26</sup>

Las consecuencias de la irrupción española en este primer gran valle escalonado del altiplano despejado ante la vista de la tropa expedicionaria en su internación continental, dejaron una secuela traumática en la dislocación del mundo indio. Veamos cuál era la situación política del valle hacia finales de 1520, en el momento en que se organizaba el sitio a la capital mexica por parte de los españoles apostados en Tlaxcala.

Primeramente, la propia Tlaxcallan, engrandecida por su coalición con las huestes invasoras, se pertrechaba al norte del caudaloso río Atoyac. Al oeste de la cuenca, sobre las planicies y laderas de la cordillera nevada, territorio que descendía al sur hasta las tierras calientes, se encontraba Huexotzinco. Este reino se había entregado sin lucha, postrando a su población en vasallaje dada la inclinación que para entonces mantenía con la confederación tlaxcalteca. Al oriente del valle, sobre una inmensa llanura que abarcaba casi la mitad oriental de la meseta poblana y extendida a las montañas donde inicia el descenso hacia las llanuras costeras del Golfo, había sido establecido el que fuera el reino autónomo de Cuauhtinchan hasta 1466. En ese año fue ocupado por Axayacatl, convirtiéndola en una inmensa provincia tributaria con sede en la ciudad-mercado de Tepeyacac, ahí donde se impusieron linajes mexicanos como nuevo centro de poder. Esto motivó de inmediato que los reinos de Cholollan, Huexotzinco, Tlaxcallan y Totomihuacan establecieran un infructuoso cerco bélico ante la atomización mexica de Cuauhtinchan.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Todavía antes de la Conquista, los cuatro reinos independientes formaban un frente bélico común contra pueblos sujetos de los mexica al sur del valle poblano-tlaxcalteca. En la Relación de Ahuatlan y su partido de 1581 se menciona entre otros a Coatzinco, cercano a Ytzocan, como un señorío que daba a Moctezuma el servicio de entrar en guerra con las provincias de Tlaxcallan, Huexotzinco, Cholollan y Totomihuacan, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol. 5, tomo 2º, 1985, p. 85. Pero, por otro lado, la precariedad de esa independencia se refleja en que, durante los últimos años anteriores a la invasión europea, *Totomihuacan* ya no era considerado un poderoso integrante de los estados tramontanos independientes. Durán no lo incluye entre los reinos enemigos representados en las exequias de Axayacatl, tal y como dice lo hicieron juntos y en secreto los señores de Tlaxcallan, Huexotzinco y Cholollan, adversarios, éstos, los más importantes y prestigiosos del imperio en su corazón geográfico mismo, en Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. 2, 1967, pp. 295-297.

<sup>27</sup> Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *op.cit.*, § 369-387, pp. 221-224.

Tepeyacac, de guarnición azteca, pasó a ser el primer punto fuerte de los españoles en el altiplano, sin ya depender únicamente de su acantonamiento tras los muros y atalayas del reino aliado de Tlaxcallan. Después de marcar los abatidos rostros guerreros de los mexica y tepeyaclaca con el hierro candente de la esclavitud, esta devastada ciudad fue la sede del primer gobierno español en las altas llanuras, con la legalidad que le confirió la proclamación de otro ayuntamiento en 1520. Su nombre, Segura de la Frontera, expresa claramente su carácter de punto de avanzada en el territorio que se iba ganado a los reinos y señoríos indios desde la costa. Con el aplastamiento de Tepeaca, eslabón táctico del asalto español a las fortificaciones mexica fuera del valle de México, Cortés fraguó el dominio general de la cuenca del Alto Atoyac. De esta manera se preparó, con sigilo, la embestida a Mexico-Tenochtiltan.

Hacia el sur y colindando con la pequeña cordillera que separa el valle de Puebla de la región montañosa y semiárida, la cual remata en la mixteca baja, el reino de Totomihuacan no presentó resistencia al avance español, cayendo con el mismo estrépito que Tepeyacac.

Pero fue en el corazón de ese húmedo y fértil valle del Alto Atoyac, sobre una llanura que marca su seno geográfico, donde se divisaba, hacia fines de ese 1520, la otrora ciudad sagrada de Cholollan. De ser el conglomerado urbano más populoso del valle, no hacía mucho vórtice místico y nudo comercial sobre toda esta parte de la altiplanicie central, ahora sus mermados habitantes tenían que derruir sus antiguos templos y palacios por órdenes del conquistador. Algunos de los más de cuatrocientos santuarios destrozados o en vías de su demolición, todavía sobresalían como ruinosas torres que adivinaban un pasado majestuoso.

La forma esquiva con que respondieron los chololteca al requerimiento de someterse *ipso facto* al imperio español, así como su hostil comportamiento con las tropas ya estacionadas en la ciudad santuario-ciudad mercado desencadenaron en octubre de 1519 una sorpresiva matanza. En medio de la confusión, la inadvertencia y los cismas internos, la dirigencia chololteca debió morder el polvo junto con su desapercibida milicia.<sup>28</sup> El etnocidio tuvo fatídicas consecuencias, de tal suerte que, quienes habían sido enconados

<sup>28</sup> Rosa Lourdes Camelo Arredondo, "Historiografía de la matanza de Cholula", tesis profesional, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1963.



combatientes recibieron la muerte o fueron obligados a engrosar las fuerzas proespañolas de asalto al imperio azteca, junto con contingentes cempoalteca, tlaxcalteca y huexotzinca.

Sin detenernos en las especificidades que se sucedieron en la negociación política con cada reino del valle, los españoles pudieron formalizar pactos con las autoridades étnicas remanentes de todos ellos para convertirlos en sus incondicionales subordinados. El influyente mando étnico que esas genealogías nobles ejercían sobre los chololteca desde siglos atrás ingresó a la era de la colonización con algunas sucesiones impuestas por las circunstancias, pero respetados en su esencia tradicional. Asimismo la organización política y la conformación territorial interna del antiguo *ueytlatocayotl* y sus jurisdicciones señoriales constitutivas siguieron vigentes durante los primeros años de dominación española. Sin embargo, esto no tardaría en cambiar.

Si hacemos una síntesis cronológica sobre las facetas del gobierno étnico de los indios cholultecas en el siglo XVI, tenemos primero una corta coyuntura en la permanencia estratégica de usos y costumbres del gobierno nativo después de la conquista. En seguida, una fase un poco más prolongada en el tiempo, continente de profundas reformas en la organización espacial y política de la jurisdicción señorial local mediante la imposición de los dispositivos reales de gobierno provincial. Corregimiento español y cabildo indio implementaron el acotamiento legal de las prerrogativas de los linajes dinásticos. Una tercera implicó una abortada reivindicación social de la base macehual contra los vicios del monopolio detentado por los linajes nobles en el oficio público. Finalmente, la última, redefinición social del cabildo indio, se caracterizó por la apertura estamental en las tomas de decisión y la gestación de un nuevo tipo de dirigencia indígena que terminó por permear el carácter del gobierno étnico de la provincia en los siglos posteriores.

### **I. De 1519 a 1531: el pacto sobre la persistencia de formas consuetudinarias de gobierno entre unas dinastías truncadas**

En los primeros tiempos de la posconquista, los liderazgos dinásticos y la jurisdicción territorial de los cuatro *tlatocayotl* integrantes del antiguo reino sagrado, a saber, Tecaman, Mizquitlan, Texpolco

y Quauhtlan, fueron reconocidos por los nuevos amos de la tierra.<sup>29</sup> Las respectivas cuatro cabezas de linaje señorial de los tecameca, mizquiteca, texpolca y quauhteca se ratificaron como caciques ya súbditos del rey de España, de la misma manera como lo habían sido los señores de Ocotelolco, Tizatlan, Tepeticpac y Quiahuiztlan en la confederación tlaxcalteca.

Las referencias coloniales más tempranas sobre la composición cuatripartita del reino al momento del contacto las recogemos de aquellos religiosos ibéricos, quienes plasmaron en sus relatos literarios el escenario que pudieron presenciar poco después de la guerra de conquista y su secuela de destrucción. Fray Bartolomé de las Casas, defensor dominico de los derechos humanos de los indios, llegó a Nueva España por primera vez en el año de 1531, ocasión en que debió haber visitado Cholula y recabar sus primeras impresiones sobre el antiguo reino sagrado. Poco más de veinte años después, Las Casas redactó su *Apologetica historia sumaria* donde vertió la esencia del gobierno cholulteca. Su testimonio refiere a

cuatro tetrarcas (...), cada uno de los cuales tenía la cuarta parte del señorío, de la tierra (o de la provincia, o de la ciudad o del reino). (...) Destos cuatro primeros señores descienden los cuatro que hasta que llegaron los españoles tuvieron. (...) y éstos, perpetuos en sí y en sus sucesores, (...) se debían de concertar en uno [como si fueran uno] para gobernar, (...) [con el fin de] que saliese de todos cuatro un gobierno y una manera de regimiento.<sup>30</sup>

Este periodo precabildal fue breve pero trascendental en cuanto a la permanencia en el gobierno de Cholula de los cuatro máximos señores prehispánicos, *tlatoque* dinásticos de cada unidad señorial que componían el antiguo reino. Ninguna fuente tenemos que refiera cuáles de entre ellos gobernaban desde las postrimerías del Posclásico, sobreviviendo a la conquista y pactando la rendición, o cuáles fueron sustituidos por haber sido eliminados o removidos de sus dignidades debido a su antagonismo.

<sup>29</sup> Este orden alternativo de presentación entre las cuatro jurisdicciones señoriales, ahora contrario a las manecillas del reloj, también es sugerido en la *Historia tolteca-chichimeca* y será el que guarden las renovadas cabeceras coloniales en su funcionamiento administrativo; Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *op.cit.*, § 124, p. 148.

<sup>30</sup> Los presentes fragmentos de su *Apologetica historia sumaria* están publicados en Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, Edmundo O'Gorman (ed.), 1971, pp. 54 y 178.

Gracias al relato de Gómara, sabemos que Cortés en persona enalteció al hijo de uno de los señores naturales que perdieran la vida en los sucesos devastadores de la conquista. El nuevo dirigente heredó de su padre el título honorífico de Tequahuehuetzin (aunque ya acompañado por el nombre católico de don Antonio recibido en la pila bautismal), con lo cual fue elevado al rango de cacique de su respectiva parcialidad.<sup>31</sup> En su réplica sobre la verdadera historia de la conquista española, Bernal menciona dos datos circunstanciales y subrepticios. Uno es el momento cuando, una vez que Cortés controló el saqueo enardecido desatado por los tlaxcaltecas durante más de un día posterior a la matanza, esto es, en pleno intento de restablecer el orden tras la toma de la ciudad, se postró un grupo de nobles dirigentes cholultecas ante el capitán español.

Y en aqueste instante vinieron ciertos caciques y papas cholultecas que eran de otros barrios que no se hallaron en las traiciones, según ellos decían, que, como es gran ciudad, era(n) bando y parcialidad por sí, y rogaron a Cortés y a todos nosotros que perdonásemos el enojo de las traiciones que nos tenían ordenado, pues los traidores habían pagado con las vidas.

El otro pasaje relevante sucedió inmediatamente después. Hasta que otra cosa se dispusiera y a solicitud de “todos los papas y caciques cholultecas”, Cortés nombró al hermano de un cacique “de los que murieron en el patio”, puesto que “le venía el cacicazgo”.<sup>32</sup>

Estos fragmentos textuales dejan ver la fractura interna que imperó entre los señoríos cholultecas a raíz de la presencia y conquista españolas, es decir, los que por un lado asumieron la sujeción como insalvable y los que la resistieron por el otro. Asimismo evidencian el reemplazo de caciques aniquilados a que dio pie la derrota del reino.

Un documento de 1532 nos confirma la vigencia política de esas cuatro cabezas de linajes gobernadores, todavía una treceña de años después del asalto español a la ciudad de Cholula. Se trata de la negociación que los españoles tuvieron que hacer, frente a los señores cholultecas, para el envío rotativo de indios trabajadores a la

<sup>31</sup> Francisco López de Gómara, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, vol. I, 1826, p. 98.

<sup>32</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 168-169.

construcción de la ciudad de la Puebla de los Ángeles. Esta última había sido recién fundada sobre una vasta llanura que para tal efecto le fue desagregada irremediabilmente al territorio de Cholula en su vertiente oriental, desde el río Atoyac en su cambio de derrotero hacia el sur (escurrimiento fluvial que cruzaba el reino chololteca por enmedio y que a partir de entonces marcó su frontera al este) hasta la atenuada serranía que antes lo separaba de Tepeyacac.

Un documento histórico-geográfico de nuestra área de estudio conocido como el *Códice de Cholula*, única pictografía indígena en archivo público tocante a la sangrienta conquista española de la jurisdicción en su conjunto y elaborada por los cholultecas hacia mediados del siglo XVII, da a entender que la cesión del enorme territorio destinado al asentamiento español tuvo una finalidad preconcebida. La nobleza cholulteca prefirió perder toda esa vasta planicie oriental y poco ocupada, en lugar de ver fraguado un plan que comenzaba a ser maquinado en las mentes de los jefes castrenses de la conquista: transformar su milenaria ciudad en asiento de la nueva urbe de la autoridad española y sus colonos. La glosa en náuatl reza así: "...*tiquimaca yn tohtlal yxtlahuac...Señores quicelia ynic amo tonahuac*".<sup>33</sup> Con respecto a la tentación que ya despertaba la ciudad de Cholula, traemos a colación el comentario que sobre dicho asentamiento hiciera Cortés a Carlos V en su segunda carta de relación: "la ciudad más a propósito de vivir españoles".<sup>34</sup>

En el citado testimonio notarial del acuerdo laboral entre la dirigencia cholulteca y los agentes españoles hay una mención escueta sobre los que en ese momento fungían como los señores étnicos del antiguo reino sagrado. Don Rodrigo, García, don Pedro y Tacatecle, son mencionados sin indicar por desgracia su afiliación señorial, como tampoco sus títulos, salvo el último, deformación de Tlacatecutli.<sup>35</sup> Aun sin saber los nombres indígenas de cada señor, ni los troncos centrales o colaterales de las dinastías universales

<sup>33</sup> La traducción literal de esta frase al castellano es: "Les damos nuestra tierra, la llanura... Los señores la reciben para que no estén junto a nosotros", en Francisco González-Hermosillo A. y Luis Reyes García, *El códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, 2002, anverso § 18, p. 102.

<sup>34</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, 1984, p. 49.

<sup>35</sup> "Testimonio notarial del concierto que hizo el Licenciado Salmerón, oidor de la Audiencia de México, con los señores principales de Tlaxcala y Cholula, Los Ángeles, 12 de diciembre de 1553", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de la Nueva España (1505-1818)* (en adelante ENE), t. II, 1939, p. 231.

de los que descendían, su pertenencia a la alta nobleza está fuera de toda sospecha.

La figura de esos caciques cholultecas se mantuvo en este periodo inicial como la vía de interlocución por antonomasia con los encomenderos que controlaron Cholula en un breve lapso de siete años entre c.1523 y 1530. Desde un principio, el pago de los derechos de conquista al imperio español fue impuesto al antiguo reino cholulteca, el cual debió ser acatado de inmediato por sus caciques. Los tributos en especie al rey de España y el repartimiento forzoso de mano de obra a los colonos blancos como parte de esa contribución real, fueron donados en nombre de la Corona a prominentes conquistadores nombrados sucesivamente encomenderos de Cholula en ese efímero paréntesis que siguió a la conquista.

Primero Cortés, en su calidad de gobernador general de la Nueva España, otorgó esa gracia real a Andrés Tapia, connotado conquistador quien terminó por manifestar diferendos con el capitán extremeño y fue sustituido por Rodrigo Rangel.<sup>36</sup> Los posteriores y momentáneos gobiernos coloniales, incluyendo a la primera y corrompida real audiencia, hicieron recaer la encomienda entre Diego Hernández de Proaño y Diego Pacheco hasta que la Corona recuperó íntegra la provincia bajo su jurisdicción real directa a principios de la década de 1530.

A partir de ese momento, las mismas jerarquías étnicas cholultecas trataron directamente con los representantes de la propia monarquía española que puso bajo su Corona a tan relevante provincia como era Cholula, en el mes de marzo del año de 1531.<sup>37</sup> Ese mismo año, la segunda real audiencia instauró en el antiguo reino una nueva jurisdicción territorial de gobierno español en la persona de un agente directo de la Corona. El primer juez-gobernador beneficiado por Su Majestad fue Hernando de Elgueta, corregidor simultáneo de Cholula y Tlaxcala en esta primera fase temprana, así como máxima autoridad real en la nueva ciudad española.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> "Carta al rey don Felipe II de Cristóbal de Tapia, hijo del conquistador Andrés de Tapia, México, 20 de abril de 1562", en ENE, t. XI, pp. 156-159.

<sup>37</sup> "Carta a la emperatriz, de la Audiencia de México, diciendo que están tomando las residencias a los de la Audiencia anterior; que habían suspendido algunas encomiendas y puesto los pueblos en corregimientos. México, 30 de marzo de 1531", en ENE, t. II, p.61.

<sup>38</sup> Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, 1972, p. 114. Con el establecimiento concomitante de las demarcaciones provinciales de Huejotzingo, Tlaxcala y Puebla, la territorialidad de la antigua Cholula se vio reducida sustancialmente.

Ya recuperada la provincia en la Real Cabeza, los géneros y volúmenes de tributos cholultecas tuvieron que ser concertados con los cuatro máximos señores étnicos que gozaban todavía de la devota obediencia de su pueblo. De hecho, se trataba de la parte sustancial de las cargas en oro, maíz, mantas elaboradas e indios de servicio que los caciques y su progenie habían obtenido en tanto *centlatoque*, o supremos mandatarios, y los *tetecuhtin* que formaban el séquito noble del reino.

No obstante, el pago de estos impuestos indígenas no descansó en la producción agrícola propiamente dicha de cada cacique o noble, la cual fue asegurada mediante la concesión de tierras solariegas mercedadas por la Corona como patrimonio señorial de acuerdo con la importancia de cada linaje indio. El tributo a Su Majestad se sustrajo del *coatequitl* o trabajo comunitario que el común de macehuales ya acostumbraba rendir por temporadas como contribución a sus reyes, príncipes y castas sacerdotales en forma regular. Partiendo de los mismos mecanismos de organización laboral presentes en el periodo prehispánico en cuanto a la canalización de los géneros tributados a mandatarios y templos, los agentes coloniales destinaron una extensa superficie de las tierras más fértiles del antiguo reino para cultivar el maíz destinado a la Corona española, área denominada la sementera del rey. Los caciques originales siguieron contando con sus cuotas tributarias y de servicios. Situación, ésta, que desembocó inevitablemente en una mayor explotación de la mano de obra india.

Durante este periodo temprano, el gobierno interno de los señores cholultecas, así como la mayor parte de sus privilegios estamentales fueron confirmados como tales, supeditándose ahora sólo a la nueva fuente de soberanía: el rey de España y sus funcionarios coloniales. Esta etapa de preservación de los liderazgos étnicos con la indulgencia de la Corona, puede considerarse una valiosa maniobra para el logro de la “pacificación de la tierra” en los años siguientes al enfrentamiento armado.

Finalmente, corresponde a este primer periodo el nombramiento por parte de las autoridades españolas, tanto civiles como eclesiásticas, de algunos oficios incipientes entre los indios de la provincia. El corregidor se hizo ayudar por algunos alguaciles indios, cediéndoles varas de justicia para el mantenimiento del orden y la ejecución de las provisiones. A su vez, los frailes doctrineros contaron desde temprano con la asistencia de “fiscales indios de

la iglesia”, quienes debían asegurar la obediencia de los preceptos litúrgicos y doctrinarios por parte de la población nativa, así como sus contribuciones dominicales a los hombres de la iglesia o la puntual asistencia a las obras de los templos de la religión católica.

## **II. De 1531 a 1550: la dislocación de la antigua espacialidad sagrada y el acotamiento municipal a la unción vitalicia en el gobierno étnico**

Este periodo dio inicio justamente cuando la concesión hecha por los agentes reales a los señores étnicos en revalidar en sus personas todas las vertientes del gobierno indígena tradicional, ya había cumplido la tarea coyuntural de coadyuvancia en el sometimiento de las nuevas posesiones. La soberanía del rey de España sobre tierras y pueblos de Mesoamérica avanzaba en forma inexorable tras la contundente ocupación militar de las regiones, y aquella espiritual, más paulativa y mental, de sus habitantes.

Había que completar el círculo con la conquista política de los vencidos. El efímero paréntesis que hizo recaer la negociación de servicios y tributos a la sociedad española en el arbitrio de los señores naturales, así como la organización y usufructo de los bienes bajo la venia de los viejos linajes, tuvo que llegar a un límite.

Antes se tuvo que preparar el camino a la reforma institucional de los distritos indios. Una primera innovación de fondo se efectuó en Cholula desde los primeros años de la década de 1530. La provincia entera, y principalmente su asentamiento urbano central, fueron sujetos a una reorganización espacial obligatoria, acorde con los nuevos lineamientos hispánicos. Durante su remodelación colonial, la ciudad de Cholula vio respetado el patrón ortogonal de líneas transversales y longitudinales que conservaba desde antes del contacto, así como su orientación astronómica. El emplazamiento prehispánico estaba adecuado a la dirección marcante del sol en su levante solsticial de invierno. La traza urbana se regía por el punto de fuga que la sombra piramidal del inmenso templo mayor proyectaba hacia el poniente al salir el sol en ese preciso corte estacional. De tiempo inmemorial, gran similitud presentaban otras grandes ciudades prehispánicas en la orientación astronómica de plazas, zonas residenciales, áreas comerciales y complejos religiosos, ya fuese con el eje norte-sur o el eje este-oeste como

principales parámetros del orden espacial. Las principales calzadas estaban bien coordinadas, privando una imbricación de elementos urbanísticos tendiente a lo simétrico pero con gran heterogeneidad en su distribución sobre el resto del asentamiento.<sup>39</sup>

El antiguo gran *teocalli* cholulteca, cuya base cuadrangular aún sigue siendo el desplante de un inmenso núcleo arquitectónico de adobes erosionados, mantuvo su función milenaria de parámetro orientador del ajuste colonial de la traza.<sup>40</sup> La alteración de la fisonomía urbana implicó únicamente emparejar los elementos urbanos y alinear la nueva disposición de los solares en forma cuadrangular con el fin de obtener el modelo de “tablero de ajedrez”, en boga en las jóvenes ciudades hispanas de la época. El renovado conglomerado urbano y sus proyectados edificios debían ser dignos productos del renacimiento europeo y reflejo de la pujanza del imperio español. Las bondades de la original orientación prehispánica de Cholula habían ya inspirado a los proyectistas de la vecina ciudad española de Puebla de los Ángeles, cuya orientación reticular y hasta las dimensiones rectangulares de las manzanas emularon las de Cholula.<sup>41</sup>

Sin embargo, la mutación en la fisonomía de la ciudad india acarreó un cambio de mayores proporciones que rebasó la simple alineación de sus manzanas y calles mediante un sistemático

<sup>39</sup> Así se ha revelado la planta de la monumental Teotihuacan tras décadas de excavaciones arqueológicas contemporáneas, *cf.* Rene Millon, *The Teotihuacan Map*, 1973. La mística ciudad de los dioses fue drásticamente abandonada unos ocho siglos antes del descubrimiento de América. Este rastreo arqueológico resulta casi impracticable en Cholula, pues su casco ceremonial y urbano fueron intervenidos de inmediato y sustituidos por remodelaciones consecutivas al tratarse de una ciudad activa y pujante al momento del contacto. Con ello inició en forma ineludible una urbanización sobre los vestigios arqueológicos, proceso para el cual no se avisora freno en la época contemporánea. El milenario asentamiento ha sido íntegramente absorbido por la mancha urbana de la capital del estado.

<sup>40</sup> Ya cuando Motolinía observó y describió al templo mayor, presentaba la apariencia de una cerro natural cubierto de maleza y habitado por fauna silvestre, en Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, 1971, pp. 84-85.

<sup>41</sup> Incluso se ha estipulado que la traza original de Cholula constituyó el primer ejemplo de una muy regular cuadrícula urbana encontrada en América por los españoles, coincidente con las ideas urbanistas de la Europa contemporánea. Igualmente extraordinario se ha considerado la influencia de su diseño urbano prehispánico sobre el diseño del nuevo asentamiento español de Puebla levantado ya consistentemente desde 1533; Graziano Gasparini, “The Pre-hispanic Grid System: The Urban Shape of Conquest and Territorial Organization”, en Ralph Bennett (ed.), *Settlements in the Americas. Cross-Cultural Perspectives*, 1993, pp. 78-109.



tendido de cordeles. Con el aval de las autoridades coloniales, una trascendente iniciativa surgió sin duda de los frailes misioneros, algunos de los cuales ya habitaban desde 1529 un rústico convento franciscano en lo que había sido el sitio que ocupara —no mucho antes— el suntuoso templo del numen titular de la ciudad sagrada: el enigmático Ehecatl-Quetzalcoatl.<sup>42</sup>

Primeramente, los originales *altepetl* integrantes del reino fueron reformados en su concepción espacial y enmendados en su denominación jurídica al imponerles el término hispano de “cabecera”, nombre que le fue asignado a toda la extensión territorial de cada unidad señorial. Sin embargo, el término calificó principalmente a los antiguos núcleos de cada una de esas jurisdicciones constitutivas, representados por sus respectivos y más elevados *tecpan* dinásticos acoplados al perímetro de la gran urbe. Bajo una nueva tutela divina, las antiguas entidades señoriales fueron consagradas a santos patrones. Así, el antiguo *altepetl* de Tecaman ya fue registrado a partir de la década de 1540 como la cabecera de San Pablo Tecama.<sup>43</sup> Mizquitlan, el siguiente ya en la rotación funcional observada en el periodo colonial, recibió el nombre de la cabecera de Santiago Mizquitla. El siguiente, Texpolco, devino en la cabecera de San Juan Texpolco y, finalmente, Quauhtlan se conoció como la cabecera de Santa María Quauhtla.

No obstante, la ciudad, su población indígena y su contorno ya no fueron divididos en las cuatro parcialidades señoriales en las que originalmente se distribuyó el reino prehispánico en alusión a la geometría cósmica. Distribución cuatripartita que, como bien observara Las Casas, involucraba no sólo el centro urbano sino la extensión rural de todo el antiguo reino hasta sus mismos confines fronterizos. La causa de esta dislocación jurisdiccional se debió a un ideal por parte de los proyectistas urbanos en dotar de representatividad jurídica al conjunto de *calpolli* asentados dentro del otrora complejo ceremonial dedicados al antiguo ritual, así como a ciertos asentamientos étnicamente minoritarios al interior

<sup>42</sup> Motolinía afirmó que ya en 1529 fray Alonso Juárez era el guardián de la doctrina de Cholula, cargo que él mismo ocupara en 1535. Fray Toribio de Benavente, *op. cit.*..., pp. cvi y cx.

<sup>43</sup> El primer documento en que aparecen las unidades jurisdiccionales indígenas bajo el nombre de cabeceras es *Suma de visitas de pueblos* (c. 1548), en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, tomo I, 1905, pp. 61-62.

del reino. De esta manera, la distribución del poder en entidades espaciales representativas de las cuatro orientaciones del mundo antiguo, recibió su estocada de gracia con la erección adicional de dos jurisdicciones indias suplementarias elevadas a la categoría de cabeceras. Las de San Miguel Tianquiznauac y San Andrés Colomochco fueron insertadas entre los señoríos primigenios para dividir la provincia, a partir del conglomerado urbano inclusive, en seis secciones de filiación nobiliaria. Fue así que se fracturó la concepción indígena de su ancestral ciudad como una materialización del orden sideral.

En la reconfiguración espacial de las entidades jurisdiccionales indígenas que a la postre debían compartir el gobierno étnico en Cholula, los antiguos *altepetl* originales sufrieron un reajuste en sus posicionamientos y demarcaciones por la creación de estas dos nuevas jurisdicciones indias coloniales. Una de las más involucradas en la redistribución fue la antigua parcialidad de Mizquitlan, la cual cedió la totalidad de su superficie urbana en el cuadrante noreste de la traza para el establecimiento de la nueva e influyente cabecera de San Miguel Tianquiznauac. La sede de los mizquiteca, materializada por el templo consagrado a Santiago, fue removida al norte del cuadrante que antes pertenecía a la entidad señorial de los texpolca. Su reubicación sobre más de la mitad septentrional del antiguo territorio conurbado de los texpolca condujo a que éste, ya bajo el nombre de cabecera de San Juan Texpolco, conservara solamente un poco más del tercio de su extensión original. No obstante, la nueva disposición de San Juan mantuvo su lindero con el que fuera centro ceremonial y ahora plaza de armas, al poniente.

Por el contrario, la antigua unidad de los mizquiteca sí perdió la colindancia noreste que conservaba con el núcleo sacralizado de la ciudad antes de su transposición al nuevo emplazamiento que se le asignó como cabecera de Santiago Mizquitla. No así la extensión rural de su antigua unidad señorial, la cual continuó extendiéndose a esa dirección noreste hasta la frontera natural de la provincia limitada por el curso del río Atoyac, área que llegó a abarcar seis pueblos sujetos que se fueron fundando durante la década de 1540 en aldeas periféricas de campesinos macehuales, labriegos de las tierras de la nobleza.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Pedro Carrasco realiza un diagrama de las extensiones rurales de las seis cabeceras coloniales con sus respectivos pueblos sujetos con base en una documentación de mediados

Una prioridad explica este reordenamiento provocado por la creación de la cabecera de San Miguel Tianquiznauac. La nueva jurisdicción india colonial estaba destinada a albergar a los importantes grupos de *calpolleque* que habitaban el extenso y medular complejo ceremonial prehispánico, el cual fue demolido para abrir campo a la plaza de armas que engalanó al poblado como cualquier otro del occidente europeo. Entre todos los *calpolli* que conformaban los distintos segmentos del núcleo urbano insertados cada uno en una ocupación específica, sobresalían aquellos de gran nobleza dedicados a la administración del culto sagrado y el mantenimiento de los templos. Asentado al interior mismo del complejo ceremonial —la otrora quinta dirección cósmica cargada de religiosidad— este nutrido conjunto de *calpolleque* nobles bajo gentilicios específicos, presentaba a su vez una jerarquía interna. De acuerdo con informantes indios de la segunda mitad del siglo XVI interrogados sobre la formación prehispánica cholulteca, el grupo tianquiznauaca poseía los atributos más importantes en el funcionamiento teocrático de la ciudad sagrada al proporcionar los máximos cuadros de la dirigencia sacerdotal. Así se consigna en la *Relación de Cholula* elaborada por el corregidor de Cholula en 1581, Gabriel de Rojas. Después de mencionar a los dos supremos sacerdotes que gobernaban la Cholula prehispánica en lo espiritual, cuyos títulos eran el Aquiach y el Tlalchiach,<sup>45</sup> dicho funcionario incluyó significativamente el siguiente párrafo:

(...) demás de los dichos dos indios, [en el templo de Quetzalcoatl residía una] gran cantidad de religiosos, los cuales habían de ser de los nobles de sólo un barrio desta ciudad, que se llama Tianquiznahuac y hoy se llama San Miguel.<sup>46</sup>

del siglo XVII; Pedro Carrasco, “Los barrios antiguos de Cholula”, en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. III, 1971, p. 48.

<sup>45</sup> La *Historia tolteca-chichimeca* menciona a estas dos supremas figuras del sacerdocio que condujeron la maquinaria religiosa del reino hasta 1519 bajo los títulos de *Tlalchiyach Tizacozque* y el *Aquiyach Amapane*. El binomio sacerdotal encarnaba la cosmovisión dual que imbuyó a las estructuras político-religiosas prehispánicas determinadas por un sistema binario de gobierno, tanto en Cholollan como en otras jurisdicciones nauas del Posclásico. Dicha tradición religiosa fue legada por el horizonte olmeca-xicallanca a los sucesores *tlatoque* chololteca en la región; Paul Kirchhoff, Lina O. Güemes y Luis Reyes García (eds.), *op. cit.*, § 125, p. 149.

<sup>46</sup> Gabriel de Rojas, *op.cit.*, pp. 129-130. Tianquiznauac se traduce literalmente como “junto al mercado”. El *Códice de Cholula* eleva a este segmento noble a la categoría de “gran concentración urbana”, en sí misma, al interior de la ciudad chololteca al designarla como

La relevancia de esas familias de religiosos quedó evidenciada en otra frase del mencionado agente real de la provincia. Cuando no acompañaban procesiones, cuando no estaban de visita en otros reinos para autentificar las tomas de posesión de sus señores investidos en Cholollan, “todo el demás tiempo estaban en el templo a donde les llevaban la comida de sus casas”.<sup>47</sup>

A semejanza de los *tlatoque* de la confederación señorial cholulteca, los linajes de este sacerdocio sí ingresaron al dominio colonial con la reformulación de su condición y sus facultades. En cambio, el binomio sacerdotal *Tlalchiach-Aquiach* fue aniquilado. Prácticamente ninguna pintura indígena colonial hace alusión a los dos supremos sacerdotes en la posconquista.<sup>48</sup> Semejante dualidad “diabólica”, manifestada en dos “sátrapas del demonio” como los calificaban los españoles, sufrió el exterminio exorcizante.

Sin embargo, la densidad y gran ascendencia de los tianquiznauaca, junto con otras familias de *calpolleque* transmisoras de la religiosidad consanguínea en el milenarismo reino de Cholollan, no podía desdeñarse al momento de redefinir el espacio urbano. Fue entonces que estas familias volcadas de antiguo a la disciplina eclesiástica no fueron incorporadas dentro de alguna de las jurisdicciones indias ya existentes en el contorno. En compensación a su importancia estamental y demográfica, se les retiró del núcleo ceremonial del asentamiento y se les creó esta nueva cabecera dedicada a San Miguel, en honor al arcángel a quien la imaginería misionera atribuyó el derrocamiento del paganismo en la región.

Resulta muy interesante observar la manera en que estas unidades domésticas, consagradas a la reproducción biológica de la práctica ceremonial, fueron desplazadas de su liderazgo espiritual,

Tollan Tianquiznauac; Francisco González-Hermosillo A. y Luis Reyes García, *op. cit.*, anverso § 97, p. 112. La ubicación residencial que le correspondía era, por ende, precisamente donde se levantaban los principales edificios religiosos, a un costado de uno de los principales puertos de mercadeo de la ciudad.

<sup>47</sup> Gabriel de Rojas, *op.cit.*

<sup>48</sup> Solamente el *Manuscrito del aperreamiento* ilustra a Cortés durante la provisional estancia de su gobierno en Coyoacán, presenciando la masacre del *Tlalchiach* por un enorme lebrele adiestrado. Es Andrés de Tapia, el primer encomendero de Cholula, quien azuza al animal a perpetrar el suplicio. La paleografía y traducción de la pictografía, así como un estudio preliminar aparecen en José Fernando Ramírez, *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, 1847, pp. 290-299. También contamos con una idealizada representación de este sacerdote, el más emblemático de la dualidad, en la esquina superior de la faz anversa del *Códice de Cholula* portando sus armas como el héroe fundador del reino. Francisco González-Hermosillo A. y Luis Reyes García, *op.cit.*, imágenes y notas en p. 95, glosa en anverso § g, p. 96.

removidas de su espacio residencial, pero dotadas de derechos jurídicos y territoriales a la manera de las otras grandes unidades señoriales que en lo político conformaron el reino.

El influjo prehispánico de estas familias de *calpolleque* se perpetuó ya bajo el dominio hispano. La nueva iglesia patronal de la cabecera, igualmente consagrada al arcángel guerrero, en cuya sacristía sesionó el cabildo indio en concejo capitular desde la década de 1540 mientras se disponían de una sala *ex profeso*, fue el referente de la nueva jurisdicción. Este templo, el nuevo icono de la identidad de la cabecera de San Miguel bajo la nueva cultura hegemónica, fue la única iglesia católica indígena de importancia que quedó enclavada en el entorno de la españolizada plaza de armas. Esto hasta que se construyó la suntuosa capilla de naturales en el último cuarto del siglo XVI. La ubicación hacia el oriente de la iglesia de San Miguel, a espaldas del enorme solar conventual, la separaba de la plaza de armas por una sola cuadra. Las torres de su iglesia y el emplazamiento nuclear de San Miguel quedaron orientados hacia el levante, dirección que en la antigua cosmovisión evidenciaba la renovación cotidiana de la vida. ¿Acción de respeto a los remotos arquetipos colectivos de los antiguos oficiantes indígenas por parte de los frailes misioneros? ¿Minucia de concesión cultural a la cultura aborígen como amparo a la progresiva pero determinante conversión a la que estaba siendo sometida la población avasallada?

San Miguel Tianquiznauac constituyó la cabecera por autonomía de la ciudad novohispana, de la que partía la rotación de oficios en el cabildo. Ella encabezó las listas de cabeceras en los documentos coloniales generados tanto por la administración española como por los indios cholultecas mismos.<sup>49</sup> La porción rural que le correspondió a San Miguel Tianquiznauac se ubicó en el extremo noreste de la provincia con sólo cuatro pueblos sujetos, en un pequeño rincón desagregado del área rural de la cabecera de Santiago.

Por su cuenta, la otra flamante cabecera de San Andrés Colomochco, instaurada durante la misma reorganización pero ahora hacia el sureste del centro urbano, tiene otra explicación. El colomochcatl había sido un grupo chichimeca de filiación chimalpaneca-xalcomolca, el cual ingresó a Cholollan posteriormente a

<sup>49</sup> Pedro Carrasco, *op. cit.*, 1971, pp. 37-40.

su refundación tolteca-chololteca. Su diferenciación étnica estuvo marcada, además, por su hibridación genética al haberse mezclado con linajes mixteca-popoloca que ellos trasladaron desde la lejana región de Coaxtlahuacac para establecerlos en Cuauhtinchan durante el último cuarto del siglo XII.<sup>50</sup> De ahí, los colomochcatl se mudaron años después al reino chololteca, quizás en calidad de colonos tributarios, estableciéndose en su región meridional.

Resultó impostergable, ante los ojos de los misioneros y urbanistas, la justa adjudicación de una cabecera de corte señorial para este importante flujo de inmigrantes étnicamente diferenciados. El considerable peso demográfico de esta población indígena motivaría que los frailes franciscanos fundaran en 1557 un pequeño convento sufragáneo del monasterio de San Gabriel como sede eclesiástica de esta cabecera de San Andrés.<sup>51</sup> Imperioso, entonces, fue para la autoridad española el conferir una representación a la nobleza colomochcatl antes subordinada, bajo un estatus señorial equiparable con las demás jurisdicciones de origen prehispánico. Grupos residuales, en lo histórico y demográfico, de olmeca-xicalanca y de otomítl, muy dispersos en la periferia de la provincia cholulteca, nunca recibieron un otorgamiento jurisdiccional, patrimonial y corporativo de esta naturaleza.

La creación de San Andrés Colomochco en el cuadrante sureste de la planta urbana, abarcando en su jurisdicción la porción del antiguo centro ceremonial donde se levantaba la enorme montaña-pirámide hecha a mano, motivó una drástica reubicación del antiguo *altepetl* de los tecameca y ahora cabecera de San Pablo Tecaman. De su original emplazamiento en el cuadrante sureste de la distribución cuatripartita prehispánica, el segmento conurbado de los tecameca terminó reducido al sur del caso urbano, entre la nueva jurisdicción de San Andrés y la cabecera de Santa María Quauhtlan. Semejante al recorte territorial experimentado por la cabecera de San Juan Texpolco con la reubicación de Santiago Mizquitlan sobre su espacio territorial, la cabecera de San Pablo Tecaman fue cercenada en dos tercios de su área original pero conservó su inmediatez con el flanco sur de la plaza de armas. Su antigua sede señorial fue, ya bajo su transfiguración en iglesia patronal, reubicada en esa dirección para quedar como el más alejado de los cuatro *tecpán* ori-

<sup>50</sup> Paul Kirchoff, Lina O. Güemes y Luis Reyes García (eds.), *op.cit.*, § 321-328, pp. 204-207.

<sup>51</sup> Agustín de Vetancurt, *Theatro mexicano*, parte IV, México, 1698-1697, p. 90.

ginales, con respecto al nuevo centro de los poderes coloniales. La extensión rural que le correspondía a la unidad tecameca al sureste de la provincia fue absorbida por la jurisdicción de San Andrés con seis pueblos sujetos, cuya extensión geográfica iba desde el núcleo urbano hasta los límites meridionales de la provincia. San Pablo sólo sujetó administrativamente a cinco pueblos alejados en el extremo suroeste, los cuales colindaron con el accidente montañoso que limitaba Cholula con el valle de Atlixco. Fue así que el segmento urbano de la cabecera de Santa María Quauhtlan resultó la menos afectada por las remodelaciones espaciales de las cabeceras coloniales, conservando todo el cuadrante suroeste del conglomerado urbano. No así su área rural, la cual sí debió ceder parte de su superficie a la fundación de los asentamientos concedidos a la cabecera de San Pablo como pueblos sujetos.

### **La disección de las cabeceras de raigambre señorial en la Cholula colonial. Un desafío documental**

Tratemos ahora de documentar todo este proceso de reorganización espacial. Para el caso de Cholula, la disponibilidad de fuentes indígenas de la preconquista como de la posconquista es, desgraciadamente, muy corta y escueta en su minuciosidad informativa. Los registros existentes sobre la organización política del antiguo reino sagrado de Cholula no tienen nada que ver con los documentos indígenas ubicados en otras provincias. No sobrevivieron elaborados padrones de nobles que reflejaran su distribución espacial y sus facultades en la organización de los tributos y el trabajo humano. Tampoco ningún lienzo testimonia la disposición que tuvieron las unidades residenciales de las familias de señores y macehuales, antes y después de la fundación de Nueva España. Esto por citar algunos fenómenos fundamentales de las jurisdicciones indias en su tránsito de un periodo a otro.

No es sino mediante documentos tempranos de la administración española que hemos podido inferir la estructura interna de Cholula en los primeros años del dominio español, asumiendo hipotéticamente que, amén la erección de las dos nuevas jurisdicciones, el panorama en la posconquista temprana haya sido un reflejo del patrón prehispánico respetado en su estructura tradicional.

La *Suma de visitas*, documento ya mencionado, el cual es una relación hecha con fines censales y de control tributario por la ad-

ministración española en la década de 1540 sobre los pueblos indios sujetos a la Corona, describe para Cholula la existencia de las seis jurisdicciones indígenas en que ya para entonces se dividía la ciudad y la provincia novohispana.<sup>52</sup> Como antes se explicó, éstas no eran sino las transmutaciones jurídicas de los antiguos *tlatocayotl* constitutivos del reino sagrado al momento del contacto, más las dos nuevas entidades indígenas concebidas por frailes y agentes de la Corona en la nueva ordenación colonial.

Asimismo la fuente indica las unidades señoriales menores que conformaban el conglomerado urbano central (llamado *centepetl* en la documentación tlaxcalteca) de cada uno de los *tlatocayotl* integrantes. Con la evidencia documental tlaxcalteca en mente, pensamos que estas pequeñas entidades constituían, ellas mismas, minúsculas casas señoriales de tipo *teccalli*, es decir, con una jefatura étnica propia y una organización social, política y territorial interna. Su compactada atomización, gravitada en torno al área nuclear de cada *altepetl* que se fusionaba a la gran urbe, las asociaba, no obstante, más como *calpollí* integrantes de ese satélite urbano. De ahí que el documento de la administración española las enliste bajo el rango de “barrios” de las cabeceras.

La conurbación de estos asentamientos capitales con el núcleo ceremonial y comercial marcaba, aquí sí y desde el esplendor de Tollan Cholollan en el Posclásico, una extensa y continua mancha urbana, escenario de la intensa vida religiosa y el populoso mercado que presenciaron los españoles cuando ingresaron por primera vez al interior de sus muros.

El primero en la lista de cabeceras sólo ostenta el nombre de “Tequepan” (Tecpan), sin detenerse en la advocación católica de San Miguel a la que fue consagrada. Conforman esta cabecera nueve topónimos de unidades menores, la mayoría en un náuatl corrompido salvo uno registrado únicamente por su santo patrón. Estas unidades escenificaban la fragmentación de casas señoriales que integraban la concentración conurbada de su sede en la periferia de la ciudad sagrada. Rescatando, en estas unidades como en todas las demás cabeceras, la original morfología fonética en náuatl y su correspondencia ortográfica en caracteres latinos, estos son, a saber, primero la unidad suprema llamada también Tecpan [“Tequepa”], después San Pedro (identificado por Carrasco con Izcolloco)<sup>53</sup> y

<sup>52</sup> *Suma de visitas...*, *op.cit.*

<sup>53</sup> Pedro Carrasco, *op. cit.*, 1971, p. 39.



los restantes Cemotontlica (o Cemolotontlica) ["Çemotuntlica"], Ostoman ["Ostuma"], Tlaccpac ["Tlaquipaque"], Tianquiznauac ["Tianguenznauaque"], Tollan Pochtlan ["Tulapustla"], Panchimalco [*ibid*] y Calmecac ["Calmecaque"].

Las otras cinco cabeceras registran, inversamente, sólo los nombres católicos de los santos patronos con los que fueron advocados, sin indicar su toponimia naua. Estos son: "Santiago" con siete unidades integrantes, a saber, Mizquitlan ["Yzquitlan"], Tzocuilac ["Çoquilaqui"], Itzcuentla ["Yzquentla"], Coamilco Xelhualco ["Coamilco Xilnasco"], Cuitlixco ["Cuytlisco"], Cuimanco ["Cuymençon"] y Calmehuaca ["Qualmehuaca"]; "San Juan" con siete, a saber, Tecpan ["Tequepan"], Papalotla ["Papalutla"], Coac ["Cuaque"], Tzaqualpan ["Çaqualga"], Quauhtzonco ["Coacoçongo"], Xalhuexotlan ["Xahulxutla"] y Xiuteco ["Xuteco"]; "Santa María" con cinco, a saber, Ocotlan [*ibid*], Tlachcoac ["Tlaxcoaque"], Ticoman [*ibid*], Acahuitzco ["Acahuysco"] y Tochpan ["Tuspa"]; "San Pablo" con cuatro, a saber, Mexico [*ibid*], Ochpanco ["Cuxpango"], Tecaman [*ibid*] y Tzautlan ["Çaotlan"]; y, por último, "San Andrés" con ocho, a saber, Tecpan Collomochco ["Tequepan Colomusco"], Quauhco ["Coaco"], Matlaltzinco ["Matalçingo"], Xicotenco ["Xicotongo"], Xaloc (o Xoloc) ["Xalotle"], Aquiahuac ["Aquiaguaque"], Tepetitlan [*ibid*] y Tlaxcalantzinco ["Tlascalançingo"].

Con respecto al nombre incompleto de las cabeceras proporcionado por la *Suma de visitas*, el cruce de su información con los datos provenientes de otro documento de la época (sin fecha, pero ubicado entre 1561 y 1564 por los expedientes anexos del proceso al que pertenece), nos permite corroborar que "Tequepan" era San Miguel Tecpan (o San Miguel Tianguiznahuac en otros registros más recurrentes), "Santiago" era Santiago Yzquitlan (Mizquitlan), "San Juan" era San Juan Texpolco, "Santa María" era Santa María Quauhtlan, "San Pablo" era San Pablo Tlayllochoyan (San Pablo Tecaman en la mayoría de los registros) y "San Andrés" correspondía a San Andrés Collomochco.<sup>54</sup>

Al constatar que el topónimo de una de las seis cabeceras, la primera y de mayor ascendencia por cierto, esté registrado en la

<sup>54</sup> "Petición de los macegales de Cholula a Su Majestad para que provea la cuenta anual que cada tributario puede dar sin vejaciones ni molestias", sin fecha, Archivo General de Indias, legajo 68, en Frances V. Scholes y Eleonor B. Adams, *Sobre el modo de tributar los indios de Nueva España a Su Majestad*, 1958, pp. 132-133.

*Suma de visitas* como “Tequepan” o Tecpan, y, a la vez, esta jurisdicción, junto con otras dos de las restantes, identifique con el mismo nombre genérico a su primera y preponderante unidad señorial interna, nos conduce a pensar que tanto los grandes *tlatocayotl* constitutivos del antiguo reino, como las principales entidades señoriales contenidos en el interior de cada uno de ellos recibieron el nombre genérico de *tecpan*, vocablo alusivo a sus respectivas casas señoriales de gobierno. La polisemia náuatl simplemente perpetuó su lógica bajo el dominio español.

Esta generalización del concepto debordó sus parámetros tradicionales en la Cholula colonial. Así nos lo corrobora la información contenida en el *Códice de Cholula*, el cual rescata la composición política del reino previo a su caída ante las huestes de Hernán Cortés. En él se representa, sin una clara diferenciación, el conjunto de *tecpan* de toda categoría y tamaño que constituían el mosaico de señoríos integrantes del reino, haciéndolos aparentemente equiparables entre sí, lo cual no correspondía con la realidad. Por ejemplo, uno de los cuatro *tlatocayotl* primigenios de Cholula está registrado como Tecpan Quauhtla, aquel transmutado en la cabecera de Santa María y el único que en la *Suma de visitas* (c. 1548) reporta una composición interna de cinco unidades. Pervivencia colonial, esto último, de la cosmovisión de raigambre prehispánica en la organización política de reinos y señoríos anterior a la conquista. La glosa correspondiente se inscribe junto al dibujo de la bien localizada “casa señorial” de Quauhtla de acuerdo con su ubicación real. Sin embargo, otras de sus unidades secundarias integrantes también son incluidas con la misma alta categoría señorial. Tal es el caso de Ocotlan Tecpan, que se justificaría por ser la primera unidad de Santa María en la *Suma*, pero también aparece el cuarto topónimo en su lista de barrios como Acahuichco Tecpan. Más extremo es el caso de la cabecera de San Juan, cuyo antiguo nombre, Tecpan Texpolco, no alcanzó la más mínima mención en el *Códice de Cholula*. En cambio, dos de sus unidades señoriales menores, Papalotla Tecpan y Coac Tecpan, fueron de esa manera consignadas, compensando tan flagrante omisión.<sup>55</sup>

La polisemia del concepto nos resulta, en este caso, una limitante pues emplea indiscriminadamente un mismo término para

<sup>55</sup> Francisco González-Hermosillo A. y Luis Reyes García, *op.cit.*, anverso § 112-136 y reverso § 14, pp. 112-114 y 123 respectivamente.

designar tanto a los grandes *tlatocayotl* confederados como a la variedad de unidades señoriales que las integraban. Si bien toda jurisdicción india, incluido el *calpolli*, tenía una sede de gobierno interno para sus autoridades, el término *tecpan* se reservaba como título honorífico a las entidades superiores. El problema se resuelve en otras áreas donde la categoría distintiva de *tecpan* hacía clara distinción de las más importantes unidades internas de los *teccall*, con especial énfasis al perteneciente al supremo *tlatoani* de todo el *altepetl*. Tal fue la norma en la ya referida Tlaxcala o en la propia Cuauhtinchan, quizá por ser lugares donde la preservación de documentos indios coloniales ha tenido mejor fortuna.<sup>56</sup>

Solamente una fuente colonial tardía nos permite incursionar, con relativo éxito, al interior de las jurisdicciones que conformaban el área nuclear de una cabecera cholulteca. Esto, con la finalidad de descubrir la disposición celular de sus unidades constitutivas. Uno de los escasos registros sacramentales más antiguos del área urbana cholulteca, conservado después de la agresiva disolución de los acervos franciscanos a raíz de la secularización de sus doctrinas en 1641, está depositado en los anaqueles de la iglesia de San Andrés Cholula. Se trata del Libro de Bautismos de los años 1625 a 1631, cuyos registros incluyen todas las entidades señoriales de la cabecera de San Andrés, las mismas asentadas en la *Suma de visitas* ocho décadas antes, a saber, Colomochco, Quauhco, Matlatzinco, Xicotenco, Xoloc, Aquiauac, Tepetitlan, y Tlaxcalantzinco, pero con la valiosa mención de sus subunidades internas registradas en la medida en que se celebraban los bautizos de los niños indios que en ellos iban naciendo. Todas, unidades y subunidades, son consignadas en los primeros años de registro bajo el genérico concepto de *calpolli*, seguramente debido a las múltiples acepciones que también calificaron a este otro concepto.

Por muy distante que se sitúe con respecto al tiempo de la conquista o de la redistribución de los segmentos de la ciudad de Cholula en los años 1540, la organización territorial que ilustra esta fuente tardía debe obedecer a un patrón elemental propio del primer cuarto del siglo XVI. Ciertamente, con las alteraciones impuestas por el mórbido comportamiento demográfico de los indios durante el primer siglo de la Nueva España.

<sup>56</sup> Luis Reyes García, *op. cit.*, 1988 y "Organización interna de Ocotelolco. Las casas señoriales y el cabildo", 1991.

Así, descubrimos la mayor parte de las células en las que se dividían las distintas unidades de San Andrés con nombres específicos, aunque a veces repetidos en más de una de ellas. Por ejemplo, dos de estas unidades, Colomochco y Quauhco, poseían el *calpolli* homónimo de Tenantitlan. No obstante, es posible hacer la distinción gracias a que cada uno estaba antecedido por el nombre de su jurisdicción respectiva. De esta manera, por un lado aparece Colomochco Tenantitlan y, por otro, Quauhco Tenantitlan.

Así como las cabeceras de Cholula se vieron forzadas a cambiar sus *tecpán*, entendidos como las residencias de sus linajes señoriales, por sus nuevas iglesias patronales en el referente simbólico de su imagen e identidad colectiva, el mismo fenómeno acompañó al *calpolli* central de cada una de sus respectivas unidades integrantes en el proceso de consolidación de su preponderancia interna. Aun con la categoría de *tecpán* generalmente incorporada a su topónimo, el *calpolli* primigenio se proyectó ya no sólo por albergar a las autoridades étnicas locales, sino principalmente por la erección de un templo católico cuya culto y calendario festivo se imponían a toda la unidad. El *calpolli* principal de Quauhco en San Andrés se menciona simplemente como *ycalpol Quauhco*, pero también como Quauhco Santa Iglesia para distinguirlo de las demás subunidades de su dominio como Quauhco Coyoquentla o Quauhco Amantecapan. Otros continuaban registrándose con la dignidad del término naua, como por ejemplo Xicotenco Tecpan. No obstante, el topónimo de dicha unidad era, y es hasta nuestros días, enarbolado por la iglesia dedicada al apóstol Santiago para orgullo de todos los habitantes de esa unidad de San Andrés.<sup>57</sup>

No estando muy diluida la rigurosa naturaleza nobiliaria del tejido social de antaño, varias unidades de San Andrés Colomochco mantenían *calpolli* habitados en su mayoría por familias nobles denominadas *Pillopan*, y otras de filiación eminentemente macehual conocidas como *Cohuapan*. Este binomio casi siempre estuvo presente en la mayoría de los casos. En el primer tipo caen ejemplos como Colomochco Pillopan, Aquiauac Pillitlan o la subunidad aislada de Chicontecalco (o Chicontecalpan) “en las siete casas señoriales”, la cual también presenta la división menor de Chicontecalpan Ticoman, pero cuya unidad titular no hemos

<sup>57</sup> Mercedes Olivera B., “Los barrios de San Andrés Cholula”, en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. III, 1971, pp. 89-155.

podido asociar. En el segundo caso ubicamos a Xolloc Coahuapan, o Matlaltzinco Coahuapan antepuesto a otros como Matlaltzinco Cencalco o Matlaltzinco Cuetlachcouacan.

El hecho de que los *calpolli* contuvieran, a su vez, divisiones internas conformadas por sólo algunos grupos familiares, nos lo evidencia la mención de otros *calpolli* como Xicotenco Xochimihuacan relacionado en otro pasaje con la subdivisión Xochimihuacan Tetlapanque ya sin la necesidad de indicar el nombre de su unidad mayor. Por ende, era común la presencia en los registros de topónimos compuestos, cuya modalidad derivaba de tres divisiones sucesivas. Aquiauac Maquiztlan Coahuapan, hacía alusión a la existencia en el nivel más inferior de un segmento macehual al interior de la subdivisión intermedia denominada Maquiztlan, integrante, a su vez de la unidad Aquiauac. Si este mínimo segmento tenía que registrarse en los libros de otra cabecera aledaña, su filiación sanandreseña se aseguraba mediante la anexión del nombre católico de su cabecera de origen como prefijo, es decir, San Andrés Aquiauac Maquiztlan Coahuapan. Ejemplos de *calpolli* exógenos citados en los bautismos de San Andrés son San Pablo Ochpanco y Santiago Cuimanco, unidades integrantes de esas cabeceras ya presentes desde la *Suma de visitas*.

La unidad de San Andrés más completamente representada en el documento eclesiástico que nos ocupa es Xicotenco, con nueve *calpolli* integrantes, a saber, Xicotenco Tecpan siendo el principal, Xicotenco Amantecan, Xicotenco Coahuapan, Xicotenco Quauhxinque, Xicotenco Mixtlan, Xicotenco Cuauhxicapan, Xicotenco Atempan, Xicotenco Colhuacan y Xicotenco Xochimihuacan.<sup>58</sup> La disección de este "barrio" en la cabecera de San Andrés develó un microcosmos de unidades habitacionales. Semejante mosaico jurisdiccional debió ser observado por las otras unidades de las cabeceras cholultecas como rasgo colonial de su cultura indígena.

### **El encuentro de dos concepciones de poder político: del mandato perpetuo del *tlatoani* a la dirigencia temporánea del gobernador indio**

Como repercusión inmediata de las innovaciones en la territorialidad señorial de Cholula en las primeras décadas coloniales, los

<sup>58</sup> "Libro de Bautismos de San Andrés, 1625-1631", Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Archivo Histórico, Fondo Franciscano, vol. 129.

caciques indios de las cuatro cabeceras prehispánicas se vieron ahora compelidos súbitamente a compartir el poder local con dos nuevos linajes enaltecidos y sus respectivas jerarquías de gobierno interno. Como condición previa, la política de la Corona aún requería de una autoridad sólida de los señores naturales frente a su población. Lo dicho se corroboró en 1535 con la emisión de una real cédula donde se ordenaba no trastornar a los señores de Tlaxcala ni de Cholula en sus gobiernos señoriales. El argumento por el que se mantuvieron las prerrogativas de la nobleza gobernante tomó la forma de una merecida recompensa a la valiosa ayuda que brindaron los caciques de ambos reinos en las campañas de conquista del imperio mexica, así como por la asistencia laboral prestada en la construcción de Puebla.<sup>59</sup>

Una vez contrabalanceada la composición señorial del antiguo reino, se pasó a restringir la tradicional autoridad absoluta de cada señor étnico sobre su población indígena mediante una reforma política crucial. En el marco de los trabajos de reconstrucción y reagrupación del denso conglomerado urbano de Cholula, esto es, apenas dos años después de la última y citada ratificación de su dirigencia señorial cuatripartita en 1535, la Corona encontró una solución jurídica para recortar el amplio poder que los *tlatoque* conservaban sobre las multitudes de campesinos macehuales. Con un desplante teatral, el golpe se disfrazó de una extraordinaria gracia por la cual la Corona española “quiso” favorecer al pueblo cholulteca, exaltando de nueva cuenta su pasada gloria y su ayuda a la conquista del valle de México con milicianos, bastimentos y cargadores.

Inscrita en los ensayos pioneros de la imposición de cabildos indios en Nueva España, la reconfiguración política de Cholula llegó a su turno en 1537, dos años después de la erección municipal de Tlaxcala. Todo en el marco de las grandes transformaciones que la Corona española comenzó a ejecutar sobre las tradicionales estructuras políticas indias en Nueva España.

En este proceso, los reinos del valle de Puebla-Tlaxcala conformaron, debido a su precedencia en la invasión al altiplano, a su grandeza y fulgurante rendición, el asiento de las operaciones militares

<sup>59</sup> Copia de la cédula extraída del libro 741 del Archivo Parroquial de San Pedro Cholula, citado en Agripina García Díaz, “Las mayordomías en México. El caso específico de San Pedro Cholula”, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, ENAH, 1979, pp. 155-158.

con que se extendió la conquista española por todo el Anáhuac, incluyendo a las potencias de la Triple Alianza. Los valles orientales constituyeron, asimismo, el bastión experimental en las modificaciones a los gobiernos indígenas de tradición prehispánica. Ahí se imprimieron las primeras formas institucionales y jurídicas a los gobiernos étnicos de raigambre prehispánica, necesarias para su inserción en los engranajes burocráticos del imperio de Carlos I de España.

Expedido en Valladolid el 27 de octubre de 1537, el real decreto concedió al asentamiento urbano cholulteca el título honorífico de “ciudad noble y leal”, máximo galardón dispensado por el estado monárquico de los Habsburgo a las grandes urbes de su imperio.<sup>60</sup> Bajo la advocación del apóstol San Pedro, la ciudad india de Cholula fue honrada con un escudo de armas que ungió de nobleza hispanizante a sus dirigentes y a su población. A partir de ese momento, el blasón distintivo de la ciudad se imprimiría en la documentación oficial de la ciudad y su ayuntamiento, ambos jurídicamente “indios”, así como bordados en sus estandartes ceremoniales o gravados en piedra para ornar sus monumentos públicos.

Este júbilo debía, empero, acompañarse de la formación corporada de una nueva estructura de gobierno local de corte municipal. Con el argumento de una “buena administración de justicia, buen gobierno y para que estén en policía los indios”, se implantó por decisión real la figura jurídico-administrativa de un gobernador indio y de un cabildo de naturales con sede en la ciudad de Cholula. Estos dos dispositivos interdependientes de gobierno estarían constituidos por la elite noble, encargada natural de la impartición de justicia y del orden al interior de la población nativa. Lo anterior, únicamente en todos aquellos casos que no entrañaran un conflicto extremadamente grave como para ameritar la intervención del corregidor de la provincia, de la audiencia o del propio virrey, sino es que hasta del emperador mismo o de su Consejo de Indias.

La otra vertiente del nuevo órgano de gobierno indígena de corte cabildal fue la autoadministración económica de esta provincia novohispana. Uno de sus principales atributos fue la posesión y usufructo de bienes de comunidad por parte de la república de indios. La cédula de fundación de la ciudad de San Pedro Cholula en 1537 contenía la orden real de adjudicar a su ayuntamiento indio “una

<sup>60</sup> *Idem.*

legua de tierra por cada viento" desde la iglesia conventual para ejidos de su comunidad, lo que le permitiría su sostén burocrático y cubrir los estipendios de las obras públicas.<sup>61</sup>

Se mercedaron además las aguas que bajaban de la Sierra Nevada, canalizándolas hasta el centro de la ciudad "para el aprovechamiento de todos sus barrios". Asimismo se autorizó la explotación maderera para uso comunal de los bosques en la misma sierra y después en las faldas de La Malinche, en cuya ladera sureste el reino cholulteca había tenido acceso antes del reordenamiento territorial de las jurisdicciones coloniales de Tlaxcala y de Puebla en la cuenca del Alto Atoyac, cerrándole el paso.

Entre las tierras comunales destacaban por su importancia: 1) los propios del ayuntamiento como ejidos, pastizales y solares urbanos; 2) las sementeras para el tributo; 3) las parcelas distribuidas a las unidades domésticas indígenas de cada *calpolli*, en cada barrio y estancia de las distintas cabeceras, es decir, la milpa familiar; 4) las tierras adjudicadas, también en cada demarcación, a múltiples iglesias y ermitas para el sostenimiento del culto que los indios celebraban a Cristo, la Virgen y la pléyade de santos.

Además de las tierras conferidas como comunales y adjudicadas al cabildo para su repartición, se respetaron aquellas "que ya se tuvieran como patrimonio". Esta última afirmación dejaba, por lo pronto, tranquilos a los señores étnicos en la posesión de gran parte de sus cacicazgos reconocidos ahora como derecho de solariego.

No obstante, llegaría el momento en que los frailes "convencieran" a los caciques y demás nobles terratenientes a ceder territorio señorial de sus extensiones rurales a los aldeanos que se agrupaban en distintos puntos dispersos de la campiña cholulteca (que en el caso de Cholula no eran muy abundantes por encontrarse la población, desde siglos atrás, aglutinada masivamente alrededor del gran asentamiento urbano). Esto con el fin de fundar sus asentamientos con el estatus jurídico de "pueblos de indios". Nos referimos a la creación colonial de los asentamientos sujetos a las cabeceras desde esa primera mitad del siglos XVI, bajo el mismo esquema de gobierno municipal, supeditándolos al cabildo indio de la ciudad. Práctica colonizadora que los españoles blandieron como fomento civilizatorio y cristianizador entre la población avasallada.

<sup>61</sup> Francisco González Hermosillo, *El gobierno indio de la Cholula colonial*, 1992.



Otro aspecto del regimiento de los concejales indios era el control del comercio interno en la provincia a través de la reglamentación de mercados locales. Aquí predominaba el multitudinario *tianquiztli* suprarregional de la ciudad de Cholula, celebrado con todo bullicio cada semana en la flamante y espaciosa plaza mayor. Con el tiempo, dentro de las prerrogativas del cabildo se incluyó el acaparamiento del abasto de maíz de la ciudad con la instalación de una alhóndiga. También los regidores indígenas manejaron los réditos de aquellos bienes comunales arrendados a agentes externos, así como de hipotecas a su favor. Estos beneficios pararon igualmente en las arcas de la comunidad. Tal patrimonio colectivo, pero también los bienes personales de los altos oficiales indios, fueron depositados como garantía al cumplimiento de las obligaciones tributarias de la provincia. La recaudación y entrega de los reales tributos a los dispositivos superiores de la Corona eran, igualmente, menester y responsabilidad del gobierno de naturales.

La merced de poder administrar la más elemental dosis de soberanía que el rey delegó sobre las jefaturas indias, implicó que los oficiales municipales, en tanto funcionarios surgidos de la propia etnia local, fueran investidos con facultades autónomas en los asuntos de la ciudad y los pueblos provinciales. No obstante, aquellos máximos oficios concejiles otorgados a la población indígena mantuvieron su privilegio genealógico inmanente. La gobernatura, las alcaldías y las regidurías se reservaron en principio a los caciques, principales y sus familias, quienes se sintieron complacidos al ocuparlos y poder “entrar en concejo” para celebrar sus ayuntamientos en la forma acostumbrada en España. Sin embargo, los recién nombrados dirigentes tuvieron que adaptarse de inmediato a las nuevas reglas de gobierno.

Por primera vez se confirió a la provincia india el derecho legal de elegir en sus puestos a sus representantes políticos por vía del voto. Este mecanismo, si no era eminentemente popular puesto que la base campesina y macehual no tenía injerencia en las elecciones, por lo menos sí posibilitó con el tiempo una transmisión política que desbordó las restringidas fronteras de las familias dinásticas. El mecanismo para lograr esta apertura fue la imposición, por voluntad del rey, de renovar anualmente los cargos para terminar con la perpetuidad vitalicia acostumbrada en tiempos de la gentilidad.

El impactante mandamiento de 1537 constituyó la primera disposición jurídica que arremetió de manera frontal contra la per-

petuación política de los señores indígenas de Cholula. Una vez habiéndose consolidado el control de todas las poblaciones nucleares mesoamericanas por el imperio de las armas, la misma estrategia ya había dado buenos resultados en Tlaxcala y comenzaría a aplicarse en las comunidades indias de toda Nueva España.

Cholula constituyó, en ese momento, el reflejo fiel de las transformaciones institucionales orquestadas por la monarquía española para bien cimentar las bases de la sociedad pluriétnica del virreinato. Por un lado, en esta provincia se prosiguió a delimitar las prerrogativas gubernamentales que por costumbre de los ancestros mantenían los señores naturales. Fue precisamente en el nombramiento jurídico de un sólo representante del gobierno indio, reemplazable éste cada dos años, que radicó la forzada innovación. Por otro lado, se consiguió concomitantemente desconcentrar ese mismo poder señorial mediante la subordinación sucesiva de los atributos del nuevo gobernador indígena a la asamblea concejil. A pesar de que el gobernador indio presidió las sesiones del cabildo, influyendo con ello en sus determinaciones, los actos de su gobierno debían amoldarse a los acuerdos que el ayuntamiento tomara colectivamente.

Es verdad que una estructura igualmente compleja de participación política y de responsabilidades estratificadas ya existía entre las formaciones sociales que integraban los reinos mesoamericanos. Cualquier disposición de los jefes del *calpolli*, toda orden emitida por los *tetecuhtin* en sus *teccalli*, la mayoría de los mandamientos dictados por los supremos gobernantes étnicos desde sus *tecpan*, eran avalados por grupos de consejeros experimentados y de avanzada edad. Algunos de ellos, los más influyentes, poseían la sabiduría, el cúmulo de conocimientos y la larga experiencia dada por el privilegio de la ancianidad y fungían como portavoces de las más añejas tradiciones y del interés colectivo. Las entidades nucleares de Mesoamérica funcionaron todas bajo los mismos principios durante su esplendor prehispánico.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Digamos al respecto que los estudios sobre las instancias de gobierno y las instituciones judiciales que imperaron en el crepúsculo del mundo precolombino siempre se toparán con poca fundamentación en fuentes prehispánicas. La devastación de la conquista dejó a algunas regiones desprovistas de textos pictográficos indígenas, y la mayoría de las veces nos conformamos con las crónicas de conquistadores y los testimonios orales interpretados y reescritos por frailes y funcionarios reales. Por otro lado, muy escasos pero afortunados son los pueblos que cuentan, para su reconstrucción histórica, con relatos hechos por los propios

Lamentémoslos de nuevo. Cholula es un desafortunado caso en cuanto a fuentes rescatadas del siglo XVI. Con todo y su irreparable pérdida documental, podemos corroborar que las transformaciones políticas más drásticas que fueron practicadas en la provincia se orientaron a romper la hegemonía que de antaño se atribuían los antiguos estamentos dinásticos originales. Asimismo, quedó fracturado el otrora predominio vertical que la alta dirigencia ejercía sobre la extensa nobleza subalterna, la cual se vio favorecida con mayor representatividad pública y no pocos derechos o funciones derivados del rey de España. No obstante, maticemos que estos cambios institucionales, aunque alteraron para siempre el espíritu y la praxis de la compartición cuatripartita del poder, vigente en Cholula todavía durante los tempranos años de la colonización, se revelaron como un intento prematuro. El peso de las antiguas lealtades indias hacia los señores étnicos fue aún muy grande hasta mediados del siglo XVI.

Los *tlatoque* y sus descendientes ocuparon la máxima gestión del gobierno étnico local, algunos más de una vez en forma alternada. No obstante, el requisito de la alternancia cadañera terminó relegándolos al papel honorífico de consejeros decanos de la nueva corporación municipal. Empero, en los primeros tiempos se efectuó la transmisión de oficios a parientes más o menos cercanos de los caciques según el caso, para así postergar el control político en las mismas genealogías. Esto hizo que la gravitación de los señores étnicos y sus familias en torno a las decisiones políticas mantuviera viva su rancia personalidad de mando entre la población, hasta que la colonización institucionalizada diera nuevos giros.

La conservación de buena parte de sus tierras patrimoniales, el beneficio heredable de porciones de sus tributos originales, el mantenimiento de su control sobre la población servil adscrita a sus demarcaciones señoriales (mayerques o terrazgueros que les brindaban servicio doméstico y labranza), y, lo primordial, la autoridad moral que aún imponían los señores étnicos de Cholula entre los habitantes del antiguo reino, los sostuvo por algún tiempo en su inherente posición de poder. Sujetos de respeto colectivo, los sobrevivientes y agraciados señores étnicos se beneficiaron de la

indios en los primeros años de vida colonial. Documentos cuya elaboración debió requerir la consulta de libros pintados precortesianos y desaparecidos posteriormente, estas claves de nuestra etnohistoria contemporánea constituyen una amalgama invaluable de glífica autóctona y narraciones en un náuatl escrito con caracteres latinos.

coyuntura de haber salido no tan mal librados de las traumáticas alteraciones coloniales.

En concordancia con lo que otras regiones experimentaban, miembros de las casas nobles secundarias de Cholula siguieron acaparando los oficios medios y bajos del organigrama capitular, sin importar tampoco la restricción de limitarlos a un tiempo corto de gestión. Las familias extensas estaban ahí para asegurar la sucesión. Con ello y con la infranqueable presencia de la alta nobleza durante la segunda y la tercera década de dominio hispano, simplemente se burocratizó el funcionamiento y la transmisión del gobierno indio de raigambre precortesiana.

Un denso bloque de funcionarios sintió el derecho de ver gratificada su ocupación pública con una obligada contribución en especie y trabajo exigida a la masa campesina que administraba. Además de las remuneraciones anuales a cada oficial surgidas de las finanzas municipales, esta exigencia se aplicó bajo el viejo estilo de los primeros encomenderos españoles, es decir, sin norma ni medida, siendo el arbitrio de los nobles y oficiales indios el único parámetro en los servicios exigidos.

Este periodo es registrado por cierta documentación indígena como el *gubernadoryotl*, donde los señores de la alta nobleza consanguínea de cada cabecera fueron proclamados como gobernadores de la provincia sujetos a rotación “por tanda y rueda”. Su potestad aun no fue del todo contenida por las funciones indias alternativas que frailes y oidores quisieron implementar.

Asombrosa fue, entonces, la capacidad de mimesis que los linajes dominantes desplegaron en los primeros tiempos coloniales, al permear con su influjo las estructuras corporativas que los españoles apuntalaron en los distritos étnicos.

### **III. De 1550 a 1590: las ordenanzas del cabildo cholulteca y la consecuente reproducción descontrolada de los oficios**

Mediaba el siglo XVI, época que coincidió con la regencia del hijo de Carlos V ya enfermizo e indispuesto. El príncipe Felipe II tenía varios años al frente de las diligencias imperiales, tiempo suficiente para ir madurando su designio de modernizar la jurisdicción abolutista del imperio. Por su parte, ya definitiva e irreversible

se imponía la pacificación castrense y la explotación colonial de Mesoamérica. Nuevos ajustes en todas las instituciones novohispanas fueron necesarios para consolidar las estructuras de gobierno virreinal y fortalecer su administración central. Una coyuntura fue aprovechada extraordinariamente en Cholula para imponer esos mismos ajustes en las estructuras de su gobierno indio.

Tres décadas habían pasado de la anexión de Cholula a la Corona española. Ya veinte años tenía la provincia de estar regida por un corregidor español, representante beneficiado de Su Majestad. Casi tres lustros se cumplían del establecimiento del primer gobierno municipal, mediante el cual fueron subordinados los linajes nobles a los dispositivos españoles, pero mantenidos siempre como la máxima autoridad moral ante la población indígena cholulteca en su conjunto.

Justo hacia 1550 recrudecieron las contradicciones sociales que venían generando las contribuciones impuestas en exceso a las familias de trabajadores macehuales, aparte de la obligación tributaria con el rey, por parte de los señores naturales y la hermética burocracia del aparato cabildal de gobierno indio. Este periodo inicia con una inusitada movilización encabezada, en nombre de toda la población no noble y trabajadora, por los principales y más influyentes líderes de los macehuales contra los intolerantes servicios personales exigidos a las comunidades campesinas cholultecas por los gobernadores y los numerosos oficiales del cabildo.<sup>63</sup>

Sucedió lo inaudito. La reivindicación social de las bases macehuales contra los abusos en que cayó la exclusiva transmisión del poder político y el oficio público entre las genealogías nobles confirmadas a raíz de la conquista, fue reconocida como causa justificada en los tribunales de la Nueva España. La demanda, que evidenciaba los vicios del monopolio de poder acaparado por los *tlatoque*, *tetecutin* y demás *pipiltin* de ascendencia prehispánica desde los primeros tiempos coloniales, siguió los canales jurídicos españoles procediendo como causa procesal. Más inaudito aún fue que la sentencia dictada por los dispositivos judiciales de la Corona haya sido favorable a los demandantes.

<sup>63</sup> Francisco González-Hermosillo Adams, "Macehuales *versus* señores naturales: una mediación franciscana en el cabildo indio de Cholula ante el conflicto por el servicio personal (1553-1594)", en Francisco González-Hermosillo Adams (coord.), *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial*, 2001, pp. 113-143.

Con el abuso denunciado ante las autoridades judiciales novohispanas, el virrey encontró el momento para una nueva intervención en el gobierno indio de Cholula. El seguimiento del pleito y su solución legislativa fueron encargados a la judicatura eclesiástica del obispado del Tlaxcala, ya para entonces con sede en la ciudad española de Puebla. Como se sabe, desde el adoctrinamiento evangélico y las conversiones masivas de los indios en la posconquista temprana, la implantación del cristianismo en la sociedad indígena dependía de los miembros del clero regular. Con la autorización del rey de España, vicepatrono de la Iglesia católica en sus posesiones, y con el aval del Vaticano, la misión de los frailes seguía apoyada por las máximas jerarquías diocesanas bajo su supervisión. Los hermanos franciscanos, que para entonces consumaban el establecimiento de una intrincada red de doctrinas en todas las provincias indias de los valles orientales del altiplano central, todavía mantenían el paternado espiritual del mundo indígena. Ellos eran los más influyentes promotores de los cambios culturales en sus comunidades y las más respetadas voces injerencistas en sus asuntos internos.

Una andanada de clérigos viajó personalmente a la ciudad de Cholula para ahí sesionar como tribunal eclesiástico. El propio obispo de Tlaxcala, el reverendísimo fray Martín Sarmiento de Hojacastro, quien ocupaba la jerarquía diocesana desde 1546, se apersonó para presidir tan urgente e improvisado concilio. Entre sus principales integrantes se encontró el mismísimo fray Toribio de Motolinía en su calidad de provincial de la orden seráfica, fray Esteban de Solís, guardián del convento de San Gabriel Cholula, y los frailes guardianes de los otros tres grandes conventos comarcados de Tlaxcala, Huejotzingo y Tepeaca.

Los graves sucesos en Cholula provocados por el levantamiento de la masa trabajadora de macehuales de la provincia contra los servicios personales que les exigían arbitrariamente los alcaldes, regidores e indios nobles en general desde sus puestos de gobierno y cargos municipales, motivaron tan importante concurrencia de jerarcas de la Iglesia. Las discordias en torno a estas arbitrarias contribuciones tenían “quebrantada la paz” de la provincia y alborotados a los barrios de la ciudad con peligro de su total “destrucción”. Lo interesante de este proceso judicial iniciado por los líderes macehuales en su calidad de procuradores, estribó en que fueran calificados como los “principales que han sido y son

en ayuda y bando de los dichos macehuales, y los han favorecido por sí y en nombre de los demás macehuales” de la ciudad y la provincia entera.

Confirmadas por Luis de Velasco en noviembre de 1553, las “Ordenanzas y capítulos que han de guardar los principales y macehuales de Cholula”<sup>64</sup> proveyeron una defensa jurídica al segmento macehual mediante un reajuste a los estatutos de cada cada señor de las seis cabeceras y de cada oficial del cabildo cholulteca. Una precisa reglamentación de los atributos y obligaciones de cada puesto del cabildo se hizo imprescindible. Sus miembros ya no debían mantenerse (“comer”, dice el documento) de los bienes y frutos de la comunidad en forma discrecional. Ello significaba una estricta orden a los señores naturales y a los oficiales de república en dejar de esquilmar a los indios del común en sus géneros y mano de obra, recibiendo a cambio los caciques y los cabildantes un salario proveniente del arca comunal en tanto beneficiados por la gracia del rey unos y funcionarios públicos otros, confirmados todos por el virrey.

Asimismo, se definieron los derechos y deberes del amplio estrato de macehuales que poblaba la república de indios. En adelante, los trabajadores del común servirían sólo a beneficio de la comunidad, en las milpas y frutales colectivos o en las obras públicas de la ciudad. Eso sí, el trabajo de los macehuales debía ejecutarse “todas las veces y como pereciere a los alcaldes y regidores”, con una remuneración de por medio para evitar ser explotados.

La concertación de “perpetua amistad y paz” que se buscó entre las partes en disputa acarrearía —arguyeron los frailes— un mejor servicio a Dios y a Su Majestad. Se puso silencio a toda murmuración, bajo la advertencia de penas como la pérdida del oficio público y el destierro por tres años a alcaldes y regidores que reincidieran en sus excesos y tropelías. Confiando una especificidad estamental a las penitencias, los macehuales que tornaren a quebrantar la concordia serían sujetos a azotes en la picota, trasquilamiento de cabello en la plaza pública y destierro de hasta ocho años.

Este litigio y su documento resolutivo constituyen el primer triunfo de la lucha presentada por las capas inferiores de la pobla-

<sup>64</sup> Newberry Library, Ayer Collection, manuscrito 1121, fs. 355r-361r. Se agradece a Juan Manuel Pérez Zevallos (CIESAS-México) por facilitarnos una copia en microfilm, así como de su transcripción.

ción india cholulteca en conferir derechos jurídicos a los macehua-les frente al despotismo de sus autoridades étnicas. El crecimiento de la estructura de puestos del cabildo se tradujo, además de los cargos superiores ya existentes (un gobernador bianual, dos alcaldes mayores, un mayordomo mayor y un escribano de cabildo cadañeros), en la creación de veintidós oficios entre alcaldes ordinarios, regidores, alguaciles, topiles y mandones que asistían a cada una de las seis cabeceras coloniales.

Los oficios representantes de las jurisdicciones internas que conformaron la república indígena (y de sus barrios integrantes), incluyendo la cúpula de oficios capitulares, elevó a casi una centena y media los nuevos funcionarios municipales a raíz de la reestructuración política. Esto sin contar al selecto grupo de sesenta electores escogidos entre los *pipiltin* o indios principales de la ciudad, cuya misión era cabildear al interior del estrato de nobles y de los habitantes de cada parcialidad con el fin de seleccionar por sufragio a los candidatos más idóneos para ocupar las máximas investiduras de república.

No obstante, la intención legislativa de solucionar los enfrentamientos sociales entre los indios de ascendencia noble y los indios principales de origen no noble mediante la estipulación jurídica de cada estamento, resultó una quimera plasmada en tinta y papel. La polarización de la sociedad cholulteca en torno a la representatividad política siguió su curso, imprimiendo un dinamismo contencioso en el ejercicio del gobierno indígena de corte municipal durante las siguientes décadas

La obstinada perpetuación familiar de la nobleza de origen prehispánico contrapuesta al ascenso de la baja nobleza en la corporación municipal dio pie al acuñamiento de categorías sociales de eminente origen cholulteca. En los documentos judiciales de la provincia descubrimos, para las postrimerías del siglo XVI, frontales antagonismos entre los “principales de libro” de ascendencia dinástica, quienes siguieron acaparando la toma de las más relevantes decisiones de gobierno, en detrimento de una capa heterogénea de “principales ejecutorios” cuya incursión en los cargos intermedios del cabildo los convertía en una especie de oficialidad alternativa, amparada por la audiencia de México mediante cartas ejecutorias que la certificaban.

Estamos en Cholula ante la crisis del principalazgo como institución india colonial, surgida a raíz de la multiplicación de la



estructura de oficios y los mecanismos electorales a que dio pie la puesta en vigor de las ordenanzas y capítulos del cabildo en 1553. A raíz de su aplicación, se generalizó la investidura estamental de “indio principal” a todo funcionario que ocupara algún cargo en el cabildo. Ello desembocó con el tiempo en una confusión de atribuciones entre la alta y la baja oficialidad del órgano de gobierno de corte municipal, la cual terminó expresándose de nueva cuenta en ríspidos enfrentamientos sociales.

#### **IV. De 1590 en adelante: una nueva oficialidad macehual frente a la caducidad de las dinastías de abolengo por el control del gobierno municipal de Cholula**

En la posconquista temprana, apenas incipientes habían sido los nombramientos de los primeros cargos públicos menores entre la baja nobleza y algunos indios del común señalados por los frailes misioneros y los funcionarios españoles como individuos aventajados en su aculturamiento, con la finalidad de ampliar la participación de otros estratos. En 1553, la promulgación de unas ordenanzas del cabildo de Cholula intentó delimitar las atribuciones de sus ennoblecidos oficiales para erradicar la explotación de la masa trabajadora. Ahora, la Corona, ya ceñida en la cabeza de Felipe II por más de tres décadas, se proponía avanzar de frente en el acotamiento de las estirpes nobles que continuaban detentando la dirigencia indígena bajo su metamorfosis municipal.

El año de 1590 escenificó el desencadenamiento de virulentos conflictos entre los principales de libro y los principales ejecutorios, volviendo a provocar una descomposición social y fisuras en la sociedad cholulteca por las cuales se filtraron nuevas y reformadoras disposiciones reales. La nobleza secundaria representada por los “ejecutorios”, presentó una enérgica protesta en la corte de México por el eterno acaparamiento de la función de gobernador de indios arrogado por los “del libro”. Entre los principales ejecutorios “había personas de confianza y de tanta calidad, y más, que los del libro”, asentaron los quejosos como argumento para alternarse en ese superior oficio.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> “Petición de los principales ejecutorios para que el cargo de gobernador se elija entre ellos y los principales del libro, 8 de marzo de 1590”, en Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Indios, vol. 4, exp. 479, f. 136.

Esta extenuante lucha al interior de los estratos nobles por el poder político fue la manifestación de una dirigencia indígena local que ya no pudo sostenerse en los cotos de los señoríos étnicos. El desarrollo del proceso judicial deparó inmediatamente una nueva conmoción. Al mes de iniciado el proceso judicial, esa misma élite de nobleza incipiente fue asediada a su vez por la base trabajadora y campesina. Los indios tributarios, llamados a protagonizar nuevos cambios estructurales en la provincia, entablaron litigio contra los “naturales nombrados, ellos y sus padres, principales de la parcialidad de los ejecutorios por carta de la Real Audiencia”. En bloque, esa burocracia intermedia se abstenía injustificadamente de acudir al repartimiento forzoso de mano de obra asignado fuera de la comunidad.

Una simple pero genial maniobra que conllevaba, además, un mensaje inequívoco a la soberbia dirigencia cholulteca, fue ejecutada por los magistrados españoles del Juzgado General de Indios en la capital novohispana. Era imperioso evitar mayores alborotos por parte de la “parcialidad” de los macehuales para mantener el orden y “excusar entre principales y naturales inquietudes y diferencias”. Ya desde mediados de siglo, este estamento dio muestras de saber defender sus derechos y obligaciones corporativos frente a la arrogancia de sus caciques y su séquito de indios principales. Ya habían hecho sacudir el edificio social indígena causando el estremecimiento de los frailes ante la inminencia de su colapso. Ahora, ese mismo sector macehual exigía a los falsos principales, macehuales advenedizos muchos de ellos elevados al rango de ejecutorios, una distribución equitativa de las cargas impositivas con ellos.

La autoridad virreinal concedió, en mayo del mismo año, estatuto de representación jurídica a los macehuales cholultecas para que pudieran elegir entre ellos un alcalde que fungiera con otro nombrado por parte de los principales.<sup>66</sup> A fines de año se incrementó la concesión a tres alcaldes por cada estamento.<sup>67</sup>

El litigio catalizó la más contundente política modernizadora de Felipe II ya en el pináculo de su reinado, al oficializar la apertura democrática de los órganos cabildales con miras a atenuar la anquilosada autoridad de toda suerte de linajes nobles en Cholula. En otras palabras, la medida estructural para solucionar ese enfren-

<sup>66</sup> AGN, Indios, vol. 4, exp. 601, f. 164v.

<sup>67</sup> AGN, Indios, vol. 5, exp. 49, fs. 14-14v.

tamiento interno en la sociedad cholulteca fue adecuada a uno de los últimos y grandes designios del veterano emperador. No había de dejar el trono sin recuperar sustancialmente la soberanía real delegada, desde el nacimiento mismo del reino novohispano, a las noblezas indígenas en el ejercicio de los gobiernos étnicos.

Ampliar la representatividad india fue la manera de constreñir el cerco a las prerrogativas a los señores naturales con las que se había permeado el poder municipal. La contundencia con que fue conducido este pleito terminó por abrir las puertas al estamento macehual hacia la compartición de las funciones oficiales del cabildo con los descendientes directos, colaterales y subalternos de las dinastías cholultecas.

Los más altos oficios municipales fueron ya definitivamente penetrados por miembros de la élite dirigente de los barrios de macehuales, la cual inició su ascenso en la escala de puestos del cabildo. Esto nos remite al hecho consumado del peso efectivo que habían adquirido los representantes más prominentes de las circunscripciones indias más elementales de barrios o *calpolli*.

Pero, en ninguna época histórica, en ningún confín geográfico, el poder político ha eximido a nadie de su apetencia. En el contexto novohispano, la más mínima delegación de soberanía real era casi invariablemente objeto de un aprovechamiento personalizado en la toma de decisiones. Más aún si la fuente de esa soberanía se encontraba con un inmenso océano de por medio.

Por su parte, la etnicidad india lejos estaba ya de poder mantener su cohesión tradicional, esto ni siquiera al interior de cada uno de sus estratos sociales. Los nuevos oficiales de la “parcialidad” de los macehuales no hicieron más que amoldarse a las circunstancias imperantes. Pronto cedieron ellos mismos ante la tentadora posibilidad de enriquecimiento a costa de sus propios representados y hermanos de estamento.

Con la disimulada complicidad del justicia español del corregimiento, quien todo hacía por adecuar la ejecución de provisiones a sus intereses y las de sus protegidos, un alcalde y seis regidores “del estado de los macehuales” empezaron a echar derramas (contribuciones extraordinarias e ilícitas) sobre la base de campesinos tributarios. La venta irregular de indios al repartimiento fue otra de sus operaciones.<sup>68</sup> Este último delito se hizo cotidiano y en 1592

<sup>68</sup> AGN, Indios, vol. 5, exp. 954, fs. 245-246.

todavía era realizado mediante el cobro de cierta cantidad de pesos de oro a los macehuales que quisieran ser reservados del servicio personal,<sup>69</sup> una especie de indios remisos que podían pagar su exclusión de las listas de operarios. Los tribunales escenificaron una larga época de interminables procesos judiciales.

Con todo y los defectos en que cayeron, estos actores sociales procuraron la apertura municipal para librarse de su subordinación a los linajes nobles de toda gradación, y ocupar sitios o escaños cada vez más relevantes en la sala capitular. No tardó en que algunos de ellos ya se vieran perfilados al puesto de gobernador, al preparar hábilmente su turno en la rotación hexagonal del gobierno entre las seis cabeceras de la Cholula novohispana.

Una nueva oficialidad india fue sustituyendo a la “nobleza de sangre” en los puestos de gobierno bajo la forma de una emergente “aristocracia municipal”. Compuesta por individuos pertenecientes al estamento no noble o “indios del común”, esta suerte de “nobleza de oficio” estaba totalmente disociada de los linajes señoriales, dinásticos y gobernantes de raigambre prehispánica. Una creciente macehualización tiñó el gobierno de las repúblicas de naturales por el resto de su existencia colonial.

## Conclusión

Los *tecpan* primigenios como escala suprema, los *teccalli* secundarios como dependencias intermedias y los *calpolli* como células básicas en el interior de dichas entidades, fueron las instancias derivadas del gobierno chololteca al momento del contacto, coincidentes con los rasgos culturales nauas del centro de Mesoamérica. Rasgos que no resultaron tan disímbolos con respecto a la estructura organizativa de los municipios españoles en su proyección jurisdiccional sobre parcialidades, barrios, tierras de común repartimiento, ejidos, dehesas y demás bienes comunales. Ambos casos institucionales se encargaban de la regulación de los mercados, el acceso a la tierra y el fomento a la producción especializada de insumos agrícolas y artesanales para el autoconsumo, el comercio y el sustento del culto religioso.

<sup>69</sup> AGN, Indios, vol. 6-2ª parte, exp. 673, f. 155.

Contemporánea de los cabildos propios del renacimiento ibérico de los siglos XV y XVI, la institución autóctona del *tecpan* que floreció en el Anahuac previo al encuentro de los dos mundos, se orientaba en paralelo al cumplimiento de las obligaciones impositivas en cuanto a la recolección y canalización del *tequitl* o tributo y a la administración de la mano de obra o *coatequitl* que las bases campesinas y trabajadoras ofrecían en reconocimiento a su relación de subordinación con los estratos nobles, las elites sacerdotales y las estructuras superiores de gobierno en general.<sup>70</sup> Ante todo, los gobiernos prehispánicos hacían privar asimismo el interés colectivo, el bienestar del conglomerado de unidades domésticas, el orden y la justicia sociales, la exaltación de la identidad comunitaria y la salvaguarda territorial. Fue, entonces, la existencia de formas desarrolladas de gobierno y de una codificada tradición jurídica que normaba desde los altos dispositivos jerárquicos hasta los cuadros organizacionales inferiores, las que marcaron las modalidades de imposición política de los españoles sobre los indios mesoamericanos. Cholula constituyó un típico ejemplo.

La gran diferencia entre los ámbitos de cada orilla del Atlántico estribó en que la práctica de gobierno en la Mesoamérica precortesiana estaba imbuida por los privilegios señoriales de la nobleza indígena que la encabezaba. Contrariamente, los oficiales de los ayuntamientos españoles, si bien eran funcionarios beneficiados por la realeza en cuanto a delegación de la soberanía real se refiere, no encarnaban derechos patrimoniales inherentes ni representaban vínculos nobiliarios en sí mismos, entendidos estos como jurisdicciones forales separadas. Su atributo central era la procuración del interés cívico del conjunto de vecinos, aun cuando sabemos que en la península ibérica, alcaldes y regidores tendían *de facto* intrincadas redes de intereses familiares, perpetuadas mediante el control del poder político.

En suma, la correspondencia en la complejidad de los espacios políticos propios de conquistadores y conquistados propició que dentro de esta esfera institucional, la compulsión ejercida sobre los nuevos vasallos amerindios para adoptar las formas españolas de

<sup>70</sup> En el caso específico de las formaciones estatales del valle de Puebla-Tlaxcala, la nobleza era la detentadora absoluta de toda la tierra laborable y, por lo tanto, la única facultada en distribuirla entre la masa de labriegos macehuales: Hanns J. Prem, *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, 1988.

gobierno, tuviera un tránsito generalmente pacífico. De ahí que nunca concluya la añeja polémica historiográfica en torno a priorizar las continuidades o los cambios que la dominación española hizo incidir en los órganos de gobierno vigentes en el México prehispánico.<sup>71</sup>

Aun cuando la abrupta dislocación de las estructuras políticas nativas no estuviera ausente en las primeras fases intensivas de la colonización, a saber, el descabezamiento de los linajes opositores, el acotamiento creciente de la dirigencia política emanada de los señores dinásticos y la consecuente filtración de individuos sin ascendencia noble en la toma de decisiones que el caso cholulteca llegara a ilustrar con tanta evidencia, los cabildos indios se constituyeron en columna vertebral de la *pax* hispánica que reinó en el corazón de Mesoamérica ya como posesión del imperio español. Al respecto, François Chevalier acuñó en la década de 1940 una de las frases más alegóricas sobre este fenómeno al aseverar que el establecimiento de las municipalidades indias había contribuido plenamente a la “hispanización” de Mesoamérica. Hispanización entendida como la adopción obligada de las directrices culturales ibéricas con que se apuntaló la sumisión colonialista de los nativos. De estas directrices, fue la imposición del modelo municipal de gobierno la que estaba destinada a despuntar. Gibson, por su parte, clasificó dicha imposición institucional como la “contraparte civil de la cristianización”.<sup>72</sup>

A la par que en múltiples casos de las distintas regiones, el establecimiento de la república de naturales de Cholula desembocó en admirables adaptaciones. Se reconocieron *grosso modo* las facultades políticas y los derechos patrimoniales de los linajes dinásticos en su coparticipación dentro del gobierno étnico. Igualmente, se respetaron las originales demarcaciones de su estado prehispánico. Así como la institución de la encomienda en Cholula inició, desde 1523, la concesión real de tributos y servicios personales de los indios adscritos dentro de su antigua jurisdicción a aquellos españoles que acreditaron con su peculio y arrojaron las campañas de conquista, o con dedicada eficiencia sus servicios al rey, así los frailes misioneros

<sup>71</sup> Francisco G. Hermosillo, “Indios en cabildo. Historia de una historiografía sobre la Nueva España”, en *Historias*, núm. 26, abril-septiembre de 1992, pp. 25-63.

<sup>72</sup> François Chevalier, “Les municipalités indiennes en Nouvelle-Espagne (1520-1620)”, en *Anuario de historia del derecho español*, t. XV, 1944; Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, 1964.

respetaron las fronteras del antiguo reino en su paulatino establecimiento de doctrinas eclesiásticas y pueblos de visita desde las primeras décadas de colonización. Así como la Corona adecuó, a partir de 1531, su corregimiento yuxtapuesto a la superficie territorial de este sometido *tlatocayotl*, así se erigió, desde 1537 su cabildo indio sobre esta preponderante formación sociopolítica prehispánica de filiación étnica. Crisoles fueron, todas estas instituciones cholultecas, en la construcción de una nueva etnicidad india bajo el dominio español en consonancia novohispana.

Cuando la composición señorial interna de Cholula fue alterada, esto operó no en el sentido de abrogar su tradición y esencia. Sólo en la mira estuvo, primero, ampliar la representatividad política a todos los conglomerados señoriales del antiguo reino y, con posterioridad, extender socialmente los beneficios del oficio público. No fue sino, a la postre, que la convergencia de políticas reales inhibitorias de los holgados atributos de la nobleza dirigente, con la apertura a otros estratos sociales indígenas en las sesiones de cabildos, incitara ríspidos enfrentamientos estamentales y períodos de disolución social. De este reacomodo en los grupos de la sociedad cholulteca, catalizado por el ejercicio del gobierno étnico, surgiría una nueva aristocracia concejil protagonista de la escena política local hasta que Nueva España expiró.

Entre los etnólogos e historiadores pioneros en el tema, Gonzalo Aguirre Beltrán y Pedro Carrasco dieron respectivamente cuenta de los fuertes vínculos de etnicidad que los nuevos cabildos indios habían engendrado al interior de las comunidades novohispanas.<sup>73</sup> La autogestión de sus recursos naturales y bienes de comunidad (incluyendo la mano de obra india, las tierras comunales asignadas y el manejo de las finanzas depositadas en sus arcas), la ejecución autónoma de las obras públicas locales o la organización y sustento del culto oficial mediante un activo calendario de festividades, sin dejar de mencionar la alternancia en el gobierno (“por tanda y rueda”) de dirigentes homólogos entre familias y barrios posibilitando un equilibrio de fuerzas, así como la continuidad en sus asentamientos del patrón de ocupación espacial por secciones habitacionales y administrativas, incluyendo al final la responsabilidad tributaria

<sup>73</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, 1953, y “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, en *América indígena*, XII, 1953, pp. 271-297; Pedro Carrasco, “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerica Communities: Prehispanic Background and Colonial Development”, en *American Anthropologist*, LXIII, 1961, pp. 483-497.

directa que mantuvieron los cabildos indios con la Corona, fueron, todos ellos, factores que confirieron al nuevo órgano de gobierno cholulteca su carácter de eje cultural y político al interior de su comunidad. De hecho, los cabildos se erigieron como el canal de intermediación básica entre la corporada sociedad indígena y el segmento español.

Con todo, el sistema de autogobierno local tuvo en las comunidades indias cholultecas las mismas limitantes que sus contrapartes ibéricas. Los concejales indígenas siempre se posicionaron por debajo de la autoridad provincial de jueces y clérigos españoles, beneficiados por Su Majestad en sus oficios. La jurisdicción de los primeros, fundamentalmente, constituyó una instancia de apelación y fallo ante los veredictos y sanciones pronunciados por los dirigentes indios. Desde los tiempos coloniales más tempranos, estos tribunales provinciales se comenzaron a saturar de una documentación de tipo contencioso que antepuso a la elite india entre sí, y a ésta con la población macehual y campesina. La escisión de los linajes y la desarticulación territorial provocada por una nueva distribución política novohispana, fueron hechos tan determinantes que la más reciente historiografía ha llegado a caracterizar, correctamente, a los pueblos indios de nuestros días y a sus autoridades étnicas como productos eminentemente coloniales.



## Bibliografía

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, vol. 5, tomo 2º, México, UNAM, 1985.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria, 1953.
- , “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, en *América indígena*, XII, 1953, pp. 271-297.
- Benavente, fray Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971.
- Camelo Arredondo, Rosa Lourdes, “Historiografía de la matanza de Cholula”, tesis profesional, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1963.
- Carrasco, Pedro, “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerica Communities: Prehispanic Background and Colonial Development”, en *American Anthropologist*, LXIII, 1961, pp. 483-497.
- , “Los barrios antiguos de Cholula”, en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. III, México, Instituto Poblano de Antropología e Historia, 1971.
- , *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, México, Colmex-FCE, 1996.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, Porrúa, 1971.
- Castillo Palma, Norma A. y Francisco González-Hermosillo Adams, “Nobleza indígena y cacicazgos en Cholula, siglos XVI-XVII”, en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, CESU-Plaza y Valdés, 2005, pp. 289-354.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*, México, Espasa-Calpe Editores, 1984.
- Chevalier, François, “Les municipalités indiennes en Nouvelle-Espagne (1520-1620)”, en *Anuario de historia del derecho español*, t. XV, Madrid, 1944.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. 2, México, Porrúa, 1967.
- Evans, Susan T., “Architecture and authority in an Aztec Village: Form and Function of the *tecpan*”, en Herbert R. Harvey (ed.), *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two Thousand Year Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, pp. 63-92.
- García Cook, Ángel, *El desarrollo cultural prehispánico en el norte del valle Poblano-Tlaxcalteca: ingerencia de una secuencia cultural, espacial y*

- temporalmente establecida*, México, Departamento de Monumentos Prehispánicos-INAH, 1988.
- García Díaz, Agripina, "Las mayordomías en México. El caso específico de San Pedro Cholula", tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, México, ENAH, 1979.
- Gasparini, Graziano, "The Pre-hispanic Grid System: The Urban Shape of Conquest and Territorial Organization", en Ralph Bennett (ed.), *Settlements in the Americas. Cross-Cultural Perspectives*, Newark, University of Delaware Press, 1993, pp. 78-109.
- Gerhard, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule*, California, Stanford University Press, 1964.
- González Hermosillo, Francisco, *El gobierno indio de la Cholula colonial*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1992.
- , "Macehuales versus señores naturales: una mediación franciscana en el cabildo indio de Cholula ante el conflicto por el servicio personal (1553-1594)", en Francisco González-Hermosillo Adams (coord.), *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial*, México, INAH (Científica, núm. 437), 2001, pp. 113-143.
- González-Hermosillo, Francisco y Luis Reyes García, *El código de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, México, INAH/CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla/ Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Hermosillo, Francisco G., "Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral", en *Historias*, núm 10, México, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, julio-septiembre 1985, pp. 17-49.
- , "Indios en cabildo. Historia de una historiografía sobre la Nueva España", en *Historias*, núm. 26, México, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, abril-septiembre de 1992, pp. 25-63.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, México, INAH-SEP-CISINAH, 1976.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, vol. I, México, Imprenta de la testamentaría de Ontiveros, 1826.
- Marcus, Joyce, "From Centralized Systems to City-States: Possible Models for the Epiclassic", en Richard A. Diehl y Janet C. Berlo (eds.), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, Washington, Dumbarton Oaks, 1989, pp. 201-210.
- Marquina, Ignacio, et al., "Pirámide de Cholula", en Ignacio Marquina (coord.), *Proyecto Cholula*, México, INAH, 1970.

- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, CIESAS, 1984.
- Martínez Baracs, Andrea, "La reorganización política y el cabildo", en Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian (eds.), *Tlaxcala, una historia compartida (Siglo XVI)*, núm. 9, primera parte, cap. III, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Conaculta, 1991.
- Millon, Rene, *The Teotihuacan Map*, Austin, University of Texas Press, 1973.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977.
- Morris, A.E.J., *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la revolución industrial*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Luis Reyes García (ed.), México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, UAT, 1998.
- Olivera, Mercedes, "Los barrios de San Andrés Cholula", en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, vol. III, México, Instituto Poblano de Antropología e Historia, 1971, pp. 89-155.
- , *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, México, CISINAH, 1978.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España (1505-1818)*, México, Robredo, 1939.
- , *Papeles de Nueva España*, segunda serie, Madrid, 1905.
- Perlstein Pollard, Helen, "El gobierno del Estado tarasco prehispánico", en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS-INAH-UMSNH, 2003, pp. 49-60.
- Prem, Hanns J., *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, México, CIESAS-FCE-Gobierno del Estado de Puebla, 1988.
- , "Modelos de entidades políticas. Una síntesis", en Silvia Trejo (ed.), *Modelos de entidades políticas mayas. Primer Seminario de las Mesas Redondas de Palenque*, México, INAH, 1998.
- Ramírez, José Fernando, *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, México, Impreso por Valdés y Redondas, 1847.
- Redmond, Elsa M. y Charles S. Spencer, "The *Cacicazgo*. An Indigenous Design", en Joyce Marcus y Judith Francis Zeitlin (eds.), *Caciques and their People*, Michigan, Ann Arbor, 1994, pp. 189-225.
- Reyes García, Luis, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, México, CIESAS/FCE/Gobierno del Estado de Puebla, 1988.

- , “Organización interna de Ocotelulco. Las casas señoriales y el cabildo”, mecanoscrito sobre materiales etnohistóricos de la cabecera de Ocotelulco, Tlaxcala, CIESAS, 16 de enero de 1991.
- Rojas, Gabriel de, “Relación de Cholula”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*, t. 1, México, UNAM, 1985.
- Scholes, Frances V. y Eleonor B., Adams, *Sobre el modo de tributar los indios de Nueva España a Su Majestad*, México, Porrúa, 1958.
- Sosa, John R., “Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca”, en Johanna Broda, Stanislaw Twaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, pp. 193-201.
- Torquemada, Juan de, *Veinte i un libros rituales y Monarquía Indiana*, t. I, Madrid, 1723.
- Vetancurt, Agustín de, *Theatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*, 2 vols., México, 1697-1698.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, t. I, México, FCE, 1974.
- Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters. A preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, Aldine, 1971.
- Wiesheu, Walburga, *Religión y política en la transformación urbana*, México, INAH (Científica, núm. 446), 2002.

68 Blanca

# Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia\*

SARA MATA DE LÓPEZ\*\*

La conquista y ocupación de los territorios más australes del imperio español en América fue una empresa tardía y difícil. Las ciudades que desde finales del siglo XVI vincularon a Buenos Aires, en el lejano litoral sur atlántico, con los ricos centros mineros de las sierras andinas, se esparcieron por un dilatado territorio aledaño a pueblos indígenas no sometidos por la conquista. La gobernación del Tucumán, que se extendía desde Córdoba hasta Salta y Jujuy ubicadas en su extremo norte, lindaba con la gobernación de Charcas y compartía con ésta, con el Paraguay y con la gobernación del Río de la Plata, una extensa área ocupada por diversos pueblos no sometidos.

En el siglo XVIII, la ocupación hispano-criolla sobre estos territorios orientales fue más intensa acompañando el crecimiento económico experimentado por la región. La recuperación de la minería potosina, que impulsó una creciente comercialización en el espacio

\* Este trabajo forma parte del Proyecto PIP CONICET 02796 y Proyecto CIUNSA. 941 "Sociedad, economía y poder en Salta y el Noroeste Argentino. Fines de la Colonia a la consolidación de la Independencia". Una versión preliminar fue presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas-ICA, Santiago de Chile, julio 2003.

\*\* CONICET-CIUNSA.-CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Argentina.

surandino, estimuló la demanda de ganado mular y vacuno que se comercializaba en Salta y Jujuy. La necesidad de pasturas para su cría e invernada demandaron la puesta en valor de tierras en las jurisdicciones de ambas ciudades y la consiguiente expansión y ocupación de los territorios orientales ocupados por los indígenas. A causa de una creciente recuperación demográfica, importantes corrientes migratorias de población alto peruana, se desplazaron hacia las jurisdicciones de Salta y Jujuy, y contribuyeron a aumentar la presión sobre la tierra en el caso del valle de Lerma (donde se encuentra ubicada la ciudad) y el poblamiento de las fronteras del Chaco, con la instalación de estancias y de pequeños productores ganaderos.

A finales del siglo XVIII, la reorganización administrativa y política realizada por los Borbones al crear el virreinato del Río de la Plata, fragmentó a la antigua gobernación en dos intendencias, y la ciudad de Salta se convirtió en 1784 en capital de la intendencia de Salta del Tucumán. En estas décadas, los funcionarios y los vecinos de la ciudad de Salta impulsaron una política de “pacificación” y ocupación de los territorios orientales, adentrándose en el denominado Chaco Gualamba o el Gran Chaco, un espacio en el cual convivían diversos pueblos indígenas con estancieros, sacerdotes y militares además de refugiados, milicianos, comerciantes y reos que burlaron la justicia de variada condición social y étnica.

A través de las relaciones que todos ellos establecieron —en un territorio en el cual los fuertes, las estancias ganaderas y las reducciones expresan los lineamientos políticos generados por el Estado colonial para el control de estos espacios— estudiaremos el accionar de los pueblos indígenas en tanto sujetos no pasivos del proceso histórico. Nos interesa visualizar los procesos de interacción social en el contexto de la dominación hispano-criolla colonial y los espacios de apropiación cultural y resistencia posibles para los indígenas. No se trata tan sólo de estudiar los intercambios culturales o la emergencia de una cultura propia de sujetos en situación de contacto cultural, sino fundamentalmente de estudiar las relaciones establecidas en una sociedad en la cual se entrecruzan intereses políticos y económicos de los grupos dominantes con prácticas sociales de resistencia y construcción identitaria por parte de las comunidades indígenas no sometidas al orden colonial.



La intendencia de Salta del Tucumán en el virreinato del Río de la Plata y la frontera con el Chaco. Elaborado a partir del “Esquema del virreinato del Río de la Plata y sus intendencias después de la separación de Puno en 1796”, en *Historia de la Nación Argentina*, vol. IV, primera sección, 1940.

### **El proceso de ocupación hispano-criolla. Fuertes, reducciones y estancias**

La historiografía regional insiste en señalar la importancia que tuvo “la guerra fronteriza contra los indios” en el Tucumán colonial, especialmente a finales del siglo XVII, cuando los indígenas sitiaron



y destruyeron a la ciudad de Esteco o Talavera. En efecto, hasta la década de 1770 y con diferentes resultados, desde las ciudades de la gobernación del Tucumán se organizaron acciones punitivas que con el nombre de Entradas generales tenían como finalidad “pacificar”, “reducir”, “sujetar” y “evangelizar” a los indios infieles del Chaco. El peso de estas “entradas” recaía sobre pequeños propietarios rurales, arrenderos o peones reclutados en las ciudades de la gobernación del Tucumán. El aprovisionamiento de los hombres que ingresaban al Chaco favorecía, en cambio, a estancieros y hacendados con fluidas relaciones con el poder local. Los vecinos de las ciudades que participaban de las entradas obtenían “piezas de indios” e incrementaban y “creaban” nutridas fojas de servicios a la Corona que les permitirían ser recompensados con tardías mercedes de tierras.<sup>1</sup> El resultado de estas acciones punitivas conocidas como “entradas” fue el establecimiento de reducciones, muchas de ellas de efímera existencia.

La instalación de precarios fuertes e incluso la organización de un cuerpo de soldados partidarios suministrados por las ciudades de la gobernación para defender los fuertes y participar en las entradas, no lograron evitar las incursiones de los pueblos chaqueños sobre la ciudad de Salta, que en 1736 experimentó un fuerte ataque indígena que asoló las estancias y chacras próximas a la ciudad.<sup>2</sup> Esta situación comenzaría a modificarse con la instalación y consolidación, a partir de 1760, de las reducciones jesuíticas.<sup>3</sup> Precisamente, una de las acusaciones, entre tantas que se formularon a la Compañía de Jesús, residió en el control militar que supues-

<sup>1</sup> Cfr. Juan Carlos Garavaglia, “La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)”, en *HISLA*, núm. IV, 2do. semestre, 1984, pp. 21.

<sup>2</sup> Cfr. Beatriz Vitar, *Guerra y misiones en las fronteras chaqueñas del Tucumán (1700-1767)*, 1997, pp. 104-105.

<sup>3</sup> En el siglo XVIII, la más importante de estas “entradas” fue la llevada a cabo por el gobernador Urizar, entre los años 1711 y 1714, cuyo corolario fue la fundación de la reducción de San Esteban de Miraflores de indios lules, y la de San Juan Bautista de Balbuena de indios isistinis y toquistineses, las cuales al cabo de algunos años fueron despoblándose por la huida de los indios por lo cual debieron ser nuevamente reinstaladas en 1752, luego de las expediciones armadas dirigidas por el gobernador Martínez de Tineo que aseguró esos territorios y recuperó a los indios fugados. Posteriormente, en 1763 también como resultado de acciones punitivas se fundaron las reducciones de Nuestra Señora del Buen Consejo de Ortega de indios omoampas, y la de Nuestra Señora del Pilar de Macapillo de indios pasaynes y se trasladó la reducción de San José de Petacas de indios Vilelas —hasta ese momento administrada por el Colegio Jesuita de Santiago del Estero— a la jurisdicción de la ciudad de Salta, otorgándole nuevas mercedes de tierras.

tamente tendrían en los territorios de frontera, lo cual sin duda constituiría un peligro para los intereses de la Corona.<sup>4</sup>

Los gobernadores, que hasta la expulsión de los jesuitas participaron y alentaron la instalación de estas reducciones, actuaron en acuerdo con la compañía.<sup>5</sup> El resultado de las entradas favoreció a los jesuitas que al momento de su expulsión controlaban las misiones y se presentaban como los defensores, junto con los indios de sus reducciones, de las ciudades españolas. El concepto de “antemural” fue celosamente alimentado por los padres de la compañía y sus aliados políticos, en la medida en que legitimaba a las misiones,<sup>6</sup> pero fue también uno de los argumentos esgrimidos por sus detractores que les acusaban de pretender reformar “todas las milicias españolas de estas provincias, poniendo en lugar suyo otras que se compusiesen de sus indios”.<sup>7</sup> Entre otros motivos de enemistad con la Compañía se encontraba, sin duda, la disputa por el control militar y las alianzas con los pueblos indios que los jesuitas por medio de las reducciones, monopolizaban.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Olvidando las acusaciones realizadas décadas antes a los jesuitas, en 1803, el protector partidario de indios del cabildo de Salta atribuyó el éxito de las misiones jesuíticas a “... que las Reducciones se fundaban a espaldas de los Fuertes, y para entrar a ellas, se pasaba por el Fuerte /... / con los soldados a la puerta los Indios son obedientes a quanto se les mande...”, cuando es notorio que este control militar sobre la reducción jesuítica no fue tan estricto y de acuerdo con los detractores de la compañía no existió. Archivo y Biblioteca Histórica de Salta (en adelante ABHS), Carpeta de Gobierno, año 1805, “Actuaciones para separar a Juan Antonio Usandivaras como Administrador de las Reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega”, fs. 70.

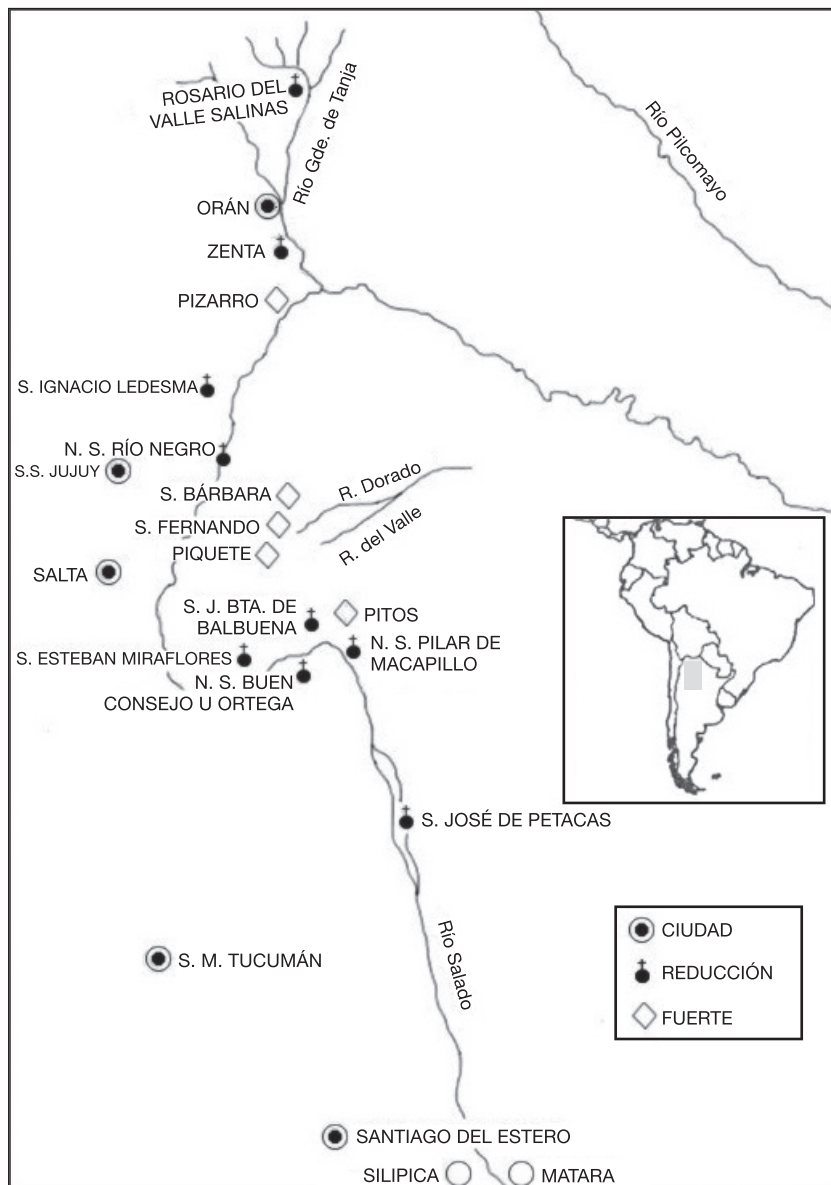
<sup>5</sup> Uno de los más comprometidos con la orden fue el gobernador Juan Victorino Martínez de Tineo quien gracias a estas vinculaciones logró en 1767 ser designado presidente de la audiencia de La Plata. Cfr. Sara Mata de López, “La conformación de las elites a fines de la colonia: comerciantes y hacendados en la sociedad de Salta, Argentina”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 9, núm. 2, p. 186.

<sup>6</sup> La documentación de la época registra reiteradamente el concepto de “antemural” que es retomado historiográficamente. Cfr. Beatriz Vitar, *op. cit.*

<sup>7</sup> “Representación del Obispo del Tucumán al Rey, informando extensamente sobre el estado de aquella diócesis y sucesos en ella ocurridos con motivo de la ejecución del Decreto de extrañamiento y ocupación de las Temporalidades de los Jesuitas”, en Francisco Javier Bravo, *Colección de documentos relativos a la Expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*, 1897. p. 134.

<sup>8</sup> En 1754, el jesuita doctrinero de la Reducción de Indios Mataguayos solicitó el envío de ganado y maíz para proveer el sustento de los indios y argumentó que si bien es grande el gasto, se recompensa por cuanto “*Bien experimentada tiene V.S. la fidelidad de los mataguayos para la guerra, tiene ya U.S. en estos que están conmigo, doscientos soldados con corta diferencia, bien armados y prompts para que V.S. los ocupe*” y especula que igual gasto sería sostener a soldados a los cuales además sería necesario pagarles un salario. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Intendencia de Salta, sala 9, 5.6.6.

## Reducciones y fuertes de la frontera de la intendencia de Salta del Tucumán, finales del siglo XVIII.



Fuente: elaboración de la autora a partir de las obras de José Jolis, *Ensayos sobre la historia natural del Gran chaco*, [1764] 1972 y Beatriz Vitar, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, 1997.

Otra evidencia de las posiciones encontradas entre los jesuitas y sus aliados y sectores de la elite local y funcionarios ilustrados es la diferencia de opinión con relación a la conveniencia o no de una entrada general al Chaco. Quienes sostenían la necesidad de la Entrada general alentaban la esperanza de una comunicación entre el litoral y el Tucumán y recelaban de los jesuitas a quienes atribuían las mismas expectativas. Cuando en 1766 la audiencia de Charcas recabó información respecto a la situación de las reducciones de la frontera del Tucumán, el licenciado Manuel de Castro, vecino de Córdoba y residente en Lima, luego de explayarse acerca de la fertilidad y potencial riqueza del Chaco, y de reiterar las conocidas acusaciones contra los jesuitas, expuso con claridad los propósitos que alentaban a un sector no despreciable de los vecinos del Tucumán: sojuzgar a los indios, trasladarlos o repartirlos por tercios a vecinos de las ciudades del Tucumán, repartir las tierras en estancias y favorecer el comercio entre Corrientes y Jujuy o las restantes ciudades del Tucumán e incluso a través del Bermejo y del Paraná con Buenos Aires.<sup>9</sup>

Es indudable que las reducciones administradas por los jesuitas restaban a los comerciantes locales las posibilidades de negociar libremente con los indios productos como miel y cera e incluso ganados, y a los estancieros y hacendados de utilizarlos como mano de obra en sus propiedades.<sup>10</sup> Además, las reducciones ocupaban las mejores tierras y requerían con frecuencia al erario público fondos, a pesar de su evidente prosperidad, para adquirir ganado y otros bienes destinados a alimentar a los indígenas. Estos fondos se obtenían de la sisa, un derecho de internación que los comerciantes debían abonar por el ganado vacuno y mular, la yerba mate, el jabón y los aguardientes antes de comercializarlos en el Alto Perú y el Perú.

<sup>9</sup> Archivo Nacional de Bolivia (en adelante ANB), Expedientes Coloniales, núm. 147, año 1776.

<sup>10</sup> Francisco Bucarelli en una carta dirigida al gobernador de Buenos Aires y refiriéndose a los indios de las reducciones de la gobernación del Tucumán informó que, luego de la expulsión "La primera diligencia ha sido hacerles conocer la verdad a aquellos pobres, y que puedan vender para sí la miel, cera y otros frutos, que los buscan en los dilatados montes del Chaco, en que los producen las abejas silvestres, y los recogen con el riesgo de la vida, por los encuentros que tienen con los infieles para lograr la cosecha; y me aseguran que con sola esta noticia se mostraron tan contentos, que gritaron muchas veces 'Viva el Rey Nuestro Señor' ", en Francisco Javier, Bravo, *op. cit.*, p. 84.

De hecho, expectativas e intereses económicos y militarización con el consiguiente control territorial forman un único proceso y resulta difícil separarlos, pero es necesario distinguir cómo se conjugan y diferencian en el transcurso del siglo XVIII, en tanto indicadores de los cambios sociales y políticos que se producen en las últimas décadas coloniales cuando el accionar militar en estos espacios fue deslizándose desde la “guerra justa” cuyo fin superior era evangelizar y servir así al reino de Dios y de su Majestad Católica, hacia una política de dominación y poblamiento acorde con los supuestos ilustrados de los Borbones. En su informe, Abad Illeana señaló con claridad que resultaba absolutamente inútil la política reduccional ya que la conversión al cristianismo de los indios del Chaco era imposible dada su naturaleza salvaje y “su ninguna luz racional”. El obispo contradujo así a los jesuitas que se jactaban de sus misiones en el Chaco, y los acusó de disimular la escasa conversión de los indios por la ambición material que los animaba, ya que las misiones ocupaban los mejores terrenos de la frontera, y “así el afán de adquirir más y más tiene en sí embebidos sino todos, los mayores cuidados del misionero”.<sup>11</sup> La prosperidad de las misiones, que si bien mostraban un éxito dispar en cuanto a la evangelización y el aprendizaje del español (esto último nunca fue preocupación de los padres de la compañía, más bien lo contrario) se convirtió en una de las razones que habrían de separar aguas en la gobernación del Tucumán.<sup>12</sup>

Progresivamente se fue desplazando —no sólo de las prácticas discursivas, sino también de las prácticas sociales y políticas— la justificación del sometimiento indígena por el fin último y superior de la evangelización. La militarización creciente en la frontera respondió cada vez más a una *razón de Estado*, cuya finalidad fue

<sup>11</sup> “Informe del Obispo del Tucumán a su diócesis. 1768”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Buenos Aires, 614, fs. 23-33.

<sup>12</sup> El jesuita José Jolis, misionero en la Reducción de Macapillo, en el *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco* (1789) afirma que ésta era la única en la cual se encontraban, sobre un total de 200 indígenas, sólo 48 indios cristianizados cuando la Compañía fue expulsada de América, en 1767. En las otras cuatro reducciones la totalidad de los indígenas se hallaban, según Jolis, convertidos a la fe. De ellas, las más pobladas eran la de Balbuena con 740 habitantes y la de Miraflores con 550. Cfr. José Jolis, *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*, 1972. El obispo Abad Illana por el contrario denunció la escasa comprensión que los indios demostraron acerca de la fe cristiana. Sin duda tanto el padre Jolis como el obispo representan intereses contrarios y reflejan el enfrentamiento que acerca de la Compañía manifestaron los sectores de la elite tucumana y los funcionarios regios.

la *pacificación*, justificada en la necesaria tranquilidad de los vecinos, no ya de las ciudades de Salta o Jujuy, sino de los estancieros de la frontera y en el no menos importante control de los circuitos mercantiles que cada vez en mayor medida relacionaban a Tarija y Santa Cruz con Salta y Jujuy, y aspiraban también a una mayor fluidez en la comunicación con Santa Fe y Asunción.

La política de evangelización no fue totalmente relegada, pero para lograr la “civilidad” de los indios no se consideró indispensable la reducción. La evangelización dejó de justificar las incursiones en territorios indígenas y fue reemplazada por otras razones igualmente “justas”, como la de castigar a las incursiones indígenas y brindar seguridad a los vecinos de la jurisdicción. En la relación con los pueblos del Chaco, la necesidad de controlar y poblar territorios se justificó en el contexto de los cambios económicos que sufrió la región y determinaron el accionar del poder local y de los funcionarios de la Corona. Reemplazar a la Compañía de Jesús en la política de alianzas con indios amigos y establecer con ellos pactos de amistad y reconocimiento que facilitaban su participación en las tareas estacionales de las haciendas y estancias, y en el comercio se presenta en sintonía con la apropiación de tierras y el desarrollo ganadero, incluyendo la utilización para cría e invernada del ganado en las tierras de las reducciones.

Mientras duró la administración jesuítica, especialmente en Miraflores y Balbuena (de instalación más antigua), las reducciones cumplieron un papel económico mucho más importante que las estancias próximas a ellas. Al momento de la expulsión, las misiones concentraban casi 30 000 cabezas de ganado vacuno y eran prósperos establecimientos ganaderos, que poseían almonas para elaborar jabón, tejeduras, carpinterías y herrerías. Los inventarios de los depósitos del Colegio de Salta dan cuenta de considerables partidas de jabón y de sebo procedente de las misiones que no sólo satisfacían las necesidades de consumo de las estancias y del colegio jesuítico de Salta sino que también se comercializaban en el Alto Perú.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> En 1767 fueron inventariadas en Miraflores 12 000 cabezas de ganado vacuno y 300 bueyes destinados a la actividad agrícola y a las carretas que transportaban importantes cantidades de sebo, jabón y harina hasta la ciudad de Salta; la de Balbuena concentraba la nada despreciable cantidad de 11 000 vacunos. Mucho más modestas las otras tres reducciones sólo alcanzaban unas 8 500 cabezas de ganado vacuno. Esto arroja para la frontera en la jurisdicción de la ciudad de Salta una concentración de ganado que excede largamente

Luego de la expulsión, las reducciones comenzaron a decaer en beneficio de las estancias ganaderas en tanto que los fuertes se constituían en los únicos núcleos defensivos. La dinámica poblacional y social de la frontera se modificó. Nueve años después de la expulsión, en 1776, el gobernador Francisco Gabino Arias pretendió trasladar a los indios de las reducciones a asentamientos próximos a las minas de Aconquija, entregándolos en encomienda a los mineros. Su propuesta no prosperó a pesar de la palpable decadencia de las reducciones, porque aún así los vecinos consideraban que cumplían un rol defensivo “como antemural a las tribus del Chaco”, y además, aunque no se expresara, satisfacían las necesidades de mano de obra en las estancias que cada vez en mayor medida se instalaban en la región. En efecto, el retroceso hacia el este de los pueblos chaqueños y el emplazamiento del fuerte de San Fernando del Valle favorecieron la instalación de estancias ganaderas en proximidades de las tierras de las reducciones. Los franciscanos y el protector de naturales denunciaron la presencia en dichas tierras de personas ajenas a la reducción.<sup>14</sup>

Los administradores civiles fueron reiteradamente acusados de saquear los bienes puestos a su cuidado o de utilizar las tierras, el ganado y a los propios indios para su beneficio personal.<sup>15</sup> Los inventarios llevados a cabo en diferentes momentos de la Administración de Temporalidades son elocuentes. El ganado había mermado considerablemente en todas ellas y la mayoría de los indios habían abandonado la reducción. Muchos regresaron a los montes y otros se instalaron como agregados o peones en las estancias. Algunos ingresaron en los fuertes como milicianos y otros prestaron servicios en las postas.

La creciente militarización evidenciada en la instalación de mayor número de fuertes acompañó a la proliferación de estancias ganaderas y tenencias precarias destinadas también a la producción de vacunos. El poblamiento y el control de los territorios

la que podían tener las más importantes estancias de la jurisdicción, incluidas las jesuitas que estaban destinadas a la invernada de ganado mular. AGN, sala 9, Temporalidades de Salta, 22.1.6.

<sup>14</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1805, “Actuaciones para separar a Juan Antonio Usandivaras como Administrador de las Reducciones de Miraflores, Balbuena y Ortega”.

<sup>15</sup> El protector de naturales en 1803, recordaría nostálgicamente los buenos tiempos de la misión de Miraflores cuando “Los indios Lules que la componían, y existen algunos, estaban muy civilizados y debotos. A ésta Ciudad venían todos los años famosos músicos de diversos instrumentos...”, ABHS, *ibidem*, f. 71.

culminaron con la fundación de San Ramón de la Nueva Orán en 1794. En la misma proporción que se agitaba la amenaza de la invasión y ataque de los indígenas (en muchas ocasiones basadas en contradictorias o pocas fiables informaciones) se incrementaba la importancia que se otorgaba a los fuertes y a las milicias en el control y defensa de los territorios orientales.<sup>16</sup>

La progresiva demanda de ganado vacuno y de mulas desde los mercados altoperuanos y peruanos acrecentó el interés por las tierras orientales del Chaco. Las tierras de las reducciones fueron muy apetecidas y se entablaron largos pleitos con las estancias vecinas que concluyeron con deslindes desfavorables. Reiteradamente, a partir de 1790, las tierras fueron arrendadas a importantes ganaderos y comerciantes y posteriormente en algunos casos —como en el de la Reducción de Ortega— rematadas en 1806, en tanto los escasos indios reducidos que aún permanecían en ellas eran trasladados a la de Miraflores.

En contrapartida, se fortalecieron algunas estancias ganaderas en las zonas de más antigua ocupación y se extendieron las instalaciones ganaderas más hacia el este, superando al Fuerte de Río del Valle, especialmente en el curato de Anta, que se separa del de la Frontera del Rosario.<sup>17</sup> Estrechamente vinculadas a las tierras de pastoreo y cría de ganado prosperaron también las haciendas azucareras, que desde el valle de Siancas en la jurisdicción de Salta se extendieron hasta Ledesma en las proximidades de Orán.

Los propietarios de las estancias más valiosas de la frontera pasaron a formar parte de la elite de Salta, y en no pocos casos detentaron cargos importantes como comandantes de frontera y administradores laicos de las reducciones de indios. La aplicación de las Reglamentaciones de Milicias en 1803 otorgó a las milicias de la frontera un rol importante dentro del cuerpo de Milicias Regladas y a sus jefes un poder no desdeñable, que aumentó asimismo las posibilidades de enriquecimiento y apropiación de tierras. En

<sup>16</sup> Este proceso de militarización se inició tres años antes de la expulsión de los jesuitas con la creación del piquete de Dragones de Hombres Veteranos pagados del fondo de sisa y continuó en 1771 al organizarse las milicias de Salta en tres regimientos. Todas estas milicias fueron regladas es decir que, a excepción de sus oficiales, sus integrantes tenían fuero militar cuando estaban en campaña, de acuerdo con la Real Orden de 1786. Cfr. Alberto José Gullón Abao, *La frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán. 1750-1810*, 1993.

<sup>17</sup> Cfr. Sara Mata de López, "Valorización de las propiedades agrarias y dinámica de las transacciones de tierras en Salta a fines del periodo colonial", en *Boletín del Instituto de Historia Americana y Argentina "Dr. Emilio Ravignani"*, núm. 19, 1999, pp. 7-33.



vísperas de la independencia, el Estado español había consolidado posiciones y territorios en las llanuras orientales del Chaco.

### Procesos sociales y espacios de interacción

Los procesos de interacción social que adquirieron modalidades e intensidades diferentes en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, tuvieron lugar en el contexto de los cambios políticos y económicos de la sociedad hispano-criolla y que se expresaron, tal como hemos analizado, en la expansión territorial sobre el Chaco. Para interpretarlos será preciso centrar nuestra atención en las reducciones y en los pueblos indígenas y su participación en el intercambio y las faenas rurales que les llevó a compartir territorios con los comandantes de fronteras y los hacendados. Ese territorio compartido se convirtió así en un espacio de negociación y de resistencia por parte de los pueblos indígenas, y de construcción de una alteridad que consolidó una identidad hispano-criolla que justificó un intenso proceso de militarización y propuso nuevos actores políticos en el escenario del poder local.

A pesar de la interesada y poca favorable descripción que de las reducciones jesuíticas realizó en 1767, el obispo Manuel Abad Illeana, se deslizó en ella la febril actividad que se desarrollaba en las reducciones. Los informes presentados por los jesuitas al momento de la expulsión por requerimiento de los funcionarios borbónicos insisten en afirmar que "... todos [los indios] han aprendido a labradores, algunos a carpinteros, herreros, picadores de carretas, albañiles, baqueros, tejedores, lomilleros, jaboneros, curtidores y músicos",<sup>18</sup> lo cual implicó formas de producción y espacios de sociabilidad que se impusieron a los indios reducidos, quienes si bien se adaptaron a ellas las resistieron preservando sus propias actividades como recoger miel y cazar traspasando las tierras de las reducciones y conservando los lazos que les ligaban con los pueblos del Chaco. La adaptación en resistencia se manifestó igualmente en la preservación de sus lenguas y de sus costumbres y fiestas, incluso cuando realizaban las tareas agrícolas en la reducción. Muchos años después de la expulsión de los jesuitas, en 1804, el protector de naturales describió decepcionado al pueblo de

<sup>18</sup> AGN, sala 9, Temporalidades de Salta, 25.6.5.

Miraflores, la reducción más antigua e importante en tiempos de los jesuitas, como “... unos cuantos ranchos de paja que se divisaban frente de la puerta del Colegio como a distancia de dos quadras, todos sin orden ni figura de pueblos y **en todo semejantes a los que fabrican los indios infieles...**”, y reconoce asimismo que en las siembras “... sobreviven las costumbres, tan idólatras como bárbaras”.<sup>19</sup> En su informe observó que en la reducción de Balbuena se encontraban los indios más ladinos y más sujetos,

... aunque todavía conserban algunas costumbres infieles [...] especialmente el baile Uturunco (o tigre), que es el más obceno y gentil, porque se reduce a pintarse de Uturunco (o tigre) un hombre desnudo, los mirones ban vistiendo un palo de quebracho de ilos, trapos, etcetera de distintos colores y salen de un lugar o rancho obscuro a bailar desonestamente y tal vez a adorar el palo y a embriagarse con la aloja que venefician en el monte...<sup>20</sup>

El aprendizaje y práctica de tareas agrícolas ganaderas y de oficios no necesariamente contribuía a la evangelización ni garantizaba la permanencia en la reducción ya que muchos las abandonaban temporariamente, regresando al Chaco. El abad Ileana, en el informe de su diócesis se preguntó si desearía su Majestad que “se mantengan unas reducciones, que solo sirven de abrigo a unos bárbaros en tiempo de hambre, y quando el terreno los avitualla con sus frutos, huyen dejándonos el miedo de sus hostilidades e invasiones”.<sup>21</sup> La sociedad dominante sólo percibió traición y un “salvajismo” irreductible en conductas que respondía a pautas culturales cuyos códigos le resultaron indescifrables y que devinieron en formas de resistencia. Adquiere aquí un sentido diferente el concepto de territorio o territorialidad. Mientras que para los españoles el territorio de las reducciones pertenecía a la Corona y las tierras eran consideradas medios de producción, para los pueblos reducidos, el territorio fue el espacio vivido y expresó la relación de los individuos con ella. No poseían por lo tanto una territorialidad definida. Las reducciones en este espacio vivido proveían, al igual que el resto del territorio por el cual se desplazan, los recursos

<sup>19</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1805, “Actuaciones para separar ...”, fs. 64-65 y 69. Las negritas son mías.

<sup>20</sup> *Ibidem*, fs. 72-72v.

<sup>21</sup> AGI, Buenos Aires, Sig. 614, “Informe del Obispo del Tucumán a su diócesis, 1767”, fs. 9v.

para subsistir. La estadía en las reducciones se incorporó a sus prácticas sociales junto con la cacería o la recolección de miel y el “abandono” formó parte de la migración estacional. La prosperidad de las reducciones bajo la conducción de los jesuitas indicó que estos toleraban, aceptaban y se adaptaban a estas condiciones para preservar las reducciones de las cuales obtenían buenos réditos económicos.

Luego de la expulsión de los jesuitas, la mayoría de las familias establecidas en las reducciones las abandonaron. La merma de la población indígena en las reducciones fue imputada por los curas doctrineros o los administradores a la natural pereza del indígena, al maltrato (según las acusaciones de unos y de otros) o a su deseo de volver a vivir en la barbarie. Puede, sin embargo, interpretarse este abandono a la pérdida de la función que las reducciones tenían en las prácticas de subsistencia.

A pesar del empobrecimiento sufrido, las reducciones conservaron un puñado de población indígena estable que trabajaba en tareas rurales tanto agrarias como ganaderas, e integraba milicias auxiliares cuando la comandancia de frontera disponía incursiones punitivas en el Chaco. Sin embargo, el rol de antemural que hasta la década de los años setenta correspondía a las reducciones se había desplazado hacia los indios “amigos” que se encontraban más al este. El comercio y el conchabo en las estancias hicieron posible una convivencia conflictiva con los españoles quienes establecieron con ellos circunstanciales alianzas para controlar a otros pueblos del Chaco.

Al finalizar el periodo colonial, las autoridades borbónicas percibieron bajo su jurisdicción un espacio de contornos difusos que se extendía hasta “... los indios infieles del Chaco que de la nación mataca y con el nombre de amigos de los españoles viven en la **raya** de nuestra frontera” (las negritas son mías), y traspasándola se ubican tobas, chunupies y vejases, pueblos indígenas enemigos del Gran Chaco. Es indudable entonces que se establecieron y conocieron espacios diferenciados en los cuales el indígena adquirió significaciones diversas: indio dócil, reducido o cristiano, apóstata, indio infiel, amigo, enemigo, todos ellos compartiendo un territorio poblado de estancias, haciendas de caña, fuertes y reducciones.

Mientras las dos primeras caracterizaciones corresponden a los pueblos residentes en los territorios de las menguadas reducciones, las diferenciaciones entre indios amigos y enemigos involu-

cran generalmente a aquellos que se mantienen en contacto con los españoles pero no bajo su sujeción. Los “indios amigos” fueron aquellos con los cuales se establecían circunstanciales alianzas para controlar a otros pueblos del Chaco y que se conchababan en las estancias. De cualquier manera estas denominaciones resultaron fácilmente intercambiables. Los indios cristianizados fácilmente caían en apostasía y

... los indios irreducidos que impropriamente se llaman de paz porque se valen del comercio y conchavo con nuestras gentes [...] se deben considerar siempre por más enemigos nuestros que los más al centro del gran Chaco [...] Aun los reducidos deben mantenerse desarmados por ser tan propensos a apostatar.<sup>22</sup>

Una condición iguala a todos los pueblos del Chaco. A excepción de unos pocos “ladinos” que conocían el español y actuaron como intérpretes, conservan sus propias lenguas. La catequización que los jesuitas se esforzaron en realizar en las lenguas indígenas contribuyó a preservar su identidad étnica. Luego, y a pesar de las disposiciones dictadas por la Corona y reiterada por los funcionarios en América, el aprendizaje de la lengua castellana entre los indios de las reducciones nunca se concretó a pesar de designarse para ello maestros.<sup>23</sup> La presencia en las reducciones de Miraflores, Ortega y Balbuena de isistines, pasaínes, lules, toquinistes, con sus caciques y mandones, y la vigencia de sus lenguas, de las cuales sólo unos pocos eran conocedores, es un fuerte indicio de los procesos de identidades étnicas que el contacto o convivencia en la reducción en lugar de eliminar, reforzaba.

En la visita que el protector de naturales realizó a las reducciones en 1803 para verificar las acusaciones de los curas doctrineros contra el administrador, observó que “Cada reducción se compone de distintas Naciones y cada Nación tiene distinto idioma...”, y se preguntó “Si entre las parcialidades de una reducción no se entienden, cómo entenderán al Administrador, ni éste como les

<sup>22</sup> AGN, sala 9, Intendencia de Salta, 5.7.6.

<sup>23</sup> En su informe acerca de las reducciones en el marco del juicio que se le sigue al administrador para destituirlo, el protector de naturales denunció que en la reducción de Miraflores “... no hay escuela que es lo principal que encarga el soberano, para que aprendan el idioma castellano...” ya que el maestro nombrado por el propio Administrador abandonó la reducción por falta de pago. ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1805, “Actuaciones para separar...”, fs. 71.

entenderá?”. Reconoce por último que por esta razón “... no pueden amonestarse sino por interpretes y estos son tan perversos que explican lo que quieren”. Entre las lenguas que era necesario conocer para parlamentar con los indígenas de las reducciones o del Chaco se encontraba el quechua, constatando las relaciones de los pueblos andinos con los de las tierras bajas del Chaco. La presencia en la puna y la quebrada de Humahuaca de wichis (o matacos) es constatada por Daniel Santamaría a mediados del siglo XVIII y nos advierte acerca de la persistencia de esos contactos e intercambios desde tiempos previos a la conquista española.<sup>24</sup>

Además de los intérpretes indígenas, que oficiaban de intermediarios entre los curas, administradores, comandantes y estancieros, algunos españoles conocían, por su permanencia en la frontera, algunas de las lenguas indígenas.<sup>25</sup> La presencia de indios o españoles conocedores de las diferentes lenguas indígenas y del castellano resulta indicativa de intermediarios culturales, lo cual no impide una clara identificación étnica, que supone la presencia de fronteras simbólicas y al lenguaje como un espacio de negociación para todos ellos y de resistencia por parte de los indígenas.

El desconocimiento de la lengua no fue un impedimento para las relaciones entre los indígenas y los pobladores españoles de la frontera. El comercio y el conchabo en las estancias y reducciones establecieron una convivencia conflictiva. Una práctica corriente en las reducciones fue la contratación de peones cristianos, muchos de ellos mestizos, pardos o mulatos para las tareas ganaderas. De igual condición social eran con frecuencia los capataces o mayordomos. Si bien la presencia de estos peones o agregados en las reducciones puede constatarse desde la época de los jesuitas, se intensificó significativamente en los años posteriores a la expulsión. También a finales del siglo XVIII fue más frecuente la presencia en las estancias de “indios infieles amigos” conchabados. El contacto de los indios con los peones cristianos fue denunciado con frecuencia por el pro-

<sup>24</sup> Daniel Santamaría, *Memorias de Jujuy colonial y del marquesado de Toj*, 2001.

<sup>25</sup> En 1790 antes de emprender una expedición al Chaco a fin de determinar las posibilidades de navegabilidad del río Bermejo, el coronel Adrián Fernández Cornejo invitó a participar de la misma a “D. Juan José Acevedo, que tenía conocimiento de mucha parte del Chaco, y entendía los principales idiomas que hablaban los indios que habitan las riberas de este río, por haberse criado con ellos cautivo, para tomar lengua, reconocer su mente, y anoticiarme de los parages y calidad de terrenos inmediatos al río...”. Cfr. *Expedición al Chaco por el Río Bermejo ejecutada por el Coronel D. Adrián Fernández Cornejo*, 1936, p. 8.

lector de naturales o los curas doctrineros como negativo para los primeros, cuando paradójicamente los estancieros y comandantes de la frontera proponían, de acuerdo con las ideas borbónicas de pacificación en las fronteras, que el trato con los españoles contribuía a civilizarlos.<sup>26</sup>

En relación con las bondades civilizatorias del conchabo se ofrecen diferentes interpretaciones. En el caso de las reducciones de la jurisdicción de Salta, el protector informó que los indios no fueron debidamente catequizados porque el administrador los conchababa en las estancias vecinas,<sup>27</sup> mientras que el sacerdote de la reducción de Nuestra Señora de las Angustias de Zenta, en la jurisdicción de Jujuy aceptó gustoso que 100 indios de la reducción se conchabaran por un año en una hacienda de cañavareales y el protector de naturales lo aprobó por considerar "... conveniente sacarlos del ocio y dedicarlos al trabajo para que puedan ser útiles al estado...".<sup>28</sup> El protector de naturales, en cambio y refiriéndose a esta misma reducción de Zenta se lamentaba que los indios

... están peores que en el Chaco [...] porque con haber estado situados al pie de Orán, se les ha recrecido los vicios de los peones cristianos a mas de los que tenían en el Chaco. Entre ellos no se conocía el mal venereo, sin embargo de que estos bárbaros alquilan a sus mujeres y que en ellos es frecuente la poligamia [...] pero ahora se ve generalmente dicho mal por el trato ilícito con los cristianos. Los tobas también están muy corrompidos en las costumbres, y es tan general la embriaguez en ellos que no sirven para trabajo alguno...".<sup>29</sup>

La defensa del trabajo de los indios en las propiedades de los españoles con la finalidad de "... que se instruyan en los principios de nuestra Religión Santa, para que se alimenten y vistan con concepto a su calidad y para que adquieran alguna policia y amor al trabajo ..." es defendida por el comandante de armas de la ciudad de Salta, al enfrentarse con el gobernador intendente, en 1807, acerca del destino de los indios infieles que en calidad de prisioneros se encontraban en la ciudad de Salta.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> David Weber, "Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos", en *Anuario IEHS*, núm. 13, 1998, pp. 147-172.

<sup>27</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1805, "Actuaciones para separar...", fs. 69.

<sup>28</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1803.

<sup>29</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1805, "Actuaciones para separar...", fs. 83.

<sup>30</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, octubre 1807, fs. 29v.

Atraídos por la posibilidad de obtener en las estancias algunos de los medios de subsistencia que en tiempos de los jesuitas lograban en las reducciones, los “indios infieles amigos”, es decir no reducidos, se empleaban en diferentes tareas rurales.<sup>31</sup> Alarmados por su presencia o con el propósito de subordinar a los comandantes de fronteras y las tropas partidarias al poder político, las autoridades coloniales intentaron constituirse en intermediarios entre estos “indios amigos” y los propietarios de las estancias en las cuales éstos habrían de emplearse.

La Instrucción Metódica remitida por el comandante principal de armas de la ciudad a los comandantes de frontera disponía en su artículo tercero que los comandantes

No permitirán que los indios infieles y amigos se internen a nuestras campañas con ningún pretexto y mucho menos con el de trabajar en las haciendas de campo de nuestros labradores españoles, sin que éstos como interesados pidan primero el número de indios que han menester con cuya solicitud obtendré del Gobernador el permiso o licencia para facilitarles porque es en quien concurre la autoridad y mando de toda la Provincia y quien debe proveer futuros males que podrían sobrevenir ...<sup>32</sup>

Los más importantes miembros de la elite, quienes por su relación con el gobernador intendente podían entonces acceder a la mano de obra indígena —cuyos salarios eran ostensiblemente menores a los de los peones cristianos— fueron quienes, en 1804, solicitaron indios para trabajar en las estancias y haciendas de azúcar. Esta disposición generó conflictos con aquellos estancieros que contrataban indios desde tiempo atrás y que no quisieron o desconocieron las disposiciones.<sup>33</sup> Las rivalidades facciosas de la elite de Salta, además de poner en evidencia la práctica generalizada del conchabo de indígenas en las estancias de la frontera, señalan la presencia de canales propios de negociación por parte de los indios no reducidos e infieles con los estancieros.

<sup>31</sup> En relación con el trabajo de los indios en las reducciones y las disposiciones al respecto ver Ana Teruel, “La frontera occidental del Chaco en el siglo XIX”, tesis doctoral, pp. 51-67.

<sup>32</sup> AGN, Salta 9, Intendencia de Salta, 5.7.6.

<sup>33</sup> AGN, “Expediente promovido por el Señor Regidor Fiel Ejecutor Dr. Mateo de Saravia contra el Comandante del Río del Valle Dn. Juan José Cornejo sobre haberle sacado 10 indios que tenía el primero, en la Estancia Vieja en su servicio”, Sala 9, Intendencia de Salta, 5.7.6.

Otra de las actividades practicadas tanto por los indios infieles amigos como por aquellos que residían en las reducciones era el comercio con propietarios, pulperos, soldados y comerciantes. Refiere Adrián Fernández Cornejo en su *Expedición al Chaco* en 1790, que los indios de la banda oriental del río Bermejo “... son muy aficionados al comercio y cuanto tienen procuran vender, sin reservar los pellejos con que se visten”. Observó que en las cordilleras de los chiriguanos en dirección a la ciudad de Tarija se encontraban numerosos pueblos indios “... hasta dónde vienen los Cruceños a comprar cera, algodón, hilado, pieles curadas, teñidas de azul con añil morado, con hojas de árboles”. A lo largo de toda su travesía la expedición española compró a los indígenas carneros y pescados para alimentarse, y en algunos lugares llevaron a venderles “carneros, pescados y cuanto tenían, sin reservar los cueros con que se cubrían y ollas”. Las ovejas no sólo los proveía de alimento sino que preparaban los cueros y también utilizaban la lana para tejer mantas. Si bien el diario de viaje hace alusión al comercio con los indios, no aclara de qué modo los españoles abonaban los productos adquiridos.<sup>34</sup>

Apreciaban los indígenas principalmente a los caballos, que potenciaba su capacidad de desplazamiento, especialmente entre aquellos pueblos más dispuestos a una resistencia violenta a los avances españoles.<sup>35</sup> Los caballos, junto con otros productos fueron también intercambiados por los indígenas con los estancieros por cuchillos, lanzas y casquillos de hierro. El comercio con los indígenas se realizaba intercambiando sus productos por aquellos que proveía la sociedad blanca, pero ellos negociaban en ese intercambio —al igual que en el salario que recibían en las estancias donde se conchababan— la adquisición de armas.<sup>36</sup> El control de las autoridades borbónicas sobre los pobladores de estos territorios fue, en este sentido, poco eficaz. Los indios infieles y amigos que se conchababan y comerciaban en la frontera estaban armados, lo

<sup>34</sup> Es probable que los españoles pagaran con dinero, que resultaba de interés para los indígenas ya que les permitiría adquirir casquillos de hierro para las lanzas, cuchillos y otros efectos muy apreciados entre ellos. Adrián Fernández Cornejo, *op. cit.*, pp.11-13.

<sup>35</sup> Beatriz Vitar, *op. cit.*, p. 88.

<sup>36</sup> AGN, sala 9, Intendencia de Salta, 5.7.6. En las actuaciones que se siguen a un herrero empleado en una estancia de la frontera por haber vendido casquillos de hierro a los indios, el comandante principal de Armas informa al gobernador intendente que los estancieros y hacendados de la frontera pagan los salarios de los indios salvajes del Chaco con moharras para lanzas y puntas agudas de hierro para flechas.



cual no era ignorado por los comandantes de frontera y mucho menos por los pobladores y estancieros. Los soldados partidarios y los arrenderos, agregados o estancieros criadores de ganado que poblaban la frontera conformaban las milicias auxiliares cuando las autoridades decidían alguna incursión en el Chaco. Junto a ellos, en su mayoría mestizos, mulatos o pardos, también se encontraban indios infieles. Los datos de filiación de los partidarios de la frontera que se incorporaron en 1808 revelan la integración en el fuerte de un indio matabaco.<sup>37</sup> La participación de los indios amigos en las incursiones al Chaco es frecuente. En 1796, en la entrada llevada a cabo por el comandante de frontera del Río del Valle, Juan José Cornejo, colaboró activamente el Amaya, mataguayo, a quien en la documentación se le otorgó la denominación de Capitán. Los mataguayos formaban milicias auxiliares bajo su mando y recibían salario.<sup>38</sup>

De este modo y contrariamente a los discursos oficiales acerca del desinterés y la ociosidad del indio, ellos actuaban según sus intereses, aun en las asimétricas relaciones que plantea la dominación colonial. Con la aprobación del conchabo forzado de los indios de la Reducción de Zenta en los cañaverales, el protector de naturales afirmaba que "... los indios que salen del Chaco por su mísera condición y crianza parecen que degenerando de todos los hombres, son incapaces de tener deseo de adquirir y si los dejan a su libertora inacción jamás saldrían de su inercia, mendicidad y desnudez".<sup>39</sup> Esta imagen del indio totalmente negativa se complementa con la construcción de una identidad hispano-criolla en una frontera "... tan llena de poblaciones y estancias de ganado..." cuyos pobladores "... son hermanos nuestros y son vasallos del Rey, donde se han fijado sobstenidos de la soberana protección..."<sup>40</sup> sin reparar en la diversidad cultural y étnica de esos pobladores.

En el espacio compartido de la frontera, la percepción de una territorialidad sobre la cual se ejerció jurisdicción comenzó a consolidarse en las autoridades locales de la Colonia junto al proceso de hegemonía cultural que niega la diversidad reduciéndola

<sup>37</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1808.

<sup>38</sup> Archivo General de Simancas, Secretaría, Guerra, 7247, exp. 14, fs. 15-15v.

<sup>39</sup> ABHS, Carpetas de Gobierno, año 1803.

<sup>40</sup> ABHS, "Informe del Tesorero General de Salta al Sr. Comandante Principal de Armas", Carpetas de Gobierno, abril de 1807.

a dos términos contrapuestos: “los indios bárbaros y salvajes” y “nuestros hermanos”. En contraposición, los procesos de interacción observados indican que la percepción territorial como espacio vivido continúa presente entre los pueblos indígenas que reforzaron sus identidades étnicas y lograron, a través de las alternativas que presentaba la ocupación territorial española, adaptarse a los nuevos desafíos que ese territorio presentaba. Para ello incorporaron a sus prácticas sociales las pertenecientes a la sociedad invasora que sirvieran a sus propósitos, resignificándolas. Lograron, de este modo crear espacios de negociación y apropiación que les permitieron preservar su identidad.

Cuando en 1810, se inició el conflictivo periodo de la guerra de Independencia en América del Sur, y los territorios de las jurisdicciones de Salta y Jujuy se transformaron en escenario de esa guerra, fueron los comandantes de frontera y jefes de milicias regladas, —entre ellos los más importantes estancieros y hacendados de la frontera— quienes hubieron de movilizar las milicias de frontera para incorporarlas al ejército auxiliar del Perú. Esta movilización se inscribió en las prácticas sociales y en la interacción social que caracterizara a la frontera en las últimas décadas coloniales.

Antes de abandonar las reducciones, los indios que aún persistían en ellas entraron en una particular relación con las nuevas autoridades, quienes pretendieron primero reclutarlos, luego tomar los pocos ganados que poseían e incluso destinar a los indios a las fábricas de pólvora y fusiles instaladas en Tucumán, lo cual efectivamente sucedió. También intentaron organizar milicias con los indios infieles amigos del Chaco para enfrentar a los ejércitos realistas, pero en el conflicto las posibilidades de negociación de los pueblos del Chaco fueron mayores, y no siempre las alianzas resultaron favorables a los “patriotas”.

## Bibliografía

- Bravo, Francisco Javier, *Colección de documentos relativos a la Expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III*, Establecimiento tipográfico de José María Pérez, San Pablo, 1897, p. 134.
- Fernández Cornejo, Adrián, *Expedición al Chaco por el Río Bermejo ejecutada por el Coronel Adrián Fernández Cornejo*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1936.
- Garavaglia, Juan Carlos, "La guerra en Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", en *HISLA*, núm. IV, 2o semestre 1984, Perú.
- Gullón Abao, Alberto José, *La frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán. 1750-1810*, España, Universidad de Cádiz, 1993.
- Jolis, José, *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*, Resistencia (Chaco), Imprenta Nacional del Nordeste, 1972 [1789].
- Mata de López, Sara, "Valorización de las propiedades agrarias y dinámica de las transacciones de tierras en Salta a fines del periodo colonial", en *Boletín del Instituto de Historia Americana y Argentina "Dr. Emilio Ravignani"*, Buenos Aires, tercera Serie, 1er semestre de 1999, núm. 19, pp. 7-33.
- , "La conformación de las elites a fines de la colonia: comerciantes y hacendados en la sociedad de Salta, Argentina", en *Colonial Latin American History Review*, vol. 9, primavera núm. 2, University of New México, Albuquerque, EUA, 2000.
- Santamaría, Daniel, *Memorias de Jujuy colonial y del marquesado de Toj*, España, Universidad Internacional de Andalucía, sede Iberoamericana de la Rábida (Encuentros Iberoamericanos), 2001.
- Teruel, Ana, "La frontera occidental del Chaco en el siglo XIX", tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 1999, inédita.
- Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en las fronteras chaqueñas del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, Biblioteca de Historia de América, CSIC, 1997.
- Weber, David, "Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos", en *Anuario IEHS*, Tandil, 1988, núm. 13, pp. 147-172.

# Cargos y otras yerbas

HILARIO TOPETE LARA\*

Desde la segunda mitad del siglo XX, un fantasma ha recorrido los terrenos de la antropología política, la antropología simbólica y la antropología jurídica, por citar tan sólo tres ámbitos de especialización antropológica; ese fantasma es el sistema de cargos. En efecto, desde su aparición, sospechamos que desde la chistera de Frank Cancian, ha resultado un concepto cómodo, al principio, e incómodo con el paso de los años. Cómodo porque lo mismo sirvió para nominar a cofradías, mayordomías y a cualquier otra forma de organización para el ceremonial religioso; incómodo porque se le hizo flexibilizarse hasta abarcar, prácticamente, cualquier cosa y eso le obligó a ingresar en un fárrago en el cual, carente de univocidad el concepto, casi dejó de ser útil. Entre tanto, hizo surgir una multiplicidad de nombres que aparecieron como respuesta a la enorme cantidad de rostros con que aparecían instituciones diseñadas para cumplir con el ciclo ceremonial comunitario: sistema de fiestas,<sup>1</sup> jerarquías cívico-religiosas,<sup>2</sup> sistema

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

<sup>1</sup> Waldemar R. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, 1981.

<sup>2</sup> John Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología, Boletín oficial del INAH*, núm.

político-ceremoniales<sup>3</sup> y gobiernos locales.<sup>4</sup> Ave de mil tempestades, su perfil principió a delinarse con la noticia que nos legara Sol Tax,<sup>5</sup> sin embargo, habrían de pasar más de dos décadas para que apareciera su nombre más seductor y el que más arraigo tendría entre los estudiosos del tema.

En efecto, lo que más tarde se nominaría como sistema de cargos, en Tax aparecía difuso, confundido con el concepto “municipio”; de hecho, para él lo etnolingüístico y lo cultural conformaban una unidad identificada plenamente con esa unidad geopolítica. Empero, las características de la institución ya habían sido percibidas por ese estudioso: cargos públicos anuales jerarquizados dispuestos en un escalafón paralelo al de otro de funcionarios religiosos, y alternados ambos entre sí; cargos organizados, y para cuyo acceso se requiere hacerlo en forma ascendente y, una vez cubiertos por un individuo hasta la cúspide, se convierte —éste— en principal razón por la cual está eximido de servicios adicionales en lo sucesivo. Desde entonces, una considerable parte de los estudiosos de comunidades indígenas se percataron de la existencia de la institución y de su importancia en la estructura y la organización sociales.

## En torno de los rasgos

En poco más de seis décadas, los investigadores sobre el tema arrojaron grandes desencuentros y coincidencias a través de la profusa literatura que él mismo generó. Las coincidencias pueden ser ejemplificadas con los ejercicios sintéticos de Carrasco y Korsbaek. El primero había propuesto que la organización político-ceremonial de referencia posea, en lo general, los siguientes rasgos:

los cargos o puestos públicos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad; b) es un sistema tradicional o consuetudinario; no es exactamente igual al gobierno local constituido según la ley municipal;

14, 1987; Eduardo A. Sandoval Forero, “Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas”, en *Cuicuico*, vol. VII, núm. 19, 2000.

<sup>3</sup> Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, 1976.

<sup>4</sup> Aída Castilleja, Carlos García Mora, Gabriela Cervera e Hilario Topete, “La comunidad y *El costumbre* en la región purépecha”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, 2003, pp. 17-112.

<sup>5</sup> Sol Tax, “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologist*, vol. XXXIX, 1937, pp. 423-444, versión en español en L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, 1996.

por lo tanto, se hace una distinción entre el llamado ayuntamiento regional o tradicional y el constitucional o legal, aunque pueden existir coincidencias dado que algunos puestos son parte de ambas organizaciones; c) los puestos son generalmente por un año o al menos por un periodo corto, y no hay reelección; d) los cargos están dispuestos en escala y se deben ocupar en un orden determinado; después de pasar al cargo superior se alcanza el grado de anciano o principal; e) la escala combina puestos civiles y religiosos de modo que los participantes alternan unos con otros; en la organización tradicional no existe una separación entre la “Iglesia y el Estado”; f) la participación en la escala de cargos está abierta a todos los miembros de la comunidad; g) cuando la comunidad está dividida en barrios, hay alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos; h) hay patrocinio individual de las funciones públicas; el funcionario, generalmente sin sueldo (o con un sueldo insignificante), debe sufragar gastos durante el ejercicio de su cargo o como requisito para ocuparlo; las ceremonias religiosas y los convites son parte importante de estos gastos, e i) dichos gastos sustraen recursos de la posible acumulación de bienes materiales o de la inversión en actividades productivas, pero aumentan en cambio el prestigio del patrocinador.<sup>6</sup>

Korsbaek, en una casi total correspondencia, asentó:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos — casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como “pasado” o “principal”.<sup>7</sup>

Esta similitud brota de las evidencias que ha aportado la literatura antropológica en torno del tema. En términos generales, hay coincidencia en que la jerarquización, el orden para su acceso y ejercicio, el patrocinio individual, la compensación con prestigio por el patrocinio, el doble escalafón alternado entre oficios civiles

<sup>6</sup> Pedro Carrasco, *op. cit.*

<sup>7</sup> Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, 1996.

y religiosos, la brevedad del tiempo en un cargo y la posibilidad de alcanzar un estatus de “pasado” o “principal”, son características inherentes de la institución y pareciera que, el “típico sistema de cargos”<sup>8</sup> es escasamente discutible; sin embargo, este estudioso, se percató, al acuñar tal expresión, en franca correspondencia con Cancian,<sup>9</sup> que existían reales o posibles “sistemas de cargos atípicos” (nunca supimos a qué se referían; pocos investigadores se atrevieron a ahondar más allá de lo dicho, y sólo tenemos noción de ello mediante dos indicios: los ejemplos que proporcionó Cancian, como fueron los casos huichol y rarámuri entre otros, y dos rasgos sobre los cuales Cancian insistió sobremanera, la jerarquía político-religiosa y el cambio anual de cargos); esta idea, vale la pena resaltarlo, sería más tarde corroborada tanto en profundidad como en amplitud y puntualidad.<sup>10</sup>

En efecto, nunca nos detuvimos a pensar en cómo categorizar a las diversas jerarquías sociorreligiosas laicas para efectos de las prácticas de religiosidad popular —y sólo religiosas— tanto en la llamada área mesoamericana como las que existen allende sus fronteras tanto septentrional como meridional, es decir, jerarquías ordenadas, dispuestas ascendentemente pero sin alternación con puestos (así, “puestos”, y no cargos) civiles; ¿podrían ellas ser sistemas de cargos?, ¿acaso lo que se llamó sistema de cargos era en realidad “sistemas de cargos” y que era posible alguna tipologización de los mismos? Evidentemente, Korsbaek, a diferencia de Carrasco y muchísimos otros, lo intuía, pero nunca desarrolló la idea: el sistema de cargos podía tener diversos rostros: el de una jerarquía cívico-religiosa u organización político-ceremonial y, simplemente el de un sistema de cargos religiosos, es decir, una jerarquía laica (dispuesta en escalafón ascendente) para efectos del ceremonial encargada de las cuestiones religiosas articulada con —subordinada a, coordinada con, o subordinando a— puestos del orden civil;

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> Frank Cancian, “Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya”, en E. Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, 1966; Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, 1989.

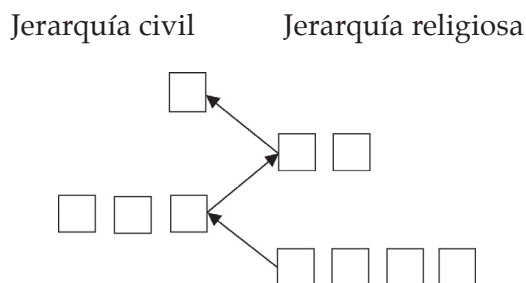
<sup>10</sup> Véase J. Jáuregui (coord.), “La autoridad de los antepasados, ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, 2003, pp. 113-216. En relación con los rarámuri puede consultarse E. R. Saucedo Sánchez de Tagle, “Reciprocidad y vida social en la tarahumara. *El complejo tesgiino* y los grupos del sur de la sierra”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *op. cit.*, pp. 217-267.

en ambos casos se trata de verdaderos sistemas de cargos toda vez que, “sistema de cargos”, en tanto sistema, y como categoría política, tomaba parte de su razón de ser en relaciones de poder institucionalmente jerarquizadas.

[Pero, podría decirse que, bajo esta perspectiva, no se ha avanzado nada porque toda relación de, al menos dos seres humanos, es una relación de poder y, en tanto tal, asimétrica, idea a la cual es imposible oponerse; pero asimetría no es jerarquía y menos institucionalizada; por otro lado, cuando me refiero a poder, en el caso del sistema de cargos, no pienso exclusivamente en la noción de poder weberiana de “poder sobre”,<sup>11</sup> es decir, la influencia que tiene un individuo *sobre* otro mediante la cual es posible que éste realice, aun en contra de sus deseos, lo que el primero le requiere.<sup>12</sup> En efecto, en el funcionamiento del sistema de cargos, los antropólogos tenemos un espacio privilegiado para contemplar una segunda dimensión del poder que, si bien no elimina la influencia, además de la noción de “poder sobre”, activa y pone al descubierto una segunda: “poder para”, mediante la cual es posible entender a la institución como una viabilizadora y garante de uno o más proyectos comunitarios.]

Voy a disentir un poco de Cancian y de Korsbaek, entre otros. Para ambos, un típico sistema de cargos nos mostraría la estructura de la figura 1:

FIGURA 1. ESTRUCTURA DEL TÍPICO SISTEMA DE CARGOS<sup>13</sup>



<sup>11</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, 1992.

<sup>12</sup> Henry J. M. Claessen, *Antropología política. Estudios de las comunidades políticas*, 1979, pp. 7.

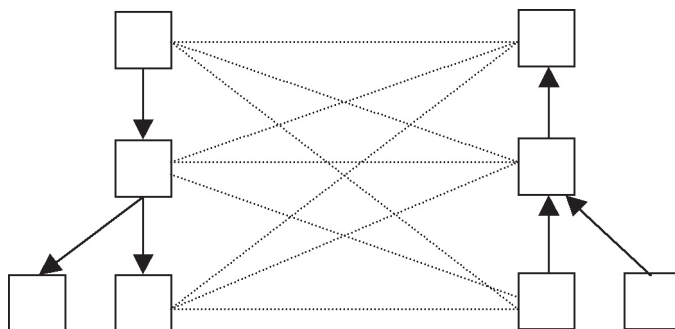
<sup>13</sup> Esta estructura es la que F. Cancian y L. Korsbaek pudieron observar en el sureste mexicano y en Guatemala en las comunidades estudiadas; en cierta forma es a la que refiere en términos generales, P. Carrasco. Sin embargo, cuando la mirada antropológica se posa en otras latitudes, pueblos y culturas, difícilmente podría encontrarse.



El diagrama evidencia sus rasgos más característicos: el carácter ascendente de los cargos, su indisoluble alternancia y jerarquía, de un lado; de otro, la reducción del número de oficiantes en la medida en que asciende el escalafón, el tránsito hacia “pasados” o “principales” al término de todos los oficios, y lo que Carrasco había señalado: no-reelección. En este caso se trata de una jerarquía cívico-religiosa, de una organización político-ceremonial; empero, la literatura antropológica en torno del tema nos indica que existen otras formas, por ejemplo la de San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán, esquematizada en la figura 2.

FIGURA 2. SISTEMA DE CARGOS “ATÍPICO”  
(ESTRUCTURA DE CARGOS RELIGIOSOS JERARQUIZADOS  
CON ESCALAFÓN ASCENDENTE ARTICULADO MEDIANTE  
NORMAS A LA ESTRUCTURA CÍVICO-POLÍTICA)<sup>14</sup>

Puestos cívico-políticos      Cargos religiosos jerarquizados



Es conveniente hacer varias precisiones: a) utilizo “puestos” y no cargos porque considero que el cargo, tal y como fue entendido desde Tax hasta Carrasco, por citar sólo dos “cargólogos”, tiene como característica el servicio sin remuneración y, contrariamente

<sup>14</sup> El esquema forma parte de una organización comunitaria más compleja para el ceremonial en la que existen cargos que se ejercen como “mayordomías agregadas” (parafraseo aquí una conceptualización realizada por W. R. Smith) y otros como mayordomías individuales. Vid. W. R. Smith, *op. cit.* El esquema completo de la organización comunitaria para el ceremonial en San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán, puede apreciarse en A. Castilleja *et al.*, *op. cit.*, p. 103.

a puesto, que puede ser remunerado,<sup>15</sup> cargo implica patrocinio total o parcial de música, bebida, alimentos, ornato, oficios religiosos, cohertería; *b*) al mencionar “puestos cívico-políticos”, hago referencia a toda la administración local o municipal, constitucionalmente establecida; *c*) los puestos cívico-políticos aunque tienen una jerarquía interna son asequibles en cualquiera de los niveles de autoridad sin participar en un sistema escalafonario, es decir, no siguen una “carrera” ascendente; *d*) una vez cubierto un puesto, sin importar el nivel que se trate, no existen expectativas para acceder a un estatus de elite como lo poseen los “pasados”, “cabildos”, “ancianos”, “principales”, o cualquiera que sea su denominación, según la comunidad; *e*) no existe la reelección en los cargos, no así entre los puestos, entre los que sólo algunos están constitucionalmente vedados a ella; *f*) al cumplir con el cargo de mayor jerarquía, a diferencia del finiquito de un puesto, se adquiere la responsabilidad “de por vida” para hacerse cargo del proyecto comunitario del ceremonial destinado a los santos;<sup>16</sup> *g*) generalmente los puestos de mayor jerarquía son resultado —actualmente— de procesos electorales conforme con el COFIPPE y los procesos electorales estatales constitucionalmente establecidos, en cambio, los de menor jerarquía suelen ser designados por los titulares de puestos de mayor rango y, en un sistema de cargos, los de mayor jerarquía se adquieren mediante el ascenso escalafonario y los inferiores son el inevitable medio para ascender en el escalafón; *h*) el acceso al cargo pasa menos por un proceso que dote de legalidad (en términos de derecho positivo y no de un derecho comunitario que se basa más en la costumbre) al responsable, que por procesos de legitimación; los puestos, en cambio, aunque requieren de legitimidad (intra y

<sup>15</sup> Una precisión: evidentemente, allí donde existe una jerarquía cívico-religiosa “típica” o una articulada mediante un cargo, puede ocurrir que algún carguero en funciones se encuentre en un puesto al que, por mandato constitucional se le asigne un salario. La percepción económica no la dictan las normas a que se ajusta el sistema, sino el derecho positivo. Ergo, la afirmación, bajo esta aclaración, se mantiene.

<sup>16</sup> Al respecto, manifiesto mi oposición frente a todos aquellos investigadores que han afirmado que un principal, anciano, cabildo tradicional, pasado, o como se le denomine, al cumplir con el cargo de mayor jerarquía, ha cesado en funciones. Esto refleja algo de descuido en las propias etnografías toda vez que se han valorado más las consideraciones que comunitariamente se les brinda, y no el papel que juegan en lo sucesivo. Como consultores y vigilantes de las tradiciones y del cumplimiento de las normas enclaustradas en ellas, adquieren un cargo que no cesa sino con la muerte o la imposibilidad física/mental para cumplirlo.

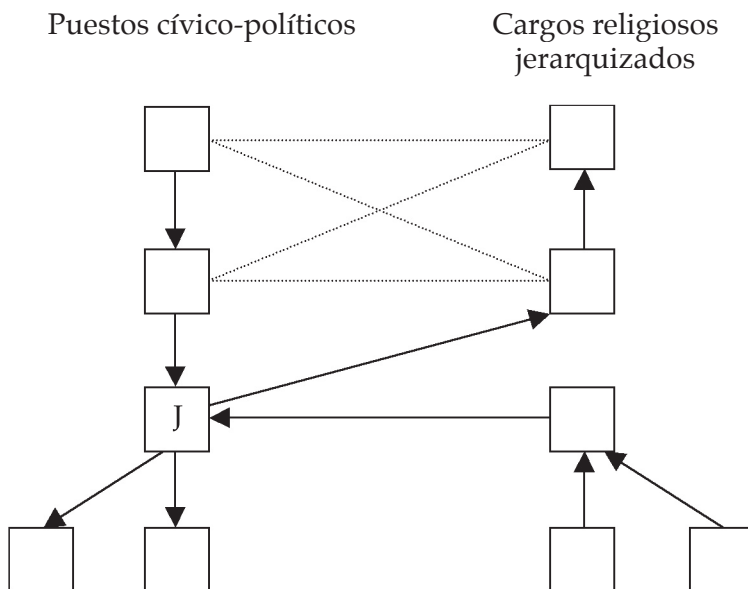
extracomunitaria), se ejercen (casi) siempre y cuando hayan atravesado por una legalidad supracomunitariamente reconocida; *i*) todo cargo está vinculado inevitablemente con la fiesta religiosa o con una parte de ella, y éste no es el caso de los puestos, diseñados para otros espacios de la política y con reglas del juego establecidas por la sociedad mayor que contiene a la comunidad; *j*) aunque ambos, cargos y puestos, suelen ser dotadores de prestigio, dependiendo del cumplimiento de las responsabilidades inherentes al oficio, los segundos no se vinculan con relaciones de deuda (con los santos) ni dependen de relaciones de cooperación, de ayudas mutuas, ni, en gran medida, de procesos de concentración-redistribución; *k*) el fin último de los puestos no es el ciclo ceremonial; *l*) el acceso a un puesto requiere menos la motivación del honor social que en el caso de acceso a un cargo; y, por último, en torno del esquema, *m*) la línea punteada indica articulación: refiero no al engarce de sólo un cargo ya que puede existir entre uno o más de una jerarquía con uno o más de la otra, y esta articulación puede ser meramente coyuntural (por ejemplo para la fiesta) o con cierta continuidad intermitente a lo largo de un ciclo ceremonial.

Pues bien, si recuperamos la idea atrapada tanto dentro del primero como del segundo esquema, estaremos en presencia de dos tipos de sistemas de cargos: uno constituido como jerarquía cívico-religiosa y el otro como jerarquía religiosa articulada con la estructura político-administrativa. Ahora bien, la articulación puede estar dada no simplemente a través de normas de coyuntura, sino a través de uno o más cargos (cargo-puesto)<sup>17</sup> sin llegar a constituir una jerarquía cívico-religiosa “típica”, sino una “truncada”, como lo muestra la figura 3.

El sistema de cargos, pues, tiene al menos tres formas básicas: *a*) la de una jerarquía de doble escalafón ascendente y alternado entre cargos (cargos-puestos) cívicos y religiosos, que corresponde al “típico sistema de cargos” de Korsbaek; *b*) la de una estructura de cargos religiosos jerarquizados con escalafón ascendente articulado mediante normas a la estructura cívico-política, que corresponde-

<sup>17</sup> Uso “cargo-puesto” para indicar el estatuto que adquiere un puesto que, siendo de orden cívico, político, judicial o administrativo, por razones de orden histórico es habilitado comunitariamente como cargo; en este caso la denominación “carguero” viene bien a modo. Esta idea está vinculada con el hecho de que en la Meseta Purépecha se tiene la certidumbre que tener un cargo (por ejemplo secretario del ayuntamiento, regidor, encargado del orden o jefe de manzana) no hace a una persona carguero.

FIGURA 3. SISTEMA DE CARGOS TRUNCO  
(JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA ARTICULADA  
MEDIANTE UN CARGO AL MENOS)<sup>18</sup>



ría a un sistema de cargos atípico; y c) la de una jerarquía cívico religiosa truncada que recurre al menos a un puesto cívico-político para continuar su propio escalafón ascendente dentro de la línea de cargos religiosos.

A fin de no desvirtuar la categoría “sistema de cargos”, he tratado de atender a prácticamente todas las características, entre las que destaco, para no reenunciarlas todas: la gratuidad del servicio y del patrocinio, individual o colectivo de las ceremonias religiosas y las funciones civiles; el escalafón ascendente; los mecanismos de legitimación intracomunitaria para el ejercicio del oficio; el acatamiento a las normas comunitarias para el acceso, desempeño y

<sup>18</sup> Modalidad registrada por Marta Bustamante en Santa María Tacuro, Michoacán, durante el proceso de registro etnográfico para la línea de investigación de Estructura Social y Organización Comunitaria del Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México (versión acotada por el autor del presente ensayo); su complejidad (reducida aquí para efectos del ensayo) puede apreciarse en A. Castilleja, *op. cit.*, p. 84. “J” es cargo de “Juez”, cuya dignidad, además de avalada por la legitimidad intracomunitaria, posee la legitimidad del Poder Judicial del Estado de Michoacán de Ocampo. En San Andrés Ziróndaro también se ha registrado el caso de articulación mediante el oficio del juez.

retiro del oficio; y la constitución de personas “principales”, “pasados”, “cabildos” o “ancianos” luego de cumplir los cargos del escalafón sin reelección.

Ahora bien, las tres formas básicas no excluyen articulaciones con otras instancias de organización civil o del gobierno constitucional (agrarias, judiciales) ni con mayordomías, cofradías, organizaciones eclesiales de base u otras de la organización comunitaria para el ceremonial. Por el contrario, su articulación, allí donde existe y norma, conduce, incide, sanciona lo público, coadyuva a conformar —y de hecho, algunas de ellas forman parte de— lo que Aguirre Beltrán<sup>19</sup> llamó gobierno local.

La organización comunitaria para el ceremonial (*infra*) suele adquirir tal complejidad que bien puede incorporar, además de formas jerarquizadas y escalafonariamente dispuestas, a jerarquías simples no escalafonarias (no-ascendentes) compuestas por un responsable de la imagen (individual o colectivo) que funciona(n) como mayordomo(s) “individual(es)” o “agregado(s)”; en este caso es común el reconocimiento de la autoridad eclesiástica como instancia superior a ellos.<sup>20</sup> Una variante es el caso de jerarquías simples no escalafonarias (ergo, no-ascendentes) conformadas por un “puesto-cargo” y el —o los— responsable(s) de la imagen que funge(n) también como mayordomo(s); el reconocimiento de la autoridad eclesiástica suele ser común también (figura 4). En estos dos casos ninguno excluye al otro y pueden coexistir en una misma comunidad articulándose mediante normas con otras jerarquías de cargos religiosos o simplemente ser el corazón de la organización comunitaria para el ceremonial.

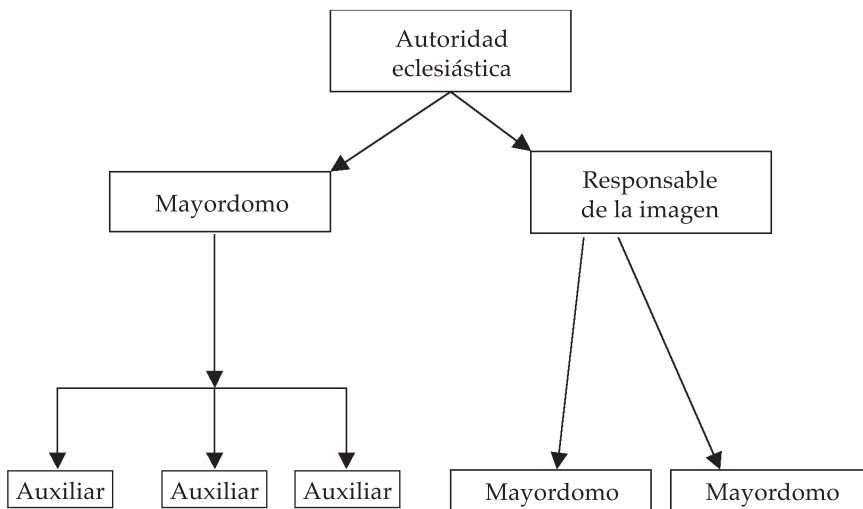
## El lugar del sistema de cargos

En el seno del II Congreso Internacional Sobre Organización Social Tradicional Indígena, los organizadores destinaron una mesa para la discusión acerca de la pertinencia del concepto sistema de cargos. Una idea campeaba en esa primavera del año 2002: la sospecha de

<sup>19</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, 1953.

<sup>20</sup> Este tipo de jerarquía es común tanto en la Meseta purépecha como más allá de sus fronteras y en la literatura antropológica contamos con abundantes casos registrados cuya remisión ampliaría innecesariamente la extensión de este trabajo.

FIGURA 4. JERARQUÍA SIMPLE DE CARGOS RELIGIOSOS TIPO MAYORDOMÍAS (NO ESCALAFONARIA)<sup>21</sup>



que el típico sistema de cargos no existía en forma generalizada, y hasta hubo también el intento por rebautizar a la institución. Al presentar una ponencia colectiva, A. Castilleja, había tocado fibras sensibles al no utilizar la categoría “sistema de cargos”, bajo el entendido de que el “típico sistema de cargos” no existía en la etnorregión purépecha, razón por la que se recurría al uso de la vieja categoría “gobierno local”. La idea, que yo mismo sustentaba como coautor, proponía, en cambio, la tesis de una articulación de cargos dispuestos en: *a*) una jerarquía cívico-religiosa, a la manera del “típico sistema de cargos” referido anteriormente (en lo personal, agregó, bajo la propuesta presente, de dudosa existencia en la etnorregión); *b*) cargos articulados mediante el cargo-puesto<sup>22</sup> de juez (menor de tenencia), figura adaptada de la estructura

<sup>21</sup> Este tipo de organización para el ceremonial, al que no llamo sistema de cargos, puede ser de la forma que marca una línea de descendencia o de la otra; eventualmente, en una misma comunidad pueden presentarse ambas. Más adelante se precisará más aún sobre las mayordomías.

<sup>22</sup> La noción de puesto nunca estuvo presente en la ponencia que comento, y menos aún hacía referencia a la fusión de puesto y cargo que, de hecho existe en la etnorregión purépecha y su existencia sólo es explicable mediante los procesos de desarrollo internos de la comuni-

legal-judicial del gobierno constitucional, o articulados por una serie de normas comunitarias, que corresponderían con las formas “alternas” que aquí propongo (la articulación de estos cargos, en la zona purépecha, la habíamos localizado entre estas variantes y autoridades judiciales, agrarias y del gobierno constitucional; a todo este entramado habíamos llamado gobierno local, gozne principal de la comunidad hacia el exterior) como tipo articulado o trunco. Esta variante tiene la peculiaridad que, mientras en el interior de los cargos religiosos existe una jerarquía (supra-infraordenación), el cargo articulador puede o no someterse a la misma; por ende, para ocupar el cargo no necesariamente debió recorrerse el escalafón todo y tampoco ocurre que del cargo articulador se continúe en el escalafón de manera ascendente.

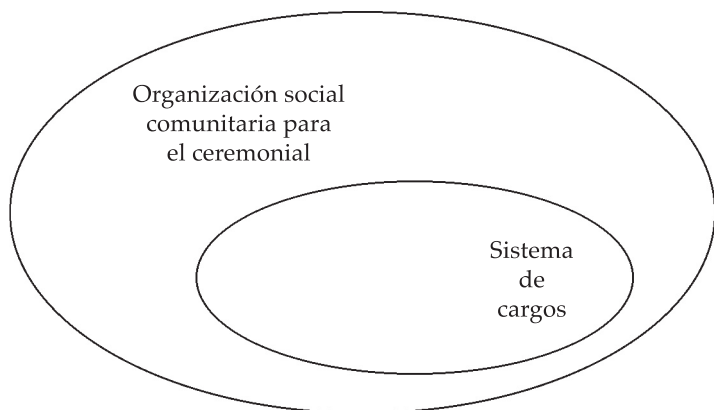
Además, dentro de esa compleja red de relaciones, y usando la palabra “carguero” según la acepción utilizada en la región purépecha,<sup>23</sup> tipificamos al sistema de cargos religiosos como jerarquizado por la importancia de la imagen a que consagraban sus servicios y agregamos a los cargueros diferenciados entre sí por la imagen religiosa venerada; de hecho, habíamos incorporado a mayordomías que no constituyen, por sí mismas, un sistema de cargos, pero que podían estar vinculadas con aquellos. Visto así, cualquiera que fuera el tipo de sistema de cargos u organización comunitaria para el ceremonial existente, no podía verse de manera aislada, sino articulada. La idea, en esencia, aún la sostengo personalmente, sin embargo, como puede apreciarse en la propuesta presente, difiere de la original. Entonces, como ahora, me oponía a considerar un puesto como un cargo y a cualquier segmento de la organización

dad y los vinculados con el exterior que hicieron posible estas peculiares reinterpretaciones locales. Esto se comentará más adelante.

<sup>23</sup> “Carguero”, en la Meseta tarasca (o purépecha) es todo sujeto que se hace responsable, de manera individual o en coordinación-cooperación con otros, de una imagen religiosa por un tiempo perentorio (un año o fracción de él). Los cargueros siempre solicitan la imagen a un ministro de la iglesia, a un responsable de la imagen, a una autoridad tradicional y la reciben mediante un ceremonial (misas en la mayoría de las veces). El carguero recibe a la imagen en su casa donde dispone de un espacio con fines de aposento, adoratorio y altar; el mismo debe, preferentemente, “dar a la calle” y contar con instalaciones (bancas, enramada) para recibir visitas y celebrarle a la imagen un rosario vespertino en comunión con los voluntarios asistentes (a quienes generalmente se les ofrece “un antojito”). El carguero es responsable (corresponsable en su caso) de la fiesta al santo, del adorno constante para la imagen en casa, de ofrecerle alimentos (incienso, copal), de cambiarle la indumentaria, de llevarlo al templo en días predeterminados, y de ofrecerle música, danzas y representaciones, si es el caso.

social destinada en el interior de las comunidades al servicio ceremonial como un sistema de cargos.

Esta propuesta la había llevado, confusa aún, a la mesa de discusión en marzo de 2002. Mi idea entonces, como ahora, no era desechar el concepto sino iniciar el ejercicio de precisarlo y, en aras de este propósito, hube de diferir de la propuesta que se hizo para reemplazar “sistema de cargos” por “organización comunitaria para el ceremonial” (propuesta por Saúl Millán). Por supuesto que no coincido ni con la idea de la inexistencia del sistema de cargos ni con la idea de que —conceptualmente— la organización comunitaria para el ceremonial sustituya al sistema de cargos. En este último caso, el propio sistema de cargos —allí donde existe— forma parte de aquella, tanto como pueden serlo las mayordomías o la propia organización que J. Jáuregui propone para los casos cora y huichol.

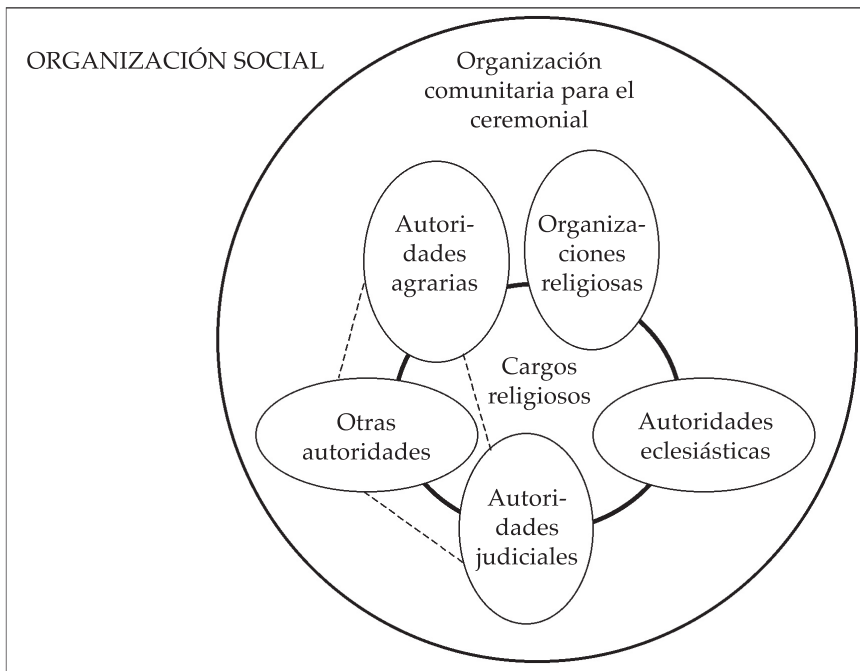


Vistos los conceptos en una hipotética relación de parentesco significativo, “organización comunitaria para el ceremonial” (concepto superior) formaría parte de la comprensión del concepto “sistema de cargos” (concepto inferior), lo que nos permite afirmar que el sistema de cargos sería sólo un minúsculo universo dentro de la organización comunitaria para el ceremonial y no al revés, porque su extensión y su comprensión no serían equivalentes ni intercambiables en términos lógicos.

En efecto, si construyésemos la línea de parentesco significativo entre los conceptos que nos son útiles para analizar las relaciones



de poder y de autoridad en los ciclos agrícolas y/o religiosos, el de “organización comunitaria para el ceremonial”, en tanto superior, lo mismo podría incorporar a autoridades civiles, agrarias, constitucionales, eclesiásticas (de base o de cualquier otro tipo, organizadas por el clero), jerarquías de cargos religiosos, comisionados, voluntarios, normas, etcétera, por lo tanto, se podría predicar a todos ellos; en cambio, no podríamos decir que el sistema de cargos sea la organización comunitaria para el ceremonial y que la segunda posea entre sus notas inteligibles todas las del segundo: la comprensión de sistema de cargos incluiría al concepto organización tradicional y no viceversa; asimismo, la extensión del sistema de cargos incluiría al universo de conceptos en los que el sistema de cargos se encontraría verificado. Mi oposición a la sustitución conceptual a que aludía párrafos atrás, no tiene que ver con lo epistemológico, sino con lo lógico: es claro que epistemológicamente, utilizando como categoría ordenadora, clasificatoria y analítica a “organización comunitaria para el ceremonial” poseemos, tanto para el trabajo de campo como para el de gabinete, una herramienta más poderosa; pero lo mismo podríamos decir si en vez de esa



categoría nos acercásemos con la de organización social o, en un caso extremo, con el de parentesco, desdeñando sus subordinados (en extensión), como pueden ser linaje, linaje atenuado, familia, familia nuclear, etcétera, y sin embargo, no lo hacemos porque al potenciar la extensión del concepto sacrificamos la comprensión y, con ello, la posibilidad de ampliar el conocimiento.

Precisión: en la organización comunitaria para el ceremonial los cargos religiosos pueden entrar en contacto, o servir de puente entre múltiples tipos de autoridad y de organizaciones. Por lo general, las autoridades agrarias, las judiciales, los cargos religiosos (mayordomías, jerarquías cívico-religiosas o del tipo que sean) y las que enunciamos como “otras autoridades”, constituyen el gobierno local; la autoridad eclesiástica puede no tener presencia en la comunidad, pero allí donde sí la tiene, eventualmente se incorpora en éste.

## Tierra de por medio

El objetivo de esta revisión no se lograría si no acudiese a un espacio problemático generado por la liberalidad con el uso del concepto sistema de cargos. Es claro que, con el paso del tiempo, éste sirvió para nombrar a cualquier tipo de organización social cuya reproducción-producción del ceremonial descansase fundamentalmente en personas —individuales o colectivas— seculares; por ende, casi cualquier individuo en funciones diacónicas podía ser un carguero y casi cualquier relación que tejiese para cumplir sus fines, podía ser un sistema de cargos. En el colmo, en más de alguna ocasión llegó a considerarse a las sociedades de padres de familias, a los comités (de comisionados, evidentemente) y a diversas organizaciones religiosas como sistemas de cargos.<sup>24</sup> Esto se derivó, indudablemente, de la falta de precisión conceptual. En efecto, como la etnografía se ha dirigido más a lo que correspondería con la extensión del concepto, y es la más profusa, y como la antropología ha sido demasiado parca al respecto, la comprensión más o menos precisa del concepto aún espera, y en la espera ha sido producto de una deliciosa manipulación con los resultados que hoy notamos.

<sup>24</sup> Cfr., entre otros, J. Fonseca Gutiérrez, “El sistema de cargos en San José Texopa”, tesis de licenciatura, 2000, y P. Castro Domingo, “El sistema de cargos en una comunidad amuzga de Guerrero”, tesis de licenciatura, 1994.

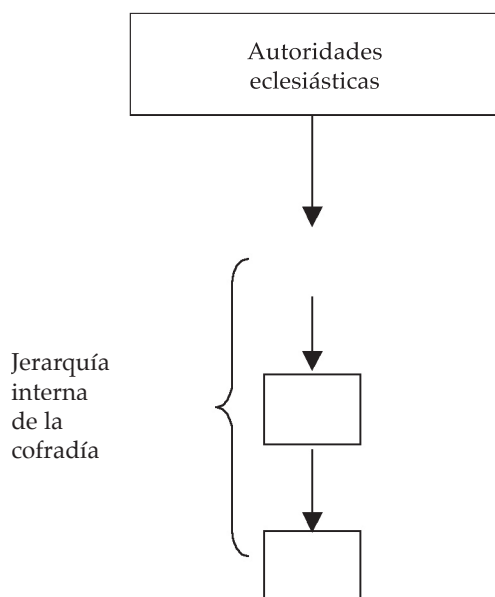
Es evidente que no podemos confundir cualquier función diacónica o de servicio comunitario con cargo; si caemos en la confusión, entonces tendremos que incorporar, en todos los estudios sobre sistemas de cargos a las sociedades de padres de familia, a las Hijas de María, las sociedades de alumnos, los comités vecinales, etcétera. No es cargo el quehacer del individuo que hoy sube al altar para dar lectura al evangelio en la celebración de la eucaristía ni la función de los ayudantes o servidores del oficiante que, aunque para ello inviertan una considerable parte de su tiempo y sus esfuerzos, no patrocinan —ni organizan, si es el caso— fiestas, no alcanzan rangos de “principales”, no participan en una jerarquía escalafonaria, etcétera; servicio para la iglesia y aun para los santos, *per se*, no significa forzosamente cargo ni el vínculo —o vínculos— que establezca el servidor con quien lo guía, lo ordena o lo nombra, puede ser un sistema de cargos. En el mismo caso se encuentran los acólitos, los nuevos diáconos permanentes y, en ocasiones, los campaneros por sí mismos y en su relación con el sacerdote. Ahora, visto en sentido contrario, sí podemos afirmar que buena parte del espíritu diacónico campea en los sistemas de cargos y permea a todos y cada uno de los cargueros.

También es claro que no podemos considerar a las cofradías como sistemas de cargos. Históricamente, la cofradía antecede al sistema de cargos; las cofradías, como asociaciones de fieles (originalmente de gremios artesanales) tutelados por una advocación religiosa de Jesucristo o la Virgen María —principalmente— fueron prohijadas por la Iglesia católica en Europa y traídas por los misioneros a América donde sufrieron su propio proceso de conformación y transformación. Pueblos enteros fueron registrados como cofradías. Pueblos enteros conformaron cofradías hospitalarias y pueblos enteros se organizaron mediante una peculiar forma de articular la propia organización cofrática con la propia estructura gubernamental impuesta al virreinato. Los antecedentes de algunas de las peculiaridades del sistema de cargos deben buscarse en la Colonia y no en el siglo XIX donde es posible percibir dos de sus características más atractivas: el escalafón y el patrocinio individual (allí donde existe). Por aquella razón, si bien podemos encontrar en las cofradías destellos de trabajo colectivo no remunerado, de fraternidad, de cooperación, de jerarquía interna, de una hipotética rotación entre todos los miembros (en este caso de la comunidad), de responsabilidades adquiridas durante periodos breves, y culto a

una imagen (pero no por oficios, a la manera medieval), entre otros, no constituyen —las cofradías, reitero— sistemas de cargos.

Evidentemente, la tentación a considerar las cofradías como sistemas de cargos o parte de ellos, es común. Común entre otras razones porque comparte muchas características con aquellos; a saber: participación en el ciclo religioso, jerarquía interna, soporte en ayudas mutuas y cooperación que se concentran para redistribuir de alguna forma, posibilidades de acceso a todos los que cubran un perfil específico y otras más. Sin embargo, el patrocinio individual no existe en la cofradía; no existe reglamentación intracomunitaria para normar los retiros temporales; la consagración de la cofradía no es para cubrir un ciclo ceremonial sino el culto a un santo; no se puede alcanzar el grado de principal en la comunidad; existe menor dependencia de los lazos de parentesco que de la acción mutua; no existe cofradía en la que se considere que alguno de los cofrades sea la encarnación del santo; las normas a que se ajusta el funcionamiento de la cofradía están establecidas por derecho canónico y, por esta característica, se somete directamente a la autoridad eclesiástica; esto, por citar algunas diferencias.

Asimismo, existen otras instituciones dentro de la organización social comunitaria que, aunque se vinculan con el ciclo



ceremonial, tampoco constituyen sistemas de cargos. Es el caso de las Organizaciones Eclesiales de Base y las Asociaciones Religiosas (Vela Perpetua, Adoración Nocturna y muchas más), en torno de las cuales parece no haber conflictos de delimitación. No ocurre así, en cambio, entre algunas organizaciones civiles que parecen producto de añejas formas de organización social refuncionalizadas, como las asociaciones de padres de familia o las asociaciones cívicas. A veces, el estudioso novel suele confundir estas formas de organización social —que pueden o no participar en el ciclo ceremonial directa o indirectamente— con una forma de cargos y a su estructura como un sistema de cargos; las similitudes son evidentes: *a)* no se cobra por el servicio; *b)* el cargo es anual o por un breve periodo; *c)* parece estar abierta la estructura para todos; *d)* hay una jerarquía; *e)* tiene como base de sustento relaciones de cooperación; y, entre otros, *f)* es remunerado el servicio con reconocimiento. Sin embargo, aunque pudiera considerarse que estas asociaciones forman parte del gobierno (*lato sensu*) local y de la organización social comunitaria, deben hacerse algunas precisiones que hacen imposible considerarlas como parte del —y como— sistema de cargos: no existe patrocinio individual de una fiesta religiosa; la estructura no se abre realmente para todos porque en una asociación de padres de familia se requiere ser padre de familia, aunque este requisito no es exigible en cualquiera otra asociación cívica; no se exige estar casado —y casado ante la Iglesia— para ser comisionado; la jerarquía no implica un escalafón; es posible la reelección para la misma comisión o para una de inferior rango; no existe la posibilidad de ser principal a partir de ser comisionado; no existe un juego de honores al solicitar y/o cumplir con una comisión; y, entre otros, aunque la asociación puede tener un fin de orden comunitario, el proyecto o los proyectos implícitos que deben implementar, son de corta duración. Esto no requiere más que un poco de sentido común y un poco de comparaciones para percibirlo.

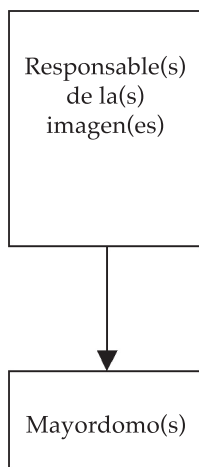
El uso indiscriminado del concepto también llevó al estudio de formas de organización comunitaria para el ceremonial que discutiblemente pueden ser considerados como sistemas de cargos. Me refiero a las mayordomías. En efecto, a través de un estudio comparativo simple, cualquiera puede percatarse que una mayordomía, como la del Niño, en Xochimilco, no integra por sí, un sistema de cargos, aunque históricamente, la mayordomía haya emergido de algún proceso de descomposición-desarticulación-transforma-

ción de un sistema de cargos. No integra porque: *a)* aunque logre articularse con otras instituciones del gobierno local, por lo general carece de una organización jerárquica interna compleja; *b)* no existe escalafón alguno, ni mucho menos una jerarquía de cargos alternados entre lo cívico y lo religioso; *c)* como derivada de la inexistencia de escalafón, aunque haya en juego prestigio para el oficioso, relaciones de deuda con el santo, cierta noción de honor y ayudas, la posibilidad de adquirir un estatus de “principal”, “pasado” o “anciano” no existe, independientemente del gasto que implique el patrocinio de la fiesta; *d)* en una organización de mayordomías es posible volver a adquirir un patrocinio del mismo orden o de diferente importancia, lo que es imposible en un sistema de cargos; *e)* en las mayordomías, como lo había hecho notar Waldemar Smith, conforme con la recomposición de la organización comunitaria para el ceremonial (sistema de fiestas, según el autor), la responsabilidad puede recaer tanto en un solo mayordomo (“cofrade”, “fiestero” “servicial”) como en un conjunto de ellos, o en las “mayordomías agregadas”; por supuesto, en este conjunto no habría lugar para el caso de la asignación del ceremonial a una comisión entre las organizaciones religiosas o hermandades (esto dista de la asignación del oficio a un carguero que puede o no estar inmerso en redes de cooperaciones que aligeran la carga de los trabajos y las erogaciones; en cambio, se aproxima más al funcionamiento cofradístico); *f)* aunque existe el cumplimiento de un proyecto comunitario en relación con los santos, al parecer no está en juego la constitución de la persona plena (o, según Andrés Medina, no se exige generalmente la persona plena, en tanto casada); por último, *g)* la jerarquía de los mayordomos generalmente está dada por la importancia de la imagen o por la tutelaridad de la misma (patrono de barrio, de oficio, etcétera).

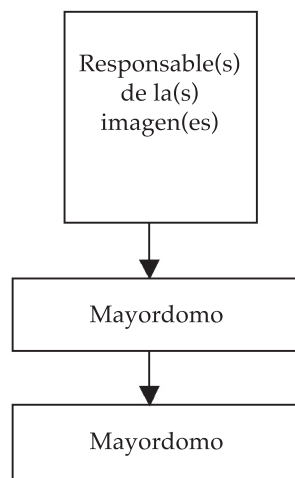
Precisiones: al referir a “responsable(s)” no pensamos únicamente en la instancia eclesiástica que organiza las listas de espera o que busca a los posibles mayordomos; también existen los casos en que la imagen puede estar en custodia de una familia, del mayordomo en turno, diversos miembros de un oficio o un equipo de responsables, y aún en el caso de que exista entre ellos (él) coordinación con el sacerdote. Por su parte, el mayordomo puede ser un individuo o un grupo que se presenta a la manera de la persona moral. En este caso se encuentran las mayordomías del Niño pa en Xochimilco y de la Inmaculada Concepción en Zitácuaro, Michoacán

## TIPOS DE MAYORDOMÍAS<sup>25</sup>

Mayordomía  
sin jerarquías



Mayordomía  
jerarquizada por  
la importancia  
de la imagen



y las de diversos santos en San Felipe de los Herreros y Ostula, Michoacán, por citar algunos casos. Smith ya había advertido que, ante la posibilidad económica para patrocinar una fiesta, múltiples localidades habían optado por descansar las erogaciones en equipos de colaboradores (organizaciones ceremoniales agregadas) o en comisiones (organizaciones ceremoniales administradas); este fenómeno, por supuesto, no es privativo de Guatemala.

En el segundo caso, las similitudes con un sistema de cargos son mucho mayores puesto que es evidente una jerarquía; sin embargo, en el caso de la mayordomía aludida, no existe escalafón: cualquier miembro de la comunidad puede optar por el oficio de mayor jerarquía (santo patrono o la imagen más milagrosa, por ejemplo) u onerosidad (o ambas) y retirarse por el tiempo que desee para optar más tarde por otro que puede o ser de menor jerarquía

<sup>25</sup> Una precisión más: como se representó y comentó anteriormente, los mayordomos pueden ser auxiliados.

y/o importancia, dada la inexistencia de una carrera ascensional. Como consecuencia, transitar por los oficios (de manera individual o en agregación), aun por el más importante, no le confiere el acceso al cuerpo de elite, de principales, ancianos o pasados; asimismo, a diferencia de los cargos, los mayordomos agotan su función con el cumplimiento de la fiesta, mientras que aquellos actúan generalmente como un cuerpo durante todo el ciclo ceremonial anual. Sin embargo, suelen “comportarse” como sistemas de cargos rompiendo con esta última, actuando como mutuales y responsabilizándose, conjuntamente con el resto de los agregados y/o los responsables de otra u otras imágenes, de las ceremonias religiosas de todo el año, como ocurre en Charapan, en la parte serrana de la etnorregión purépecha. Por supuesto, esto no excluye que un mayordomo pueda tener auxiliares sobre los cuales ejerce cierta autoridad; tampoco que puedan reconocer la jerarquía de una instancia del sistema de cargos o que su oficio sea el más oneroso, como ocurre en San Juan Nuevo Parangaricutiro.

Por último, es evidente, que una mayordomía o una articulación de mayordomías, aunque puede(n) estar a la vez articulada(s) con el gobierno local y/o con un sistema de cargos, e indudablemente formen parte de la organización comunitaria para el ceremonial, no son sistemas de cargos o, al menos, no en el sentido escalafonario ascendente.

## Conclusión

El concepto sistema de cargos todavía tiene vigencia, sin embargo, aun falta un ejercicio más profundo de reflexión para construir una tipología que contemple sus múltiples expresiones. La que aquí propongo no puedo considerarla como definitiva y ni siquiera completa. Es apenas un apunte mediante el cual destaco buena parte de sus aspectos y características. Encuentro, a través de este ejercicio, que sistema de cargos es una categoría útil de la antropología política que tiene aspectos económicos, religiosos, los específicamente políticos y socioculturales propios que le impiden confundirse con puestos civiles y comisiones (civiles o religiosas), aunque comparta con estos algunos de aquellos; a la vez, los propios cargos son distanciables, en el plano del servicio religioso, de cofradías y mayordomías, a pesar de las afinidades que posea con ellas.



Dentro de la tipología propongo tres formas básicas que reviste y que, a la vez, albergan múltiples variantes. Ellas son: *a)* jerarquía cívico-religiosa, como la llamó F. Cancian; *b)* jerarquía cívico-religiosa articulada mediante normas; y *c)* jerarquía cívico-religiosa trunca, articulada mediante al menos un cargo. La tipología la incorporo dentro de otro concepto operativo: sistema político-ceremonial, conformado por todas las formas de organización comunitaria para el ceremonial y al menos una parte de la organización política comunitaria (institucionalizada): puestos públicos (autoridades agrarias, instancias del gobierno constitucional), autoridades eclesiásticas y comisiones. A la articulación de ellas en funciones de orientadoras y regidoras de la vida pública y de los proyectos comunitarios, la llamamos gobierno local.

El sistema político-ceremonial, por ende, no es equivalente de gobierno local e incorpora, más allá de los puestos públicos y comisiones, a otras formas de organización para el ceremonial como son las cofradías y las mayordomías y, por el mismo carácter de la articulación entre la organización comunitaria para el ceremonial y la organización política comunitaria (institucionalizada), y en arreglo a las propias normatividades comunitarias, ambas —cofradías y mayordomías—, podrían formar parte del gobierno local.

Por otro lado, y puesto que la evidencia etnográfica así nos lo indica, escasamente hemos puesto atención en que allí donde hay algún sistema de cargos también, como producto de la dinámica intracomunitaria y de su dialéctica con la sociedad mayor que la contiene, con frecuencia, reitero, allí donde existe algún sistema de cargos no necesariamente se excluye la existencia de mayordomías articuladas con el gobierno local; por el contrario, como producto de segmentaciones o de estrategias para evitar conflictos u otras razones, las comunidades han conformado mayordomías articuladas en ocasiones con sistemas de cargos. Esto ha provocado confusiones y nos ha orillado a pensar esa unidad como un sistema de cargos. Lo mismo podría decirse de las cofradías.

Finalmente quisiera destacar en que las mayordomías, como formas de organización comunitaria para el ceremonial, bien han derivado de procesos de descomposición de sistemas de cargos y los han sustituido, bien de procesos de recomposición de la organización comunitaria para el ceremonial aprovechando la experiencia de las cofradías o del espíritu diacónico de los cargos, bien ha emergido de la conjugación de ambos procesos o de otros que

están vinculados con las nuevas relaciones de la Iglesia con las comunidades católicas. En cualquier caso, no posee las características específicas que posee el cargo, a saber: sistema de escalafón y la consolidación de un grupo de principales, aunque se comporte económica, religiosa y políticamente de manera similar a un cargo.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno Indígena*, México, INI, 1953.
- Cancian, Frank, "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en E. Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, México, SEP-INI, núm. 7, 1966.
- , *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, CNCA/INI, 1989.
- , "Instituciones políticas y religiosas", en L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996.
- Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-SETENTAS, 1976.
- , "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en M. Suárez (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. I, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Castilleja, Aída, Carlos García Mora, Gabriela Cervera e Hilario Topete, "La comunidad y *El costumbre* en la región purépecha", en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, México, Conaculta-INAH, 2003, pp. 17-112.
- Claessen, Henry J. M., *Antropología política. Estudios de las comunidades políticas*, México, UNAM, 1979.
- Chance, John y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología, Boletín Oficial del INAH*, núm. 14, Suplemento, México, 1987.
- Greenberg, James B., *Economía y religión entre los chatinos*, México, INI, 1987.
- Jáuregui, Jesús (coord.), "La autoridad de los antepasados, ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y los huicholes?", en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, México, Conaculta-INAH, 2003, pp. 113-216.
- Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996.
- Sandoval Forero, Eduardo A., "Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas", en *Cuicuilco*, vol. VII, núm. 19, México, ENAH, mayo-agosto de 2000.
- Medina, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, núm. 9., México, UAM, 1995.
- Saucedo Sánchez de Tagle, Eduardo R., "Reciprocidad y vida social en la tarahumara. *El complejo tesguino* y los grupos del sur de la sierra",

- en S. Millán y J. Valle, (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, México, Conaculta-INAH, 2003, pp. 217-267.
- Smith, Waldemar R., *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981.
- Tax, Sol, "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. XXXIX, pp. 423-444, 1937. Versión en español en L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1992.

116 Blanca

# “Todos los ángeles llamaré...”: oraciones nocturnas de la religiosidad popular en Alta Sabina, Lacio, Italia\*

FABIOLA YVONNE CHÁVEZ HUALPA\*\*

**L**a vida cotidiana campesina de Alta Sabina, en la sierra de los Apeninos, Italia central, estuvo regida por una intensa religiosidad. En ella intervenían las estaciones y el ciclo litúrgico, se expresaba en todas las actividades agrícolas y/o pastoriles de cada familia y de cada una de las aldeas esparcidas por el territorio de Leonessa, en la provincia de Rieti.

Al finalizar el día, las familias se reunían en torno al fuego hogareño y después de escuchar las narraciones de los más viejos y rezar todos juntos el rosario, los más jóvenes besaban las manos de los padres, recibían su bendición y se iban a dormir. Se apagaban los mecheros, y cada uno en la oscuridad de su cuarto, rezaba la última oración del día, pero antes un adulto cubría las brasas con la ceniza recitando una fórmula para alejar al demonio de la casa durante la noche: “Tutti l’angeli su pe’ casa/ e lu diavulu sottu la bracia” (Todos los ángeles sobre la casa/ y el diablo bajo las brasas). Después de recitar esta fórmula, trazaba sobre las cenizas una cruz.

\* Este artículo forma parte de un trabajo de campo llevado a cabo gracias a una beca de investigación otorgada por el Ministero degli Affari Esteri de Italia. El material bibliográfico europeo fue obtenido gracias a una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España y la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

\*\* Centro di Studi e Ricerche Ligabue.

Existe una oración que ha sobrevivido gracias a las memorias prodigiosas de algunos ancianos, se refieren a ella con la frase con la que inicia: “A letto a letto mene vo” (A la cama me voy). En las investigaciones realizadas durante los años 2001 y 2003 en el territorio y en la ciudad de Leonessa (Provincia de Rieti, Lacio), hemos documentado numerosas versiones, que aquí presentamos en dialecto confrontándolas con otras italianas y europeas. Debido a la brevedad del artículo no expondremos todo el material recogido, sino sólo algunas de las fórmulas más significativas para el estudio de la religiosidad popular.

## Las versiones

### *Versiones italianas*

El material ha sido recopilado en varias de las 37 fracciones (distritos) que conforman la ciudad de Leonessa:

*Io me ne vado a letto  
co' l'angelo perfetto,  
co' l'angelo maggiore,  
co' Cristo Salvatore  
co' santa Margherita  
che Dio ce benedica  
Sull letto ce stau quattro angeli,  
due da piedi e due da capu  
'n mezu a casa la Madre María  
e l'angeli tutt'attornu  
che vannu poe' lu mónnu*

Me voy a la cama / con el ángel perfecto / con el ángel mayor [san Miguel] / con Cristo salvador / con santa Margarita / que Dios nos bendiga. / Sobre la cama hay cuatro ángeles / dos a los pies y dos en la cabecera / en medio la casa la Madre María / y todo alrededor los ángeles / que andan por el mundo.

En otras versiones, la Virgen dice al orante que estando despierto o dormido no tenga miedo: “...La Madona me lo disse, che vejassi e che dormissi, che paura non avessi...”<sup>1</sup> Este miedo puede ser a los

<sup>1</sup> Mario Polia y Fabiola Chávez, *Mio Padre mi disse. Tradizioni, religione e magia sui monti dell'Alta Sabina*, 2002, p. 43.

muertos, vivos, o espíritus malos, es decir el demonio (confrontar con la versión de Ascoli Piceno ) o de las temidas brujas (*streghe*) quienes, aprovechando las tinieblas, pueden introducirse en las casa transformadas en animales.<sup>2</sup>

Otras regiones italianas, como Las Marcas, ofrecen abundante documentación sobre religiosidad popular. Al finalizar el siglo XIX, Antonio Gianandrea (1875) y Druso Rondini (1893)<sup>3</sup> recogieron numerosas versiones de fórmulas de oraciones. Entre ellas, la versión de una oración nocturna se parece, por su estructura, a otras fórmulas conocidas como *l'orologio* (el reloj), de las cuales la más conocida es la que narra hora por hora la pasión de Jesucristo (*l'orologio della passione*). En cambio, en esta oración, la fórmula menciona un ángel a la una, otro a las dos, y así sucesivamente hasta las 10. En cada hora en la mayoría de las estrofas, la Virgen, está asociada a un santo para mayor protección del durmiente.<sup>4</sup>

Así como en Las Marcas, en otras regiones italianas se recogieron informaciones sobre la cultura popular de cada lugar durante el siglo XIX. Paolo Toschi explica por qué en este siglo se desarrolló más los estudios folklóricos en Italia:

Por dos razones principales: 1) la acción ejercitada por el romanticismo, que exaltó el pueblo como símbolo estético político y moral; 2) el hecho que durante el siglo XIX la historia de Europa fue caracterizada por la lucha por la formación de los Estados Nacionales y por la lucha por la independencia. En la poesía popular y, en general, en las tradiciones, se buscaron y se reconocieron los lineamientos distintivos del alma nacional.<sup>5</sup>

En un trabajo de campo realizado en el año 2003, por el antropólogo Mario Polia<sup>6</sup> en la provincia de Ascoli Piceno, se lograron ampliar las versiones conocidas, gracias a documentos del siglo XIX, como las siguientes:

<sup>2</sup> Uno de los animales en que a menudo se metamorfoseaban las brujas era la lechuza, ave muy temida. La creencia es muy antigua pues el nombre italiano *strega* procede del latín *striga* cuya traducción es "lechuza".

<sup>3</sup> Antonio Gianandrea, *Canti Popolari marchigiani*, 1967 [1875] y Druso Rondini, *Canti Popolari marchigiani raccolti a Fossombrone ed annotati*, 1975 [1893].

<sup>4</sup> Druso Rondini, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>5</sup> Paolo Toschi, *Tradizioni popolari italiane*, 1967, p. 13.

<sup>6</sup> El doctor Polia, actualmente es uno de los investigadores dedicados con proligidad al estudio de la cultura popular campesina en Italia. Ha desarrollado estudios en Lacio, Las Marcas y actualmente en Valle d'Aosta. Ganador del premio Toschi a la investigación de campo en 1999.



*Alliétte alliétte me ne vajie,  
 quattr'angele ce trevajie,  
 do da cape do da pie',  
 la Madonna accante a me,  
 la Madonna che me disse,  
 che paura non avesse  
 né de li morti né de li vive  
 né de li spirite cattive.  
 Tírete arréte, cosa trista,  
 che de te nen hai' paura.  
 La madona me fa sicura,  
 La Madonna de tutte li sante,  
 Padre, Figliole e Spirde sante.  
 Je me facce quiste signe 'n fronte  
 Ció che lu nemmiche ne m'affronte  
 Né de notte, né de dì,  
 Né lu punte de merì,  
 Né lu dì, né la notte,  
 Né le punte de la mia morte.  
 Je me colche, nen sacce se m'arelleve,  
 Tre cose<sup>7</sup>  
 la chenfessio', la chemmenio, l'olie sante,  
 Padre, Figliole e Spirde Sante<sup>8</sup>*

A la cama, a la cama me voy / cuatro ángeles ahí encontré / dos a la cabecera  
 dos a los pies / la Virgen junto a mí / la Virgen quien me dijo / que no tuviese  
 miedo / ni de los muertos ni de los vivos / ni de los espíritus malos. /Vete  
 atrás, cosa maligna<sup>9</sup> / que no te tengo miedo. / La Virgen me hace segura / la  
 Virgen de todos los santos / Padre, Hijo y Espíritu Santo. / Yo me hago este  
 signo en la frente / para que el enemigo no se me enfrente / ni de noche ni  
 de día / ni en el punto de la muerte / ni de día ni de noche / ni en el punto  
 de mi muerte. / Me acuesto, ni se si me levanto de nuevo / tres cosas [pido]  
 / la confesión, la comunión, el oleo santo / Padre, Hijo y Espíritu Santo.

*...mi raccomandanno,  
 a li dodici Apostoli,  
 i quattro angioletti.*

<sup>7</sup> En esta parte faltaría: "Tres cosas...santas le pido a Dios...". Las tres últimas líneas son una fórmula con que concluyen algunas oraciones populares.

<sup>8</sup> Mario Polia, *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, 2004, p. 25.

<sup>9</sup> "Cosa trista" se refiere al diablo que merodea la cama en las tinieblas.

<sup>10</sup> Mario Polia, *op. cit.*, 2004, p. 29.

*Chi è che me sta da pe'?*  
*L'angelo Michè.*  
*Chi è che me sta da capo?*  
*L'angelo beato,*  
*Chi è che me sta sopra?*  
*Gesucristo padrone...*<sup>10</sup>

...me encomiendo / a los doce apóstoles / los cuatro angelitos. / ¿Quién está a mis pies? / El ángel Miguel. / ¿Quién está en mi cabecera? / El ángel beato. / ¿Quién está encima de mí? Jesucristo amo...

Otros estudios en esta región fueron llevados a cabo por Giovanni Crocioni en el decenio 1940-1950.

En Venecia, Domenico Guisepe Bernoni en su obra *Preghiere Popolari Veneziane* publicó en dialecto la siguiente fórmula:

*Me ne vago in leto,*  
*co' l'anzolo perfeto,*  
*co' l'anzolo di Dio,*  
*co' san Bartholomo,*  
*co' la Madre benedeta,*  
*co' santa Elisabeta,*  
*co' i quatro evangelista*  
*co' san Giovanni Batista*  
*che i me porta la so santa benedeta benedizion:*  
*Gesù, Guisepe e Maria*  
*Benedi' 'l cuor e l'anema mia*<sup>11</sup>

Me voy a la cama / con el ángel perfecto / con el ángel de Dios / con san Bartolomé<sup>12</sup> / con la Madre bendita / con santa Isabel / con los cuatro evangelistas / con san Juan Bautista / que me trae la santa bendita bendición / Jesús José y María / bendice mi corazón y mi alma.

A Pontelagoscuro, en la provincia de Ferrara, región de Emilia Romagna:

<sup>11</sup> Citado en Adolfo Coelho, *Obra etnográfica e outros materiais para uma etnografia de Portugal*, 1993 [1887], p. 248.

<sup>12</sup> Uno de los doce apóstoles de Jesucristo. El cuerpo del santo fue llevado de Armenia a Sicilia y posteriormente a Roma, de ahí la gran devoción a este santo en algunas zonas italianas. En otras partes de Europa se recitaban oraciones con fines mágicos-religiosos como en España protege de los rayos, o entre los gallegos se dice una oración para curar a los mordidos y en Portugal existe una oración a San Bartolomé que termina de la siguiente manera: "...quatro cantos tem a casa / quatro anjos me alumeian / quatro anjos da guarda..."

*Mi na vaghia lett,  
Cun Ranzol perfett,  
Cun Ranzol de Dio.  
Vi ricumanda l'anima mia,  
Vu, Signor, ch'al savì<sup>13</sup>*

Ma voy a la cama / con el ángel perfecto / con el ángel de Dios. / A vosotros encomiendo mi alma / a vos Señor, que la salveís.

Varias versiones italianas de estas oraciones se refieren a “el ángel perfecto”, o sea al arcángel Miguel, “perfecto” por haberse enfrentado victoriosamente a Lucifer arrojándolo del cielo cuando éste quería igualarse a Dios.

#### *Versiones de otros países de Europa<sup>14</sup>*

En Francia, en el departamento de la Charente, se rezaba la oración conocida como “Le Petite Patrenôtre”, la cual hacia fines del siglo XIX dejó de recitarse poco a poco. A inicios del siglo XX, operadores mágicos populares (*sorciers*), atribuían a esta fórmula el poder de liberar del infierno a quienes hubiesen pactado con el diablo.

Existen numerosas versiones, presentamos la recogida en el distrito de Confolens hacia 1808:

*La Petite Patrenôtre Blanche,  
que Dieu fit, que Dieu dit,  
que Dieu mit en paradis.  
Au soir m'allant couchir,  
je trouvis troisi anges dans mon lit couchis,  
un aux pieds, deux au chevet,  
la bonne Vierge Marie au milieu,  
qui me dit, que je m'y couchis  
que rien ne doutis.  
Le bon Dieu est mon père,  
la bonne Vierge est ma mère,  
les trois Apôstres sont mes frères,  
les trois Vierges sont mes sœurs*

<sup>13</sup> Citado en Adolfo Coelho, *op. cit.*, p. 248.

<sup>14</sup> Las traducciones del alemán, francés y del vasco (sobre todo) son del doctor Mario Polia.

*La chemise où Dieu fut né  
mon corps est enveloppé.  
La croix de Sainte Marguerite  
en ma poitrine est écrite...*<sup>15</sup>

El pequeño Padre Nuestro Blanco / que Dios hizo, que Dios dijo / que Dios metió en el paraíso. / En la noche acostándome / encontré tres ángeles en mi cama / uno a los pies, dos a la cabecera / la buena Virgen María en el medio / que me dijo que al acostarme / que no dudase. / El buen Dios es mi padre / la buena Virgen es mi madre / los tres apóstoles mis hermanos / las tres vírgenes son mis hermanas. / En la camisa [placenta] donde Dios nació / mi cuerpo está envuelto. / La cruz de santa Margarita<sup>16</sup> / está escrita sobre mi pecho.

Podemos comparar esta oración francesa con la oración leonnesana:

*Io me ne vado al letto,  
co' la Madonna 'n petto,  
co' Santa Margherita,  
Che Dio ce benedica*<sup>17</sup>

Yo me voy a la cama / con la Virgen en el pecho / con Santa Margarita / que Dios nos bendiga.

En ambas se invoca a santa Margarita. A continuación una oración portuguesa del año 1887, en la que al igual que en la versión francesa y en las italianas, es la Virgen quien habla al orante y le dice, como ya mencionamos, no tener miedo.

*Graças a Deus  
Que já me deitei,  
Com sete anjos  
Me encontrei;  
Três aos pés,  
Quatro à cabeceira,  
E Nossa Senhora*

<sup>15</sup> Marc Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs*, 1957, p. 16.

<sup>16</sup> Santa Margarita, mártir de Antioquia (275 d.C), eliminada del santoral en 1969, era patrona del parto. Se le representa con los brazos cruzados sobre el pecho (de ahí que se diga posiblemente la “cruz de santa Margarita”). En su iconografía los elementos asociados a ella son: el dragón, el azote, la palma de martirio y el demonio a sus pies.

<sup>17</sup> Mario Polía y Fabiola Chávez, *op. cit.*, 2002, p. 42.

*Na dianteira;  
E ela me disse  
-“Dorme e repousa;  
Não temas  
De nenhuma cousa.”  
Persina-te  
E persino-m’eu.  
Benta é a hora  
Em que Cristo nasceu<sup>18</sup>*

Gracias a Dios / que ya me acosté / con siete ángeles / me encontré / tres  
a los pies / cuatro en la cabecera / y Nuestra Señora / adelante / y ella me  
dijo / Duerme y reposa / no temas / de ninguna cosa / persígnate / y me  
persigno / bendita es la hora / en que Cristo nació.

En otras oraciones, más bien son los ángeles quienes hablan, así  
en el “Petit Credo” de Ruffecoise y Poitevine (1880):

*Un soir y mi couchit  
i mi trouvis trois anges en mon lit  
un au pieds, un au chevet  
et l’autre au beau milieu.  
A me dissit qu’Ime levisse  
Qui me couchisse que rien m’appréhendisse,  
Qui appellisse le bon Dieu mon père,  
La bonne Vierge ma mère  
En disant:  
Au nom du père et du Fils et du Saint-Esprit<sup>19</sup>*

Una noche me acosté / y tres ángeles en mi cama hallé / uno a los pies uno  
a la cabecera / y el otro justo en el medio. / Me dijeron que me levantara /  
que me acostara que nada temiera / que llamara el buen Dios mi padre / la  
buena Virgen mi madre / diciendo / En el nombre del Padre del Hijo y del  
Espíritu Santo.

El orante puede llegar a invocar la protección de una cantidad  
mayor de ángeles como en la versión alemana:

*Abends, wenn ich zu bette geh,  
vierzehn Engelchen um mich stehn:*

<sup>18</sup> Adolfo Coelho, *op. cit.*, p. 246.

<sup>19</sup> Marc Leproux, *op. cit.*, p. 19.

*zwei zu Häupten  
Zwei zu Füßen  
zwei zu Rechten  
zwei zu Linken...*

En la noche, cuando voy a la cama / catorce angelitos están conmigo: / dos en la cabecera / dos a los pies / dos a la derecha / dos a la izquierda...

Podemos establecer distintas hipótesis dentro del marco católico de por qué catorce ángeles: en el simbolismo cristiano pueden ser los catorce artículos de la fe, siete a la divinidad y siete a la humanidad, o también el catorce simboliza las obras de misericordia que son siete corporales y siete espirituales.

Junto con los ángeles, pueden cumplir el rol de protectores también los evangelistas, como en esta oración de la mitad del XIX proveniente de Lancashire, Gran Bretaña:

*Matthew, Mark, Luke and John,  
bless the bed that lie on;  
there are four corners to my bed,  
and four angels overpread,  
two at the feet, two at the head.  
If any thing me betide,  
Beneath your wings my body hide.  
Matthew, Mark, Luke and John,  
Bless the bed that I lie on. Amen.*<sup>20</sup>

Mateo, Marcos, Lucas y Juan / bendigan la cama donde estoy / cuatro esquinas tiene mi cama / y cuatro ángeles alrededor / dos a los pies, dos a la cabeza. / Si alguna cosa me ocurriese / escondan mi cuerpo bajo sus alas. / Mateo, Marcos, Lucas y Juan / bendigan la cama donde estoy acostado. Amén

En algunas miniaturas del siglo VIII, se representa a Jesús en medio y a los extremos a los cuatro evangelistas (ya sea como personas o los símbolos que los identifican).

También pueden ser cuatro santos que están a los lados de los brazos de una cruz formada por un escrito sacro, como hemos co-tejado en una miniatura griega del siglo XI.

<sup>20</sup> Citado en Adolfo Coelho, *op. cit.*, p. 247.

La invocación de protección por las cuatro direcciones de la cama pueden extenderse a la casa, como se pide en esta oración vasca conocida como “Nere gostziak lau kantoñ” (Cuatro angelitos tiene mi casa):

*Nere goatziak lau kantoñ,  
laetan lau aingeru,  
Amabergiña erdien,  
Nere arimen guardien*<sup>21</sup>

Cuatro angelitos tiene mi casa / dos a los pies, dos en la cabecera / la Virgen María es mi compañía...

El orante delimita un espacio resguardado por la protección de los ángeles. De esta manera, el que duerme queda a salvo, no teme de: “ los muertos ni de los vivos, ni de los espíritus malos” , de “la cosa maligna” “del enemigo”.

Otras fórmulas son más explícitas como las documentadas en el ámbito hispánico a las que pertenece la siguiente del *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) de Gonzalo Correas:

*Dios delante,  
io tras él;  
él ko[n]migo.  
io kon él.  
Dios konmigo,  
io kon él  
[o él primero  
i io tras él]*<sup>22</sup>

El investigador español José Manuel Pedrosa, pone en evidencia que en algunos enclaves criptojudíos en el norte de Portugal, recitaban una oración dedicada a Adonai (uno de los nombres sagrados de Jehová):

*Adonai conmigo  
e eu con ele,*

<sup>21</sup> José Antonio de Donostia, “Oraciones, prácticas religiosas y medicinales populares”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 10, 1972, p. 25.

<sup>22</sup> José Manuel Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, 2000, p. 32.

*ele adiante  
e eu atrás dele*<sup>23</sup>

U otra que recitaban los judíos antes de dormir:

*Deus comigo e eu co'Ele  
Ele diante e eu detrás dele  
O Senhor m'ajude  
E o Senhor m'acompanhe  
Assim pela noite toda.  
Anjos que vindes a todas as horas,  
vinde a esta hora...*<sup>24</sup>

La oración de Escocia del siglo XVIII mantiene el esquema apotropaico:

*God before me,  
God behind me,  
God above me,  
God below me,  
I on path of God,  
God upon my path*<sup>25</sup>

Dios delante de mí / Dios detrás de mí / Dios sobre mí / Dios debajo de mí  
/ Dios sobre mi camino

La existencia de múltiples variantes de estas oraciones en el ámbito cristiano —las mismas que se hallan esparcidas por muchos países europeos— hace suponer, que se difundieron durante el Medioevo y en el Renacimiento, llegando muchas de ellas aún hasta nuestros días, si bien sólo los ancianos las rezan todavía.

Estas fórmulas de oración son, evidentemente, resultado de un sincretismo: las formas son cristianas católicas, los protagonistas también (La Virgen, ángeles, santos y santas), en cambio la estructura es precristiana, remontándose a fórmulas mágico-religiosas druidas y germánicas.

No sería de extrañar que en las zonas campesinas europeas donde aún se hallan vigentes formas tradicionales y se practican

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>25</sup> Alexandre Carmichel, *Cramina Gadelica. Hymns & incantations collected in the highlands an Islands of Scotland in the last century*, 1994, p. 295.



formas de curanderismo (por ejemplo entre los españoles o los portugueses) sean aún usadas fórmulas similares en rituales de protección.

Todas estas versiones de los siglos XIX y XX en su estructura apotropaica, formulada de acuerdo con el simbolismo de las direcciones del espacio, tiene un antecedente en el cristianismo celtico y en el mundo anglosajón, es decir, en la cultura celto-germánica.

## El antecedente céltico

La estructura de estas oraciones se remontan a fórmulas usadas por los druidas célticos hasta llegar a los encantamientos (*galdrar*) de los sacerdotes-magos germánicos: los *gudhijar*. Estas fórmulas actuaban como corazas ya que protegían al que las recitaba recubriéndolo por todas las direcciones y defendiéndolo de toda maldad producida por los hombres y por los espíritus malignos. Al formar parte de las plegarias del cristianismo, fueron llamadas en latín *loricae*: Dios es coraza de los fuertes.

La siguiente fórmula era usada en el siglo VI:

Por todos los peligros que hay sobre la tierra y en el agua, por los fantasmas de todas las bestias [...] por el fuego y por el rayo, por el trueno, por el granizo, por la nieve, por la lluvia [...] por el terremoto, por todos los males, por el veneno, por las envidias y los ojeos, por los malos oídos, por los peligros de los lagos y de las tinieblas, por el demonio [...] Protégeme Señor, por la derecha y la izquierda, por delante y por detrás, por debajo y por arriba [...] cuando duermo, cuando estoy despierto [...] en cada noche y en cada día de mi vida.<sup>26</sup>

La fórmula que sigue, conocida como “Faed Fianna”, (“Quejido del gamo”), ha sido atribuída al patrono y apóstol de Irlanda, san Patricio. En esta fórmula, la lorica incluye no sólo las cuatro direcciones del espacio sino también la dirección de arriba, la de abajo y el centro —que coincide con el corazón del orante— formando el número siete:

*Cristo conmigo,  
Cristo delante mío,*

<sup>26</sup> S. Colomba, S. Colombano, S. Brandano, S. Gildas, Anonomi, *Dio è corazzza dei forti. Testi del cristianesimo celtico (VI-X sec.)*, 1998, pp. 55-56.

*Cristo detrás de mí,  
Cristo en mí,  
Cristo debajo de mí,  
Cristo sobre mí,  
Cristo a mi derecha,  
Cristo a mi izquierda,  
Cristo donde yo estoy  
Cristo donde me siento,  
Cristo donde me levanto,  
Cristo en el corazón de cualquiera me saluda,  
Cristo en la boca de cualquiera que me hable,  
Cristo en los ojos de cualquiera que me mire,  
Cristo en las orejas de cualquiera que me escuche*

La fórmula continúa: “contra cada cruel, impiediosa fuerza que se opone a mi cuerpo y a mi alma; contra las profecías de los falsos profetas, contra las negras leyes del paganismo, contra las falsas leyes de los heréticos, contra la seducción de la idolatría, contra los encantamientos de las mujeres, de los magos y de los druidas (...) contra el veneno, contra el incendio, contra las inundaciones, contra las heridas...”

## **El antecedente anglosajón**

Una antigua fórmula mágica anglosajona, destinada a ser recitada con funciones apotropaicas y terapéuticas, cuenta cómo el dios Ódhinn-Wodan al comienzo de los tiempos otorgó el poder de curar a nueve plantas. Éstas, desde entonces, adquirieron virtudes medicinales. Ódhinn usa nueve signos rúnicos para despertar, en las plantas el poder de actuar como defensa no sólo en contra de las enfermedades sino también en contra de los espíritus malignos y de las influencias negativas (“venenos”) que llegan de las cuatro regiones del espacio:

...estas nueve [plantas] tienen poder en contra de nueve venenos (...) si algún maleficio viene volando desde oriente o viene del norte [o vuela desde el sur] o viene desde el oeste entre los hombres...<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Citado en Mario Polia, *Le rune e gli dèi del nord*, 1994, pp. 113-117.

La fórmula menciona las principales direcciones desde las cuales pueden llegar “venenos” y maleficios, o sea hechizos hechos por arte de magia. Los poderes otorgados a las plantas actúan no sólo en la tierra sino en las nueve regiones del espacio, o “mundos” de la cosmografía germánica siendo el nueve —entre los antiguos germanos—, el número que expresa la totalidad del cosmos.

Otro documento de los antiguos sajones, del siglo XII, es una fórmula mágica (*gealdor*)<sup>28</sup> dirigida para producir la fertilidad de la Tierra protegiéndola de las influencias mágicas negativas. La Tierra se saluda, de acuerdo con la antigua mitología, como “Madre de los hombres”. El rito prescribe sacar al amanecer, desde las cuatro esquinas del campo, cuatro terrones para ponerlos encima del altar en la iglesia. Sobre de ellos deberán ser cantadas cuatro misas. En los cuatro hoyos que quedaron en el campo al arrancar los terrones, se depositan ofrendas de leche de varios animales junto con miel, aceite, levadura, cortezas de cada especie de árbol que crece en el campo y varias especies de hierbas. Antes de la puesta del sol, los cuatro terrones son devueltos a su sitio original poniendo, debajo de cada uno de los mismos, una cruz de álamo con el nombre de cada evangelista grabado en cada extremidad. Al encantamiento se le pide actuar para que la cosecha sea abundante. Al mismo tiempo, al Señor y a los santos se les pide conceder que:

...el producto de la Tierra quede asegurado en contra de todo enemigo, asegurado en contra de toda desgracia producida por la magia esparcida por la tierra (...) que ninguna mujer [hechicera] pueda ser tan hábil con sus palabras [mágicas] y ningún hombre tan poderoso que pueda voltear las palabras que han sido pronunciadas...<sup>29</sup>

También en este caso, como en el anterior, la eficacia de la fórmula actúa de acuerdo con el simbolismo espacial de la cruz engendrando una barrera eficaz en contra de los hechizos.

Saliéndonos del ámbito europeo, mencionamos brevemente a continuación cómo una de estas versiones es usada entre las operadoras terapéuticas, conocidas comúnmente como “parteras”.

<sup>28</sup> El vocablo anglosajón *gealdor* procede del germánico *galdr* (plur. *galdrar*) que significa “canto mágico”, “fórmula de encantamiento”.

<sup>29</sup> Citado en Mario Polia, *op. cit.*, 1994, pp. 113-117.

## Comparaciones con América Latina: caso Perú

Entre las parteras católicas de los Andes de la provincia de Ayabaca (departamento de Piura), se acostumbraba pedir la asistencia sobrenatural en el momento del parto. Éste, en las comunidades más alejadas, acontece en la casa. Cuando la mujer pare en la cama, se pide la protección de los ángeles por las “cuatro esquinas de la cama”: “Cuatro esquinas tiene mi cama, cuatro ángeles que me aguardan...”. Como en la versión proveniente de Lancashire, las cuatro esquinas, son resguardadas por cuatro ángeles.

Otra partera de la misma provincia, al momento de atender a una mujer para dar a luz dice una oración similar confundiendo a los ángeles con los evangelistas: “un ángel san Lucas...”. Sin embargo, menciona al arcángel Gabriel:

Cuatro esquinas tiene mi cama,  
cuatro ángeles de la guarda,  
que san Gabriel es uno,  
y ángel de la guardia el otro,  
un ángel san Lucas,  
y el otro San Pedro,  
Ayúdame Señor por estos dolores que vienen  
[en ese momento la partera toca el vientre de la mujer]  
De esta persona  
[va masajeando el vientre]  
Dios conmigo y yo con él  
Él Adelantito y yo atracito de él;  
Para ser favorecido de las horas malas...<sup>30</sup>

El estudio comparativo con otras posibles versiones existentes en el ámbito latinoamericano —todas ellas provenientes de España—, es un tema aún por trabajar.

<sup>30</sup> Citado en Mario Polia, “Despierta, remedio, cuenta...”: *adivinos y médicos del Ande*, 1996, tomo II, p. 728.

## Bibliografía

- Carmichel, Alexandre, *Carmina Gadelica. Hymns & incantations collected in the highlands an Islands of Scotland in the last century*, Edimburg, Floris Book, 1994.
- Cirese, Eugenio, *Canti popolari della provincia di Rieti*, Rieti, Nouva Almanacco, 1997 [1945].
- Coelho, Adolfo, *Obra etnográfica e outros materiais para una etnografía de Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993 [1887].
- Colomba, S., S. Colombano, S. Brandano, S. Gildas, Anonomi, *Dio è corazza dei forti. Testi del cristianesimo celtico (VI-X sec.)*, Rimini, Il Cerchio, 1998.
- Chávez Hualpa, Fabiola, "Mujeres que curan, mujeres que creen. Un perfil de la medicina femenina", en "*Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*, 1996, pp. 671-830.
- Crocioni, Giovanni, *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, Milano, Corticelli, 1951.
- Donostia, José Antonio de, "Oraciones, prácticas religiosas y medicinales populares", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 10, Pamplona, Aranzadi, 1972, pp. 5-33.
- Gianandrea, Antonio, *Canti Popolari marchigiani*, Bologna, Arnaldo Forni Editore, 1967 [1875].
- Leproux, Marc, *Dévotions et saints guérisseurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- Pedrosa, José Manuel, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun, Sendoa, Biblioteca Mítica, 2000.
- Polia, Mario, *Le rune e gli dèi del nord*, Rimini, Il Cerchio, 1994
- , "*Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2 tomos, 1996.
- , *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*. Comune di Ascoli Piceno. Assessorato alla Cultura. Bologna, Arnaldo Forni Editore, 2004.
- Polia, Mario y Fabiola, Chávez Hualpa, *Mio Padre mi disse. Tradizioni, religione e magia sui monti dell'Alta Sabina*, Rimini, Il Cerchio, 2002.
- Rondini, Druso, *Canti popolari marchigiani raccolti a Fossombrone ed annotati*, Bologna, Forni, 1975 [1893].
- Toschi, Paolo, *Tradizioni popolari italiane*, Torino, Edizioni RAI. Radio-televisione italiana, 1967.



Esteban Krotz  
**La otredad cultural entre  
utopía y ciencia**

México, FCE-UAM  
Iztapalapa, 2002, 495 pp.

Se esté o no de acuerdo, en mi opinión, hay un creciente descrédito de la utopía. Las grandes plumas en la antropología se han pasado poco a poco a la biografía, a las memorias, al documental, al reportaje o a la historia, basadas en hechos reales. Hay una pasión en la demanda de realidad y no de ficción. Para el caso y a contracorriente, Esteban Krotz nos propone un estudio interesante particularmente por la relación entre antropología y utopía. Esto puede sonar extraño, pues seguramente no existen

muchos patrones de pensamiento o de acción que parezcan estar más alejados del presente ideal de conocimiento que la utopía; a ésta se le ha identificado, por lo general, con lo no realista, con lo irreal, en el mejor de los casos con una cavilación amable pero, en definitiva, alejada del mundo real. No obstante, al conducirnos por el *locus* del argumento central, el autor nos obliga a observar detenidamente y junto con él, notaremos enseguida varios puntos de contacto.

El texto se divide en cuatro partes. La primera se refiere a la esencia y la crisis de la etnoantropología; la segunda se dedica a la otredad utópica; la tercera tiene como objetivo reflexionar sobre la otredad de las ciencias antropológicas, y, finalmente, la cuarta intenta relacionar a la antropología y a la utopía como dimensiones de un nuevo paradigma.

A lo largo del texto, el autor analiza cómo se crea esa relación. Pero antes nos avisa, en la primera sección, que tenemos que ocuparnos de la propia palabra “antropología”, que hasta ahora ha sido utilizada de manera más bien difusa. De hecho, existe una “pregunta antropológica” que se ha formulado una y otra vez desde el inicio de la vida humana en el planeta. Para empezar, podría quizá representarse con las situaciones, al parecer algo dispares, del encuentro de grupos humanos del paleolítico, de los viajes y de la expansión imperial del poder. Precisamente éste es el sitio de la pregunta antropológica: por la igual-

dad en la diferencia y la diferencia en la igualdad. Pero en la medida que sí es posible hacer una afirmación general sobre el contacto entre culturas —por lo menos en el ámbito cultural occidental—, ésta se encuentra en la demostración que la cuestión disciplinaria tiene su momento decisivo en la categoría de la otredad. Para Krotz la otredad significa una clase especial de diferencia, tiene que ver con la experiencia de la extrañeza, se refiera a paisajes y climas, o a plantas y animales, formas y colores, olores y ruidos. Pero solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos —idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa— proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza. Para el autor, la alteridad es la categoría central de una pregunta antropológica específica.

En la categoría de alteridad, el otro —en el sentido que describe Krotz—, no se considera como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún con las “naturales”, sino como miembro de una comunidad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como punto nodal de una estructura permanente de comunicación, como iniciado en un universo simbólico, como participante de una forma de vida distinta de otras, como resultado y creador de un proceso histórico específico, único e irrepetible. Al otro individuo, al producto material institucional o ideal aislado de una cultura o de un individuo en la comunidad, siempre lo acompañará el conjunto de la otra cultura, y cada ele-

mento individual será visto desde esta totalidad cultural.

En la segunda sección del libro la utopía es el tema central de Krotz. Sobre esta noción afirma que es patrón de pensamiento, impulso para actuar, objeto de anhelos, tema de sueños, principio de organización, forma de imaginación y dimensión de sentido. Asimismo se puede encontrar en todas las épocas y en todas las culturas; no sólo en acontecimientos extraordinarios, sino también en las trivialidades de la cotidianidad y de los sueños diurnos en la vida de todos los individuos.

Basta pensar cuánto difieren, en un mismo país, las concepciones (y las prácticas que éstas conllevan) acerca de la niñez y la muerte, el trabajo y la sexualidad, que tienen las generaciones actuales y las anteriores; y no se trata sólo de diferencias respecto de valoraciones obtenidas por medio de la reflexión, sino también de esquemas de percepción y del acomodo de lo percibido en contextos globales, casi siempre aceptados sin cuestionamiento alguno. En ambos casos, podremos ver cómo la utopía representa una forma específica del análisis de fenómenos sociales, en que la categoría de la alteridad tiene una importancia decisiva. En los acontecimientos y situaciones descritos se trasluce continuamente una especie de “contramundo” que es por completo distinto del orden real que impera en el mundo. La razón que da origen a estos contramundos es siempre la misma, sin importar el lugar: la insatisfacción por principio con las condiciones existentes.

Con la lectura reflexiva del libro nos queda claro que quien tiene jus-

tamente sentido de la realidad, tiene también sentido de la utopía, y no la confunde con la verdad ni con la falsedad. Por ello Krotz en la siguiente sección, la tercera, se enfoca en los estudios escritos de estos sueños, redactados por hombres letrados, en los que se pueden reconocer con mayor o menor claridad los mencionados elementos del proceso de esa época. Estas obras se encuentran entrelazadas en más de una manera con la cultura del llamado “pueblo sencillo”, de la mayoría de la población, que no sabía leer ni escribir.

De modo que, paradójicamente, la creciente demanda de realidad puede perfectamente ser un síntoma de un descrédito de ellas, por lo menos comparable a la decadencia de la utopía como indudablemente lo demuestra el autor; la tríada Moro-Campanella-Bacon forma parte de los autores de obras utópicas más conocidos (sin contar a Platón —a quien con frecuencia se ha considerado el precursor del género—, al llamado socialismo utópico del siglo XIX y a las utopías negativas de Huxley y Orwell). Según muchas presentaciones panorámicas y críticas de la utopía, con estos tres textos dio inicio un género literario al que, a mediados del siglo antepasado, se bautizó como “novela política”. Sin embargo, de esta manera se favorece un insostenible estrechamiento de la tradición utópica y, finalmente, una grosera falsificación del concepto de utopía como tal.

Nuestro autor insiste en el falseamiento que de la utopía se ha hecho, que se inicia con la clasificación de los textos utópicos dentro del ámbito de la ficción; así, éstos son contrapuestos de antemano a todos los géneros que

se ocupan principalmente de descripciones, análisis o de la evaluación objetiva de hechos reales. Sin embargo, como lo demuestra el texto, los autores de escritos utópicos establecen una clara relación con su respectiva realidad sociocultural, que también es la de sus lectores, quienes la reconocen.

A pesar de que a los narradores que aparecen en estas utopías siempre se les dificulta informar sobre la ubicación precisa de estas islas de ventura, nunca se trata simplemente de un país cualquiera de cuento de hadas, sino siempre de una región del mundo por la que el narrador ha viajado en realidad y su descripción no deja lugar a dudas de que la existencia de un lugar así es por demás posible.

En esta misma parte del texto se discute profusamente sobre la construcción de la utopía, se muestra cómo es una constante en la historia cultural de Europa, en virtud de una época proveniente del mencionado umbral entre dos épocas, al mismo tiempo final de la Edad Media y principio de la modernidad. Por tanto, nos demuestra Krotz que la tradición utópica se opone, de alguna manera, al orden predominante, o sea que tiene todos los rasgos de una auténtica *contracultura*.

Conviene reparar aquí en tres reflexiones que el autor nos propone parafraseando a Bloch acerca del concepto de utopía. La primera de ellas profundiza la afirmación ya mencionada de que la tradición utópica y su comprensión no se deben aislar de su origen, es decir, el ser humano soñado. Éste siempre pretende alcanzar más. La segunda es la enseñanza etimológica, es decir, el hablar del “no lugar” o “sitio inexis-



tente”, no debe distraer la mirada del hecho de que la perspectiva básica de la utopía no es de naturaleza topológica, sino cronológica. Finalmente, la tercera reflexión: toda expresión utópica es necesariamente fragmentaria porque está condicionada por la historia: en la negación dialéctica, de la positividad ya germinante siempre aparecerá un bien que permite entrever, a pesar de su orientación a lo absoluto, los intereses de grupo y de clase del soñador, las circunstancias biográficas y de época de su vida, y, con frecuencia, aun los estados temporales y muy personales de disgusto o de exaltación.

En la última parte del libro, el autor describe con gran destreza la relación entre realidad sociocultural y utopía a través de cinco propuestas teóricas. En primer lugar, lo social tiene una estructura reconocible. Ésta es previa a cualquier individuo y, por así decirlo, está por encima de él. En segundo lugar, este orden no es estático; los seres humanos lo han cambiado y por tanto lo pueden cambiar también ahora. En tercer lugar, el orden analizado por la utopía, como conjunto y en relación con sus partes constitutivas, tiene causas, y el conocimiento humano tiene acceso a ellas. En cuarto lugar, la realidad experimentada de la convivencia humana no corresponde, en modo alguno, a la imagen supuestamente válida de la colaboración, más o menos unánime, de todas las fuerzas sociales, que se apoyan, fomentan y complementan mutuamente para lograr el bienestar del conjunto y de cada individuo. En quinto lugar, la sociedad vislumbrada utópicamente no se presenta simplemente como un campo lleno de tensiones con pesos arbitra-

rios, sino que su conjunto y muchos de sus elementos particulares remitan con claridad a la existencia de uno o pocos conflictos básicos que crean, mantienen o, por lo menos, influyen de manera decisiva en los demás.

Estas cinco relaciones estrechas demuestran que la utopía es algo más que una imagen ideal arbitraria y nacida del capricho individual. En esta parte del libro, y la más interesante a mi gusto, logra demostrar además, que la utopía en todas sus formas —como jugueteo sueño diurno, como antigua profecía, como tratado escrito, como revuelta ritual, como comunidad contracultural, como movimiento revolucionario— es una forma más o menos explícita de análisis social.

Para finalizar, Krotz insiste en la relación entre la antropología y utopía y esto con relación a la posibilidad de una nueva perspectiva antropológica y también de una nueva formulación de la pregunta que guía a esta disciplina científica y que reconquiste la dimensión utópica. Es necesario asumir que hay una crisis de la antropología y de la utopía: por ello se debe realizar una recapitulación dialéctica entre ellas.

Como queda claro en el libro, la afirmación de que las ciencias antropológicas se encuentran en una profunda crisis de fundamentos y que sus síntomas más evidentes —la fragmentación del conocimiento antropológico y de su proceso de producción, así como la indefinición respecto de sus límites y relaciones con los ámbitos vecinos (empíricos, metodológicos, teóricos)— se basan en la carencia de una matriz disciplinaria unificadora son absolutamente ciertos. El carácter y el contenido de esta

pregunta antropológica se derivaron de la situación del *contacto cultural*, que se ha seguido dando de nuevo una y otra vez desde el inicio de la vida humana. Y es que la pregunta antropológica, de cuya formulación, tratamiento, observación y respuesta ha tratado y trata este libro, es la que aborda el hecho y las causas, el alcance y el significado de la igualdad y la diferencia —de lo igual en lo diferente y de lo diferente en lo igual— en las culturas o en fenómenos socioculturales individuales o en conjuntos parciales de este tipo.

Sabemos gracias a Krotz que, la ficción es la ficción, es decir, la negación de la vida, un espejismo, una vida artificial que recrea la real imponiéndole un orden, unas jerarquías, una coherencia y un principio y fin que la vida real no tiene nunca. Por tanto, en la utopía se encuentran unidos indivisiblemente la acusación y el anuncio, el análisis de lo existente y la instigación para subvertirlo, igual que el esfuerzo de la razón y la imaginación de los sentidos, y el concepto de “en resumen, una vida mejor”, que se va aclarando poco a poco, y el asombro ante la diversidad real de las culturas existentes y pasadas.

Vivimos una época en la que dedicar tanto esfuerzo de la vida a escribir un libro de antropología de tanto vuelo va totalmente en contra de las modas establecidas, que, en la actualidad son obras leves, poco entendidas y nada brillantes. *La otredad cultural entre utopía y ciencia* obliga a un esfuerzo intelectual. La utopía, como se comprueba en este libro, fue una de las más importantes

tradiciones precientíficas de la historia de la civilización europea utilizadas para plantear la pregunta antropológica. En el caso de la antropología, el contacto cultural y el asombro que éste implica han demostrado ser este marco de experiencia. Por eso, la investigación de campo y la comparación son consideradas justificadamente como los elementos clave característicos del método antropológico.

Ya no se escriben textos así, en los que un antropólogo, convertido en un forzado de la pluma se empeña, como los clásicos del siglo XIX, en oponer al mundo real un mundo ficticio tan minucioso y tan vasto, tan atestado y tan frenético, que parezca atrapar en sus páginas, toda la vida, toda la historia, toda la realidad. Sobre todo, porque no se detiene sólo en rasgar los velos de la antropología. Ofrece destellos de posibilidades alternativas, a partir de la utopía— lo que el lector debe agradecer de manera especial es, sin duda, un fascinante esfuerzo intelectual. Me queda la idea de que a la antropología todavía le podemos dar mayor juego con otro tipo de racionalidad práctica y colectiva basada en una nueva articulación: la utopía asociada de razón y liberación, como lo sugiere el colega Esteban Krotz. El autor es un antropólogo curioso y activo, la suya es una trayectoria a través de la que se puede comprobar, sin duda, que la filosofía ilustra a la teoría antropológica.

ALEJANDRO GONZÁLEZ VILLARRUEL  
Museo Nacional de Antropología



Natalio Hernández  
**El despertar de nuestras  
lenguas. Queman  
tlachixque totlahtolhuan**

Estudio introductorio y epílogo  
de Miguel León-Portilla, México,  
Diana/Fondo Editorial de  
Culturas Indígenas, 2002

Son las lenguas los más completos sistemas de comunicación ideados por el hombre. Son complejos mecanismos mediante los cuales se realiza un proceso de categorización y abstracción de la realidad que nos rodea; a través de ellas se segmentan los componentes biológicos y culturales que cada sociedad destaca frente a otros; a través de ellas nos acercamos a ese universo que se tornaría inasible sin el acto de nominación, tan antiguo como el primer hombre, según lo consigna el libro del *Génesis*. Por medio de ellas pensamos y

sentimos, interpretamos nuestras sensaciones y nos aproximamos a nuestros semejantes. Cada generación, como advierte una moderna teoría lingüística, comporta genéticamente la información heredada de sus padres y abuelos; cada generación está condicionada a ver lo que le imponen las palabras y las frases propias de sus particulares idiomas.

“México: pueblo del Sol” es uno de los capítulos del volumen que el maestro Natalio Hernández publicó, para fortuna nuestra, por Editorial Diana y el Fondo Editorial de Culturas Indígenas en el año 2002. La Leyenda de los Soles que explica el surgimiento y desarrollo de la humanidad es recreada desde tiempo inmemorial hasta nuestros días; la herencia biológica apuntalada arriba y la tradición oral que actualmente está siendo reivindicada por distintas disciplinas, permite que la escuchemos en algunos pueblos. Lenguas de diferente procedencia como el totonaco, perteneciente al tronco del mismo nombre y el tzotzil, al maya, retoman el relato que explica el origen de la gran estrella; pero el Sol está presente igualmente en las producciones de los escritores indígenas actuales. El profesor Natalio Hernández incorpora en este apartado de *El despertar de nuestras lenguas. Queman tlachixque totlahtolhuan*, poemas de autores zapotecos, mayas y nahuas que aluden a lo que éste representa: el despertar de cada día, la constante renovación. El “Padre Sol” definido por Hernández como “resplandeciente, vigoroso, soberbio, tierno al nacer”, vaticina en los albores de la era sexta, la que nos corresponde, cambios propicios para el cultivo de las lenguas y culturas ancestrales.

Hoy, esa luz radiante posibilita el renacer de las expresiones vernáculas, por siglos confinadas al reducido ámbito familiar o comunitario. La voz de los escritores se eleva fuerte y clara; la flor y el canto se propagan gracias a un intenso movimiento que viene generándose desde hace ya varios lustros, el cual no se limita a estimular el uso de los idiomas patrimoniales propios de cada zona de México, sino al cultivo de sus formas artísticas más acabadas.

La lucha por el reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural librada desde 1973 por la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, Asociación Civil (OPINAC) y de manera más contundente con la Declaración de Pátzcuaro sobre el Derecho a las Lenguas, suscrita en 1980, comienza a dar importantes frutos, como destaca el autor del libro que nos convoca. Hoy se imparte en las diferentes comunidades una educación bilingüe e intercultural; la castellanización que el Estado impuso por largo tiempo en éstas, soslayando las expresiones vernáculas, emanada de las tesis incorporativistas que desde la Revolución venían imperando, ha cobrado un nuevo giro. La orientación ha variado sustancialmente y el proceso enseñanza-aprendizaje que se pretende brindar al mexicano en ciernes es el de un hombre integral que se desarrolla armónicamente, incorporando la herencia cultural indígena con la traída por los conquistadores hace más de cinco siglos. Se requiere formar seres que no imiten voces, ni adopten patrones extraños, que acepten esa realidad que los hace poseedores del invaluable acervo de dos grandes civilizaciones.

Después de la lógica resistencia que por siglos opusieron los indígenas respecto al idioma español, en nuestros días, como declara Natalio Hernández en su libro, “sabemos que somos ricos porque tenemos muchas lenguas mexicanas y la lengua española que también es nuestra”, “...debemos regocijarnos porque el español ha trascendido a diferentes pueblos del mundo. De aquí en adelante debemos trabajar para que las lenguas de nuestros pueblos, para que las lenguas mexicanas, se desarrollen: para que trasciendan sus flores y sus cantos”.

Son más de 60 lenguas indígenas las que actualmente siguen vigentes, según datos del último censo e información del Instituto Nacional Indigenista. Unas, como el náhuatl, el maya y el zapoteco ostentan todavía un número significativo de hablantes; otras, como el cochimí y el kiliwa están irremediablemente en peligro de extinción y, con ellas, un testimonio irreplicable de la humanidad, pues como advierte Miguel León-Portilla en el tan inspirado poema que incluye el maestro Hernández en el epílogo:

Quando muere una lengua,  
entonces se cierra  
a todos los pueblos del mundo  
una ventana, una puerta,  
un asomarse  
de modo distinto a cuanto es ser y vida  
en la tierra.

El nuevo aliento dado al cultivo de las lenguas indígenas a través de un proyecto educativo emanado de la Secretaría de Educación Pública y del reclamo mismo de sus respectivos hablantes

ha cobrado significativa importancia. Los niños nahuas, chinantecos, mixes, otomíes, y mixtecos, por ejemplo, estudian su educación básica en español, pero también conocen —gracias a los libros que han preparado para ellos en sus respectivos idiomas profesionales indígenas de la educación—, su funcionamiento gramatical, sus posibilidades expresivas orales y escritas, contenidos históricos sobre sus culturas así como las propiedades de ciertas plantas propias de su entorno geográfico. Se planea así que el alumno de la escuela primaria procedente de diversas comunidades estará capacitado, al cabo de esta preparación inicial, para integrarse lo mejor posible al mundo moderno altamente tecnificado sin olvidar el gran acervo heredado y, afortunadamente, palpable aún.

El florecimiento de las lenguas indígenas que en la actualidad se experimenta, además, se refuerza con el peculiar movimiento literario que día a día viene consolidándose. Gracias a las piezas poéticas, narrativas y dramáticas podemos aproximarnos a la compleja realidad pluriétnica de México, al sentir y al padecer de sus protagonistas; es a través de sus propios actores que podemos conocer su ser más hondo.

Pero los escritores indígenas que se han aventurado en tan arduo campo de la creación tienen que sortear obstáculos adicionales a los que tendría que enfrentarse cualquier otro escritor; tienen que ver éstos con la errada percepción de que sus lenguas —que lo son tanto como el inglés, francés, alemán, chino, etc.— pertenecen a la subcategoría de “dialectos”, concepción desafortunadamente muy difundida y que nada

tiene que ver con una estricta definición lingüística; asimismo, tienen que optar por una representación gráfica específica para realizar sus distintas composiciones, pues un mismo idioma puede contar con diferentes propuestas ortográficas.

Además de la difícil experiencia que supone la inspiración, estos autores deben traducir al español las obras concebidas en sus respectivas lenguas indígenas, acercándolas lo más posible al producto inicial y logrando los efectos estéticos que las hacen pertenecer al ámbito literario.

De tono autobiográfico, intimista, es el tercer capítulo del libro de Hernández, como lo advierte su encabezado: “Escribo para no morir”. El maestro Natalio Hernández, acreedor a numerosos reconocimientos por su obra poética, nos confiesa lo que le ha representado el acto mismo de la creación. La experiencia literaria surgió en él como una necesidad interna de expresión; la lejanía de sus orígenes hizo que fuera la lengua náhuatl el medio de vinculación con aquel mundo que parecía irrecuperable. Al llegar a la gran ciudad sintió el deseo de rescatar lo propio, los saberes y tradiciones de su comunidad; sintió la necesidad de pensar a través de las palabras y frases que de modo singular se entrelazaban como fiel reflejo de su cultura milenaria. Fruto de ese primer quehacer literario fue su libro *Xochicozcatl, collar de flores*.

Conforme fue adentrándose en esta actividad artística, el poeta nahua comprendió que su lengua indígena podría entretejer flores y cantos, al igual que las más acabadas producciones en idiomas que gozaban de gran prestigio;

pero para que su mensaje pudiera ser escuchado por un público más amplio, tendría que traducir sus composiciones al español. Los efectos rítmicos y las sugerentes imágenes logradas en la versión inicial, tendrían que ser reproducidas en ese otro idioma tan suyo como el indígena, con los consiguientes problemas que dicho transvase suponía.

El cultivo de la palabra le permitió mitigar la soledad y la angustia; con ella pudo atemperar el dolor y hacer germinar un nuevo hombre, pleno, seguro de sí mismo, orgulloso de sus orígenes, como lo manifiesta en este bello poema:

*Algunas veces siento que los  
indios  
esperamos la llegada de un  
hombre  
que todo lo puede, que todo  
lo sabe, que nos puede ayudar  
a resolver todos nuestros  
problemas.  
Pero ese hombre, que todo  
lo puede y todo lo sabe  
nunca llegará;  
porque vive en nosotros  
camina con nosotros*

*empieza a despertar.*

*Aún duerme.*

Hoy ese hombre despertó ya y alza su voz para que se le escuche a través de la palabra escrita. Poetas mazatecos, como Juan Gregorio Regino; zapotecos como Andrés Henestrosa y más recientemente Víctor de la Cruz; mayas, como Briceida Cuevas Cob y Jorge Miguel Cocom Pech quien hoy preside las tareas de los Escritores en Lenguas Indígenas, Asociación Civil, nos brindan la posibilidad de escuchar sus preocupaciones existenciales, sus reclamos y su más profundo sentir. Ellos y muchos escritores más como María Luisa Góngora Pacheco, Marcos Matías Alonso y Fausto Guadarrama hacen posible con sus relatos la recreación mágica y artística de su universo.

Hoy se vive el despertar de las lenguas indígenas, iluminado, como pronostica la Leyenda de los Soles, por una luz intensa que promete no extinguirse para que germinen nuevamente las flores y los cantos.

PILAR MÁYNEZ  
UNAM-FES Acatlán



**Marina Anguiano**  
**Las culturas indígenas**  
**vistas por sus propios**  
**creadores**

México, UPN/Miguel Ángel  
Porrúa, 2003.

En este libro Marina Anguiano muestra la primera experiencia de capacitación para técnicos bilingües en cultura indígena, llevada a cabo por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP), de la SEP, en 1977.

Mediante la memoria de esta antropóloga, se recupera una parte importante de la historia institucional de México, al mismo tiempo que con la presentación de algunos de los textos producidos por los indígenas participantes, se les da voz y un lugar importante como conocedores, revitalizadores y difusores de sus culturas.

Es importante señalar que una de las cualidades de este libro es que la autora reduce su propia voz para privilegiar las voces indígenas, de forma tal que

de un libro de 155 páginas, alrededor de 100 corresponden a los testimonios y ensayos elaborados por los indígenas, gratamente presentados en edición bilingüe. De allí el título del libro.

La decisión de la autora de aparecer sólo como la narradora de una experiencia puede suponerse que no es casual pues responde al espíritu de la época en la que se diseñó esta primera experiencia de formación para promotores culturales que eran capacitados para que defendieran, revaloraran y promovieran sus culturas propias, y que se diferenciaba sustancialmente de aquella tesis del indigenismo integracionista mexicano que hacía de los promotores comunitarios agentes para la asimilación de los indígenas en la cultura nacional.

Hay que recordar que durante las décadas de 1970 y de 1980, México se caracterizó por ser escenario de diversas movilizaciones sociales que buscaban democratizar la vida pública, y que una demanda central de los movimientos sociales era democratizar la vida cultural del país. Esos años fueron de intensas movilizaciones sociales —rurales urbanas, indígenas y no indígenas, de intelectuales y de no intelectuales— que pugnaban en México por abrir espacios democráticos en la vida pública, especialmente en las instituciones educativas y culturales. Tal diversidad de sectores sociales encontraron en el concepto de “lo popular” un núcleo articulador para sus inquietudes y acciones de modo que bajo la bandera que buscaba defender y promover las culturas populares surgieron en México diversas experiencias de lucha y gestión cultural, además de que se impulsó

la creación de instituciones dedicadas a la defensa y promoción de las culturas populares, entre ellas la DGCP desde donde se impulsó esa primera experiencia de formación de promotores culturales.

Además de la amplia movilización social que caracterizó esa época, muchos intelectuales mexicanos participaron activamente en esa lucha. Investigadores como Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil, Leonel Durán, Arturo Warman, Carlos Monsiváis, Lourdes Arizpe y Néstor García Canclini, entre muchos otros, desde sus particulares maneras de concebir lo popular, discutieron y realizaron propuestas novedosas que revolucionaron la forma elitista y hegemónica de concebir la cultura y el trabajo institucional. Hay que decir que muchos de ellos sustentaban sus demandas por democratizar la cultura en la definición de las culturas indígenas como culturas subalternas. Definición de influencia gramsciana que en esa época se enriqueció con la perspectiva de incluir entre los grupos subalternos a las culturas indígenas que se consideró que tenían una matriz cultural diferente a las culturas subalternas de origen occidental. De esta forma, la demanda por incluir en las políticas culturales el respeto por la especificidad de las culturas indígenas estaba inscrita en la demanda general por hacer de México un país multiétnico y pluricultural.

Así, desde su trinchera la DGCP se propuso una tarea integral de recuperación, revaloración y difusión de las culturas subalternas —principalmente indígenas en esa época— que incluía en sus programas la recuperación del territorio, de la lengua, de la memoria,

de los conocimientos y de las tecnologías, y en general de la forma propia de concebir y actuar la cultura.

Esa visión integral de la cultura y ese compromiso que orientó la lucha cultural de esos años, se expresó en el quehacer de la DGCP así como en aquellos que se comprometieron con sus programas de trabajo, o que desde su propia iniciativa los diseñaron y ejecutaron. De esta forma es posible percibir en el curso que describe este libro —para formar técnicos bilingües en cultura indígena— una concepción integral de la cultura y una apuesta por los propios indígenas como los sujetos capaces de llevar a cabo las tareas de revaloración y recuperación de sus culturas. Dicha concepción se expresa en el currículum, en tanto que la calidad de los resultados pueden verse en los trabajos realizados por los alumnos al finalizar el curso. De allí lo valioso que resulta este libro.

En la primera parte de esta obra, Anguiano nos hace un pormenorizado recuento de esta experiencia: cómo se gestó la idea, cómo se estructuró, cuáles fueron sus contenidos, los profesionistas que participaron, cómo fue que se escogió Acayucan de Benítez, Veracruz como su sede, así como los métodos de selección de los alumnos que participarían en él. Ocupan un lugar importante en el libro las reflexiones que obligaron a los organizadores a modificar y adecuar los criterios de selección, ante la contundencia de los bajos niveles de educación entre los indígenas, así como ante las precarias condiciones económicas de los mismos.

El objetivo general del curso era capacitar a jóvenes indígenas con nivel



escolar mínimo de primaria, para que fueran investigadores, conservadores y promotores de su propia cultura. Se incorporaron al curso jóvenes nahuas, zoque-popolucas, mixes, mixes-popolucas y chontales; mismos que pasaron por un delicado proceso de selección para garantizar que supieran hablar su lengua, pudieran expresarse en español y tuvieran el conocimiento y el arraigo necesario para poder interactuar con los miembros de sus grupos y realizar un trabajo adecuado de investigación y promoción cultural.

El currículo del curso incluyó conocimientos de lingüística, etnografía, etnología, historia regional, talleres de lengua española, mecanografía, mimeografía, teatro, dibujo y principios básicos para manejar la imprenta Freinet como una vía para que pudieran producir y difundir su trabajo entre los miembros de su grupo cultural. El diseño del curso, así como los horarios y las temporadas de aula y de campo se modificaron para adecuarlos a la evolución de los alumnos y a los requerimientos de los diversos talleres.

En la innovadora experiencia de Acayucan de que trata este libro participaron los lingüistas Evangelina Arana de Swadesh, Benjamín Pérez González, Leonardo Estrada y Teresa García Salazar; los etnólogos Álvaro Brizuela y Marina Anguiano; y el etnobiólogo José Arellano. Participaron, además investigadores de otras instituciones como Roberto Escalante del INAH y la lingüista Bárbara Cifuentes del INI, entre otros. De muchas formas, esta experiencia fue producto de un esfuerzo múltiple que conjuntó la voluntad y los recursos siempre escasos de las instituciones que

en México tienen a su cargo las culturas indígenas.

Los textos elaborados por los entonces alumnos indígenas constituyen una de las aportaciones más importantes del libro, pues ellos tocan una gran diversidad de temas. Los títulos dan una idea de la concepción interdisciplinaria y holística que se buscaba brindar: "El calendario agrícola, los gastos y las ganancias del campesino", "Las clases sociales en Pajapan", "El ciclo de vida entre los mixes", "Ensalmo", "Cuento del conejo y el venado", "Cuento del conejo", "Etnografía antigua de los popolucas", y "Descripción del medio ambiente de una comunidad mixe: San Juan Guichicovi, Oaxaca".

No todos los trabajos realizados por los alumnos se incluyen en este libro pero ciertamente permiten advertir el conocimiento que tenían los alumnos de sus culturas, así como la importancia del trabajo de investigación realizado por ellos durante el curso. En los textos es posible encontrar información que adquiere matices especiales por ser escritos desde el punto de vista de alguien que conoce internamente su cultura y que indudablemente la está dando a conocer hacia afuera.

El lector encontrará algunos relatos cortos pero que constituyen un valioso material de análisis. Un ejemplo importante es la autobiografía presentada por los alumnos que permiten conocer la dramática situación de los indígenas y sus limitaciones para acceder a la educación en esa época. Otra aportación más es la genealogía que aquí se presenta y que incluye los términos de parentesco empleados en Pajapan, Veracruz. Resulta interesante además

el testimonio recogido sobre la diferenciación social entre los popolucas y que transcribimos a continuación, ya que constituye un indicio importante de investigar para desmitificar la idea generalizada de que entre los indígenas todo tiempo pasado fue mejor:

Cuando (los abuelos) llevaban mozos para trabajar en el cultivo, iban un día antes a recoger piedritas especiales en el arroyo y las guardaban en su casa, en un tapastle, donde el vapor del humo las ahumaba.

Cuando llegaba el día que tenían que llevar los mozos, bajaban las piedritas para ponerlas en la lumbrera a que hirvieran. Nada más comían el caldo con las tortillas, pero las piedritas no se las comían, ni las tiraban, sino cuando ya acababan de comer los mozos, las lavaban y las volvían a poner en el tapastle. Algunas de las vecinas las venían a pedir prestadas para dar de comer a sus mozos (p. 141-142).

Cabe decir, sin embargo, que los textos elaborados por los alumnos no constituyen ejemplos de una cultura prístina e invariable, con la cual es posible remontarse a la época prehispánica. Por el contrario, son textos que develan la forma como ha permeado en la perspectiva de los indígenas el conocimiento brindado por el sistema de educación nacional, e inclusive el propio curso para formarlos como técnicos en cultura indígena. Así, estos trabajos expresan el cambio y la transformación de las culturas indígenas en interacción con otros conocimientos y experiencias. Por ello deberían ser materia prima para cierto tipo de investigación

que centrara su atención en la manera en que los sistemas de conocimiento llamados tradicionales, han dialogado, se han confrontado o permanecen en tensión, con el conocimiento llamado occidental. Sólo como ejemplo se transcribe un fragmento que relata el proceso de concepción en el ciclo de vida entre los mixes:

Cuando una pareja formada por un hombre y una mujer, hacen el coito o uso sexual, una de tantas veces de hacer el contacto, uno de los espermias queda atrapado dentro de la matriz. Una vez atrapado éste, es cuando empieza el proceso de concepción o el desarrollo del feto o nuevo individuo. Es precisamente cuando se empiezan a contar los meses del embarazo, como por ejemplo: suponiendo que le tocaba reglar el día 30 del mes y no regló, entonces se deja pasar ese mes y se cuenta hasta el otro mes, pero entonces se toman en cuenta dos meses de embarazo.

El proceso de la concepción se presenta desde el preciso momento en que penetra el espermia dentro de la matriz, hasta la formación del nuevo feto (p. 95).

En resumen, hay señalar que la formación de promotores culturales, como rescatadores y revitalizadores de su cultura —desde una perspectiva de respeto y revaloración de las culturas indígenas— fue innovadora en el momento que se propuso, ya que partía de una propuesta que se oponía a la noción que veía a los jóvenes indígenas educados por instituciones nacionales como intermediarios culturales para la asimilación y la integración cultural. No es arriesga-

do decir que sus resultados inspiraron muchas otras experiencias destinadas a la formación de promotores y profesionistas indígenas, entre ellas las de formar promotores culturales en más de 15 estados de la República mexicana en el marco de la DGCP, la licenciatura en Etnolingüística, el Programa de Maestría en Lingüística Indoamericana en el CIESAS, y la formación de especialistas en educación bilingüe y bicultural en la Universidad Pedagógica Nacional. Experiencias todas ellas que es necesario analizar y evaluar.

¿Dónde están los jóvenes indígenas capacitados como técnicos bilingües en cultura indígena? ¿Qué hicieron estos jóvenes y muchos más formados por la Dirección General de Culturas Populares?

Ese es un tema de investigación de primer orden que está abierto, y sobre el que Marina Anguiano nos da algu-

nas pistas, señalando quiénes de ellos asumieron su tarea de promotores de su cultura como una tarea de vida y quiénes no. Seguramente, algunos de ellos serán los que encabezan hoy ciertas organizaciones del movimiento indígena nacional. En todo caso, este libro nos recuerda a todos los que hemos participado en experiencias similares, la necesidad de desempolvar los papeles y archivos para difundir y analizar estas experiencias en su justa dimensión. En ese sentido el libro de Marina Anguiano es un impulso para reflexionar sobre el impacto de las políticas culturales en México, y nos marca un reto a todos los que realizamos o hemos realizado acciones de apoyo a las culturas indígenas. Felicidades Marina, por este libro.

MAYA LORENA PÉREZ  
Dirección de Etnología  
y Antropología Social, INAH

# Eyra Elizabeth Cárdenas Barahona (1954-2005)

MARÍA EUGENIA PEÑA REYES\*

**E**mpezó su vida en la Provincia de los Santos, República de Panamá el 1 de abril de 1954. Sus padres y hermanos recuerdan su dedicación y perseverancia para alcanzar sus metas, así salió de su tierra natal buscando nuevos horizontes que la llevaron hasta Italia, principio de una larga temporada fuera de su país de origen.

Su historia profesional se desarrolló en México: cursó la carrera de arqueología en 1974 y terminó dedicada de lleno a la antropología física. Desde ese momento hizo de la ENAH, literalmente su casa; alguna vez le preguntaron si ella no había pensado en hacer estudios de posgrado en el extranjero, quizá eso reflejaba su integración al entorno antropofísico de nuestro país. Participó en múltiples actividades y en los proyectos más diversos de la docencia, investigación y administración. Fue becaria en la Unidad de Investigación en Genética Humana del Instituto Mexicano del Seguro Social y de la ENAH, de ahí derivó su interés por la genética cuyos frutos están presentes en su tesis de licenciatura titulada "Estudio citogenético, antropométrico y dermatoglifos en niños institucionalizados con retardo mental" presentada en diciembre de 1979.

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Diversas colaboraciones con el grupo de Investigación de la División de Genética Humana produjeron estudios y comunicaciones en congresos científicos y en gran medida influyeron en la actividad docente que realizó de manera ininterrumpida desde 1979 como profesora titular, impartiendo cursos de genética, biología humana y paleoantropología. En una etapa posterior se interesó particularmente por los estudios de crecimiento y el deporte tanto desde su perspectiva social, como de las demandas biológicas asociadas al deporte de competencia. No descartó la posibilidad de hacer investigación en su país de origen, y durante un año sabático llevó a cabo un estudio de crecimiento y maduración en niños y adolescentes panameños. Sólo en años recientes habría intentado algunas propuestas de investigación que quedaron inconclusas.

También impartió cursos en las licenciaturas de arqueología y etnología, lo que le permitió ampliar su campo de influencia, pues asesoró a estudiantes de esas carreras. El seminario de tesis impartido por ella fue quizá uno de los espacios de mayor influencia a lo largo de varias generaciones; dirigió más de treinta tesis, varias de las cuales recibieron el premio "Javier Romero" del INAH.

En los últimos años de su vida, se centró en los estudios de salud ocupacional que produjeron, entre otros reportes, la tesis titulada "Antropología del trabajo. Un estudio ergonómico y social de los trabajadores del activo Cantarell, Campeche", con la que obtuvo el doctorado en Antropología, en diciembre de 2001. Además de integrar un número importante de estudiantes en el desarrollo de esa investigación, impartió cursos y asesoró tesis en ese campo.

Su participación en reuniones científicas suma más de 40 ponencias, dentro de las principales líneas de investigación. Publicó alrededor de 25 trabajos en revistas científicas nacionales e internacionales, así como un par de manuales para la docencia: "Introducción al crecimiento" en dos ediciones, y "Paleoantropología", cuya impresión concluyó recientemente.

La otra dimensión de su labor académico-administrativa, a la que dedicó mucho de su energía e interés, la llevó a participar activamente como promotora de las transformaciones y de varias gestiones directivas. Fue coordinadora de la licenciatura de antropología física en varias ocasiones, tuvo a su cargo la Subdirección Administrativa de la ENAH en dos periodos, además de haber sido la titular de la Subdirección de Investigación y de Extensión Académica, desde donde organizó diversas actividades académicas,

sociales y culturales con tanto entusiasmo como el que ponía a la docencia y a las que atendía gran parte de la comunidad escolar.

Fue miembro fundador de la Asociación Mexicana de Antropología Biológica, ocupó la vicepresidencia en el periodo 1993-1995, además de apoyar el desarrollo de varios de los coloquios Juan Comas, donde se congregan los miembros de dicha asociación.

Como representante de la ENAH colaboró en la comisión central de publicaciones del INAH, se desempeñó como directora de la revista *Cuicuilco* de 1990 a 1993 y como miembro del consejo editorial de la misma hasta 2004.

Miembro del comité editorial de la revista *Dimensión Antropológica* desde 1997 hasta 2004, tuvo que limitar su participación debido a la enfermedad que le aquejaba y la obligó a retirarse físicamente de la ENAH, no sin resistirse a descartar la posibilidad de volver en cualquier momento a la docencia que tanto disfrutó.

Sin duda fue una partida apresurada, pero con una vida muy intensa y fructífera; a Eyra le cabe la satisfacción de haber dejado huella en distintos espacios de la antropología física y haber retribuido con creces lo que la ENAH le dio en sus años de estudiante. Alumnos, colaboradores, colegas y amigos la recordaremos siempre entusiasta, promotora de nuevos proyectos.