

ERRATAS NOTABLES

Nota: Por equivocación aparece en el texto "Este número" un párrafo donde se lee "se incluyen en este número tres" (p. 7), que debería decir dos; además no se publica acá el trabajo de Sophia Pincemin (línea 22-25). Asimismo, en la sección de "Reseñas" aparecen dos textos que no corresponden a ella sino a la de "Testimonios", éstos son los de Javier Molina y de Yolanda Rocío Reza Astudillo.

Página	Línea	Dice	Debe decir
7	7	Cruz	González
7	8	se descubrió	descubrió
62	28	Sensos	Censos
64	4	"patología	"Patología
71	13	por qué	porque
77	5	solo	sólo
78	33	autoreconocimiento	autoreconocimiento
80	1	eve	Eve
102	13	1,092,367	704,245
102	14	17.84%	11.50%
121	20	tempo	templo
122	8	tempo	templo
124	16	tempo	templo
126	8	kk y kkk	II y III
126	24	amausoleos	mausoleos
159	6	1528	1524
171		can al to se dovien	secando al viento
196	8	arrulló	arrulló
196	14	mas	más
196	16	cantinflores	cantimplores
196	21	ondo	hondo
198	9	fu	fue
198	18	como	cómo
199	19	como	cómo
199	13	mas	más
199	15	esta	está
199	25	no	nos
203	1	esta	está
203	8	francisco	Francisco
204	2	hacia	hacia
205	9	numero	número
205	15	esta	está
205	19	mas	más
210	16	mas	más
210	24	difurcaba	bifurcaba
211	30	ves	vez
211	10	solo	sólo
212	24	Ordóñez	Ordóñez
212	15	solo	sólo
212	16	solo	sólo
212	33	solo	sólo
212	34	solo	sólo
212	36	solo	sólo
213	7	solo	sólo
213	15	vg	V.g.
213	19	solo	sólo

CIHMECH

Publicación anual del Centro de Investigaciones Humanísticas de
Mesoamérica y del Estado de Chiapas

Comité editorial:

Dolores Camacho V., Felipe Catalán T., Susana M. Ekholm, Víctor M. Esponda J., Pablo
González Casanova H., Arturo Lomeli G., Javier Molina y Rocío Reza Astudillo.

Asesores:

María de la Luz Aguilar, Andrés Aubry, Ana María Garza C., R. Aída Hernández C., Andrés
Medina H., Nora Reyes C., Sophia Pincemin D., Francisco Javier Sánchez G., Luis A. Vargas
Guadarrama, Juan Pedro Viqueira A.

El contenido e ideas de los trabajos aquí publicados son responsabilidad exclusiva de sus
autores.

Toda correspondencia relacionada con esta revista dirigirla a :

CIHMECH

28 de Agosto núm. 11

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

c.p. 29200

CIHMECH

Publicación del Centro de Investigaciones Humanísticas
de Mesoamérica y el Estado de Chiapas

Director: Pablo González Casanova Henríquez
Coordinador del número: Víctor M. Esponda Jimeno



CIHMECH

Volumen 5, números 1 y 2

Segunda época

Enero-Diciembre de 1995

Foto de portada: Pablo González Casanova Henríquez

Foto portada interior: Arturo Lomelí González

Diseño de portada: Sergio Rafael Sánchez Dávalos.

Tipografía: Sergio Rafael Sánchez Dávalos

© DR. 1995 Universidad Nacional Autónoma de México

Coordinación de Humanidades

Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas

ISBN: 0187-652X

Certificado de licitud de título y contenido número 148 de fecha 7 de mayo de 1993 expedido por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas

Impreso y hecho en México

INDICE

Este número	7
--------------------	----------

ARTICULOS Y ENSAYOS

Notas sobre la organización unilateral de algunos grupos mayenses	11
<i>ALFONSO VILLA ROJAS</i>	
No somos mestizos	47
<i>LUIS BARJAU</i>	
"Todos somos indios": México, un país predominantemente indígena, con un racismo colonial	59
<i>PABLO GONZÁLEZ CASANOVA HENRÍQUEZ</i>	

NOTAS DE INVESTIGACIÓN

La boca de la cabeza colosal 3 de La Venta	105
<i>RUBÉN BONIFAZ NUÑO</i>	
El templo de la Reina Roja en Palenque, Chiapas	121
<i>FANNY LÓPEZ JIMÉNEZ Y ARNOLDO GONZÁLEZ CRUZ</i>	
Alfonso Villa Rojas y la etnografía tzeltal de Chiapas	135
<i>MIGUEL LISBONA GUILLÉN</i>	
Capechén. Un muelle prehispánico de la costa de Quintana Roo	147
<i>JUAN RIQUE FLORES</i>	

DOCUMENTOS

Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés, en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos (1528)	159
--	------------

LITERATURA

Resurrección	171
<i>GUADALUPE OLALDE RAMOS</i>	

RESEÑAS

Las memorias de Juan Ballinas por el Desierto de la Soledad o Desierto de los Lacandones	173
<i>VÍCTOR MANUEL ESPONDA JIMENO</i>	
Tras el espejo de los mayas clásicos	179
<i>LINDA SCHELE Y MARY ALLEN MILLER</i>	
Los brujos del agua: Entrevista a Román Piña Chan	189
<i>JAVIER MOLINA ESTRADA</i>	
Testimonio del mayor insurgente Rolando. EZLN. Selva Lacandona. "Historia en tres partes" (marzo, junio y junio de 1994).	195
<i>YOLANDA ROCÍO REZA ASTUDILLO</i>	

AGENDA CIHMECH

Eventos académicos

"Etnicidad, democracia y autonomía"	211
Tierra y territorialidad en Chiapas	213

Eventos culturales

Presentación de los libros <i>Cuentos y Relatos Indígenas</i>	215
---	------------

ESTE NÚMERO

En el presente volumen ponemos a la consideración de los lectores una variada selección de trabajos que abordan distintos temas de la cultura mesoamericana. En este ejemplar se han dado cita distinguidos estudiosos que nos dan a conocer los resultados de sus esfuerzos intelectuales, que auguramos serán de utilidad para legos y especialistas.

Abre este número una original contribución que hace años escribiera el maestro Alfonso Villa Rojas; en ella se presenta una visión sintética de la organización social de algunos grupos mayenses (de los mayas peninsulares, lacandones y en especial tzeltales), que en opinión del autor están organizados unilateralmente, poniendo énfasis en la patrilinealidad. Este singular trabajo nos lo proporcionó en 1990 en ocasión de un homenaje que se le ofreció en San Cristóbal de Las Casas.

Se incluyen en este número tres ensayos, uno del antropólogo Luis Barjau quien hace una importante reflexión que objeta la idea prevaleciente de la identidad nacional y nos enseña cómo han sido los caminos del llamado mestizaje el cual rechaza. Pablo González Casanova H., hace una relación de cómo el racismo en contra de los grupos indígenas de México abarca el nivel racional y se manifiesta en las condiciones nutricionales y de bienestar siendo el país a la vez fundamentalmente "indio". También presentamos una polémica sobre los orígenes de la identidad nacional y el uso ideológico de los héroes que se enfrentaron a la guerra de conquista, de la arqueóloga Sophia Pincemin.

El gran humanista y mesoamericanista, Rubén Bonifaz Nuño, presenta otra faceta de la universalidad de su pensamiento, esta vez enfocado a una de las grandes culturas de América: los olmecas, de quienes, con espíritu polémico, nos da a conocer sus interpretaciones acerca del simbolismo que en su opinión, contienen los labios de la

escultura olmeca, denominados "felinos", en particular en el caso de la cabeza colosal 3 de La Venta.

Palenque siempre ha sido un lugar de atracción para viajeros y estudiosos. El pasado de este antiguo pueblo fue esplendoroso y las imponentes ruinas que yacen allí deparan sorpresas para los arqueólogos. Producto de investigaciones recientes, Fanny López y Arnoldo Cruz, informan brevemente los hallazgos en el Templo de la Reina Roja, edificio en el cual se descubrió Fanny López, en abril de 1994, una tumba muy parecida a la que hay en el Templo de las Inscripciones, donde se encontró dicho personaje, que sin duda es el segundo más importante después del que Ruz halló en 1952.

Haciendo honor a la tarea etnográfica de uno de los pioneros de la antropología chiapaneca, Miguel Lisbona Guillén escribió una nota sugestiva en la que sucintamente evalúa la aportación metodológica y etnográfica de un trabajo original que el profesor Alfonso Villa Rojas realizó en Chiapas durante los primeros años de la década de los cuarenta, obra que sin duda habrá de convertirse en una lectura obligatoria para quienes se interesen por el desarrollo de la antropología mexicana.

El tema de la navegación prehispánica formó parte del conjunto de trabajos que integraron un número anterior (1993, 3/2) de esta publicación. Complementando esa perspectiva presentamos ahora la contribución de Juan Riqué, quien proporciona los pormenores de un muelle prehispánico edificado en Capechén, Quintana Roo.

La sección de documentos rescata un informe de primerísima mano referente a la conquista de Chiapas, escrito por el escribano real Diego Godoy, quien desempeñó su oficio en la armada de Juan de Grijalva. Godoy escribió en 1528 una amplia relación a Hernán Cortés en la que dio cuenta de varios hechos bélicos entre los españoles y los aguerridos chamulas. Este documento contiene algunos datos que pueden ayudar a situar con precisión los antiguos asentamientos de Chamula, Zinacantán y Guegüistlán (este último llamado Santiago, que algunos historiadores han confundido con Huixtán); asimismo se da noticia de varios poblados y caminos peligrosos de la región zoque.

De elaborada técnica e inspiración son los poemas que nos ofrece Guadalupe Olalde, en los cuales "resucita" los complicados senderos de la construcción poética mediante una métrica ortodoxa y progresista.

Cierran el contenido de este volumen un examen de la obra de un viajero chiapaneco decimonónico que exploró los ríos del Desierto de los Lacandones con el propósito de hallar rutas acuíferas para el traslado de maderas preciosas desde las monterías, y un sugestivo fragmento de la obra de Linda Schele y Mary E. Miller (*The Blood of Kings*) que Francisco Álvarez tradujo al castellano.

La difusión del trabajo intelectual y de la realidad social desde un espacio académico universitario, ubicado en una alejada región de la provincia mexicana, contribuye así, en un esfuerzo colectivo, a la divulgación y socialización del quehacer científico y humanístico que se genera en Mesoamérica y que atinadamente apoya la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, el que con la entrega del presente material cumple un compromiso que se propuso realizar periódicamente, a pesar de las inherentes vicisitudes del agitado clima político que vive el efervescente estado de Chiapas, lo ha logrado alcanzar.

ARTÍCULOS Y ENSAYOS

NOTAS SOBRE LA ORGANIZACIÓN UNILATERAL DE ALGUNOS GRUPOS MAYANSES

Alfonso Villa Rojas*

Nota preliminar

El hallazgo reciente de clanes exógamicos patrilineales, realizado por quien esto escribe entre los indios tzeltales del estado de Chiapas, México, ha venido a reforzar la hipótesis, ya sugerida por otros investigadores (BEALS, 1932; OLSON, 1933; EGGAN, 1934), de que un sistema semejante pudo haber existido entre los mayas de la antigüedad. En esta ocasión nos proponemos añadir unos datos más respecto a la etnografía e historia de la región, los cuales parecen estar a favor de la citada hipótesis. De manera especial interesa dejar sentados los dos puntos siguientes:

- a) Que la organización unilateral existente en la actualidad entre los tzeltales representa la misma situación que, en vías de desintegración, se encuentra entre los lacandones.
- b) Que existen datos de carácter etnográfico e histórico que señalan una procedencia prehispánica para el sistema unilateral de los lacandones.

En último término lo que nos proponemos sugerir aquí es que la organización unilateral que ahora existe entre los tzeltales procede de instituciones similares que parecen haber existido entre grupos mayenses del pasado. Es por esto que concedemos tanta significación al sistema unilateral de los lacandones, pues cabe recordar que este último grupo fue el único de toda la zona maya que logró sustraerse de la

* Antropólogo yucateco miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

influencia hispana, rechazando con éxito los intentos por conquistarlos, y además, evitando en los siglos posteriores todo contacto con gente de cultura occidental. Esta excepcional condición de aislamiento hizo posible la retención de un modo de vida netamente aborigen, en el que la tradición maya se manifiesta con vigor sobresaliente. Debemos señalar que la desintegración que ahora se observa en su sistema de parentesco puede atribuirse a la marcada reducción de sus miembros (de los que apenas quedan unos 300) y, además, como hace notar Soustelle (1935: 336), a los conflictos y antagonismos que han distanciado a varios de los linajes.

El material que compone este trabajo ha sido dividido en tres partes: en la primera damos a conocer, en forma muy sucinta, los rasgos esenciales de la organización unilateral encontrada en la actualidad en grupos tzeltales; enseguida nos ocupamos de reevaluar el sistema de parentesco lacandón de acuerdo con los nuevos datos adquiridos respecto a la etnografía de la región; finalmente hacemos mención de los datos históricos que dan noticia de la organización unilateral que existió en grupos mayanses del pasado.

La organización unilateral de los tzeltales

Los indios de lengua tzeltal ocupan una vasta porción de la parte central y norte del estado de Chiapas, México. En total, existen unos 40 mil indios de esta lengua, divididos en nueve o diez municipios o comunidades. Cada una de éstas presenta formas culturales diferentes o, por decir mejor, variaciones locales de un patrón cultural que parece común a toda la región antes citada. Limitándonos al sistema de parentesco, presentaremos enseguida las variedades que corresponden a dos de esas comunidades, llamadas Oxchuc y Cancuc, respectivamente. A esto añadiremos otros detalles acerca del sistema de parentesco encontrado en comunidades vecinas habitadas por indios de lengua tzotzil.

Ante todo cabe decir que estas comunidades son de carácter endogámico: es decir, que los miembros de una comunidad no acostumbran casarse con los de otra. La comunidad o municipio de Oxchuc tiene una población de 3,034 habitantes, divididos en seis clanes exogámicos, patrilineales, no totémicos ni localizados. De estos

clanes dos han venido a menos debido a la marcada reducción de sus miembros, de modo que para nuestro propósito sólo tomaremos en cuenta a los cuatro restantes. Los clanes son designados mediante apellidos españoles: López, Méndez, Gómez y Sántiz, respectivamente.

Cada clan está dividido en varios linajes¹ (10 o más). Éstos son reconocidos mediante el apellido indígena que sigue inmediatamente después del apellido español. Por vía de ilustración podemos citar un caso concreto: el hombre llamado Alonso Gómez Ichilok pertenece al clan de los Gómez y al linaje Ichilok. En igual caso quedan las mujeres. Ambos apellidos son transmitidos por la vía paterna solamente. Ahora bien, como cada linaje está unido a un clan determinado y nunca a ninguno más, los indios acostumbran usar el apellido indígena solamente; es así que, con decir Alonso Ichilok se sobrentiende

¹ A fin de evitar confusiones respecto al sentido de los términos linaje y clan, reproducimos enseguida las definiciones del profesor Radcliffe-Brown, que son las que hemos adoptado:

"Since the word lineage is often loosely used, I must explain what I mean by it. A patrilineal or agnatic lineage consists of a man and all his descendants through males for a determinate number of generations. Thus a minimal lineage includes three generations, and we can have lineages of four, five or n generations. A matrilineal lineage consists of a woman and all her descendants through females for a determinate number of generations. A lineage group consists, of all the members of a lineage who are alive at a particular time. A clan, as I shall use the term here, is a group which, though not actually or demonstrably (by genealogies) a lineage, is regarded as being in some ways similar to a lineage. It normally consists of a number of actual lineages, both patrilineal and matrilineal exist implicitly in any kinship system, but it is only in some systems that solidarity of the lineage group is an important feature in the social structure." (1941: 9-10).

"Ya que la palabra linaje se usa frecuentemente de un modo indefinido, he de explicar qué quiero decir con ella. Un linaje patrilineal o agnático está constituido por un hombre y todos sus descendientes por línea masculina por un determinado número de generaciones. Así, un linaje mínimo incluye tres generaciones, y podemos tener linajes de cuatro, cinco o n generaciones. Un linaje matrilineal está constituido por una mujer y todos sus descendientes por línea femenina durante un determinado número de generaciones. Un grupo de linaje consiste en todos los miembros de un linaje que están vivos en un momento particular. Un clan, en el sentido en que yo usaré el término, es un grupo que, aunque no sea realmente o de modo demostrable (por genealogías) un linaje, se considera similar al linaje en algunos aspectos. Está formado normalmente por un número de linajes reales. Los linajes, tanto patrilineales como matrilineales, existen implícitamente en cualquier sistema de parentesco, pero solamente en algunos sistemas la solidaridad de grupo del linaje constituye un rasgo importante en la estructura social." (N. del E.).

enseguida que tal individuo pertenece al clan Gómez. Como ya dijimos estos clanes son exogámicos y, por lo tanto, se considera incestuoso el matrimonio entre personas del mismo apellido español. Por otro lado, no existen ideas totémicas de ninguna clase ni leyendas o mitos que se refieran al lugar de procedencia de los diversos clanes o forma en que se originaron. Por cuanto a la terminología familiar que corresponde a este sistema, es del tipo llamado clasificatorio, según el cual los parientes colaterales reciben los mismos términos que se usa para familiares de una misma línea, tales como: abuelo, padre, hermano, hijo, etcétera.

Para hacer esta diferenciación se toma en cuenta la variación de edades, de manera que los términos "*padre*" o "*hermano*" se extienden a parientes colaterales según la generación a que correspondan. Viene al caso añadir a lo que venimos diciendo que a los lazos de parentesco entre personas del mismo clan se les considera más íntimos si pertenecen también al mismo linaje; así, un Gómez Ichilok se sentirá más cerca de otro Gómez Ichilok que de un Gómez Kulub, por ejemplo. También se debe recordar que ninguno de estos grupos se encuentra localizado; es decir, que tanto clanes como linajes se hallan diseminados indistintamente a través de numerosos parajes o rancherías que forman la comunidad total.

Cancuc

Pasando ahora a la inmediata comunidad de Cancuc, de tierras limítrofes con las de Oxchuc, nos encontramos con el mismo sistema de clanes y linajes, aunque con variantes respecto al modo de designarlos.² Además, los clanes de Cancuc tienen un nombre especial, mitos respecto al lugar y forma de origen e ideas de carácter totémico. Por estos detalles puede verse que se acercan más al concepto clásico de **clan** que los que se encuentran en Oxchuc. Hasta fechas recientes (40 o 50 años atrás) los clanes eran cuatro y tenían los nombres de *Chic*, *Chejeb*, *Ijka* y *Boj*. En la actualidad existen sólo tres, pues el *Boj* pasó a formar parte de *Ijka* por haberse reducido demasiado el número de sus miembros. Según los indios, esta fusión se efectuó por haberlo acordado

² Los datos respecto a esta comunidad están basados totalmente en el informe de la señora Guiteras, 1946 .

así los naguales o tótems de los clanes respectivos; "que no fue cosa de los hombres sino de los naguales" (GUITERAS, 1946: 144-47). Según entiendo, los nombres de estos clanes corresponden a animales³.

Salvo pocas excepciones, todo individuo (hombre o mujer) lleva dos apellidos (español e indio respectivamente) que se heredan por la vía paterna solamente. Existen unos 20 o más apellidos españoles; a diferencia de lo que se observa en Oxchuc, aquí su significación es casi nula, pues casi siempre es el apellido indígena el que, a más de indicar el linaje, señala el clan a que pertenece el individuo. En pocos casos el individuo lleva el apellido español solamente; entonces, éste cumple la misma función que corresponde al apellido indígena, es decir, indicar linaje y clan. Otra diferencia con Oxchuc es que existen individuos con el mismo apellido español y distinto el indígena, sin considerarse por ello "parientes": de hecho, algunos pertenecen a clanes distintos. Todavía cabe mencionar otro caso de excepción: el de que existen unos dos o tres apellidos españoles que van siempre ligados al mismo apellido indígena y nunca a ninguno otro; tales son Jiménez Chan y Domínguez Tzul, por ejemplo. Respecto a los apellidos indígenas, es de hacerse notar que están agrupados en clanes y que, por lo tanto, jamás se da el caso de que individuos con el mismo apellido pertenezcan a clanes distintos. Cualquier nativo de Cancuc podría recitar de memoria los apellidos indígenas que corresponden a cada uno de los tres clanes. Es así como, aun sin anunciar el nombre del clan, toda persona sabe quién es dentro del grupo. Es por esto que los indios casi nunca hacen uso del apellido español, pues, para sus tratos diarios, les basta el apellido indígena. De hecho, algunos han olvidado ya el apellido español que les correspondía (GUITERAS, *Ibid.*: 158). Otro detalle para tomar en cuenta es el de que los apellidos españoles resultan comunes a todos los municipios o comunidades de la región: como simple ejemplo podemos citar los que se encuentran en Oxchuc (López, Méndez, Gómez y Sántis) y que aparecen en Cancuc, Tenejapa, Chenalhó y otras comunidades circunvecinas, aunque con distinta función en su propósito de clasificación social. Al respecto ya vimos el marcado contraste que existe entre Oxchuc y Cancuc.

³ En forma tentativa podemos decir que *Chic* es el nombre del pizote o coati-mundi y *Chejeb* el nombre del pájaro llamado comúnmente "pájaro carpintero." No sabemos nada del significado de *Ijka*.

La cosa es enteramente distinta en relación con los apellidos indígenas; en este caso cada comunidad tiene sus apellidos propios y siempre con función importante en la tarea de clasificación social. Para los nativos de la región resulta muy fácil saber de qué comunidad procede un individuo con sólo saber su apellido indígena. Es muy posible que hubiese existido una situación semejante entre los mayas de la época prehispánica; por lo menos Roys (1943:36) hace mención de la localización de gran número de apellidos circunscritos a la parte oriental de la península yucateca y otros encerrados en la isla de Cozumel solamente; pero éste es punto que aquí sólo mencionamos como simple posibilidad y que no viene el caso ampliar. Por lo que se refiere a la etimología de estos apellidos indígenas, parecen derivarse, en su mayor parte, de nombres de plantas y animales; en general, puede decirse que la situación es igual a la que cita Roys (1940:35) al referirse a los apellidos mayas de Yucatán:

*"Some are identical, other are very similar to them; and it is possible that still others are fauna and plant names as yet unidentified."**

Por lo demás la terminología familiar de Cancuc es la misma que la de Oxchuc y tanto clanes como linajes se encuentran diseminados a través de todos los parajes que forman la comunidad; sin embargo, puede observarse cierto grado de localización en lo que respecta a linajes, dada la costumbre de los hijos a construir sus casas junto a la de los padres.

Con relación al tema de las ideas *totémicas* que citamos anteriormente debemos decir que el reporte en que nos apoyamos es poco explícito al respecto, pues, la autora no tuvo oportunidad de investigarlo en forma detenida ni minuciosa. Por esta razón los datos que ahora vamos a citar representan una fracción de lo que puede existir en la mente de los indios con referencia al origen de sus clanes. Hablando acerca de este punto el informante expresó:

"Que antiguamente cada uno de los clanes tenía una cueva donde vivían sus LAB (tótem o nagual). El (informante) no sabe bien cuál es la cueva de cada uno pero señala hacia el Norte. Dice que la cueva de los BOJ está cerca de aquí. La de los CHIC, que es la del clan a que él pertenece está cerca de Petalcingo, a tres días de Cancuc; se llama Akabal-ná, que

* Algunos son idénticos, otros muy parecidos a ellos, y es posible que haya otros todavía no identificados con nombres de plantas y animales." (N. del E.).

quiere decir "Casa Vieja." (GUITERAS, *Ibid.*: 152).

Es de interés asentar aquí que cerca de Petalcingo existen unas ruinas arqueológicas con vestigios, apenas visibles, de edificios o "casas viejas"; el lugar es conocido por los indios de las inmediaciones con el nombre de *Uijjal tón* que significa "Collar de Piedra". Todavía en 1938, cuando el autor de estas líneas visitó el lugar, se veía allí a un ídolo de piedra con collar esculpido sobre el pecho. Volviendo al tema de origen de los clanes, otro informante expuso:

"Que los CHIC salieron por Atzam; que los CHEJEB son los que salieron por Akabalná; Los IJKA salieron de Tzimatel, y los BOJ salieron de Nakiljok (cerca de Pojpolton). Las cuevas de Atzam, Akabalná y Tzimatel quedan hacia el norte y Nakiljok hacia el sur." (*Ibid.*: 153).

Refiriéndose más concretamente a la conexión entre los hombres y los *lab* o tótems, un indio refirió:

"Que las cuevas de donde salieron los clanes antiguamente, es ahora la casa de sus LAB. Los LAB están ahora en esa cueva" (*Ibid.*: 151).

Existe la creencia de ser en tales cuevas donde se originan las almas de los humanos; sin embargo esto resulta todavía algo enigmático y, al decir de uno de los nativos, "la gente no sabe por qué en la casa de los LAB se crían los 'chuleles' o almas" (*Ibid.*: 149). Aparte de estas ideas generales parece no haber ceremonias ni forma de conducta especial que expresen una conexión más íntima entre el clan y su tótem.

El sistema unilateral que acabamos de describir parece hallarse presente en otras comunidades de la región habitadas por tzeltales y tzotziles. Ésta, al menos, es la impresión que tenemos después de leer los reportes etnográficos acerca de esas comunidades, escritos por estudiantes de la Escuela de Antropología de México. En términos generales puede decirse que, de modo igual a lo observado entre Oxchuc y Cancuc, cada comunidad presenta una modalidad local de tal sistema. Aunque todavía no se conoce en forma detallada las características de estas variaciones locales, es posible asentar que resulta común a todas ellas el complejo de rasgos siguientes:

- a) Transmisión patrilineal de los dos apellidos (español e indígena).
- b) Importancia de ambos apellidos o del indígena solamente como medio de filiación clánica.

- c) Reconocimiento de parentesco *clánico* entre personas del mismo apellido.
- d) Misma terminología clasificatoria.
- e) Finalmente, formas de conducta social que dan expresión objetiva a las obligaciones y derechos que ligan a los miembros del mismo apellido.

Por supuesto que las similitudes que ahora se observa entre las comunidades asentadas en la zona alta del estado de Chiapas no se limitan a cuestiones de parentesco solamente, sino que se extienden a otros aspectos de su cultura total; entre ellos resultan sobresalientes los que siguen: organización político-religiosa, nagualismo, formas de control social, método y recursos terapéuticos, así como un vasto cuerpo de creencias y supersticiones. En todos éstos se percibe todavía viva y con gran fuerza la tradición de épocas prehispánicas. A este respecto es de tenerse en cuenta que la región, montañosa y difícil de transitar, se mantuvo casi olvidada de los blancos en el curso de toda la época colonial, o sea, por más de tres centurias. El asiento de **ladinos** en estas comunidades es cosa muy reciente, de sólo dos o tres generaciones atrás. Aún más, todavía hay lugares, como Cancuc, por ejemplo, donde hasta hoy se veda a los *blancos* establecerse en ellos. De manera que no es extraño que todavía subsistan en esta zona formas culturales de épocas remotas.

Siguiendo el desarrollo de este artículo, pasemos a examinar ahora el sistema de parentesco lacandón, acerca del cual existen dos versiones distintas y un tanto confusas. De este examen esperamos que resulte un mejor entendimiento de tal sistema, de modo que los datos presenten una integración más lógica y más en armonía con el patrón cultural de la región, según se desprende de su etnografía e historia.

Sistema de parentesco de los lacandones

Los lacandones, vecinos de los tzeltales, habitan la parte oriental del estado de Chiapas, precisamente en su colindancia con la República de Guatemala. La región comprende unos 15 o 20 mil kilómetros cuadrados, se encuentra casi despoblada y muy distante de ciudades y vías de comunicación; todavía en la actualidad permanece inexplorada una vasta

extensión de esa zona. El número de lacandones es ahora muy reducido; quizá no llega ni a 300 individuos (TOZZER, 1907:5). Éstos viven desperdigados en grupos de dos o tres familias entre los que suelen mediar distancias considerables. No existe unidad política entre estos grupos ni otras relaciones que las que ocasionalmente originan los lazos de parentesco para nuestro propósito comparativo este grupo reviste interés sobresaliente por razón de haber sido el único en toda la zona maya que logró escapar del dominio e influencia de los blancos; como ya hemos dicho, los intentos de conquista emprendidos por los españoles fueron siempre frustrados. Por esta razón, la tradición aborigen de épocas prehispánicas se mantuvo allí con mayor pureza que en cualquier otro grupo.

Tratando de este punto, Tozzer (1913:497-98) nos da a saber que:

*"They speak a dialect of Maya differing very little from that spoken in Yucatan, and still retain their religion with many of their ancient customs furnishing an excellent example of a pre-Columbian tribe practically unchanged by Spanish contact."**

La etnografía de este grupo nos es conocida mediante los trabajos de Tozzer y Soustelle; el primero, especialmente, presenta un cuadro más completo de su cultura. Sin embargo, ninguno de los dos hizo un estudio detallado del sistema de parentesco, aunque sí dan datos suficientes para reconocer que tal sistema resulta similar al ya descrito para tzeltales y tzotziles. Como cada uno de ellos presenta una versión diferente del sistema lacandón, presentaremos separadamente lo dicho por cada autor.

Empezando por los datos aportados por Tozzer, cabe decir que este autor recogió casi todo su material entre un grupo de tres familias que residían a dos leguas de la laguna de Petjá. Para esto empleó tres temporadas de trabajo (1903, 1904 y 1905) con un total aproximado de siete meses en el campo⁴. Conviene tener presente que, por entonces,

* "Hablan un dialecto del maya que difiere muy poco del que se hablaba en Yucatán y aún conservan en su religión muchas de sus antiguas costumbres, lo cual proporciona un ejemplo excelente de una tribu precolombina que prácticamente no cambió por el contacto español". (N. del E.).

⁴ Sobre derrotero, actividades y tiempo exacto de su estancia en la región véase el *American Journal of Archaeology*, Vols. VI, VII, y VIII, donde se incluyen los pequeños reportes (2 a 3 páginas) suministrados anualmente por el autor citado.

el doctor Tozzer no estaba especialmente interesado en estudiar cosas del parentesco, sino en observar y registrar los vestigios o supervivencias de la antigua religión maya; según sus propias palabras, tal interés fue motivado del modo que sigue:

"Mr. Maler in his first Memoir published by Peabody Museum, speaks of this tribe of Indians as burning copal before their gods and carrying on certain secret rites. It was with a desire to find out something about these ceremonies he mentions that I entered this territory." (1903:46).*

Esto explica que, en su obra correspondiente (TOZZER, 1907), el complejo religioso abarque seis veces más espacio (pp. 79-119) que el dedicado al parentesco y organización social (pp. 35-59). Resumiendo su material sobre el sistema del parentesco, Tozzer presenta los puntos siguientes:

- (1) *"They address each other by the terms of relationship to themselves cousins and brothers being considered the same."*
- (2) *"Each family has an animal name which is transmitted from father to son."*
- (3) *"There is some larger division, and certain families are united under one name. This has not been successfully worked out."*
- (4) *"Each person in the family bears a name as regards the order of precedence of birth."*
- (5) *"Each person in the family bears an animal name which varies as the name under (4) varies. All first son have the same name and the same animal name."* (op. cit.: 43).**

Pasando ahora a examinar en sus detalles los puntos anteriores,

* "El señor Maler en su primera Memoria publicada por el *Peabody Museum*, habla de esta tribu de indios que queman copal ante sus dioses y que realizan ciertos ritos secretos. Fue con el deseo de encontrar algo acerca de esas ceremonias que él menciona que yo entré a este territorio." (N. del E.).

** ¹⁾ Se dirigen entre sí con los términos de la relación misma entre ellos, siendo primos y hermanos considerados iguales.

²⁾ Cada familia tiene un nombre de animal que es transmitido de padre a hijo.

³⁾ Hay una división más amplia y ciertas familias se unen bajo un mismo nombre. Esto no se ha esclarecido con éxito.

⁴⁾ Cada miembro de la familia lleva un nombre con relación al orden de nacimiento.

⁵⁾ Cada miembro de la familia lleva un nombre de animal, el cual varía según lo hace el nombre (4). Todos los hijos mayores llevan el mismo nombre e igual nombre de animal". (N. del E.).

tratemos de ver hasta qué grado los datos recogidos por Tozzer concuerdan con los encontrados en la actualidad entre tzeltales y tzotziles. Desde luego, por lo dicho en el primer punto podemos ver que la terminología es del mismo tipo, es decir clasificatoria. El autor que venimos siguiendo cita solamente cuatro términos de parentesco; sin embargo, es bastante explícito respecto al modo de usarlos, cosa que permite ver más de cerca la similitud existente; al párrafo en que los cita dice como sigue:

"The title Yum is given to the father, the paternal uncles and the oldest son of the oldest uncle, the future head of the family. Brothers, sisters, and cousins call each other by the same name. The oldest brother or male cousin is called Sukum, the oldest sister or female cousin, Kik. The oldest children are thus distinguished as to age and sex. The younger brothers, sisters, and cousins of both sexes all have the same name, Witzin." (TOZZER, *ibid.*: 39). *

Por lo que toca al punto inmediato cabe añadir aquí los siguientes datos adicionales:

*"Each family branch bears the name of some animal. This is transmitted through the male line. Inasmuch as the members of one line of descent generally live in the same neighborhood, the animal name becomes associated with certain localities. Landa makes no mention of the family totem names. He says, however, that it was considered a sin for members of the same family to marry ** Now, although not frequent, one sometimes finds a marriage existing between two people of the same family connection, thus bearing the same animal name."* (op. cit.: 40). ***

* "El título de Yum se le da al padre, a los tíos paternos y al hijo más grande del tío mayor, al futuro cabeza de familia. Los hermanos, las hermanas y los primos se llaman entre sí de la misma manera. Al hermano mayor o primo se le llama Sukum; a la hermana mayor o prima, Kik. Los hijos mayores se distinguen por la edad y el sexo. Los hermanos, hermanas y primos menores de ambos sexos se les designa Witzin." (N. del E.).

** Landa, 1864, Chap. XXV, p. 140: "y muchos había que nunca habían tenido sino una (mujer) la cual ninguno tomaba de su nombre, de parte de su padre." (N. del E.).

*** "Cada rama familiar tiene el nombre de un animal y éste se transmite por línea masculina. Como los miembros de una línea de filiación viven generalmente en el vecindario, los nombres de animales se asocian con ciertas localidades. Landa no menciona los nombres de los tótems familiares; sin embargo, dice que se considera un pecado el matrimonio entre los miembros de una misma familia (Landa, 1864, cap. XXV: 140: 'y muchos avía que nunca avían tenido sino una (mujer) la cual ninguno tomaba de su nombre, de parte de su padre.'). Actualmente, aún cuando no es muy frecuente, se encuentran matrimonios de la misma familia, y que llevan por tanto el mismo nombre de animal." (N. del E.).

Si tomamos en cuenta que Tozzer designa con el nombre de "*family branch*" al grupo unilateral que nosotros llamamos *linaje*, entonces, la condición descrita en el párrafo anterior resulta similar a la que existe en Oxchuc y Cancuc donde la población está dividida en linajes exogámicos y patrilineales, con nombres que se refieren a plantas o animales y que hacen veces de apellidos. Entre los lacandones estos apellidos indican siempre nombres de animales. La tendencia manifiesta en este grupo de asentarse en la misma vecindad las familias del mismo linaje, se encuentra también, aunque en forma menos acentuada, entre los indios de las tierras altas. Es posible que esta diferencia se deba (por lo menos en parte) al hecho de que, entre los primeros, la tierra es de propiedad comunal y de extensión ilimitada, en tanto que en los otros la tierra es muy escasa y de propiedad individual esto da lugar a que los linajes de tzeltales y tzoltziles se vean obligados a desperdigarse a medida que las tierras van siendo insuficientes.

Cabe añadir que la vecindad o territorio, que entre los lacandones corresponde a cada linaje, abarca uno o más parajes o viviendas asentadas en una extensión de varias leguas, y que, además, carece de límites determinados. Las familias del linaje *Maash*, por ejemplo, tienen sus parajes en las cercanías del lago Pethá; las de los linajes *Koton* y *Sanhol* tienen los suyos en la región de la laguna de Anaité, sobre el río Usumacinta, y así con las familias de los otros linajes. Se sabe que están asentadas en ciertas regiones, pero no dentro de límites geográficos precisos. Por lo que toca al número de los linajes lacandones, es cosa que todavía no se sabe de manera positiva; Tozzer obtuvo una lista de 18 de ellos y Soustelle otra de 10 solamente (SOUSTELLE, 1935:328-9); en esta última aparecen los nombres de dos linajes no registrados antes por Tozzer.

Los linajes lacandones son *totémicos*; ésta es una característica especial que los diferencia de todos los otros encontrados entre tzeltales y tzotziles. El totemismo de éstos (según el caso de Cancuc ya citado) tiene referencia a los clanes y no a los linajes. En el caso de los lacandones, Tozzer (pp. 41-42) refiere que:

"The native speaks the animal names noted above as inyonen, my relative, so that there seems to be a close bond between all the people

*bearing the same and the animal itself.**

Aparte de este parentesco mítico, parece no haber creencias, tabúes ni práctica alguna de carácter *totémico*. Acerca de este punto, Tozzer hace notar que:

*"Whatever there may have been of the idea of the totem and totemic devices in regard to the animals, it has been lost, and nothing remains but the mere animal name of the division." (op. cit.: 40).***

Sin embargo, líneas más adelante añade:

*"There seems to be a common practice of keeping in captivity the animals connected with the settlement in a totemic signification. Monkeys, doves and small birds were noted as kept as pets, especially by the women" (Ibidem).****

Respecto a este párrafo resulta oportuno hacer aquí algunos comentarios, pues existen razones para creer que la suposición de Tozzer estaba equivocada. Lo primero que cabe decir es que el autor no trató de indagar en forma sistemática si los linajes que llevaban los nombres de *Kambul* (faisán), *Mo* (guacamaya), *Koton* (tejón), *Harleu* (tepeizcuinte), *Kekem* (jabalí), *Kitan* (puerco de monte), *Ke* (venado) y *Yuk* (cabrito) tenían en realidad tales animales en cautiverio. Es cierto que Soustelle (1935: 336) dice haber visto que, en un campamento del linaje *Maash* (mico), existía en cautiverio uno de esos animales; sin embargo esto no prueba nada y según el mismo Soustelle, los indios acostumbra comerse, sin escrúpulo alguno, a su propio tótem:

"Les keken tuent et mangent les sanglier, les maash tuent et mangent les singes, dont les indigenes sont justement tres friands, et cela sans ressentir le moindre scrupule, sans que les croyances totémiques

* "Los nativos se refieren a los nombres de los animales anotados arriba como *inyonen*, mi pariente, de modo que parece haber una estrecha relación entre toda la gente que lleva el mismo nombre y el mismo animal." (N. del E.).

** "Cualquiera que sea la idea que se haya tenido del tótem y de los elementos totémicos con relación a los animales, ésta se ha perdido y sólo permanece el simple nombre del animal de la división." (N. del E.).

*** "Parece que hay una práctica común de mantener en cautiverio a los animales relacionados con el asentamiento y con un significado totémico. Es posible observar que a los animales, como los monos, palomas y pequeños pájaros, se les tienen como mascotas, especialmente por las mujeres." (N. del E.).

*viennent s'interponer entre el chasseur et son propre totem. Pour en savoir plus long je tentai de faire honte a un homme du clan 'singe', en lui disant: 'Comment peux-tu manger un parent?' Il repondit avec gaité: 'Oui, c'est mon parent, mais je le mange tout de même'" (Ibid.: 337).**

En vista de esta falta de datos y del ningún respeto que se tiene por el tótem, resulta permisible pensar que la afición actual por tener en cautiverio a pájaros y otros animales predilectos, no es sino una simple retención de la costumbre que ya existía entre los mayas de la época Prehispánica, pues según al decir de Landa:

"They raise fowls for sale and food both the Castilian and the native breeds; they also raise birds their own pleasure and for the feathers from which to make their fine clothes and they raise other domestic animals, and let the deer suck their breast, by which means they raise them and make them so tame that they never will go into the woods, although they take them and carry them through the woods and raise them there."
(1941.:127).**

Pasando ahora al tercer punto de nuestro análisis, o sea, al que hace mención de la existencia de divisiones mayores compuestas de varios linajes unidos bajo una denominación común, cabe añadir ahora los detalles siguientes aportados por Tozzer (Ibid.: 41):

*"In addition to the animal name which every person bears, there is another designation which is very indefinite. The people of the **Kekem** and **Kitam** gens are also given the name **Kowo**, and those of the **Kotom** and **Sanhol** divisions, the name **Tash** which has the meaning level. Those who belong to the **Mash** gens are also known by the term **Karsia**. This word seems to be more Spanish than Maya in form. The Mexicans [ladinos o mestizos] of the vicinity know this particular settlement by the later name, whereas they are in total ignorance of the divisions according to animal names. Sapper speaks without comment of the **Garcías***

* "Los *kekem* matan y comen a los jabalíes; los *mash* matan y comen a los monos de los que los indígenas se muestran precisamente muy golosos, y esto sin sentir el menor escrúpulo, sin que las creencias totémicas se interpongan entre el cazador y su propio tótem. Para enterarme mejor, intenté avergonzar a un hombre del clan 'mono', diciéndole: '¿cómo puedes tú comerte a un pariente?', pero de todos modos yo me lo como." (traducción de Villa Rojas).

** "Crían aves de las suyas y las de Castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas, con las que hacen ropas galanas; y crían otros animales domésticos, de los cuales dan el pecho a los corzos, con lo que los crían tan mansos que no saben írseles al monete jamás, aunque los lleven y traigan por los montes y críen en ellos." (*Relación de las cosas de Yucatán*, 1982: 57. Editorial Porrúa, México. (N. del E.).

*seemingly as a division of the Lacandons [1897: 262-3]. The **Balum** gens has the other designation **Puk**... It is impossible to tell on what this second classification is based. There seem to be no special class of objects used as names. The same words are found used as surnames among the Mayas of Yucatan. **Kowo** is the name of a family living near Valladolid. This second designation among the Lacandons may be the remains a once elaborate system of social organization with divisions made up of families and groups of families joined together with bonds of relationship."*⁵

Desde luego es de lamentar que Tozzer no haya tenido oportunidad de conocer mejor la significación de estas divisiones mayores ni de anotar, en forma más completa, el nombre de los linajes que correspondían a cada una. De todos modos, es posible percibir que, en su función social, tales divisiones resultan similares a las que ya hemos mencionado como clanes al tratarse de los grupos tzeltales. Además, por el párrafo que hemos subrayado, se deja ver que Tozzer sospechaba la antigüedad de tal sistema y la naturaleza del mismo. En sus puntos esenciales dicho sistema se componía de cuatro divisiones mayores y de cierto número de linajes o "*family branches*" agrupados en cada una de ellas. Que las divisiones mayores no eran otra cosa que clanes (según las definiciones que venimos siguiendo), resulta evidente si se toma en cuenta que los miembros de cada una se consideraban unidos por lazos de parentesco, aun perteneciendo a linajes distintos. Por otro lado, que las "*family branches*" eran simples linajes también es fácil de ver con sólo tener en mente el reducido número de individuos que componían cada uno

⁵ "Aparte del nombre del animal que lleva toda persona, hay otro apellido bastante indefinido. Así las personas de los clanes *Kekem* y *Kitan* son también designadas con el nombre de *Kowo* y las de las divisiones *Kotom* y *Sanhol* con el de *Tash* que significa emparejar [level]. Los que pertenecen al clan *Mash* tienen también el apellido *Karcia* [García]. Este apellido parece tener más de español que de maya. Los mexicanos [ladinos o mestizos] vecinos conocen el lugar donde viven éstos por el término, ignorando por completo los otros apellidos indígenas. Sapper [1897: 262-3] menciona, sin más comentarios, a los García como una simple división de los lacandones. El clan *Balum* se le designa también por el término *Puk*. Es imposible decir en qué se basa esta otra clasificación. No parece haber clase especial de objetos usados como nombres. Las mismas palabras son encontradas como apellidos entre los mayas de Yucatán. *Kowo* es el nombre de una familia que reside en las proximidades de Valladolid. Este segundo modo de nombrarse entre los lacandones puede ser un vestigio de algún elaborado sistema de organización social con divisiones compuestas de familias y grupos de familias unidas entre sí por lazos de parentesco." (Traducción de Villa Rojas, el énfasis en las últimas líneas lo puso él).

(Recuérdese que el número de lacandones es apenas de 300, divididos en 18 o 30 *family branches*).

Poniendo en forma esquemática los datos aportados por Tozzer, nos encontramos con una estructura enteramente igual a la que resulta para el sistema de Oxchuc o Cancuc; hela aquí:

Kowo:	Tash:	Karcía:	Puk:
<i>Kekem</i>	<i>Kotom</i>	<i>Beats</i>	<i>Balum</i>
<i>Kitam</i>	<i>Sanhol</i>		
.....			
Etcétera	Etcétera	Etcétera	Etcétera

Ahora, con relación al cuarto punto, cabe recordar que se refiere a la existencia de nombres apelativos que indican el orden de nacimiento entre los hijos de una misma familia. Es así como al hijo mayor se le llama *Kin* (sol); al siguiente *Kay-yum* (*Singin' God*) y al inmediato *Chan-kin* ("Pequeño sol"). En las mujeres, los nombres que corresponden en este orden son: *Na-kin*, *Na-kay-yum* y *Na-chan-kin* (La partícula *na* significa "madre").

Tozzer menciona también los nombres *Bol* y *Nabol* pero sin indicar el orden que les corresponde. Fuera de éstos no cita ningún otro nombre. Sus datos sobre este punto son sumamente limitados; no nos dice si estos nombres personales son comunes a todos los clanes o linajes o si varían con ellos; tampoco nos dice cómo se distinguen los individuos que, llevando los mismos nombres, pertenecen a diversas familias. Si Tozzer nos hubiera dado los nombres completos de algunos de sus informantes, y datos genealógicos adicionales, entonces podría entenderse mejor todo el sistema de parentesco (quizá no esté de más explicar aquí que los lacandones nunca adoptaron nombres personales importados por los españoles y que no es sino hasta ahora que los monteros de afuera les han aplicado nombres tales como: Anacleto, Enrique, Quintín, etcétera, los cuales aceptan pero sólo en su trato con foráneos). Por cuanto a la costumbre indicada en este punto de hacer distinción en el orden de nacimiento, es de indicarse que igual cosa se encuentra entre los otros grupos que venimos comparando. Así, entre los tzeltales de Oxchuc existen palabras que se anteponen a los términos de parentesco para indicar tal orden: entre sus palabras están las de *sh-baj* (primero o mayor); *sh-patil* (segundo o intermedio) y *shut*

(el menor o más pequeño). Para referirse a sus hermanos mayores una mujer dirá: *sh-baj-shilel* o *sh-patil-shilel*, según sea el mayor o el inmediato al mayor; para señalar al más pequeño de todos sus hermanos la misma mujer usará los términos *shut-kitzin*. Entre los tzotziles de San Pablo Chalhchihuitán (comunidad vecina de Cancuc) se observa la misma cosa, pues, según la señora Guiteras (1946: 98): "Llaman a los hijos según la edad: *opech*, *shup*, *kosh* (el más pequeño)". Más adelante añade que:

"...a los niños muy pequeños se les dice *shup*, y a aquellos que tienen 5, 6 y 8 años, *pech*. *Kosh* significa el hijo menor. *Mol*, que también se dice al abuelo o a un viejo, se dice también a los niños que reciben el nombre de *pech*."

En esa misma comunidad se da el caso de que los nativos hayan olvidado el apelativo aborigen (en caso de que lo hubiesen tenido) sin adoptar tampoco el importado por los españoles, de manera que carecen de nombre personal. A este respecto la señora Guiteras informa (*ibid.*: 96):

"Que los pableros nunca ponen nombre a sus hijos. Que dicen que no tienen nombre, aun a los grandes, hombres y mujeres, porque nunca recibieron 'agua' (bautismo). Cuando vienen a la escuela se les pone nombre, o cuando tienen que sustentar algún cargo o cuando se les enganchaba para ir a las fincas."

Los nativos, por su parte, dan como razón de esta falta de nombre el hecho de que "nunca tienen que salir y, por lo tanto, nadie les va a preguntar su nombre" (*ibid.*: 98).

Usan, en cambio, apellidos de ambas procedencias (español e indígena), entendiéndose mediante ellos.

Respecto a los lacandones, Tozzer da a saber que cada uno de los nombres personales antes citados van siempre acompañados del nombre de un animal determinado; de este modo, todos los que se llaman *Kin* o *Na-kin* llevan enseguida el término *Baats*, que significa mono. Los llamados *Kay-yum* o *Na-kay-yum* llevan el término *Sanhol* (otra especie de mono), y así con los demás. Estos términos adicionales son aparte de los otros que señalan el linaje.

En la región de Oxchuc y Cancuc no se conoce estos términos adicionales; como cosa parecida puede mencionarse el uso de *apodos* que es costumbre poner a los pequeñuelos, recurriendo para ello a

nombres de plantas, animales o peculiaridad física del individuo. Se deja de usar *apodos* poco antes de llegar a la pubertad (VILLA ROJAS, 1946).

Aunque Tozzer no lo dice, uno se siente tentado a suponer que estos nombres accesorios (*¿apodos?*) se distribuyen por familias, de modo que con decir *Na-kin bats* se sabe enseguida que se refiere a una mujer de familia determinada. Si se quiere ser más exacto, entonces diremos *Na-kin baats kekem kowo*, entendiéndose así que la mujer pertenece al linaje *Kekem* y al clan *Kowo*. Esto último es apegado a lo que dice Tozzer (*Ibid.*: 40-41); de sus datos se puede también corregir que, en el trato diario, los nativos se limitan más bien a usar el nombre del linaje y no el del clan, ya que, con decir el primero se sobrentiende el segundo; es decir, algo enteramente igual a lo encontrado en la región tzeltal-tzotzil.

Veamos ahora lo dicho por Jacques Soustelle (1935), etnólogo francés que visitó la región de 1933 y 1934, es decir, 30 años después de Tozzer, y que recogió sus datos entre la gente donde éste recogió la mayor parte de los suyos. Aparte de esta circunstancia, conviene tener en cuenta que el estudio de Tozzer fue mucho más serio, detenido y amplio que el de Soustelle, pues, a más de que permaneció más tiempo en el campo, recorrió mayor número de lugares (En su tercer viaje a la región, en 1905, Tozzer se internó hasta los campamentos lacandones, asentados sobre los ríos Usumacinta, Lacantún y Tzendales). Además, tenía un amplio conocimiento de la lengua maya y de las fuentes históricas; Soustelle trabajó con intérpretes haciendo entrevistas breves. En general, sus escritos revelan poca hondura en el conocimiento de los lacandones.

En su visita de 1934 Soustelle se propuso aclarar lo dicho por Tozzer sobre el sistema de parentesco lacandón, especialmente sobre la situación y significación totémica de los 18 clanes. Según la lista recogida por el primero a este respecto Soustelle explica que:

*"C'est en février-mars 1934 que j'ai essayé de contrôler cette liste avec l'aide de Lacandons assez avertis des choses indigènes, dans un Caribal situé au bord du fleuve Chocoljá, dans un autre situé au bord d'une petite rivière appelée 'La Arena', au Nord-Ouest du Lac Peljá, et enfin au Lac Peljá même" (Ibid.: 328).**

* "Fue durante febrero-marzo de 1934 que traté de registrar esta lista con ayuda de lacandones bastante enterados de las cosas indígenas, en el caribal situado a la orilla del

Es de añadirse que sin excepción, todos los miembros de esos parajes o "caribales" pertenecían a dos *family branches* solamente: la de los *maash* (monos) y la de los *kekem* (jabalí). Entre los resultados obtenidos en esta ocasión puede señalarse los siguientes para interés de nosotros:

1. De los 18 grupos familiares anotados por Tozzer los nativos dijeron desconocer seis y saber muy poco de otros cuatro. De hecho sólo se mostraron seguros de la existencia de 10; entre éstos sólo mencionaron dos no anotados antes por Tozzer: los llamados *Pish* (especie de faisán) y *Akobok* (especie de zorro), llamado huapache respectivamente.
2. De las cuatro divisiones grandes en que se distribuyen todos los grupos familiares, Soustelle sólo obtuvo datos concretos de dos: he aquí sus palabras:

*"En ce qui concerne les noms qui paraissent se superposer aux noms totémiques, Tozzer en indique quatre: Tash, Puk, Karcia, et enfin un qu'il orthographie Kowo. Tash est inconnu aux Lacandons que j'ai interrogés; Puk, affirment-ils, est le nom d'une variété de jaguar, ce qui n'est pas 'invraisemblable' puisque ce surnom s'appliquerait aux gens du totem Balum ou jaguar. Restent donc Karcia et Kowo" (Ibid.: 329).**

Más adelante el mismo autor añade que:

"au dire des Lacandons eux-mêmes, chacun des groupes Karcia ou Kowo continent plusieurs groupes totémiques proprement dits. Ce sont des divisions plus larges, à compréhension plus vaste, et elles s'étendent à des groupes qui n'ont entre eux aucune relation ou des relations hostiles (comme c'est le cas par exemple entre les Maash du Nord Ouest et les Akmash de Tzendales, tous Karcia). Selon ce nouveau mode de classement, les totems sont divisés ainsi:

I Karcia

Maash (Lac Pelja, Fleuve Chocolja, La Arena) **Akmash**

río Chicoljá, en otro situado a la orilla de un riachuelo llamado 'La Arena', al noroeste del lago Peljá y en el mismo lago Peljá." (N. del E.).

* "En lo que toca a los nombres que parecen sobreponerse a los nombres totémicos, Tozzer indica cuatro: *Tash*, *Puk*, *Garcia* y, por último, uno que él escribe con la ortografía: *Kowo*. *Tash* es desconocido por los lacandones que he interrogado; *Puk*, afirman, es el nombre de una variedad de jaguar, lo que no es 'inverosímil', puesto que este sobrenombre se aplicaría a la gente del totem *Balum* o jaguar. Quedan entonces *Karcia* y *Kowo*." (N. del E.).

(Tzendales)

Akobok (???)

II **Kowo**

Keken (Lac Peljá, Fleuve Jetja, Chokokte, Tzendales)

Kambul (Près de l'Usumacinta, en direction de Tenosique).

Kotom (Rivière El Cedro)

*Quant aux autres totems, on déclare qu' "on ne sait pas" s'ils appartiennent à l'autre des grandes divisions, et même pour deux d'entre eux, Sanjol et Yuk, on dit qu' "ils ne sont ni Karcia ni Kowo". Mais il s'agit là de totems localisés dans une région éloignée, celle de Tzendales, dont les habitants sont redoutés de ceux du Nord-Ouest, de sorte que la simple ignorance suffit peut-être à expliquer ces réponses" (Ibid.: 331-32).**

Como se ve, los datos recogidos por Soustelle son insuficientes, dudosos, obtenidos de unos pocos informantes y en circunstancias de etnógrafo viajero; es decir, de gente que por estar de paso carece del tiempo necesario para establecer condiciones de "rapport" con el informante.

No obstante estas deficiencias el autor citado asienta como cosa probada que:

"Nous sommes donc en présence d'un système hiérarchisé de segmentation sociale, caractérisé par deux unités secondaires à noms d'animaux."

* "Según los mismos lacandones, cada uno de los grupos *Karcia* o *Kowo* abarcan varios grupos totémicos propiamente dichos. Son estas divisiones más grandes y de más vasta comprensión y se extienden a grupos que no tienen entre sí ninguna relación o relaciones hostiles (como en el caso, por ejemplo, de los *Maash* del noreste y los *Akmaash* tzeltales, todos *Karcia*). Según este nuevo modo de clasificación los tótems están divididos así:

I. **Karcia**

Maash (Lago Peljá, río Chocoljá, La Arena).

Maash (Tzendales).

Akmaash (???).

II. **Kowo**

Keken (Lago Peljá, río Jetjá, Chokakté, Tzendales).

Kambul (cerca del Usumacinta, en dirección a Tenosique).

Kotom (Arroyo El Cedro).

En cuanto a los otros tótems, se declara que 'no se sabe' si ellos pertenecen a una o a la otra de las grandes divisiones, y aun para dos de entre ellos, *Sanjol* y *Yuk*, se dice que 'no son ni *Karcia* ni *Kowo*'. Pero se trata aquí de tótems localizados en una región lejana, la de los Tzendales, en donde los habitantes son muy temidos por los del noroeste, de manera que la simple ignorancia basta, tal vez, para explicar estas respuestas." (N. del E.).

*I n'est pas difficile de reconnaître là ce qu'on pourrait appeler le "schéma totémique classique", avec les clans à totem animal groupés en divisions supérieures ou phratries." (Ibid.:332).**

Procediendo de igual manera en la interpretación de sus datos, Soustelle añade otra conclusión: la que de la división bipartita que se encuentra en el sistema social, se extiende, además, a todo el universo de los lacandones:

"Ces deux grands cadres, Karcia et Kowo, n'ont pas pour le Lacandon une signification bornée aux seuls groupes humains; ils se retrouvent dans la nature animale, ils jouent le rôle d'un véritable système de classification, de ces "Classifications primitives" signalées par Durkheim et Mauss." (Ibid.: 338).⁶

Ahora bien, teniendo en cuenta lo que no se sabe sobre la etnografía de los grupos circunvecinos, se puede decir que las especulaciones de Soustelle aquí citadas resultan fuera de lugar. En cambio sus datos, tomados sin distorsiones especulativas, parecen confirmar la hipótesis nuestra expuesta desde el principio, a saber: que el sistema de parentesco lacandón, reducido a divisiones de clanes y linajes, no es sino una variedad local del sistema encontrado en los otros grupos de Chiapas. Por otro lado, que este sistema es de origen remoto, prehispánico, es cosa que encuentra apoyo en los otros aspectos de la vida lacandona que, casi en su totalidad, se compone de elementos que proceden de la antigua cultura maya. La obra de Tozzer confirma esto plenamente. Sin embargo es aquí donde viene al caso preguntar: ¿y cómo es que uno de los clanes o "divisiones mayores" lleva el nombre de *Karcia* (García) que es de origen español? Al respecto, Soustelle nos da un dato bastante significativo según puede verse en el párrafo siguiente:

"Selon un Lacandon de La Arena, du clan Maash, les Karsiya sont 'des

* Estamos entonces en presencia de un sistema jerarquizado de segmentaciones sociales, que se caracteriza por dos unidades principales, subdivididas a su vez en unidades secundarias con nombres de animales. No es fácil reconocer aquí lo que se podría llamar el 'esquema totémico clásico', con los clanes de totem animal agrupados en divisiones superiores o fratrias." (N. del E.).

⁶ Estos dos grandes cuadros, *Karcia* y *Kowo*, no tienen para un lacandón, una significación limitada únicamente a los grupos humanos; se encuentran también en la naturaleza animal y desempeñan el papel de un verdadero sistema de clasificación, de esas clasificaciones primitivas, señaladas por Durkheim y Mauss." (Trad. de Villa Rojas).

*gens', en español "gente" terme que les Lacandons emploient pour désigner les étrangers, par opposition à Winik, 'home', qui désigne l'indigène. Ces 'gens', ajoute le même informateur, seraient venus il y a tres long temps se joindre aux véritables Lacandons, et seraient complètement identifiés avec eux. Cette tradition, que malheureusement je n'ai pas pu me faire confirmer ailleurs, paraîtrait faire allusion à une diversité fondamentale d'origine." (Ibid.: 340-341).**

La tradición aquí registrada encuentra elementos de prueba en el hecho de haber existido un clan con ese nombre entre los tzeltales (tzendales) de Oxchuc; todavía hoy, en el paraje Paulina existe una familia con tal apellido. A más de esto, en la zona lacandona hay una sección conocida con el nombre de Tzendales. Estos datos inclinan a pensar como altamente probable que en algún periodo de la época Colonial grupos tzeltales ya bautizados emigraron hacia allá incorporándose a los grupos lacandones (Cabe recordar que, en 1712, al fracasar la rebelión de Cancuc los tzeltales fueron cruelmente perseguidos por los blancos).

Aparte de que los otros aspectos de la cultura lacandona señalan muy marcadamente el origen prehispánico de su organización unilateral, existen datos históricos que contribuyen a soportar esta idea. En las páginas que siguen haremos un revisión de tales datos.

La organización unilateral en la época prehispánica según los datos históricos

Como ya hemos dicho, la hipótesis de que los mayas de la antigüedad pudieron haber estado organizados en clanes exogámicos patrilineales ha sido ya sugerida por Beals (1932) y por Ronald L. Olson (1933:137) como resultado de un análisis preliminar de las fuentes históricas. Fred Eggan (1934:188-202), luego de examinar los términos de parentesco contenidos en el *Diccionario Maya de Motul* (redactado a fines del siglo XVI) y en el *Arte del idioma Maya*, escrito por Pedro Beltrán de Santa

* "Según un lacandón de La Arena, del clan *Maash*, los *Karsiya* son la 'gente', término español que los lacandones emplean para designar a los extranjeros, por oposición a *Winik*, 'hombre', que designa al indígena. Esta 'gente', agrega el mismo informante, vino hace mucho tiempo y se juntó con los verdaderos lacandones y fueron plenamente identificados con ellos. Esta tradición, que desafortunadamente no pude confirmar en otra parte, parece referirse a una diversidad fundamental de origen." (N. del E.).

Rosa en 1746, llega a la conclusión de que:

"A system of exogamous clans or moieties with reciprocal daughter exchange by households is theoretically possible in regard to the ancient Maya. However, the number of terms for affinal relatives, the extension of siblings terms to certain of these relatives, and the finess of the distincion made, argue for a system of bilateral cross-cousin marriage."

(p. 198).*

El mismo Eggan nos da a saber que esas tres características (*clan*, *daughter exchange* y *cross-cousin marriage*) son compatibles y que, de hecho, suelen encontrarse juntas en el mismo sistema. En el caso de Oxchuc, que ya conocemos, resulta regla general lo que puede llamarse "*classificatory cross cousin marriage*", o sea, matrimonio entre primos cruzados y cuyos padres son hermanos de clan solamente.⁷

Por lo que toca a la existencia de clanes, la evidencia histórica de más peso aprobada hasta hoy en favor de ella ha sido la siguiente información de Diego de Landa:

"Que tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especial si vienen de alguna casa de Mayapán, y, eso procuran saberlo de sus sacerdotes que es una de sus ciencias, y jactarse mucho de los varones que en sus linajes a habido señalados. Los nombres de los padres duran siempre en los hijos y en las hijas no. A sus hijos y hijas siempre llamaban del nombre padre y de la madre, el del padre como propio y el de la madre como apelativo de esta manera: el hijo de *Chel* y *Chan* llamaba *Na-Chan-Chel*, que quiere decir hijo de fulanos, y ésta es la causa que dicen los indios son los de deudos y se tratan por tales, y por eso cuando vienen en parte no conocida y necesitados luego acuden al nombre, y si hay quien, luego con toda claridad se reciben y tratan y así ninguna mujer o hombre se casaba con otro del mismo nombre, porque

* "Un sistema de clanes o mitades exógamas con intercambio recíproco de hijas entre casas es teóricamente posible entre los mayas antiguos; pero la cantidad de términos para parientes por afinidad, la extensión de las designaciones de gemelaridad para algunos de esos parientes, y la fineza de las distinciones establecidas indican más bien un sistema bilateral de matrimonio entre primos cruzados." (N. del E.).

⁷ Para dar idea de la incidencia de este tipo de matrimonio conviene añadir aquí que: de 26 parejas computadas con este propósito en el paraje *Dzajalché*n, solamente dos quedaban excluidas de la regla; las 24 restantes quedaban repartidas en la forma que sigue: en 11 el hombre estaba casado con la hija de la "hermana" de su padre; en otras 11 el hombre estaba casado con la hija del "hermano" de su madre y, por último, en las otras dos, los cónyuges eran hijos de dos "hermanas".

era a ellos gran infamia..."⁸

Por otro lado Roys (1939:13) expresa:

"Some of the naal-names cast doubt on our interpretation of Landa's explanation of Maya nomenclature.

*He states that Nachan Chel was the son of a mother named Chan and a father called Chel; but here we find that Nahau May and Naum May of Tidzablay were brothers and that Nachan Kinich, Nabatun Kinich and Naun Kinich were 'all brothers' as well."*⁹

Teniendo en cuenta la existencia de clanes o linajes y el carácter clasificatorio de su terminología, se explica enseguida que se considerasen "hermanos" los individuos del mismo apellido (*May* en un caso y *Kinich* en el otro) mencionados en el párrafo anterior; en esto no hay nada que esté en contradicción con lo dicho por Landa. Viene al punto recordar el caso encontrado en Chenalhó (GUITERAS, 1946:121), que es común a toda la zona circunvecina, a saber: los tzeltales y tzotziles de hoy consideran "legítimos" a sus hermanos que resultan del mismo padre con distintas mujeres. Durante mi estancia de 20 meses entre los tzeltales de Oxchuc me fue preciso usar siempre el método de tablas genealógicas a fin de poder determinar con certeza quiénes eran hermanos legítimos y quiénes de clan solamente.

"Que los indios no admitían las hijas a heredar con los hermanos sino era por vía de piedad o voluntad y entonces dábanles del montón algo; lo demás partían los hermanos igualmente, salvo que la que más notablemente había ayudado al legar la hacienda daban la equivalencia, y si eran todas hijas, heredaban los hermanos o propincuos, y si eran de edad que no se sufría entregar la hacienda, entregábanla a un tutor deudo más cercano, el cual daba a la madre para criarlos, porque no usaban dejar nada en poder de madres, o quitábanles los niños principalmente siendo los tutores hermanos del difunto. Estos tutores daban lo que así se le entregaba a los herederos cuando eran de edad, y

⁸ El Contenido de este párrafo de Landa ha sido motivo de confusión y malas interpretaciones, siendo la principal la que cree que Landa daba a entender que eran los hijos, pero no las hijas, quienes heredaban el nombre del padre (ver *infra*).

⁹ "Algunos de los nombres [de la clase] *naal*, arrojan cierta duda respecto a nuestra interpretación de lo dicho por Landa sobre la nomenclatura maya, en el sentido de que un tal *Nachan Chel* era hijo de una madre *Chan* y de un padre llamado *Chel*; sin embargo, tenemos que *Najau May* y *Naum May*, de *Tidzablay*, eran hermanos, así como también *Nachan Kinich*, *Nabatun Kinich* y *Naun Kinich*." (Trad. de Villa Rojas).

no hacerlo era gran fealdad entre ellos y causa de muchas contiendas."
(Landa, *op. cit.*)

Párrafos más adelante el mismo autor añade:

"...y si algunos se casaban con las cuñadas mujeres de sus hermanos era tenido por malo.

"No se casaban con sus madrastras, ni cuñadas hermanas de sus mujeres, ni tías hermanas de sus madres, y si alguno lo hacía era tenido malo; con todas las demás parientes de parte de su madre contraían aunque fuese primahermana." (*Ibid.*: 174.)

La situación descrita por Landa en estos párrafos, redactados a raíz de la Conquista, corresponde casi a la que existe en nuestros días entre los tzeltales de Oxchuc y Cancuc (VILLA ROJAS, 1946, capítulos 2, 5, 7 y 19); el mismo sentimiento de parentesco y cooperación entre los miembros del mismo apellido; la misma transmisión patrilineal de los apellidos (ya no se toma en cuenta el de la madre); iguales trámites en cuestiones de herencias y tutelaje y, por último, la misma restricción respecto al matrimonio con la madrastra, las hermanas de la madre y "las cuñadas mujeres de sus hermanos."

Olson (*Ibid.*: 370), por ejemplo, asienta que:

*"The Maya proper seem to have had exogamous patrilineal gents (clans). Though the situation somewhat obscured by Landa's statement that 'the names of the fathers remain always with the sons and not with the daughters.'"*¹⁰

Tozzer (1941: 98) en su traducción de ese párrafo dice que:

"The names of the fathers are always handed down to their sons but not their daughters."^{*}

En realidad, el párrafo original de Landa está en estos términos:

"Los nombres de los padres **duran** siempre en los hijos, en las hijas no."

En consecuencia, lo que Landa quería decir era simplemente que el nombre del clan o linaje se transmitía o perduraba por la vía masculina solamente.

¹⁰ "Los mayas propiamente, parecen haber tenido clanes exogámicos patrilineales, aunque la situación resulta algo confusa por la expresión de Landa de que 'los nombres de los padres quedan siempre en los hijos, pero no en las hijas.'" (Traducción de Villa Rojas).

^{*} "Los nombres de los padres se transmiten siempre a los hijos, pero no a las hijas." (N. del E.).

De acuerdo con nuestro conocimiento actual del sistema de parentesco lacandón, el asunto queda aclarado, pues es tomado en cuenta el carácter clasificatorio de la terminología del clan; además era de esperarse que se considerasen "hermanos" todos los del mismo apellido (los *May*, los *Kinich*, etcétera). Por otro lado, como dato confirmatorio, es de asentarse que lo dicho por Guiteras para Chenalhó (1946:12) en el sentido de que los tzeltales y tzotziles de hoy consideran "legítimos" a los hermanos que resultan del mismo padre con distintas mujeres. Fue precisamente por esto que, durante mi estancia de 20 meses entre los tzeltales de Oxchuc, tuve que emplear el método genealógico para deslindar con certeza quiénes eran hermanos legítimos y quiénes de clan solamente.

En cambio ha disminuido la restricción que a este respecto existía hacia las cuñadas "hermanas de sus mujeres"; de hecho tuve oportunidad de registrar pocos casos de matrimonios compuestos de un hombre con dos hermanas.

Existen datos para creer que esa forma de organización familiar (basada en clanes o linajes exogámicos patrilineales) fue común a otros grupos del área maya. Ximénez (1926:130-31), refiriéndose a los quichés expresa que:

"... la cuenta de su parentesco venía por línea de varones, y así no tenían impedimento para casarse con los parientes de sus madres, esto se entiende para contraer matrimonio...Casabanse en todos los grados de consanguinidad en la manera dicha."

Cosa muy semejante asienta Fuentes y Guzmán, según la cita reproducida por Eggan (1934:200). Bandelier (1878:392), al resumir los datos contenidos por el *Popol Vuh* respecto a los quichés, hace notar los puntos siguientes:

- "(1) *The quiche were originally organized in three consaguine groups, to which latterly a fourth was added.*
- (2) *These kinships localized as four quarters, their mode of life communal.*
- (3) *They subsequently divided into twenty-four groups, constituting so many gentes.*
- (4) *The government of the tribe lay in the hands of the chiefs of these gentes.*"*

* "1) Los quichés originalmente estaban organizados en tres grupos consanguíneos, a los que se le agregó lateralmente un cuarto.

Por otro lado, refiriéndose a los cakchiqueles, Beals (1932:472) hace notar que el parentesco era transmitido por la vía masculina y que estaban organizados en un sistema unilateral, o sea, "*a sib system similar to the Mexican calpolli but based on relationship rather than locality.*"* Thompson (1938:600-601) da una lista de los términos de parentesco usuales entre los choles de Guatemala, pudiéndose ver mediante ellos que el sistema allí existente era semejante al que tuvieron los mayas de Yucatán según el análisis de Eggan (1934).

Ahora bien, sentada la existencia de una organización unilateral de carácter patrilineal en el área maya, se ocurre preguntar: ¿existía una estructura social, semejante a la de Chiapas, compuesta de linajes y divisiones mayores? Quien esto escribe está inclinado a pensar en términos afirmativos y a sentar, en forma preliminar, que los apellidos mayas llegados a nosotros (256 en total) representaban **linajes** y que éstos, a su vez, se agrupaban en divisiones mayores, localizadas o no, que podían ser clanes, parcialidades, calpules o fratrías.

Que este tipo de estructura (divisiones menores incluídas en otras mayores) fue conocido en el pasado es cosa que se sabe por los datos que tenemos sobre aztecas y totonacas; refiriéndose a este último grupo, Krickeberg (1933:64) interpreta una noticia de Torquemada del modo que sigue:

"Se puede interpretar la noticia como que la tribu emigrada consistiera de 20 'gentes' repartidas en dos fratrías semejantes a la división de los aztecas, de 20 gentes y 4 fratrías, según Bandelier."

Por lo que toca a los mayas existen datos que parecen confirmar la hipótesis. Se sabe, por ejemplo, que los **cehaches** o "Gente del Venado" (asentados en la zona del Petén, Guatemala) era un grupo *totémico* donde el venado era animal sagrado; que dicho grupo se dividía en ramas, las cuales eran conocidas según el apellido de sus miembros. Esto último se deduce de lo dicho por Villagutierre (1933:252) en el

2) Estos parientes se localizaban en cuatro barrios teniendo un modo de vida comunal.

3) Posteriormente se dividieron en veinticuatro grupos constituyéndose en muchos gens (clanes).

4) El gobierno de la tribu quedaba en las manos de los jefes de esos gens (clanes)." [Trad. del E.].

* "un sistema clánico parecido al calpolli mexicano basado en relaciones de parentesco antes que en la localidad." (N. del E.).

sentido de que los indios de apellido *Chan* encontrados en esa región formaban una "rama de la nación de los cehaches." (Sobre este grupo véase también Roys, 1940:37 y 1943:112).

De más peso todavía en lo que venimos diciendo es la información que tenemos acerca de la organización social de los itzaes, según los datos apuntados por fray Andrés de Avendaño, quien visitó la zona de Tayasal en 1695 (como se sabe los itzaes emigraron de Yucatán para establecerse en la región del Petén, Guatemala, dos o tres siglos antes de la llegada de los españoles). De acuerdo con este autor, los itzáes estaban divididos en 22 ramas o grupos, localizados en otros tantos distritos. Cada grupo llevaba, como nombre genérico, el de la familia o linaje más importante al que pertenecía; así *Kanek* era nombre que correspondía a todos los indios del grupo a que correspondía la familia *Kanek*. A más de este nombre genérico, cada linaje tenía el suyo propio que lo distinguía de todos los otros linajes que correspondían a la rama de los *Kenek*. De manera que todo individuo llevaba dos nombres o apellidos: el de su propio linaje y el de la rama o grupo a que pertenecía; la situación así escrita recuerda enseguida a la que ya hemos mencionado para los lacandones.¹¹ Para dar al lector oportunidad de evaluar lo dicho aquí, reproducimos enseguida el texto dado por Avendaño:

"I asked them how many districts that Peten had on which we were, and counting by the fingers on their hands and toes on their feet, they told me there were twenty two. These Towns or districts bear the names of the casique or head who rules them, as seem by the table above, although all have separate names of their own..." (MEANS, 1917: 19-20).*

Más adelante añade que:

¹¹ Resulta pertinente indicar aquí que, entre los Itzaes, el linaje *Couoh*, daba nombre a una de esas divisiones mayores, tal como sucede hasta hoy entre los lacandones donde una de tales divisiones se designa con el término *Couoh*. Refiriéndose a esta división de los Itzaes, Villagutierre (1933: 401) nos informa "que los *Couoh* habitaban en doce pueblos de la ribera y en otras rancherías de la montaña."

* "Les pregunté por en número de distritos del Petén en el que estábamos, y contando con los dedos de sus manos y de sus piés, me dijeron que hablan veintidós. Estos pueblos o distritos llevan el nombre del *casique* o cabeza que los gobierna, como puede observarse en la tabla de abajo, sin embargo, todos tienen sus propios nombres por separado." (N. del E.).

*"This kingdom came to him (to Canek) by inheritance, and so their kings are always Ah Can Eks. But not because of this are all the Caneks of royal blood or relations of one another, since also, all those of his own town or district are called CANEKS and not on this account are they his relations, since they also bear their lawful names and only have this on because of the chief who rules them." (Ibid.: 20).**

Todavía más conciso se manifiesta en este otro párrafo:

*(...in the town of Yalain) "in which are found many indians called CANEKES, like the King of Peten, but they are not relations of his district, which (as have said) Take their names from those who rule the said districts, although they may have, as they do, their own surnames, each one from the father and mother." (Ibid.: 154).***

También es de mencionar que, en la descripción de Villagutierre respecto al pueblo de Dolores (de 103 casas), da a entender que los lacandones-choles allí establecidos estaban organizados en parcialidades (integradas posiblemente por grupos de familias), a las cuales da el nombre de *Calpules* o *Chirimítales*. Citando a los jefes o caciques que allí había, menciona en primer lugar al llamado *Cabnal* y añade que:

"... su calpul o chirimital, era el más numeroso de todos. Asimismo había entrado otro segundo casique llamado Tuxnol, y otro llamado Tustetac, que eran los más principales y de más sequito, después de Cabnal, aunque sobre todos el Cabnal; y este y Tuxnol, eran solos los que a todos los demás reñían, y gobernaban; porque aunque había, y entraron en el pueblo otros casiques menores y cabezuelas como fueron Quimbubari, Sirlabna, Chichel, Tzatzí, Chancut y Polon, estos tenían muy poco sequito chirimítales." (1933:241).

Resumiendo ahora lo dicho en el curso de este trabajo, podemos sentar los puntos que siguen:

* "Este reino lo obtuvo (Canek) por herencia, de ese modo sus reyes fueron siempre Ah Can Eks. Pero no por eso eran todos los Caneks de sangre real o estaban relacionados unos con otros; pues también todos los del mismo pueblo o distrito eran llamados CANEKS y no por causa de ello eran sus parientes, puesto que ellos tenían sus legítimos nombres y sólo tenían éste porque era el del Jefe que los gobernaba." (N. del E.).

** (...en el pueblo de Yalain) "en el que se encuentran muchos indios llamados CANEKES, como el Rey del Petén, pero que no son relaciones de su distrito (como queda dicho). Toman sus nombres de aquellos que gobernar los dichos distritos, no obstante, pueden tener, como tienen, sus propios apellidos, tanto del padre como de la madre." (N. del E.).

1. Los sistemas de parentesco encontrados ahora en tres grupos mayanses de Chiapas (tzeltales de Oxchuc y Cancuc y lacandones) presentan la misma terminología clasificatoria y una estructura similar compuesta de linajes y clanes exógamicos patrilineales.

2. Existen antecedentes históricos que permiten suponer, con cierto grado de certidumbre, que una estructura semejante pudo haber existido entre pueblos mayanses de la época prehispánica. Que existieron linajes exogámicos patrilineales entre los mayas de Yucatán es cosa probada; que tales linajes estuvieron agrupados en clanes o divisiones mayores es bastante probable, según los datos mencionados para los itzaes, quichés, cehaches, lacandones y choles.

3. Reduciendo a sus elementos esenciales las formas de parentesco aquí descritas, nos encontramos con el siguiente cuadro comparativo:

SISTEMAS DE CLANES Y LINAJES

SISTEMA DE OXCHUC: SISTEMA DE CANCUC: SISTEMA LACANDÓN:

CLANES	LINAJES	CLANES	LINAJES	CLANES	LINAJES
Gómez:	<i>Ichilok</i>	Boj:	<i>Wash</i>	Cohoh:	<i>Kekem</i>
	<i>Nimail</i>		<i>Pale</i>		<i>Kitam</i>
	<i>Nich</i>		<i>Wenesh</i>		<i>Kambul</i>
	<i>Kulub</i>		<i>Chiac</i>		
	Etcétera		Etcétera		Etcétera
López:	<i>Chic</i>	Ijka:	<i>Tzul</i>	Tash:	<i>Koton</i>
	<i>Kukai</i>		<i>Tzum</i>		<i>Sanhol</i>
	<i>Balte</i>		<i>Paste</i>		
	<i>Munus</i>		<i>Chacha</i>		
	Etcétera		Etcétera		Etcétera
Méndez:	<i>Tzemen</i>	Checheb:	<i>Johcob</i>	Puk:	<i>Balun</i>
	<i>Aquilan</i>		<i>Patz</i>		
	<i>Chisna</i>		<i>Wot</i>		
			<i>Toch</i>		
			Etcétera		Etcétera
Santiz:	<i>Kush</i>	Chic:	<i>Chua</i>	Karcia:	<i>Maash</i>
	<i>Cojton</i>		<i>Usam</i>		<i>Akmash</i>
	<i>Kux</i>		<i>Tze</i>		<i>Akobok</i>
	Etcétera		<i>Nujcul</i>		Etcétera
			Etcétera		

Aparte de todo lo anterior queremos añadir que la similitud entre la situación actual encontrada en Chiapas y la que existió en el área maya hubiese resultado más evidente si nos hubiésemos extendido a otros aspectos de la organización social relacionados con el parentesco. El material que tenemos sobre los tzeltales de Oxchuc hace ver la íntima conexión que existe entre la organización familiar y la práctica del nagualismo. Mediante ésta se controla las relaciones de unas familias con otras y se regula el modo de comportarse de los miembros de la comunidad; se considera que son los más viejos de cada clan y de cada linaje quienes poseen los más poderosos **naguales** (espíritus animales), mediante los cuales pueden leer las cosas ocultas y ejercer su autoridad causando o quitando males. Como puede suponerse, esto da lugar a que, con cierta frecuencia, se asesine a tales viejos por atribuirseles más daños de los que puede soportarse. Este modo de proceder parece haber sido común entre itzaes y cehaches, pues, según fray Andrés de Avendaño:

*"....They have the custom of beheading them when they pass fifty years, so that they shall not learn to be wizards and to kill; except the priests of their idols, for whom they have great respect." (1971:132).**

Otra marcada correspondencia entre lo que se observa hoy en Oxchuc y lo que existió en el pasado en otros grupos vecinos nos la proporciona el siguiente párrafo de una carta de tres frailes españoles que vivieron entre los lacandones de Dolores en 1695:

"The Casiques are their confessors, because if there is one who is sick, whether he be a father of the leading men, or chief's son, or woman who may be much beloved by her husband, goes to confess some to the Casique, telling him that if his father, etc. should die, it is his fault because he has sins. The Casique seats himself to hear the confession with great secrecy, and if there is at the time some general sickness, such as plague, small-pox, etc. and they confess some sin of bestiality, sodomy, or incest in the first degree, the Casique (very angrily) says that it is on account of this sin that the people are dying. He then calls together the other Casiques and they take the life of the offender by means of arrows. But if the sins are not so grave, the Casique forgives him all, telling him not to sin again. And they then place a little copal

* "...Tienen por costumbre decapitarlos cuando han pasado los cincuenta años, de ese modo no aprenderan a ser brujos ni a matar, exceptuando los sacerdotes de sus ídolos, por lo que tienen mucho respeto." (N. del E.).

before the idols at in the feast of Chuntal Catuz which they celebrate as the new year." (TOZZER,1913:507).*

De todo lo dicho en este largo párrafo sólo cabe exceptuar el que ya no se aplica la pena de muerte; por lo demás, todo es enteramente igual, inclusive el quemar copal, sólo que ya no ante *Chuntal Catuz* sino ante *Mukul Ajau* o Santo Patronal.

En términos generales puede decirse que estas culturas de Chiapas representan un caso extraordinario de conservadurismo o retención cultural, especialmente en lo que toca a la organización social en la que algunos aspectos resultan algo así como fósiles culturales. El alcance de esta opinión podrá apreciarse mejor al conocerse en forma integral la estructura social de tales comunidades, trabajo cuya preparación habrá de ocuparnos algunos meses más.

Bibliografía

BANDELIER, Adolf F.

1878 "On the distribution of tenure of lands, and the customs whit respect to inheritance, among the ancient Mexicans", *Peabody Museum Reports*, 2:385-448. Cambridge.

BEALS, Ralph L.

1932 "Unilateral Organizations in México", *American Anthropologist*, n.s. 34:467-475. Menasha, Wisconsin.

CÁMARA, Fernando

1946 *Reporte sobre el Municipio de Mitontic, Chiapas, México.* Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural

* "Los **casiques** son sus confesores, porque si hay alguien que esté enfermo, ya sea el padre de hombres principales, el hijo del jefe o mujer muy querida por su esposo, se va a confesar con el **casique** a quien hablan como si fuera su padre, etcétera, porque va a morir ese es su delito pues ha pecado. El **casique** se sienta a oír la confesión en gran secreto y si en ese tiempo no hay una enfermedad general, etcétera y si alguien confiesa pecado bestial, sodomía o incesto en primer grado, el casique (muy enojado) dice que esto es la causa o motivo de la pena de la gente que está agonizando. Después manda llamar a los otros **casiques** y disponen de la vida del transgresor flechándolo. Pero si el pecado no es grave el **casique** lo perdona por todo diciéndole que no vuelva a pecar. Luego ponen un poco de copal ante sus idolos durante el banquete de *Chuntal Catuz* que celebran cada año nuevo." (N. del E.).

Anthropology, No. 6 University of Chicago Library-Chicago, Illinois.

- 1946 *Reporte sobre el Municipio de Tenejapa, Chiapas, México.* Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 6 University of Chicago Library, Chicago, Illinois.

EGGAN, Fred

- 1934 "The Maya kinship system and cross-cousin marriage", *American Anthropologist*, n.s. 36:188-202. Menasha, Wisconsin.

GUITERAS, Calixta

- 1946 *Reporte sobre la comunidad de Cancuc, Chiapas, México.* Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 8 University of Chicago Library. Chicago, Illinois.
- 1946 *Reporte sobre el municipio de Chenalhó, Chiapas, México.* Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 9 University of Chicago Library. Chicago, Illinois.
- 1946 *Reporte sobre el municipio de San Pablo Chalchihuitán, Chiapas México.* Ms.

KRICKEBERG, Walter

- 1933 *Los totonaca: contribución a la etnografía histórica de la América Central.* Secretaría de Educación Pública, México (Traducción del alemán por Porfirio Aguirre).

LANDA, Diego de

- 1928 *Relation des choses de Yucatan* (3 vols. Notes by Jean Genet. Vol. 1, 1928, Vol. 2, 1929).
- 1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán.* Cambridge. A traslation edited with notes by Alfred M. Tozzer (Papers Peabody Museum Harvard University, Vol. 18).

MEANS, Philip A.

- 1917 *History of the Spanish conquest of Yucatan and of the Itzas.* Cambridge (Papers Peabody Museum Harvard University, vol. 7).

OLSON, Ronald L.

- 1933 "Clan and Moiety in Native America", *Publication in American Archaeology and Ethnology*, vol. 33, No. 4: 351-422. University of California.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

- 1941 *The study of Kinship Systems*. Presidential Address. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London).

ROYS, Ralph L.

- 1940 *Personal Names of the Maya of Yucatan*. Washington (Carnegie Institution of Washington. Publication 548).

- 1943 *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Washington (Carnegie Institution of Washington. Publication 548).

SOUSTELLE, Jacques

- 1935 "Le totemisme des Lacandons", *Maya Research*, 2: 325-44. Tulane University

- 1936 *Mexique: Terre Indienne*. Grasset, Paris.

THOMPSON, J. Eric

- 1938 "Sixteenth and Seventeenth Centuries Reports on the Chol Maya". *American Anthropologist*, n. s. vol. 40: 484-604. Menasha, Wisconsin.

TOZZER, Alfred M.

- 1903 "Twenty-fourth Annual Report of the Council of Archaeological Institute of America", *American Journal of Archaeology*, vol. VII, pp. 45-49.

- 1904 "Twenty-fifth Annual Report of the Council of Archaeological Institute of America", *American Journal of Archaeology*, Vol. VIII, pp. 54-56.

- 1905 "Report of the fellow in American Archaeology", *American Journal of Archaeology*, Vol. IX, pp. 45-49.

- 1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandons*. Mc Millan Co. New York.

1913 "A Spanish manuscript on the Lacandons in the Archives of the Indies at Seville", *XVIII International Congress of Americanists*, Proceedings. London 1912, 2:497-509.

1941 Véase Landa

VILLA ROJAS, Alfonso

1946 *Notas sobre la Etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc, Chiapas, México*. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 7, University of Chicago Library, Chicago, Illinois.

VILLAGUTIERRE SOTO MAYOR, Juan de

1933 *Historia de la conquista de la Provincia del Itzá*. Guatemala.

XIMÉNEZ, Francisco

1926 *Las historias del origen de los indios de esta Provincia de Guatemala*. San Salvador.

NO SOMOS MESTIZOS

Castas e identidad nacional¹

Luis Barjau*

No es cierto que somos un pueblo mestizo. Somos solamente un pueblo como los demás. Mestizo era el miembro de una casta en el México virreinal.

La clasificación de la población mexicana en castas fue una empresa ignorante y discriminatoria a más no poder de algunos "pensadores" españoles de la élite dominante en el siglo XVII. Según éstos, el mestizo era el hijo de un español con una indígena.

Sin duda existe una discriminación implícita en la clasificación por castas, y ésta es una variante *sui géneris* de la discriminación racial.

Desde los años cuarenta (cf. DUNN Y DOBZHANSKY, 1949), se sabe que es muy difícil, cuando no imposible, agrupar a las razas, porque son demasiadas. Entre los individuos de una misma región, país, aldea, incluso una familia, encontraremos siempre elementos raciales distintos; el color de los ojos o el de la piel solamente son dos resultados de la constante presencia de genes distintos, pero hay una gran cantidad de variantes raciales. Y en todo caso, no se justifica que para localizar razas se utilice solamente esos dos antes mencionados. Otras constantes genéticas son: la forma de la cabeza (larga, media, redonda, etcétera), la textura del pelo, el color del pelo; la estatura, los tipos sanguíneos, la incapacidad de distinguir el rojo del verde, la forma de la nariz (larga, chata, ancha, etcétera), o la capacidad de percibir el sabor de la fenil-tio-carbamida, entre otros. De tal suerte que hay senegaleses altos de cabeza alargada que distinguen rojo y verde, etíopes de estrechas y

¹ Artículo publicado en edición restringida, actualmente agotada, en colección *Imaginaria*, México, 1987.

* Escritor, antropólogo miembro del Seminario de Descolonización de México.

largas narices, marroquíes blancos, ingleses de ojos y cabellos negros, alemanes de cabellos negros y ojos oscuros y oblicuos.

Las características físicas usadas como distintivos raciales son equívocas, y las características genéticas lo son más: los tarahumaras tienen el mismo tipo de sangre que muchos catalanes.

A finales del siglo XVII, cuando se aplicó el esquema de castas a México, se dijo que el mestizo, el chino o el lobo eran castas y no razas.

¡En el siglo XVIII mexicano se llegó a caracterizar hasta 103 castas!, si bien hubo varios intentos clasificatorios que daban sumas distintas.

El uso del término *casta* en Nueva España fue, pues, equívoco y tonto. *Casta* (del latín *casta*, *castus*) quiere decir "puro", pero aquí se utilizó para señalar tipos humanos supuestamente "impuros". Una torpeza, parecida a aquella otra que persistió llamando indios a los indígenas americanos sólo porque Colón cuando descubrió América creyó haber llegado a la India. Pobre: murió sin haber aclarado el embrollo.

El término *casta* se usó equivocadamente para señalar la impureza racial, pero los españoles, que se creían puros, también creyeron en ellos mismos como una *casta*: la española. En México "se cruzaron" indígenas, africanos y europeos. Y ya en España, los iberos se habían cruzado con árabes, africanos, portugueses, alemanes, bereberes... En Roma antigua se cruzaron originalmente latinos, sabinos y etruscos; después, resulta imposible contar.

Si los "cruzados" son mestizos, todo mundo es mestizo. Y si el mestizo es sólo el hijo de español con indígena, entonces ya no queda ninguno. Si acaso quedarían algunos mestindios, que son (según el esquema) hijos de indios con mestizas. Pero, como veremos también en el esquema, el cruce de indio y mestiza resulta en otra *casta*: ¡el trespasado!

¿Por qué entonces nos proclamamos un pueblo mestizo?

Conservamos esta declaración y eso es autoescarnio. A los europeos y estadounidenses les encanta que nos sigamos llamando mestizos a nosotros mismos. El autoescarnio lo heredamos de los españoles y es una gansada.

Esta es una de las versiones de las castas de Nueva España:

CASTA

1. Ahí o Ai te estás (sic)
2. Albarazado
3. Albino
4. Barcino
5. Cambujo
6. Campa mulato
7. Castizo
8. Castizo cuatralvo
9. Coyote
10. Coyote mestizo
11. Cuarterón
12. Cuarterón de chino
13. Cuarterón de mestizo o español
14. Cuarterón de mulata
15. Chamizo
16. Chino
17. Cholo
18. Español o españolito
19. Galfarro
20. Gente blanca
21. Grifo o tente en el aire
22. Harnizo
23. Jarocho
24. Jenízaro
25. Jibaro
26. Limpio
27. Lobo
28. Lunarejo
29. Mequi/mixtos
30. Mestindio
31. Mestizo
32. Morisco
33. Mulato
34. Mulato oscuro
35. No te entiendo
36. Octavón u ochavón
37. Puchuela
38. Puchuela de negro
39. Quinterón
40. Quinterón de mestizo
41. Quinterón de mulato
42. Requinterón de mestizo o español
43. Requinterón de mulata
44. Rayados
45. Sambayo o sambahigo o sambaigo
46. Saltatras
47. Saltatras cuarterón
48. Saltatras quinterón
49. Tente en el aire
50. Tercerón o cuarterón cuatralvo
51. Tresalvo
52. Zambo
53. Zambo prieto

CRUCE DE:

No te entiendo con india
 Tente en el aire con mulata
 Español con morisca
 Albarazado con india
 Chino con india
 Barcino con india
 Mestizo con blanca
 Blanco con mestiza
 Indio con mestiza
 Chamizo con mestiza
 Blanco con tercerona
 Blanco con china
 Blanco con mestiza
 Mulata con blanco
 Coyota con indio
 Lobo con negra
 Mestizo con india
 Castiza con blanco
 Negro con mulato (sic)
 Blanco con requinterona de mulato
 Indio con loba
 Blanco con coyote
 Negro con india
 Barcino con sambaigo
 Lobo con China
 Blanco con gente blanca
 Indio con negra
 (?)
 (?)
 Indio con mestiza
 Blanco con india
 Blanco con mulata
 Blanco con negra
 Indio con mulata
 Tente en el aire con mulata
 Blanco con cuatralva
 Blanco con octavón indio
 Blanco con octavón negro
 Blanco con tercerón negro
 Blanco con cuarterona de mestizo
 Blanco con cuarterón de mulato
 Quinterón de mestizo con requinterona de mestizo
 Quinterón de mulato con requinterona de mulato
 (?)
 Cambujo con india
 Blanco con albina
 Negro con tercerona
 Negro con cuarterona
 Cambujo con india
 Blanco con mulata
 Indio con mestiza
 Indio con negra
 Negro con zamba

FUENTE: Tomado de: Dr. Nicolás León (profesor decano del establecimiento y jefe del Departamento de Antropología Anatómica), *Las castas del México o Nueva España*. Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1924.

Este esquema de castas es precioso. Tiene algo del cura solitario y masturbador, cierta rudimentaria sexualidad católico-europea de lechería, de establo. Soñaría algún agustino de Oaxaca, en las horas duras de la tarde conventual, haber tenido no misiones sino otro destino más prosaico; se ve, ya remotamente, casado, con hijos, una perezosa tarde de calor, musitando tiernamente a su amada: "**Saltatrás cuarterona**", y ella, chanceando: "**Mi requinterón de mulata**".

Si siguiéramos la lógica de esta clasificación, todos los pueblos del mundo serían **No te entiendo**, ya que los colores y las características físicas de los ancestros se confunden en la noche de los tiempos. También México sería, por supuesto, un país **No te entiendo**, pero no mestizo. Todo esto es extremadamente divertido.

¿Para qué sirve llamarnos mestizos? Son los intelectuales y el gobierno quienes insisten en este asunto; al pueblo de México, más sano, le es indiferente. Es difícil entrever para qué sirve, pero ya es fácil observar que es autoescarnio.

¿Y para qué sirve el autoescarnio? En primer lugar se pone al enemigo en carne propia. "Somos un pueblo mestizo", se dice; luego, nuestros problemas no son los de una nación sino los de unos mestizos. ¡Pero éstos ya no existen! ¡Pero si fue una clasificación errada! ¿De qué se trata?

¿Por qué el Estado mexicano escogió la casta mestiza para hacer sus oscuras declaraciones autoagresivas? Es algo difícil de entender. ¡Habiendo tantas castas más en el esquema, todas tan equívocas como apropiadas! ¿Qué más da declararnos un pueblo tercerón o cuarterón cuantralvo, en vez de mestizo o saltatrás o cualquiera? En todo caso, lo grave está en declararnos un pueblo perteneciente a una de las castas de esa por demás ciega y depravada clasificación hecha por los conquistadores.

Muchas cosas saltan a la vista en medio de esta añagaza:

1. Los mestizos conforman una casta.
2. La casta mestiza y sus características no se corresponden con las de la población actual de México.
3. El término *casta* (puro) quiere decir lo contrario a lo señalado peyorativamente por los españoles, que creían designar seres *impuros*, a quienes adjudicaban una u otra castas.

4. La persistencia de nuestro autorreconocimiento como mestizos hace referencia a uno de los 53 rubros que según los novohispanos formaban el sistema de castas de México.
5. Ese autorreconocimiento es equívoco, aun siguiendo la lógica clasificatoria del sistema de castas de México, que es equívoco a su vez.
6. La clasificación de una sociedad en castas supone un régimen sociopolítico (i.e. el régimen de castas de la India), que nunca existió en México, y que subsiste en aquel país.
7. El régimen de castas, universalmente atribuido a la India, tiene estas características:
 - a) Implica una especialización hereditaria por casta; el hijo del herrero será herrero; el de guerrero, guerrero.
 - b) Son agrupaciones cuyas características diferenciales son perfectamente definidas.
 - c) Las castas configuran una jerarquía social y cada grado presenta rigidez extrema respecto a los otros.
 - d) Hay una legislación social, económica y religiosa específica para cada casta.
 - e) Hay un consejo o comisión por cada casta, que impone castigos especiales a las violaciones de sus leyes particulares; también los castigos y penas son particulares de cada casta.
 - f) Las reglas matrimoniales son endogámicas en cada casta.
 - g) El miembro de una casta sólo puede tomar alimentos en compañía de los miembros de la misma.
 - h) Cada casta tiene distintivos en sus rituales religiosos: en el vestido, joyas, emblemas, modas corporales (i.e. uso de barba, pelo corto, etcétera, cf. SÉNART, 1896; BOUGLÉ, 1908; LES BELLES LETRES, 1930).

¿Será que el uso *a fortiori* del sistema de castas en el México colonial siguió siendo el resultado de haber creído los españoles que llegaban a las Indias? Cosa de baturros.

¡Ninguna de estas características que enlistamos se cumplió en la llamada sociedad de castas mexicana!

Voy a demostrar cómo, si seguimos la "lógica" clasificatoria de las "castas mexicanas", nosotros, personas del siglo XX, todos los hombres del mundo, no seríamos mestizos sino **No te entiendo**.

Según el esquema:

español + india = mestizo.

Mestizo fue en México del siglo XVI Martín Cortés, ya que su padre, Hernando, fue español, y su madre, Malintzin, fue india.

Mestizo (Martín) + blanca = castizo.

¡Pero si Martín hubiera sido mujer y casado con blanco, el resultado sería castizo cuatralvo!

¿Qué seríamos los mexicanos de hoy, descendientes de tantas mezclas?

El más cercano a las leyes del esquema sería el **No te entiendo**, ya que:

El **No te entiendo** es hijo de **Tente en el aire** con **mulata**,

y mulato = blanco + negra

y tente en el aire = cambujo + india,

cambujo = chino + india,

chino = lobo + negra,

lobo = indio + negra:

Esto es:

Obviamente que la población del mundo es hija de esto y más, ¿pero por qué la población mexicana sería mestiza, si están mezclados China, India, América, África y Europa? Resultado de cuya mezcla, como pudimos ver, da: **No te entiendo**.

Pero igualmente los seres humanos podríamos ser sin mayores dificultades Saltatrás quinterones, porque:

Saltatrás - quinterón = negro + cuarterona; cuarterón = blanco + tercerona; tercerón = blanco + mulata; pero es tercerón o cuarterón cuatralvo, que es = blanco + mulata, pero el cuarterón (como vimos) es = blanco + tercerona; mas si el cuarterón es cuatralvo, el tercerón tiene que ser tresalvo, que a su vez es hijo de indio + mestiza, que a su vez la mestiza era hija de español + india... = desaparecidos: Martín Cortés, los

hijos de Gonzalo Guerrero, Jerónimo de Aguilar, etcétera. Hagamos una pequeña prueba con los romanos:

latino + sabina = latisa

latiso + latina = latila

sabina + latiso = sabila

latiso + latila = lalati

lalati + sabina = lalatisabi

lalatisabi + latina = olalátelatina

Si agregamos a los etruscos:

Olalátelatina + etrusco = olalátelatinaelusco, etcétera. Sería infinito.

Con los españoles:

berebere + español = berepaño

español + moro = espasmo

espasmo + árabe = pasmara

berebere + berepaño = berberberpá

moro + berepaño = mober

mober + espasmo = ibero o quién sabe por qué.

Pero como hubo también asentamientos latinos:

espasmo + sabila = espasmosivalgina.

Nadie diría que España contemporánea es un pueblo berberpá o espasmosivalgina u octavón de berberpá. O que el italiano es un pueblo latiso o lalatisavi. Sería un desatino.

Y sin embargo nosotros nos llamamos ufanamente con una jerigonza de ese esquema: **mestizos**.

En el Diccionario de la Real Academia Española mestizo quiere decir: del lat. *mixticlus*, de *mixtus*, mixto. Adj. Aplícase a la persona nacida de padre y madre de raza diferente, y con especialidad al hijo de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca. U.t.c.s. Aplícase al animal o vegetal que resulta de haberse cruzado dos razas distintas".

¿En qué pueblo existe gente que no provenga de razas diferentes?

¿Y por qué se llama mestizo con especialidad al hijo del hombre blanco e india?

¿No es el blanco un color y la India un país?

¿No existen hombres blancos en la India?

¿No fue acaso un error llamar indios a los indígenas americanos?

¿Hay razas distintas de vegetales?

¿Dónde están las poblaciones de animales mestizos?

¿Se puede hablar de un paisaje mestizo, de zonas ecológicas mestizas?

Mestizo quiere decir mixto. ¿Qué elemento del mundo no lo es?

Si los blancos no fueran mixtos, ¿no tendrían que ser color blanco de cobalto? Pero hay rojos, verdes, grises entre los llamados blancos, como hay azules, cafés, entre los llamados negros. Quien esto escribe confiesa contener amarillo, rosa, verde y dorado.

El colmo de la confusión es decir que el mexicano pertenece a una casta mestiza, porque es tanto como asegurar que somos una pureza mezclada.

Si el mestizaje de México es un problema histórico como aseguran tantos, es decir, el mestizo como producto de la mezcla (mezcla es lo contrario de casta, como vimos) de español e india, ¿qué se hicieron las otras innumerables castas? ¿Y por qué persistió la mestiza, que era sólo el cruce de español con india? Pérez Barradas agrupó 103.

Si no fuera porque hay implicaciones políticas, podría parecer ocioso escudriñar en la razón de ser de un sistema de castas en México. Es ociosa la insistencia que hacemos en el mestizaje. Si no hay pueblos puros, es como decir repetidamente: "tenemos dos ojos-tenemos dos ojos". Sin embargo, habría que investigar en el porqué de tal insistencia. Si ninguna lógica la sostiene, si su sentido no es intrínseco, entonces es un discurso distinto el que está detrás, un interés diverso y ajeno el que permite su vigencia. Y ése (de consecuencias sociopolíticas) es el que importa.

Ni al orden social vigente, ni a los mecanismos socioculturales que permiten la reproducción idéntica de la injusticia, los sostienen solamente la malignidad de algunos hombres: cuentan mucho los hábitos y la fatalidad. Pero con todo ello es posible detectar los mecanismos de reproducción de esa injusticia, mimetizados en la malignidad de algunos, en los intereses de clases y de élites, en la conformación de las costumbres y en la oficialización histórica de las mentiras: aquí tenemos este fenómeno ideológico del mestizaje como escarnecimiento cuya función es la de ayudar a mantener en México un instinto subalterno de etnia y clase baja sobre la cual se monte, repetidamente, un grupo social (extranjero o no) con sus intereses y sus privilegios. Ese es el grupo

social que a la menor provocación declara repantigadamente: "Somos un pueblo mestizo".

Pero se trata de un pequeño grupo, que conserva el poder, la educación universitaria y la información. La inmensa mayoría del pueblo mexicano nunca declara nada de esto.

El escarnio termina por silenciar a los hombres, por hacerles olvidar sus derechos, por debilitar al máximo su propia estima; los pobres terminan gustando del humorismo a costa de su propia persona. El rico en cambio sólo encuentra situaciones histriónicas externas a él mismo, a quien toma en serio y considera un señor.

La denominación de mestizos es burla porque no nos la aplicamos nosotros mismos sino los españoles, porque aquéllos sometían a México diferenciándolo con ese apelativo, porque mestizo, pobre, indigno y explotado eran prácticamente sinónimos, porque los dominadores sólo hacen referencia a sus particularidades raciales como indicadores de superioridad y la denominación de mestizo es lo contrario de esto; porque es el segmento de un régimen de castas, que no existió en México; porque la clasificación dada en el siglo XVII es equívoca e imprecisa; porque aun en el extremo de seguir su "lógica", la mestiza no es la casta más apropiada a la población mexicana de ayer y de hoy.

Pero el pueblo no quiere seguir dicha lógica, sino el pequeño grupo que decreta el mestizaje en todos sus discursos políticos. Esos discursos aún son la voz del colonialismo, los ecos de la "razón" de los dominadores, que hasta hoy repiten con fervor los privilegiados.

Aun concediendo que reconocernos mestizos obedezca, antes que a una "razón" biológica o racista, a que nos aceptemos, los mexicanos, como el resultado de la conquista, del encuentro o el choque, de dos pueblos o de dos culturas fundamentalmente diferenciadas (es decir, que hablemos de mestizo en el sentido de una metáfora cultural), así se justifica tal denominación.

Los españoles que llegaron y los indígenas que ya poblaban Mesoamérica, ambos, ya eran a su vez grupos conformados por otros muchos grupos. Los españoles traían sangre árabe, y aztecas y mayas eran distintos entre sí. Pero aceptemos que ocurrió el enfrentamiento principal entre un grupo de hombres que llegó de Europa, y otro que vivía hacia ya tiempo en América. Y que a eso se deba el que un grupo —el dominante— terminara llamando al otro —el dominado— mestizo.

Equivocadamente, porque ni uno ni el otro eran razas puras; los dos constituían ya, antes de conocerse, pueblos “mezclados”. Así que, concedamos que, no habiendo de principio una explicación biológica para la denominación de mestizo dada al pueblo mexicano, hubiera otra, cultural. Esto es, que se dijera mestizo en el sentido del resultado particular del encuentro de dos pueblos, ambos ya “impuros”, pero uno venido del exterior con su amalgama de varias etnias, sangres o razas, y otro originario de América y diferenciado internamente.

Sí, ciertamente los europeos que llegaron tenían entre sí más rasgos en común —acaso una cuestión de tiempo— que con los indígenas a quienes conquistaron. Y éstos a su vez compartían paisaje, territorio y algunas costumbres. Aún así es injustificable que a estas alturas los mexicanos nos llamemos mestizos. ¿Qué pueblo del mundo no lo es? ¿Acaso entre los estadounidenses o los soviéticos no conviven, luego de enfrentarse y mezclarse, varias razas? No es de este cruzamiento que resultaron seres humanos particulares y distintos a sus orígenes. Y ninguno, no, ningún pueblo del mundo en esta segunda mitad del siglo XX insiste en autodenominarse mestizo. ¿A qué se debe tal insistencia en México? Su razón de ser no es otra que la de ayudar ideológicamente a un sistema de injusticia social —nacional e internacional— basado, entre otras cosas, en las características físicas de dominados y dominantes. El pequeño grupo que detenta el poder en nuestro país dice que el mexicano es mestizo; pero él mismo, en el fondo, prefiere pensar que su dosis de sangre blanca es mayor que la de sangre indígena. Así que mestizos somos todos, pero más mestizos son “los otros”. Eso, por lo que toca al interior de la sociedad mexicana, pero no es todo.

En el contexto internacional los mexicanos somos mestizos; sin embargo el norteamericano no lo es ni así se considera. En los discursos políticos de sus gobernantes no encontramos algo semejante, y menos cuando se definen frente a otros países.

Mucho se ha hablado ya de la complicidad que se establece entre un país dominante (cultural y económicamente) y el grupo que detenta el poder en el interior del país dominado. O si se prefiere, la solidaridad de clase que existe más allá de nacionalidad o geografía. Sabemos que un interés de clase une a los dueños de los medios de producción al margen de las fronteras políticas. En este sentido es que —ya situados en el plano internacional— conviene a los países desarrollados, a sus

clases poderosas, y también al grupo privilegiado de los países del Tercer Mundo, la denominación de mestizos para los mexicanos, considerados éstos así: como seres mestizos del Tercer Mundo.

Y es que si un país es mestizo, sus problemas serán los de uno a medio hacer, los de un pueblo inacabado, y no los de una nación. La búsqueda de la identidad es una constante entre algunos mexicanos. Y ocupados en este asunto, no atienden otros, los que son propios de una nación.

Bibliografía

BOUGLÉ, C

1908 *Essai sur le régime des castes*, Paris.

DUNN, L. C. y Th. DOBZHANSKY

1949 *Herencia, raza y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

FAULHABER, Johanna

1976 *Efectos del coloniaje sobre el monto de la población mexicana*.
Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de
Antropología e Historia, México.

LEÓN, Nicolás

1924 *Las castas de México o Nueva España*, Talleres Gráficos del
Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.

SÉNART, Emile Ch. M.

1896 *Les castes dans l'Inde*. Paris.

SOCIÉTÉ D'EDITIONS LES BELLES LETRES

1930 *Upanishads Chadogyaupanishad*. Paris.

“TODOS SOMOS INDIOS”: MÉXICO, UN PAÍS PREDOMINANTEMENTE INDÍGENA, CON UN RACISMO COLONIAL

(Proyecciones históricas de población y correlaciones entre indígenas, marginación y hambre)¹

Pablo González Casanova Henríquez *

Para el estudio de la *Historia del hambre en México* (GONZÁLEZ CASANOVA H., et al., 1984), el presente ensayo pretende mostrar, con datos y métodos disponibles de la epidemiología, la demografía histórica y otras ciencias que realizan ya estudios afines a este tema, las siguientes dos propuestas, que la experiencia diaria nos hace **intuir**:

- a) **Que en todo México existe el racismo antiindígena**, y que esto es fácil describirlo mediante mapas del país que comparen la marginación, el hambre y la desnutrición, por un lado, y las regiones donde se encuentra la mayor proporción de la población llamada **indígena**, por el otro. Con tal medida simple se demuestra una correlación espacial, estadísticamente significativa, a lo largo de todo el territorio nacional, que seguramente implica la operación de un conjunto de relaciones sociales que deben connotarse como **racismo**, las que, en buena medida, reproducen dicha situación.
- b) **Que al mismo tiempo nuestro país es un país “indígena” o “indio”** (VAN DEN BERGHE, 1971; BONFIL, 1988), más allá del concepto de amplio uso, de énfasis lingüístico (y étnico). Que a la vez dicho uso del término, no obstante su empleo “vulgar” predominante, refleja o expresa solamente un ángulo, o ciertas facetas, de una

¹ Ponencia presentada en el III Congreso de Salud-Enfermedad: “De la Prehistoria al Siglo XX”, del INAH-CEMCA, en el Museo Nacional de Antropología e Historia, 7 de septiembre de 1994.

* Actualmente investigador y director del CIHMECH-UNAM

percepción de hechura colonial de la realidad social e histórica de la identidad definitiva del pueblo que hoy se llama México.

Que lo primero en este inciso probablemente lo demostrarán a breve plazo la biología molecular y la genética humana en el sentido biológico: en cuanto **al continente de procedencia de los genes** de nuestra población con estudios biomoleculares diseñados a propósito, además de los ya hechos (LISKER, 1981; LISKER Y ARMENDARES, 1981; VARGAS SANDERS *et al.*, 1992). Tal propuesta, que se adelanta aquí, de que los genes de los mexicanos proceden **en su mayor parte** "de América", habiendo llegado "de Asia, por vía de Beringia", se ve como una hipótesis validada por los datos demográficos e históricos —con alta probabilidad de comprobarse por aquellos biométodos y también por los de las propias disciplinas de la historia, la demografía y otras ciencias sociales, en el sentido matemático, sociológico e histórico.

Los estudios pioneros de la estructura molecular del ácido desoxirribonucleico mitocondrial, independiente del genoma nuclear y de herencia "femenina" (debido a la pérdida de la mitocondria y por tanto del ADN mt masculino con el **cuello** del espermatozoide) en el trabajo que por ello se llama "*En busca de Eva*" (CANN, 1989) permiten el seguimiento de poblaciones de varios continentes mediante la comparación de dicha molécula, obtenida de células de placentas humanas. Otros estudios más recientes en el propio ácido desoxirribonucleico nuclear (FERRELL, según GIBBONS, 1994a) asimismo hacen pensar que ya está cerca el momento de la búsqueda de la dispersión del genoma humano a nivel mundial (de hecho ya se inició, ver CAVALLI SFORZA, 1994), a partir de su aparición en el continente africano hace unos 200,000 años, ya como **Homo sapiens sapiens**, léase "Eva", para la ciencia: la mujer actual (WILSON y CANN, 1992; O'NEILL, 1992; GIBBONS, 1994a y b; THORNE, 1992).

Al realizarse dicha búsqueda, ya prácticamente al alcance de la ciencia en México, aparecerán preguntas sobre el origen continental del genoma del mexicano, por simple curiosidad, en primer término, y, es probable, por la hipótesis de los datos censales coloniales. Dichas cifras, obtenidas o recopiladas por personas con inclinación a encontrar "menos indios" (debido a que imperaba una situación social de **racismo**, más obvia en la Colonia que hoy) hacen pensar que se encontrará la predicción y proyección que se sugiere aquí a partir de estos datos censales coloniales (AGN, *censos de la Nueva España* 1570, 1646, 1742,

1793 y 1810; AGUIRRE BELTRÁN, 1972), según se grafican, véase adelante. Cuando esto se demuestre, y posiblemente a plazo relativamente corto, puede esperarse que ello tenga implicaciones para el futuro del racismo y de sus consecuencias funestas, como la elevada mortalidad infantil, la marginación, y el hambre-desnutrición. Influirá —y no sólo— como un impacto “psicológico” y de ahí sobre las políticas económicas, de salud y educación, etcétera. Llegará, por los medios y la educación formal, a modificar y a transformar, finalmente, las identidades y relaciones racistas, tanto en las víctimas como en los victimarios. Dichas identidades y relaciones, siendo tanto concientes como inconcientes —las últimas “bien” o mal intencionadas— hacen aun posible esa situación de marginación extrema generalizada en la población a la que se le llama “indígena”. Ambos tipos de personas discriminan sus acciones, “educadas” mediante la violencia, sutil o manifiesta, sobre la base de un criterio principalmente lingüístico (aunque cultural en un sentido más amplio, y **económico**). En efecto, no será lo mismo decir que México “...tenía en 1990 sólo 5.28 millones de **indígenas** y 65.32 millones de **mestizos**...” (INEGI, 1993): deberá decirse que, en realidad, tenía 70.60 millones de **personas, cuyo genoma predominante** —el de la mayoría de los mexicanos y en casi cada uno— **era “indígena”, en el sentido de no provenir de Europa**. Lo anterior se concluye no sólo con los censos **novohispanos**, sino con otras fuentes coloniales provinciales, v.g. el censo del siglo XVIII en Chiapas (POLANCO DEL REY, 1782).

Se esperaría, tal vez, al reconocerse esto socialmente (aun cuando no desapareciera la discriminación ni se adoptara una política opuesta de impacto real), que al menos se abriría nuevos espacios, en la vida diaria, en el trabajo, en la recreación, etcétera, que la población de lengua materna y costumbres “indígenas” habitualmente tiene negados, y que se reduciría su alta mortalidad, hambre y marginación. Esto de hecho está ocurriendo ya, no como un programa populista o paternalista oficial sino como la conciencia emergente del pueblo. Los eventos especialmente a partir del primero de enero de 1994, y sin duda sus antecedentes son testimonio de ello, toda vez que implican la conciencia de los campesinos llamados “indígenas” de tener los mismos derechos.

Si bien el argumento biológico parece intrascendente, puesto que las ciencias actuales reconocen ya en forma predominante un solo genoma humano básico (¿99.99% **el mismo genoma?**) y de origen unigénico

aficano (CAVALLI SFORZA, 1994; WILSON y CANN, 1992; GIBBONS, 1994) resultaría revelador sin duda reconocer **otra historia social y a la vez biológica de la que se acepta y enseña habitualmente**. Se reconocería entonces los aportes, hasta sus últimas consecuencias, de los pueblos milenarios que ya habían habitado América, durante periodos equivalentes a muchas veces la *Era Cristiana* así como los de otros componentes negados, como son los de África. De la llamada “tercera raíz”, es probable que se demostrará que es biológicamente la **segunda** (en cuanto a los aportes de genes tricontinentales del siglo XVI y en adelante), según lo sugieren también las fuentes censales, examinadas en este caso de nuevo, tanto con sólo el grupo clasificado por los españoles-novohispanos como “puro”, como con el “afromestizo” (ver el análisis que hizo Aguirre Beltrán, (1972) con los cinco censos antes citados. Véase también las figuras 6-8.

Así, procedemos a “especular sobre base científica” (los datos censales coloniales, “sesgados” pero sin duda **muestrales**, en particular de las llamadas castas “puras”): este genoma, o material biológico génico, provendría, en primer término, de África (LEAKEY, 1978 y CANN, 1987) y luego de Asia, pero sería **indígena de América** al menos —tras haber llegado por un puente de tierra de deshielo y hielo conocido como “Beringia”— desde hace entre 40,000 y 8,000 años —fecha aún en debate—; y tal vez otras vías. En segundo lugar, habría llegado hace 502 años y menos, de África, en los prisioneros, esclavos, cautivos escapados o cimarrones y sus descendientes, que triplican a los europeos en casi todos los censos de la Nueva España y del Chiapas colonial. Sólo en tercer lugar, habría llegado de Europa; si las proyecciones derivadas de los censos “raciales” se confirman (véase figuras) (AGN: SENSOS DE POBLACIÓN, *op. cit.*; AGUIRRE BELTRÁN, 1972; POLANCO DEL REY, 1782).

Todo ello tiene interés, *sobre todo* por sus implicaciones ideológicas, para un pueblo sujeto a una identidad imprecisa y, de hecho, falaz, por haber sido impuesta por la dominación foránea, con fines precisamente de reproducir dicha dominación. Ésta, durante 300 años, se llamó “colonial”, y ahora es difícil reconocerla, por haberla “negado”, formal y oficialmente, la independencia política desde 1821. Pero no hay duda de que continúa existiendo. Es hoy de hecho extraordinariamente más eficiente, para lograr la explotación y exportación de la riqueza y del

trabajo, pero más velada. Y se le llama a veces o reconoce como "neo-colonial".

El estudio del colonialismo rebasa este artículo. Baste acotar que el "nuevo" colonialismo ha pasado por varias fases posindependientes: de guerras e invasiones de "reconquista" y de pillaje, de sustracción de medio territorio, de competencia multiimperial, hasta un periodo más reciente, de medio siglo, de la segunda posguerra mundial, de creciente dependencia y dominación casi uninacional, aunque se hable de consorcios y compañías o empresas de estructura transnacional y de transnacionalización (CECEÑA, 1970; GONZÁLEZ CASANOVA DEL V. 1979).

Es útil recordar la definición de la transición del colonialismo al neocolonialismo en 1960, para África:

"...el término (neocolonialismo) llegó a ser de uso general en África cuando se empezaron a comprender las limitaciones humillantes para la independencia formal... la Conferencia de Todos los Pueblos de África, llevada a cabo en El Cairo en 1961, lo define como: 'la supervivencia del sistema colonial a pesar del reconocimiento formal de la independencia en países emergentes, que pasan a ser víctimas de una forma indirecta y sutil de dominación por medios políticos, económicos, sociales, militares o técnicos'" (LEYS, 1975).

Igualmente es útil recordar que el colonialismo y el neocolonialismo no podrían haberse instalado ni podrían hoy implementarse sin la eficaz ayuda de colaboradores "nativos" en todos los niveles del poder y la riqueza: nacionales, estatales y locales (RODNEY, 1972). Procedamos a examinar la evidencia en datos coloniales y contemporáneos.

I. México, ¿un país racista? (correlaciones entre la marginación y la "indianidad")

La literatura médico-epidemiológica, nutricional, y médico social en general, durante décadas ha mostrado la estrecha, importante y significativa relación que existe en México (como en el resto de América) entre la pobreza, la marginación, la desnutrición, el hambre, las enfermedades transmisibles prevenibles o curables y la población llamada "indígena" (BONFIL, 1975; PÉREZ HIDALGO *et al.* 1975; ARROYO y CHÁVEZ, 1978; RAMOS-RODRÍGUEZ *et al.* 1986). Esto desde luego se constata mediante otras ciencias y humanidades (POZAS, 1959, POZAS Y H. de POZAS, 1971), incluidos la literatura, el periodismo antropológico (BENÍTEZ, 1965) y

tantas más; o incluso, a menudo, simplemente viajando y observando la realidad.

En México, en el último medio siglo, la literatura incluye trabajos *pioneros* como: "Desnutrición en el niño" (GÓMEZ, 1955), "patología de la pobreza" (CELIS Y NAVA, 1970) "Tablas de talla y peso del niño mexicano" (RAMOS GALVÁN, 1948, 1975), "La situación nutricional de la población rural de los Altos de Chiapas" (PÉREZ HIDALGO, 1975) y con este autor también las *Encuestas Nacionales de Nutrición* (CHÁVEZ y PÉREZ HIDALGO, 1969, MADRIGAL, MORENO-T. y CHÁVEZ, 1979, 1989), así como otros muchos estudios (MADRIGAL, 1982; CHÁVEZ y Ávila, 1992; LÓPEZ ACUÑA, 1980; GONZÁLEZ CASANOVA H. 1984, 1986, 1990, 1994).

Se han empleado métodos clínicos, antropométricos, epidemiológicos, bromatológicos; se ha venido teniendo la certeza, comprobable incluso en forma cuantitativa, y en forma explícita o implícita, de la existencia de tal relación.

Lo anterior adquiere bastante precisión, no sólo con las estadísticas vitales (SSA): con las tasas de mortalidad y de morbilidad, generales, o específicas, por edad, por sexo, por categoría nosológica o de grupos de enfermedades, sino también mediante cruces con variables sociales que permiten identificar y discriminar dicho proceso, como las de "ocupación", "etnia", etcétera, cuando es posible disponer de dichos datos o recabarlos (GONZÁLEZ CASANOVA H. 1986).

De todos ellos, de especial interés son los datos que ofrece la antropometría nutricional, en que se efectúa la medición del peso, de la talla y de otros índices en el niño infante y preescolar. Se clasifica dichos datos en grados de obesidad, normalidad o desnutrición; se cuenta y se calcula igualmente las tasas. Estas se calculan como porcentajes (por cien más que por mil o por cien mil habitantes), debido al alto número de desnutridos que se encuentra como regla, en la generalidad de los estudios, a nivel nacional. En estudios en áreas como los Altos de Chiapas se encuentra a menudo 10, 20% más desnutrición que en el promedio estatal y nacional es decir, Chiapas alcanza entre 75 y 80% según la clasificación de peso para la edad (Gómez, 1955; González CASANOVA. *et al.*, 1985-1986).

Una forma tal vez más directa de demostrar la relación entre marginación e indianidad, en la geografía actual de México, es la de comparar, sencillamente en forma visual o mediante métodos

matemáticos (como la correlación de sombreados con valores de "intensidad" asignados), los mapas de marginación, de desnutrición y de población llamada "indígena".

Compárese, por ejemplo, respectivamente, los siguientes mapas hechos por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS-Coplamar 1982), el Instituto Nacional de la Nutrición (RAMÍREZ *et al.* 1975; INNSZ 1989) y el Instituto Nacional Indigenista (INI 1981). Ver Figuras 1 a 3. Realmente no se requiere de un método estadístico de análisis de correlación de las "sombras", o de los datos absolutos y relativos, de clasificación arbitraria, de cada mapa (algunos hechos periódicamente, como las encuestas nacionales de alimentación del Instituto Nacional de la Nutrición (INNSZ *op. cit.*, 1979, 1989), para demostrar lo que la vista confirma también. Es de hecho muy sencillo encontrar dicha relación en cada una de las mismas regiones, con el simple ejercicio de correlación visual (inequívocamente matemática) al comparar o "superponer" los tres mapas. Esto se aprecia en la figura 4. También mediante la correlación no paramétrica.² Existen versiones más actuales, prácticamente sin cambio con respecto a éstas, pero la sincronía es útil en este caso (ver figura 5).

Se observa una imagen casi triplicada, la que en forma gruesa se repite prácticamente siempre en las mismas regiones, en los tres mapas.

Ésta incluye:

- a) los tres estados más marginados, al menos desde 1900: Oaxaca, Chiapas y Guerrero;
- b) el área restante del Sureste y península de Yucatán;
- c) la región central de México, que en este caso (en promedio) incluye a Puebla, Tlaxcala, Querétaro, Morelos, etcétera, y "excluye" a las más *desarrolladas* entidades del Distrito Federal y el Estado de México, aunque también en promedios;
- d) otras regiones en el Occidente y

² Al codificar los tres mapas en cuadros con valores de "intensidad" (cualitativa) 0, 1, 2 se obtiene las siguientes Chi cuadradas, altamente significativas: a) entre "marginados" y "hambrientos" $\chi^2=64.72$, 49.1, $P=0.00000000$; b) entre "indígenas" y "hambrientos" $\chi^2=30.41$, 2 g.l., $p=0.00000025$, demostrándose que las distribuciones no son al azar e independientes.

- e) Noroeste del país, como, respectivamente, Michoacán y Chihuahua, específicamente la sierra tarahumara y en ella a sus pobladores rarámuris.

Los estudios "de desarrollo" hechos en las últimas décadas con diversos índices *ad hoc* han mostrado reiterada y conspicuamente esta disparidad histórica en el avance humano de las entidades federativas de México, en las más indígenas "de lengua" y costumbres (GONZÁLEZ CASANOVA DEL VALLE, 1966; IMSS Coplamar, 1982).

Se confirma también en varios estudios otra relación que es probable exista desde el siglo XVI, o los siglos consecutivos (en unas regiones más que en otras), referente a la localización de los habitantes que fueron llamados "indígenas". Su residencia, modificada forzosamente durante los últimos cinco siglos, se encuentra generalmente en las áreas montañosas, de cañadas y zonas áridas e inhóspitas, selvas y pantanos, donde dicha población buscó refugio.

Y es en esa tierra montañosa donde los denominados "indígenas", por conservar "más" (que el promedio de la población) distintas actitudes, cosmovisión, lenguas, ropas, fiestas y costumbres —y tal vez por ser ligeramente más "indígenas" en su genoma que el resto de la población (no, es probable, en el color de la piel, que puede ser de hecho más genoma africano llegado después del XVI)— siguen arando la tierra podológica y agreste que se les dejó como parte de una "contrarreforma agraria" del tiempo colonial, y de su sistema aún vivo de dominación: el mismo casi que el de 1521 a 1821.

Esta política colonial consistió en el rechazo y persecución de la población reconocida como "indígena" hacia los sitios inhóspitos referidos, en cada proceso de "pacificación". La llamada "pacificación" no fue otra cosa que el sometimiento de la población —mediante la guerra y muchas otras formas de agresión física, comercial, espiritual y de negociación— durante los 300 años coloniales, pero también en los siguientes 202, con otros procesos de acumulación de tierra y capital, hasta las más recientes modificaciones al artículo 27, lesivas a la economía campesina del "indígena", pues su tierra, escasa, se puede de nuevo vender.

Y todo ello ha ocurrido posterior a la independencia, lo que no debería ser si se hubiera conseguido íntegra, pues ésta incluye no sólo a la independencia política, o "de bandera", como le dicen en África —que

es parcial y virtual, se pierde y se gana diario—, sino a la económica, la cultural, la ideológica y la mental.

II México, ¿un país indígena? (proyecciones de censos “raciales” coloniales y de otros aportes biosocioculturales no lingüísticos)

La investigación de *La historia del hambre en México* se planteó como necesidad semántica y conceptual, precisamente la pregunta que durante mucho tiempo han estudiado, al menos, la historia, la filosofía, la sociología, la antropología, la arqueología y ha descrito la literatura científica y humanística en general es: ¿qué es —y qué ha sido— México? Aquí se presenta sólo algunas descripciones generales, y únicamente demográficas y epidemiológicas, que se hacen en otra parte (GONZÁLEZ CASANOVA H. 1988).

La pregunta anterior se desglosó por necesidad en un conjunto de preguntas anexas que no se pretende responder aquí: ¿qué ha sido “México” en el pasado? ¿cuánto tiempo ha existido? ¿quiénes fueron sus primeros pobladores? ¿de dónde procedían? ¿desde cuándo? e incluso ¿cuándo descubrieron realmente América? ¿cuándo llegaron? y desde luego: ¿qué territorio abarca el México precolonial? ¿y el colonial? ¿y el poscolonial?

Ello “era preciso saberlo” para estudiar la relación entre las formaciones sociales creadas por los pobladores que hoy conforman México, desde el momento en que llegaron, y su relación con el estado de nutrición y con las hambrunas históricas y otros procesos epidemiológicos, económico-políticos y ecológicos. Al plantearse tales interrogantes, el proyecto parte de un discernimiento o premisa que implica que México es materialmente **el pueblo ancestral que habita dicho espacio**, opción preferida sobre la del propio criterio de definición del territorio o espacio, o sobre la de un concepto ideológico, u otras definiciones derivadas de preceptos de algunas de las disciplinas referidas.

En este sentido, “México” no podía haber aparecido apenas después de 1821, ni siquiera después de 1521, sino que existe en América como un pueblo o conjunto humano desde al menos hace 40 o 30,000 a 20,000 años para algunos, y al menos 8,000 para otros, algo que aún se discute

en las principales revistas científicas, y desde que se discutían los "Orígenes Americanos" (MARTÍNEZ DEL RÍO, 1970; RIVET, 1970).

Se reconoce, en este estudio, como se anota, que los verdaderos descubridores de América, cada vez con mayor certidumbre según sugieren la antropología física, la lingüística y la biología molecular, llegaron desde Asia hace entre 40,000 y 8,000 años. La cifra de 12,000 parece más confiable (CANN, 1987, 1989). Se infiere también, de acuerdo con las ciencias sociales, que sus formaciones socioeconómicas "prehistóricas" y después "preclásicas" dieron origen a las que las siguieron, incluyendo las altas culturas "clásicas", pero que dieron origen también —y esto debe enfatizarse, por tratarse del mismo conjunto humano, si bien diezmado, recuperado y transformado importante—, a la formación social colonial novohispana y a la pos y neocolonial, la de hoy.

Aceptando esto como algo más que una hipótesis, recorreremos los estudios demográficos del "colapso" estimado, causado por epidemias casi sin defensa posible —aunque se debate hoy la magnitud e intensidad de su dispersión e impacto (SMITH, 1993)— de virus (viruela negra, sarampión, varicela, neumonía, etcétera), rickettsias (tifo epidémico y endémico), bacterias (fiebre tifoidea, peste bubónica, difteria, tosferina, neumonía, etcétera) y protozoarios (paludismo) muchos organismos no existentes entonces en América. Igualmente se registra el impacto agregado de las guerras, hambres y otros cataclismos, que redujeron la población de 30 o 22 a sólo 3 o hasta a 1.5 millones de habitantes, según autores como Cook y Borah, y otros (GERHARD, 1972). Ver figura 6.

A partir de estos últimos dos datos (documentados en los censos coloniales de 1570 y 1646) se hace el siguiente análisis, que es el que aquí nos interesa, con gráficas que comienzan en 1570 con 3.38 millones de habitantes.

Como se observa en las figuras 7 y 8, tardó siglos la recuperación, ya en franco crecimiento exponencial, de los 30 millones estimados inicialmente, y el crecimiento de la población se volvió en efecto una curva de ascenso rápido a partir del siglo XVIII. Llama la atención el resultado de separar las tres "razas puras", como las concebían los propios organizadores españoles y novohispanos de los cinco censos (1570, 1646, 1742, 1793 y 1810) y en las categorías de Aguirre Beltrán, de

las tres castas de "mestizos": *indo*, *afro* y *euromestizos* (se les excluye del análisis en este caso por tratarse de categorías difíciles de entender, debido a los cambios de nombre, de costumbres, de identidad y de condición social, etcétera, que la población hizo continuamente durante siglos).

Se "descubre", al graficar estos datos (véase figuras 7, 8 y 9) que la población reconocida como "indígena" es predominante en todo el periodo entre 1570 y 1810, y que además describe una exponencial acelerada precisamente a partir de 1810, paralela y próxima a la exponencial de la población total de México (figura 7).

Esta población llamada "indígena", durante los tres siglos de existencia de la Nueva España, al igual que el resto de la población mesoamericana en dicho territorio, observamos empero que no se interrumpe más, ni declina, a pesar de varias guerras, hasta la de la propia independencia. Ambas, población total y población "indígena", no descienden pero sí reducen su velocidad de crecimiento después de 1810 brevemente —unos pocos años—, pero sólo tras dicho evento bélico. Esto ya no es posible registrarlo después del censo de 1810, dada la abolición de las castas por José María Morelos y Pavón. Los censos siguientes ya no distinguen tales categorías efectivamente estigmatizantes y racistas, como "saltapatrás", "pardo", etcétera, excepto la de: "indígena", contra la abolición de Morelos, quien dejaba sólo la palabra "americanos" para *todos* los nacidos en México.

A partir de los datos graficados en la figura 8, que continúa con censos poscoloniales hasta 1950, comenzando con los cinco censos coloniales, es posible imaginar varios modelos hipotéticos de crecimiento, que se expresan en las siguientes suposiciones, probables pero hipotéticas (el modelo que concibe, para la población "indígena" al menos un "crecimiento paralelo", no se afecta prácticamente por las fases y supuestos que se resumen a continuación):

- 1) la población llamada "indígena", que representaba sola el 60% de la población total sin contar las "mestizas" (que deben haber sido en gran medida "indígenas"), se diezmó casi en igual proporción que ésta tras la guerra iniciada en 1810.
- 2) la población llamada "indígena" siguió creciendo a la misma velocidad que la población total, después de 1810.

- 3) la población llamada "indígena" entre 1810 y la actualidad fue cambiando de identidad, de nombre, apellido, lengua y muchas costumbres, aunque biológicamente —en el sentido del origen continental de sus genes— se tratara de la misma descendencia, predominantemente "indígena".

Siguiendo la "premisa 1" se dibuja la figura 8. Esta curva hipotética desde luego no podría haberse recabado por el hecho de la **transformación cultural** de la población llamada "indígena" a población llamada "mestiza", aun cuando tal "mestizaje", en el concepto biológico, no hubiera ocurrido en realidad a) simplemente por no existir suficiente contraparte de genoma procedente de Europa (aunque sí, **varias veces más** que de Europa, de África: ver figura 9); o, sobre todo b) por falta de interacción con europeos o con genomas europeos en la extensión total del país.

Se observaría entonces que la población llamada "indígena" (en la colonia) siguió creciendo **al menos** con la misma velocidad que la población total, pues no hay motivo para suponer que se diezmó más, por representar aún en el censo previo (1793) un elevado e importante porcentaje del total.

Examinando los datos censales novohispanos es posible suponer (en vista de que la pérdida real de población llamada "indígena", hasta la independencia, no fue sustancialmente mayor o más severa que la de la población total) que esta población "indígena" pronto habría alcanzado la tendencia inicial, recuperándose en una exponencial paralela a la de la población total, como lo indica hipotéticamente la gráfica (figura 8).

También se observa, al comparar los mestizos (no intentando interpretar su significado biológico y social) que predominan siempre los "euromestizos", pero que en todo el periodo de los cinco censos no se acercan a la población total ni a la indígena. Apenas en el último censo (1810) los "euromestizos" superan el millón de habitantes, contra 3.68 millones de "indígenas" y 6.12 de población total (figura 7).

Al comparar las —entonces— llamadas castas "puras", como se ha dicho, notamos que predomina la "africana", en relación con la "europea", en proporciones de 3 a 1 y de 2 a 1, en cada censo racial, tanto en los datos de la Nueva España (AGN *op. cit.* y AGUIRRE BELTRÁN, 1972), ver figura 9; como en el nivel provincial. Algo similar se constata en el censo del siglo XVIII con datos de los principales curatos de Chiapas (POLANCO

DEL REY, 1777-1782). Se observa, en los datos de la población de los curatos de Chiapas y de sus principales ciudades, hace 200 años, cuando ya Nueva España censaba más habitantes reconocidos como "mestizos", un predominio abrumador de "indios", y una proporción siempre doble o triple (o mayor) de "africanos" que de "españoles" (figuras 10, 11, 12).

Las deducciones que se hagan desde la demografía histórica y otras ciencias no pueden obviar el fenómeno matemático del comportamiento de tales variables, definidas por los propios colonizadores españoles con su cosmovisión "racial" y racista: no hubo otros procesos demográficos de descenso comparables, por ejemplo, al inmediato a la caída de la ciudad de Tenochtitlán. Como problema estadístico, no se abordará aquí por qué siendo estos censos muestras sesgadas sirven, empero, como muestras "relativamente malas" (?); depende para qué uso. Pero sí debe señalarse su manipulación "parcial", "accidental" o ideológicamente sesgada: v.g. Gerhard presenta una gráfica que no incluye el periodo más reciente: 1810-1972, siendo este último año en que lo publicó (GERHARD, 1972). Esta gráfica da la apariencia de la casi "desaparición" del pueblo "indígena" mexicano, y agrega una línea punteada indicando "otros" (que no son los indios) que asciende rápidamente, pero que no está documentada en los censos raciales de la Nueva España (figura 6 vs. Cuadro 1).

El núcleo urbano de las grandes ciudades de Tenochtitlán-Teotihuacán hace un milenio probablemente era el más grande del mundo (hoy también) y no resintió en su crecimiento nada que pudiera modificar la proyección que se adivina al ver estas gráficas. A pesar del gran despoblamiento del siglo XVI, de las epidemias y hambrunas coloniales, y de las grandes guerras de la Independencia, Reforma y Revolución, cuyas pérdidas estimadas parecen importantes, no alcanzaron a modificar la tendencia de la población de genes "indígenas", como finalmente tampoco ocurriría para la de la población general.

El concepto de **mestizo** —excluido en este análisis de tendencias, por la casi imposibilidad de interpretarlo en términos de genes— es, por otra parte, además, **racista**, pues implica la existencia de **razas puras**, concepto hace ya tiempo rechazado por la ciencia. Por ello, la idea del mexicano como "mestizo" biológico, o de "raza mestiza", "mitad español y mitad indio", prevaleciente incluso en medios académicos, científicos y

literarios, se colapsa por su propio peso frente a estos datos, ya publicados y examinados para otros fines, y frente al concepto colonial de desprecio al llamado "indio".

Dichos conceptos y palabras (mestizos, mestizaje, ladino) aún se utilizan con frecuencia en regiones donde predomina la población llamada "indígena", por lengua y otros criterios, para discriminarla y someterla a todas las formas imaginables de daño, de maneras tanto conscientes como inconscientes, de profundo y "estructural" impacto social y humano.

Pero también es probable que se compruebe pronto, que el "**mestizaje cultural**", a pesar de hablar, la mayoría de los habitantes de este pueblo la lengua castellana o española, no es tampoco "de cultura 50% española y 50% indígena". Si reconocemos que la proporción demográfica era —y debe ser aún— de 75% o por lo menos 70% de indios, de 20% a 25% de africanos y de 10% a 5% europeos (cuadros 1 y 2): no parece tan posible, para un grupo tan numeroso, lograr en 300 años (ni en 502) tal predominio cultural. Ello entendiendo la cultura en su acepción más amplia, de modificación íntegra de la naturaleza por el hombre, de **quehacer humano**. Una percepción subjetiva de esto se origina al vivir en África: tierra que tampoco "perdió su pasado o su historia", sólo se le escondió.

Sin duda, la "cultura europea" o "euroamericana" aparece en fragmentos y predomina, en la lengua, en gran parte; en la religión, también **aparentemente** en gran parte³; pero no en todos y en cada uno de los atributos y prácticas culturales del pueblo. Ejemplos contrarios son muy probablemente las formas de alimentación, las de recreación, de trabajo, de administración del poder, de democracia y de justicia, etcétera. Esto implicará sin duda más trabajo para las ciencias sociales, trabajo que "desentierre" el espejo verdadero de la identidad del mexicano. Deberá abandonarse, finalmente en el siglo venidero, el eurocentrismo colonial, en las ciencias y en las humanidades de México y de nuestra América, y el colonialismo mental que aún sufrimos los pobladores de México desde hace cinco siglos. Sólo un nacionalismo obtuso y malhadado se propondría rechazar lo bueno que se ha recibido

³ Aunque el verdadero carácter de la religión en México aún está por dilucidarse en un pueblo muy religioso desde el periodo precolonial (SÉJOURNÉ, 1957; DE LA GARZA, 1990).

y recibe de Europa y del resto del mundo. Éste en cambio, siendo anticolonial, simplemente reconoce la cultura propia dominada, especialmente mientras la dominación siga aún viva y multiplicada. Allí se refuerza aun dicho **"nacionalismo"** anticolonial, con una racionalidad todavía vigente (MARTÍ, 1985). Escribía V.I. Lenin (¡se hubiera logrado!): "Lucha contra todo yugo nacional? Desde luego. ¿Lucha por todo desarrollo nacional, por la "cultura nacional" en general? Desde luego que no..." (LENIN, 1913, cit. VILAR, 1980).

Llegamos al planteamiento epistemológico o causal que el epidemiólogo y el historiador —y no sólo el filósofo— deben hacerse, al pretender describir el proceso mórbido en la historia de la nutrición y la salud de la población de México. Se plantea una interrogante que es preciso dilucidar, o al menos caracterizar suficientemente: ¿por qué un país predominantemente "indígena", que aunque no lo es ya **"de lengua"** (figura 13 A); sí lo es **"de estómago"**, al ser sus fuentes de energía y proteína básicas, con muchos otros atributos culturales, los alimentos cultivados y domesticados de Mesoamérica, el maíz y el frijol, etcétera (figura 13 B y cuadro 3); y que es, como se sugiere antes, muy probable y mayoritariamente "indígena" o americano, **"de genes"** (figura 13 C) y que, sin lugar a duda, por todo lo anterior, lo es **"de historia"** (figura 13 D), por el solo hecho de haber nacido en el país, como escribió un dirigente africano (NYERERE, 1970), discrimina y mantiene (o permite que se discrimine y mantenga) en el hambre a la población que considera minoría y que es hoy llamada **"indígena"**?

En cuanto al **"indígena" de lengua**, se observa que el grupo de población hablante de 5 y más años *crece exponencialmente* en los últimos cuatro censos a pesar del número de jóvenes que han ido dejando de hablar las lenguas americanas (figura 14).

Finalmente, al preguntar ¿qué fue y qué es México —y Mesoamérica—? ¿dónde empezó (zaron)? el concepto de indígena **de cultura** se extiende al norte de América, y en última instancia, a lo universal. (Figura 15).

Este problema de la identidad suele rebasar el análisis del área de la salud pública y queda en manos de ideólogos de la identidad nacional que hasta hoy mayoritariamente destacan y enfatizan lo **ibérico**, lo **hispanico**, y lo **iberoamericano**, por sobre los restantes aportes culturales de la identidad del mexicano, como lo hacen en general los medios, que deberían ser informativos, y en particular los medios

educativos, que deberían ser.. (*ibidem*).

Pero queda también en manos de los especialistas de las ciencias sociales e incluso naturales: en ningún caso para antagonizar infantilmente a otros pueblos, o a la universalidad humana (que es además necesidad del futuro e incluso la mejor defensa de la cultura propia), sino sólo para definir con mayor precisión la verdadera naturaleza (y sobre todo la historia) **humana** de México, y de la colonización y descolonización necesaria de su economía y de su conciencia.

Actualmente esta historia, incluso en forma "romántica" y poco objetiva, se reconoce o declara reconocer oficialmente en parte. Esto ocurre, en especial, con posterioridad a la Revolución Mexicana de 1910. Pero todo ello, particularmente de frente a la población llamada hoy "**indígena**", la que se reconoce está viva, pronto termina, imponiéndose la "**urgencia**" de volver a la ensoñación colonial. Es la captura de la conciencia, en el autoconcebido "criollo" o "mestizo: la de su pertenencia a la cultura llamada "**occidental**". Una **sociedad** que fue **esclavista** primero y **capitalista** después, que está (originalmente) en otro continente, y es "occidental" para "Oriente", v.g. China, etcétera: una entelequia deseada, la de la "**raza blanca**" (que no existe más que como un accidental genoma confundido), y la de la religión "**cristiana**" (que Jesús no habría aprobado) (SHAW, 1950)

Se impone así una historia de importación, un vocabulario o lenguaje de barco y un injerto exitoso de ideología racista que lacera, daña y mata, aun hoy, a los que aún se llama "indígenas", sin ser ellos solos los "indígenas", como se ha dicho. Pero serán tal vez, eso sí, los más dignos, por haber resistido ante y entre la muerte, y serán así en efecto los primeros herederos de aquella historia ancestral.

En cuanto a "la sangre", es preciso reconocer que en todo el mundo es una sola; apenas cambian en su estructura, ligeramente, fracciones de proteínas como las llamadas "A" y "B", o a veces están ausentes y se dice "O". Pero las dos modificaciones existen en el mundo en distintas proporciones. Y aunque se encuentra a veces otras modificadas, como la Rh y otros grupos sanguíneos raros, el gran caudal de proteínas, grasas y ácidos nucleicos con millones de moléculas distintas que forman el cuerpo humano, es igual en todos los países (por eso son posibles las

transfusiones entre seres humanos).⁴

¿Quiere esto decir entonces que "el mexicano" sufre realmente de un espejismo colonial, sobre su propia identidad, que niega su pasado y es como una lesión que apenas ha resarcido o aliviado con el proceso de la Independencia y después de la Reforma y la Revolución? (GONZÁLEZ CASANOVA H. 1984; BONFIL, 1988) Y finalmente, que al reafirmar su "mestizaje" ¿"el ciudadano promedio simplemente no repara en el daño" que se causa a la población llamada "indígena", todo lo cual no es sino una expresión directa del sometimiento del país a la explotación externa e interna, y seguramente un impedimento principal hacia un país más equitativo e independiente? ¿Y qué entonces, identificar y combatir dicho racismo sería una de las maneras de llegar a tener a un país libre y soberano? Libertad, justicia y democracia vuelven a ser no sólo palabras sino necesidades reales al descubrirse la realidad colonial, la de México y Chiapas, en 1994 (sin el "neo").

III. México: ¿un país colonial? (correlaciones entre la dominación económica y mental de cinco siglos)

De nuevo las posibilidades de este tercer ensayo rebasan las expectativas y sólo resta esbozar, una vez más, esquemáticamente, otras imágenes y otros estudios posibles, al menos en la crítica de los conceptos que los ideólogos de nuestra nacionalidad aún repiten (v.g. **independencia, nación mestiza e iberoamericana**), procedentes de siglos pasados: las angustias de una existencia mutilada y negada: la existencia **colonial**. Era común y todavía lo es hoy, asegurar que "cultura" es lo mismo que "cultura europea", y ser "culto" ergo, tener dicho acervo. La acepción de cultura prevaleciente en México parece seguir siendo todavía un conjunto de valores etnocéntricos eurooccidentales reproducidos en muchos medios, que minimiza la historia humana —universal— fuera de Europa (sin que de ello tengan la culpa, desde luego, el pueblo o la cultura de Europa).

⁴ Los fenotipos de herencia aparentemente recesiva, como el llamado ojo rasgado "asiático" o el cabello crespo "africano", dejan de expresar frente a herencias dominantes como el cabello lacio del "asiático" llamado "indígena" y también, mayoritariamente, del no llamado indígena, en México, aunque el color de la piel refleja herencias complejas (LISKER Y ARMENDARES, 1982).

Tal tradición ideológica colonialista aún tan poderosa olvida "con intención y desconocimiento" que esa otra historia humana es la misma de la que Europa nació (África, Egipto), se educó (Egipto, Islam), se nutrió (Roma), copió y desarrolló ciencia y técnica (Egipto, China, Islam), se alimentó y creció (Tercer Mundo), se transplantó (Estados Unidos) y alcanzó la luna y otros logros, con el trabajo, la riqueza y al menos el 60% del patrimonio o PIB de toda la humanidad (RODNEY, 1972; GALEANO, 1977).

Y que esto ocurrió, al menos desde el siglo XVI, pero en sí desde antes de Cristo, desde que Europa comenzó a tomar prestada y sobre todo realmente a conocer —y también a crear, en una parte— la cultura, la religión **universal**, la filosofía, la ciencia y la técnica: todas con orígenes, efectivamente, en Egipto (SHAW, 1960) y en el resto de África, en el Oriente Medio, en China y el Lejano Oriente, en Mesoamérica y en América Andina, etcétera y en última instancia: "en los cinco continentes".

Pero el **racismo**, como intolerancia reciente conocida por el ser humano, tiene en efecto sus orígenes como lo conocemos hoy, o más bien sabemos de él, pues no todos lo experimentamos en México, en el colonialismo posterior al siglo XVI. Se ha señalado incluso al propio Cristóbal Colón en particular (SÁNCHEZ MCGREGOR, 1981) como primer y activo promotor de esos chovinismos engendrados en el sistema colonial, los que en efecto representaron nuevas traiciones al género humano (LAS CASAS, 1550-1951).

Este racismo, en su expresión universal confrontó al llamado "mundo civilizado", en sí el más bárbaro, pues era y es el que ha realizado el pillaje más inconmensurable, y el genocidio más inhumano contra el que llamó el mundo "*primitivo*", "*salvaje*", "*indígena*", "*aborígen*", "*nativo*" el que era también, como se sabe, su proveedor de riquezas cada vez mayores desde el siglo XVI.

Todo esto, desde luego, se explica como una necesidad del "desarrollo" o, más correctamente, del crecimiento económico, del capitalismo precisamente más "salvaje", que se fue conformando como parte vital y vertebral de la sociedad tanto metropolitana como periférica, hasta hoy (CHOMSKY, 1994).

Dicho capitalismo colonial (y dominación mental) en México adoptó formas difíciles de creer: se perdió la memoria de la propia historia, y parecía que el pueblo o la nación conocida por este nombre se habían

apenas engendrado después de la gesta de independencia de 1810, sin tener registro de su existencia previamente. Y esto no se debió al retraso (hasta los noventa del siglo XX) en el desciframiento de los jeroglíficos mesoamericanos, pues hubo pueblos sin siquiera escritura que sí registraron su historia, como los bárbaros –no solo escandinavos sino alemanes– del norte de Europa.

Hasta 1950 ese **pueblo-nación**⁵ ancestral “no tenía nombre”, y de ahí la gran contribución de proponer la palabra **Mesoamérica** (KIRCHHOFF, 1967, 1949). Esa palabra fue, finalmente, difundida ampliamente y aceptada por el medio científico primero y luego por el medio social. Otros intentos de definición de una nación “cultural”, “demográfica” e “histórica” antes que “geográfica”, entendida como pueblo (conjunto de generaciones de seres humanos, los que aún se llaman “antepasados” y “padres-madres”), entre los pueblos hablantes de las lenguas de Mesoamérica más que como **territorio** o aun **economía**, fueron **Mexamérica** (JIMÉNEZ MORENO, 1951:1975), la “**Gran Mesoamérica**” y varios otros que no se abrieron paso o no llegaron a ser ampliamente usados (figura 15).

Este problema está aún vigente y requiere de mucha investigación nueva, ¿tal vez la rescritura entera de la historia nacional? como se le ilustra muy bien desde *Los grandes momentos del indigenismo en México* (VILLORO, 1950) hasta *México profundo* (BONFIL, 1988).

La correlación que se busca en este último capítulo, entre colonización económica y mental, se haría entre factores económicos y sociocultural ideológicos, una vez definidos los conceptos. ¿Se puede considerar la existencia de una colonización económica cuando el proceso de la producción, desde la inversión y la propiedad hasta el trabajo, el salario, los medios de producción y el propio producto, “pertenecen” a o están bajo el control de un poder económico foráneo?

Es posible resumir dicho control en la historia de las inversiones extranjeras en México (que evidentemente no son “malas” en sí mismas: ello depende de su “uso”) según economistas reconocidos (CECEÑA, 1970).

⁵ El término **nación** se reserva para algunos a una unidad económica: también existía ésta en confederaciones y aun en redes de mercado muy extensas y milenarias. El concepto de **pueblo-nación** se contrasta aquí con los de **nación-Estado** o **Estado-nación**, empero la dimensión del primero se extiende al tiempo también milenario y es sujeto de otro tipo de abordaje metodológico.

En dicha historia se puede inferir que se ha llegado al predominio de un solo país, pero apenas en los últimos cincuenta años, o de la posguerra mundial, tras el dominio previo en el porfiriato de los capitales europeos especialmente el francés —pero también inglés— (figura 16) que fue remplazado por el de Estados Unidos ya en 1940 y hasta hoy (figura 17). No se incluye el último pastel (1994) pero es casi igual o incluso con un nuevo aumento en la inversión de Estados Unidos, tras la amplia **privatización** de las empresas estatales, los paquetes de **ayuda**, etcétera. Con ello se consideraría esquematizado el colonialismo económico, al menos en una de sus vertientes (Figura 18).

¿Se puede considerar que prevalece el "colonialismo mental" cuando los valores, imágenes, conceptos considerados básicos de la identidad de un pueblo le son impuestos a partir de los de otro pueblo sin consideración por los suyos propios? Para demostrarlo sería necesario un estudio profuso de las restricciones (estigmas y prohibiciones) y creencias impuestas por el colonialismo y la publicidad comercial capitalista, (i) en el trabajo, (ii) en el hogar, (iii) en la vida social, (iv) en la vida oficial, (v) en el ambiente educativo, (vi) en otras relaciones sociales y situaciones, (vii) en la cultura, la ciencia y la técnica, etcétera, (viii) en la política, el poder, la democracia, la justicia, (ix) etcétera.

Este sería el caso de por ejemplo los medios televisivos (en particular de su publicidad privada, pero ahora también en la pública) que parecen **escandinavos** por el aspecto físico de los personajes que en ellos aparecen, europeos por la filosofía que transmiten y la forma y actitud en que lo hacen, y **occidentales o metropolitanos** por la posición política que comunican. Y todo ello en un país (como en otros países de Indolatioamérica) que es "indígena", americano y "periférico al capitalismo". Empero, la demostración cuantitativa de tal correlación rebasa en este tercer capítulo la posibilidad de realizarse.

En cuanto a la descolonización mental, ésta ocurre como recuperación y como reconstrucción: recuperación no para "construir un museo" sino para aplicar lo inédito viable⁶ (FREYRE, 1987) cultural en la autoestima, en el autoreconocimiento y liberación del colonizado. La

⁶ Lo inédito viable significa para Freyre, citando su *Pedagogía del Oprimido*, en La importancia de leer... "la futuridad a construir; la superación de la situación obstaculizante; el cambio logrado, no sólo incrementando la conciencia, sino mediante la praxis..."

cultura del silencio recupera su voz y aparece una nueva persona. Ello lo estamos ya viendo en Chiapas desde 1994.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1972 *La población negra de México*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 234.

ALCAY, C. L.

1994 "Luigi Luca Cavalli-Sforza: genealogie de l'humanité", *La Recherche*, núm 144, vol. 14, París.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Censos de la Nueva España, de los años 1570, 1646, 1742, 1793 y 1810.-

ARMENDARES, S. Y R. LISKER

1988 Polimorfismos del ADN mitocondrial en algunos grupos indígenas mexicanos. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (protocolo de investigación).

CHÁVEZ, A, A. ÁVILA *et al.*

1992 *The food and nutrition situation of Mexico*. A report of the 1960-1990 tendencies on food consumption, nutritional status and applied programs. National Institute of Nutrition. INNSZ, México (versión inglesa).

BENÍTEZ, Fernando

1967-73 *Los indios de México*. 5 vols. Fondo de Cultura Económica, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1965 *El hambre en Sudzal, Yucatán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

1988 *México profundo. Una civilización negada*. CNCA, Secretaría de Educación Pública, México.

CANN, R.

1989 "En busca de Eva". *Revista Ciencia y Desarrollo*, vol. XV núm. 85: 103-111, marzo-abril, CONACYT, México (traducción the "In

search of eve", *The Sciences*. Academia de Ciencias de Nueva York, septiembre-octubre, 1987: 30-37).

CANN, R.; M. STOWERKING; A.C. WILSON

1987 "Mitochondrial DNA and human evolution". *Nature* 235: 31-36, Londres.

CAVALLI SFORZA, L., P. MENOZI Y A. PIAZZ.

1994 *The history and Geography of human genes*. Princeton University, Press, Princeton, Nueva Jersey, 1032 pp.

CECEÑA, J.L.

1970 *México en la órbita imperial*. Editorial El Caballito, México.

CELIS, A. Y J. NAVA.

1970 "Patología de la pobreza". *Revista Clínica del Hospital General de México, SSA*, Vol 33. México.

COOK, S.F., W. BORAH.

1980 *Ensayos sobre historia de la población* Vols I-III. Siglo XXI Editores, México.

CHÁVEZ, A.

1979 *Encuestas nutricionales en México*. Vol I. Publ. L-1 de la División de Nutrición, Instituto Nacional de Nutrición, México.

CHOMSKY, N.

1994 *Lo que realmente quiere el Tío Sam*. Siglo XXI Editores, México.

DE CASTRO, J.

1959 *Geografia da fome*. Editora Brasiliense. Sao Paulo.

DE LA GARGA, M.

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. IIF-UNAM, México.

ESCUDERO, J.C.

1978 "La desnutrición en América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XII abril-junio 84:83-130, FCPS, UNAM.

ESPINOZA, L.M. et al.; GONZÁLEZ CASANOVA H., P. (coordinador)

1986 *Cronología de las hambrunas*. Publ. L-76, Serie Historia del Hambre en México. División de Nutrición, INNSZ, México.

FREYRE, Paulo

1987 *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Siglo XXI Editores, México.

GALEANO, Eduardo

1973 *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores, México.

GERHARD, P.

1972 *A guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge University Press, Inglaterra.

GIBBONS, A.

1994a "Genes Point to a New Identity for Pacific Pioneers", *Science*, Vol. 263: 32-33, 7 April.

1994b "Anthropologists take the Measure of Humanity", *Science* Vol. 264, 15 april: 350-351 (incluye: "African Origins Theory Goes Nuclear", referencia al ADN, del trabajo de Robert Ferrell *et al.*).

GÓMEZ, F., R. RAMOS GALVÁN, *et al.*

1955 "Malnutrition in Childhood with special reference to kwashiorkor". *Advances in Pediatrics*, vol 7, Levine, Chicago Yearbook Publ.

GONZÁLEZ CASANOVA H., Pablo *et al.*

1984 *El hambre en México*. Serie Historia del Hambre en México. Autor y coordinador de 4 vols.: publ. L-81, L-72, L-71, L-76, de la División de Nutrición de Comunidad, Instituto Nacional de la Nutrición "Salvador Zubirán", México.

1985-1986 *Boletines epidemiológicos mensuales del sistema más simple de vigilancia epidemiológica de la nutrición*, SIMASIVIN, PIAN-INNSZ, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, mimeo.

1989 "Avances sobre una encuesta nutricional antropométrica en niños menores de cinco años en 30 barrios de la ciudad de San Cristóbal en 1986". *Revista ICACH*, 3a. época, Núm. 3 julio-diciembre: 51-63. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1990 "Subdesarrollo y desnutrición en Chiapas (una encuesta rápida de 37 comunidades)". *Revista Econoticias*, núm. 15, octubre. Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal, Chiapas.

1994 Crisis bélica y social en Chiapas, 1994. 6o Congreso

Latinoamericano de Medicina Social, Guadalajara, Jalisco (ponencia en Mesa: Chiapas).

- 1994 Pobreza y enfermedad en Chiapas, en: D. Moctezuma Navarro (Coord), *Chiapas, los problemas de fondo*. CRIM-UNAM, Cuernavaca, pp. 127-146.

GONZÁLEZ CASANOVA DEL V., Pablo

- 1966 *Indicadores de desarrollo*. El Colegio de México. Mimeo.

- 1978 *Imperialismo y liberación en América Latina*. Siglo XXI Editores, México.

IMSS-COPLAMAR

- 1982 Regiones, zonas y núcleos marginados del país (mapa). en: *Geografía de la marginación*. Siglo XXI Editores, México.

INEGI

- 1993 *La población hablante de lengua indígena en México*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (datos del Censo de Población de 1990). Aguascalientes, Ags. 93 pp.

INI

- 1981 Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (mapa), México.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

- 1975 "Mesoamérica", *Enciclopedia de México*, Tomo VIII: 471-483.

KIRCHHOFF, Paul

- 1967 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Sociedad de alumnos, ENAH, México (ed. original, 1949).

LAS CASAS, B.

- 1951 *Historia de las Indias* (3 vols). Fondo de Cultura Económica, México.

LEAKEY, C.

- 1978 *The Origins of Man*. Oxford University Press, Oxford.

LEYS, C.

- 1975 *Underdevelopment in Kenya. The Political Economy of Neocolonialism, 1964-1971*. Heinemann, Londres.

LISKER, R.

1981 *Estructura genética de la población mexicana*. Salvat Mexicana de Ediciones, México.

LISKER, R., Y S. ARMENDARES.

1982 *La genética y usted*. Siglo XXI Editores. México.

LÓPEZ ACUÑA, D.

1980 *La salud desigual en México*. Siglo XXI Editores, México, 247 pp.

MADRIGAL, F., H., C.O. MORENO TERRAZAS Y A. CHÁVEZ V.

1982 Encuesta Nacional de Alimentación 1979 Publicación. L. 46. División de Nutrición. Instituto Nacional de la Nutrición "Salvador Zubirán", México.

MARTÍ, José

1985 *Páginas Escogidas*. Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MARTÍNEZ DEL RÍO, P.

1970 *Los orígenes americanos*. CNCA, Secretaría de Educación Pública, México.

NYERERE, J.

1970 *Man and development*. Tanzania Publishing House, Dar Es Salaam, Tanzania

O'NEIL, L., M. MURPHY, R.B. GALLAGHER

1994 "What Are We? Where Did We Come From? Where Are We Going?" *Science* vol. 263: 181-183, 14 January.

PÉREZ HIDALGO, C. Y A. CHÁVEZ V.

1976 *La desnutrición y la salud en México*. División de Nutrición. Publ. L-34, Instituto Nacional de la Nutrición, México.

PÉREZ HIDALGO, C. *et al.*

1975 "La situación nutricional de la población rural de los Altos de Chiapas". *América Indígena*, vol. XXXV, No. 1, enero-marzo:71-99.

POLANCO DEL REY, F.

1777-1782 Reportes y cartas del obispo. Archivo Histórico Diocesano, Ciudad Real (SCLC), Chiapas.

POZAS, R.

- 1959 *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VIII, Ediciones del INI, México.

POZAS, R. e I. H. de POZAS

- 1971 *Los indios en las clases sociales de México*. Siglo XXI Editores, México.

RAMÍREZ, F., P. ARROYO Y A. CHÁVEZ V.

- 1978 "Los alimentos y la alimentación en México". *Comercio Exterior* 1-11, México.

RAMOS GALVÁN, R.

- 1948 "La desnutrición infantil en México. Sus aspectos estadísticos, clínicos, dietéticos y sociales". *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, Vol. 5.
- 1975 Somatometría pediátrica: estudio semilongitudinal en niños de la Ciudad de México. *Archivos de Investigación Médica del IMSS* 6: 376-391.

RAMOS RODRÍGUEZ, R. Ma. y C. SERRANO SÁNCHEZ

- 1986 "El proceso de homeorresis en tres grupos indígenas de México. Modificaciones en la talla y la composición corporal". *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, vol. 43 (10):599-611.

RIVET, P.

- 1924 "Carte Linguistique de L'Amerique Centrale", en: A Melikt, M. Cohen Eds. *Les Langues du Monde*. Ed. Champion, París.
- 1970 *Los orígenes americanos*. FCE, México.

RODNEY, W.

- 1982 *De cómo Europa subdesarrolló a Africa*. Siglo XXI Editores, México.

ROLDÁN AMARO, J.A., A. CHÁVEZ V.

- 1988 Geografía del hambre en México. Redefinición de zonas críticas en Nutrición. Publ. L-79, División de Nutrición Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, México.
- 1990 Regionalización de las zonas de mayor desnutrición en México. División de Nutrición. XXXVI Aniversario INNSZ, México.

SÁNCHEZ MCGRÉGOR, J.

1988 *Colón y Las Casas*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

SÉJOURNÉ, L.

1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*. FCE, México (Ed. 1994).

SHAW, B.

1950 *The Black Girl in Search of God*, Penguin, Londres.

SMITH, M.T.

1993 "The Wages of Contact", *Science*, vol. 260, 21 May: 1179-1182.

STAVENHAVEN, R.

1992 "Antropología y racismo: un debate inconcluso", *Revista Antropológicas*, Nueva Epoca Vol. 4: 5-8, IIA-UNAM.

THORNE, A.G., M.H. WEOLPOFF

1992 "The mutiregional evolution of humans", *Scientific American*, April 1992: 28-33.

VAN DEN BERGHE, P. L.

1971 *Problemas raciales*. Fondo de Cultura Económica, México.

VILAR, P.

1980 *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Grijalvo, Crítica, Barcelona (ref. V.I. LENIN, 1913).

VARGAS SANDERS, R., M.C. ENRÍQUEZ ARREDONDO, R. CHÁVEZ SÁNCHEZ

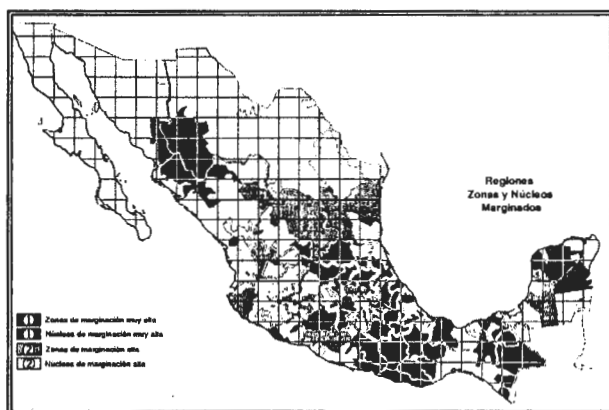
1992 "Estudios moleculares en restos esqueléticos prehispánicos y coloniales de México". *Revista Antropológicas*. Nueva Epoca No 4., IIA.UNAM.

WILSON, A.C., R. CANN

1992 "The recent African Genesis of Humans". *Scientific American*, April: 22-27.

Figura No. 1

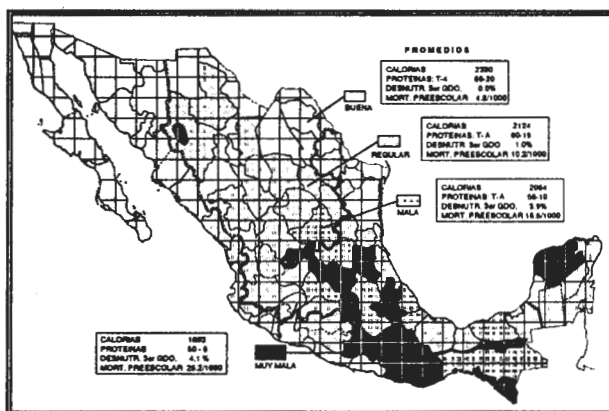
**REGIONES, ZONAS Y NÚCLEOS MARGINADOS DE MÉXICO
SEGÚN IMSS-COPLAMAR**



FUENTE: I.M.S.S. COPLAMAR (1982) *Regiones, zonas y núcleos marginados del país.* México.

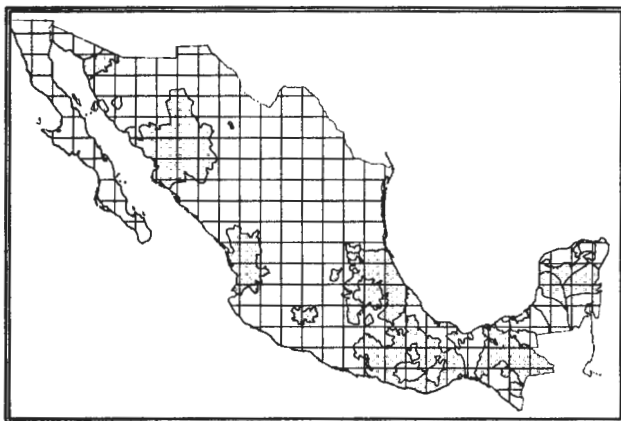
Figura No. 2

**SITUACIÓN NUTRICIONAL DE MÉXICO POR REGIONES
GEOECONÓMICAS: INNSZ**



FUENTE: RAMÍREZ, F., ARROYO, P. CHÁVEZ, A. (1978), *Los alimentos y la alimentación en México.* Comercio Exterior. 1/11, 162, México.

Figura No. 3
LOCALIZACIÓN DE LOS CENTROS COORDINADORES
Y POBLACIÓN INDÍGENA



FUENTE: INI (1981), *Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista*, México.

Figura No. 4
CORRELACIÓN VISUAL AL SUPERPONER LOS MAPAS DE MARGINACIÓN
(IMSS), DESNUTRICIÓN (INNSZ) Y POBLACIÓN "INDÍGENA" (INI)

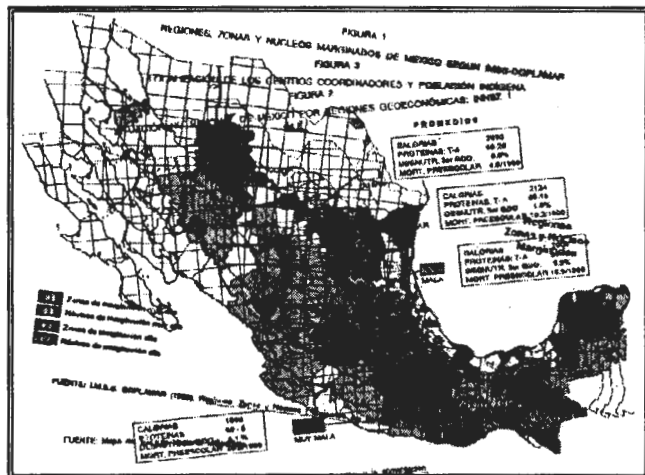
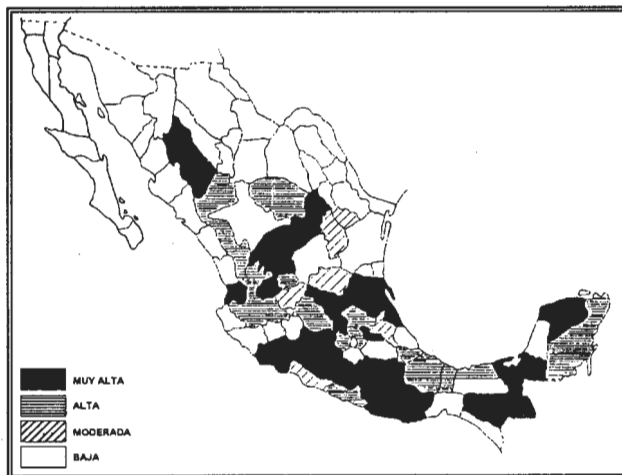


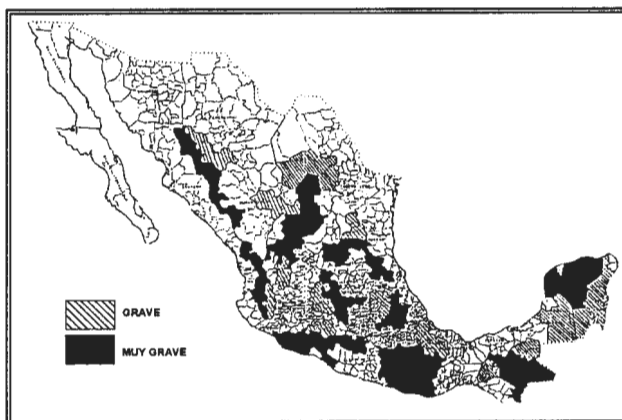
Figura No. 5

ZONAS DE MAYOR DESNUTRICIÓN EN MÉXICO
Geografía del hambre 1985 (90 regiones)



FUENTE: ROLDÁN J.A., A. CHÁVEZ, H. MADRIGAL Y G. ROMERO. *Geografía del Hambre en México*, Instituto Nacional de la Nutrición, 55 p. México, 1987.

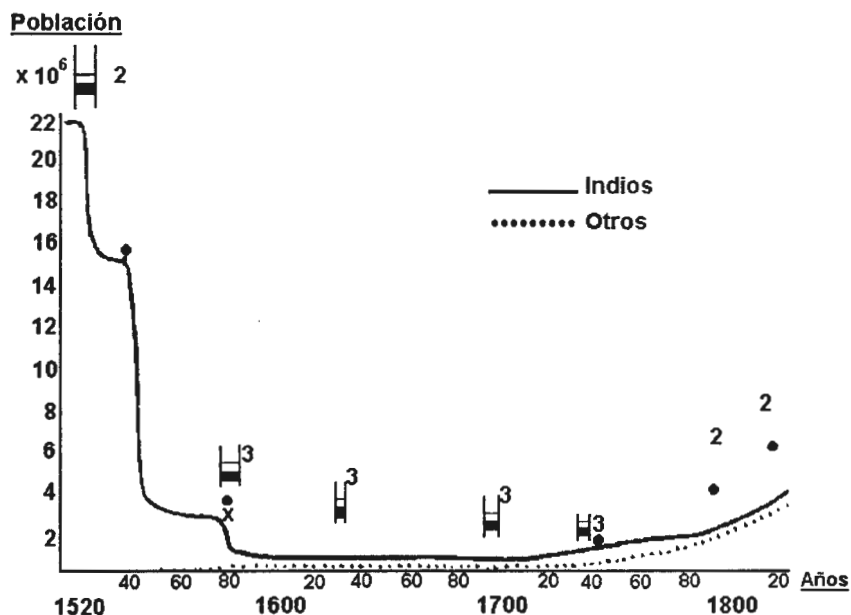
ZONAS RURALES CON DESNUTRICIÓN
Geografía del hambre 1989-1992



FUENTE: ROLDÁN J.A. , A. CHÁVEZ. *Las zonas con desnutrición crítica en México: 1989-1992*. División de Nutrición de Comunidad, INNSZ, México, 1993.

Figura No. 6

DISMINUCIÓN Y RECUPERACIÓN DE LA POBLACIÓN "NATIVA" ¹:
(Estimaciones de los siglos XVIII y XIX en polémica)

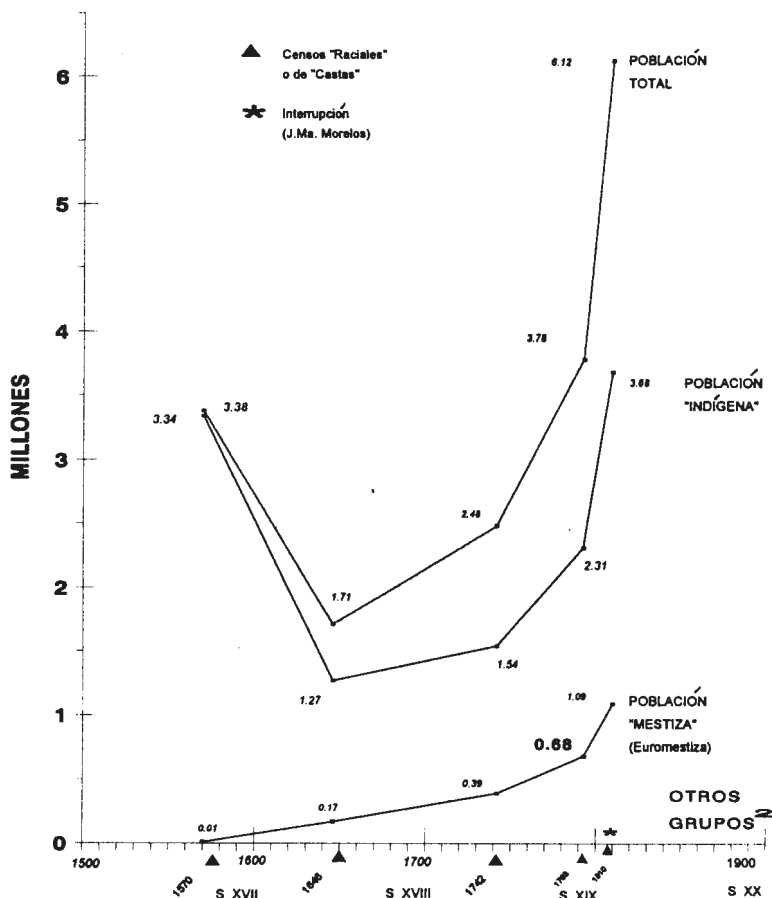


¹ FUENTE: GERHARD, P. *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge University Press, Inglaterra, 1972, p. 24.

² PESTES: (adaptado)

Figura No. 7

POBLACIÓN TOTAL, "INDÍGENA" y "EUROMESTIZA" EN LA NUEVA ESPAÑA SEGÚN CINCO CENSOS RACIALES¹

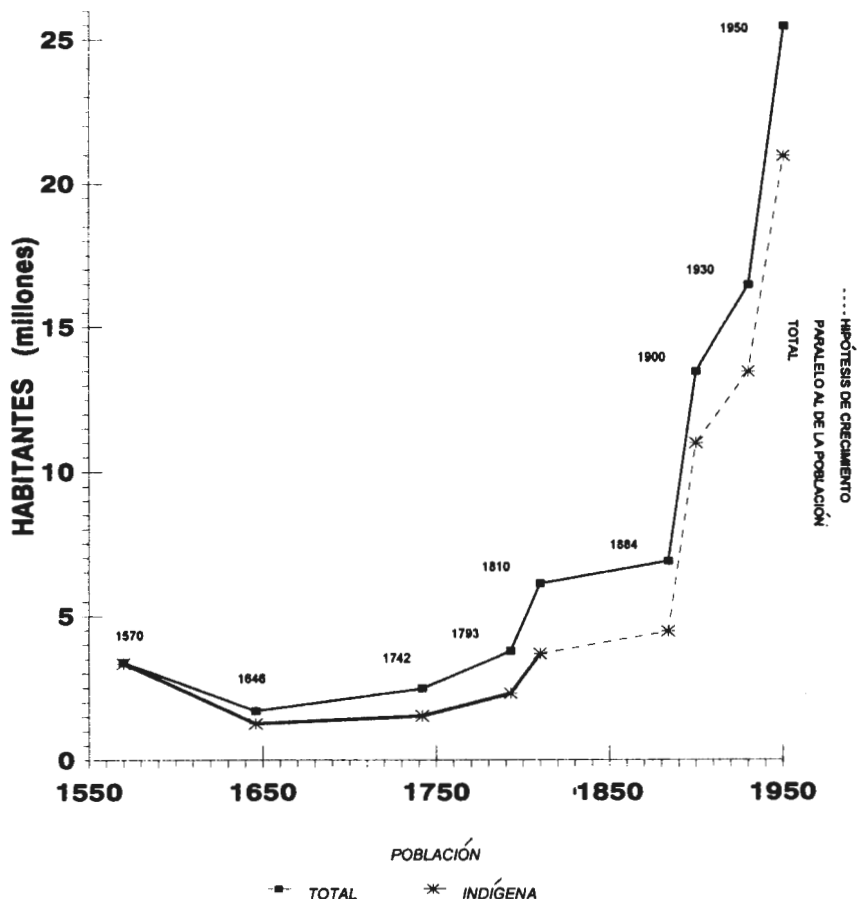


1 FUENTE: AGN, Censos de 1570, 1600, 1742, 1793 y 1810; en Aguirre Beltrán, *La población negra en México*. Tierra Firme, FCE, México, 1972.

2 Otros grupos no incluidos. "afro" e "indomestizos", "europeos", "africanos", se ubican muy por debajo de la línea "Euromestiza".

Figura No. 8

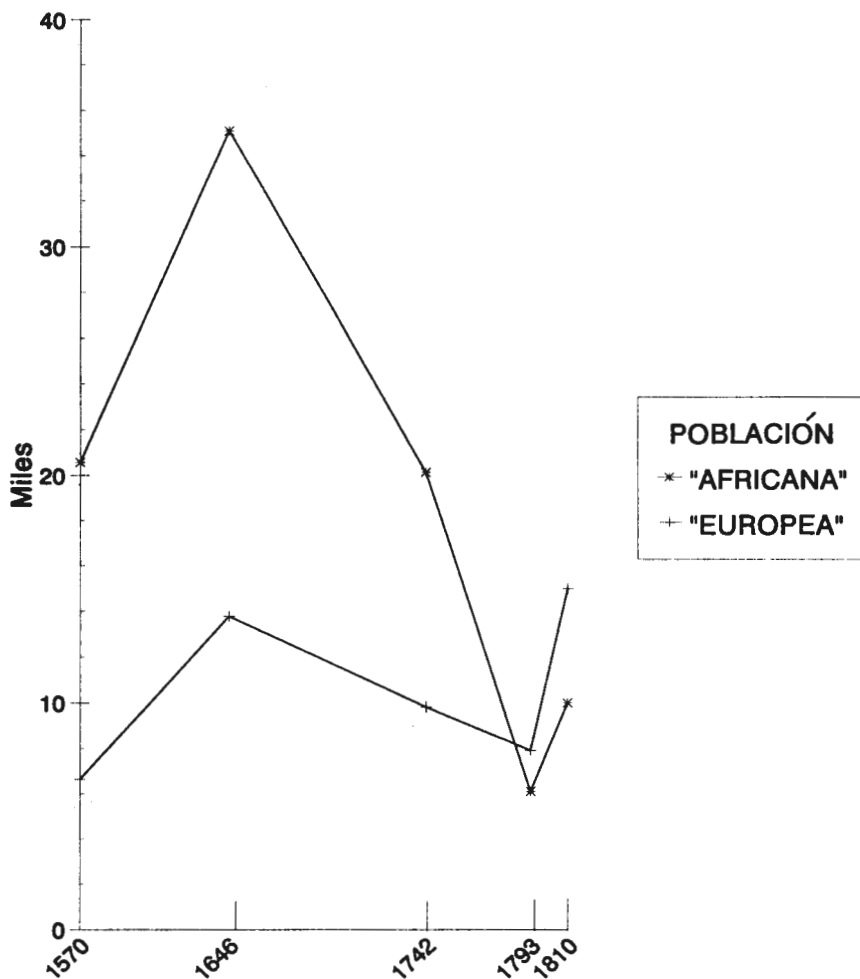
**DATOS CENSALES COMPARATIVOS DE
LA POBLACIÓN EN MÉXICO:
1570-1810 (INDÍGENA) 1570-1950 (TOTAL)**



FUENTE: AGN CENSOS 1570, 1646, 1646, 1742, 1793, 1810: Aguirre Beltrán, G. *La población negra de México*, 1972; Secretaría de Economía. Estadísticas oficiales del porfiriato; y Censos de población.

Figura No. 9

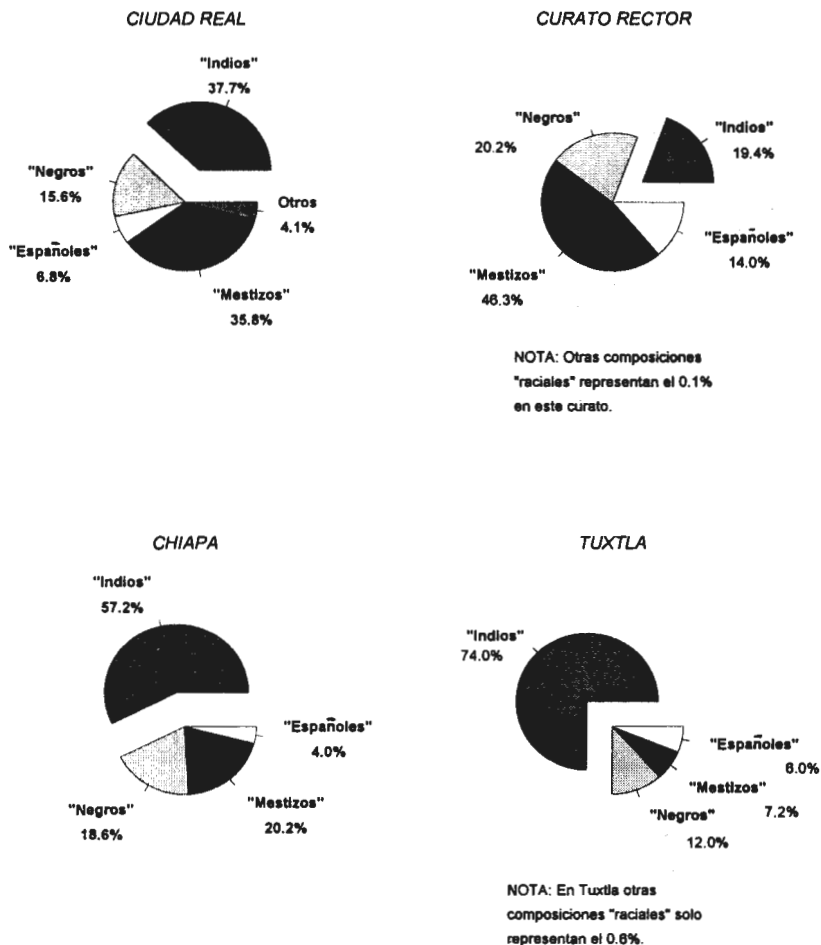
**COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN DE MÉXICO:
DOS MINORÍAS DE OTROS CONTINENTES (1570 - 1810)**



FUENTE: AGN CENSOS 1570, 1646, 1742, 1793, 1810; en Aguirre Beltrán, 1972.

Figura No. 10

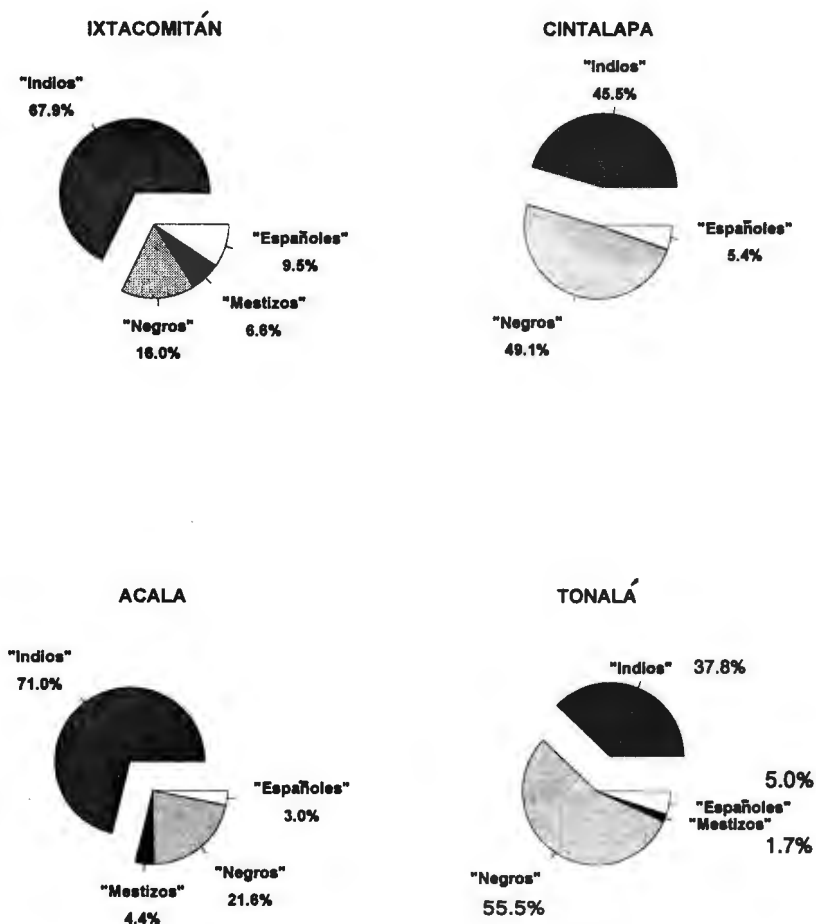
**COMPOSICIÓN "RACIAL" DE LA POBLACIÓN DE CHIAPAS
Y SOCONUSCO: 1777 - 1782**



FUENTE: POLANCO DEL REY, FRAY FCO., Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Figura No. 11

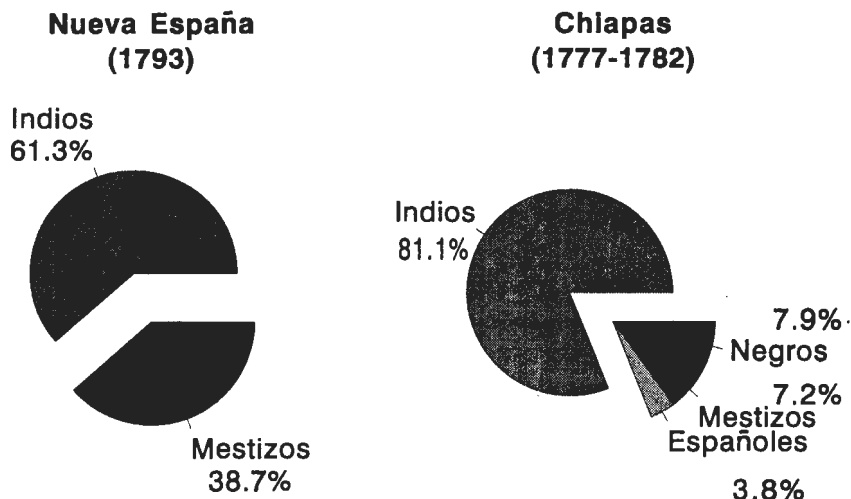
COMPOSICIÓN "RACIAL" DE LA POBLACIÓN DE
CHIAPAS Y SOCONUSCO, 1777 - 1782
(continuación)



FUENTE: POLANCO DEL REY, FRAY FRANCISCO, Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 1777-1782.

Figura No. 12

**COMPOSICIÓN "RACIAL" DE LA POBLACIÓN DE CHIAPAS:1777-1782
Y COMPARACIÓN DE LOS TOTALES DE
LA NUEVA ESPAÑA Y CHIAPAS**



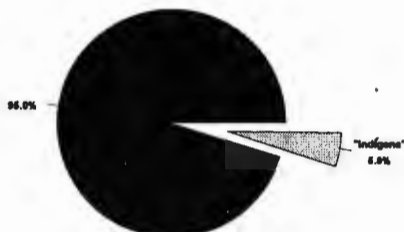
NOTA: Durante este periodo tanto negros como españoles representaban tan solo el 0.2% respectivamente.

FUENTE: POLANCO DEL REY, FRAY FCO., 1777-1782, Archivo Histórico Dicesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Censo de la Nueva España, 1793, adaptado de Aguirre Beltrán, G., *La población negra en México*, 1972.

Figura No. 13

CONCEPTOS ALTERNATIVOS DE LO QUE ES LA POBLACIÓN "INDÍGENA" DE MÉXICO EN LA ACTUALIDAD

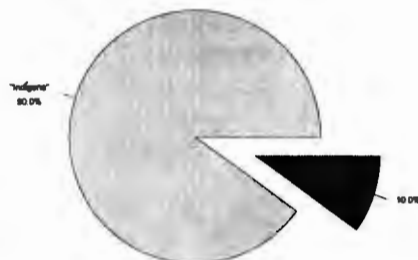
POBLACIÓN "INDÍGENA" *
DE LENGUA



FUENTE: INEGI, 1994

* LOS NIÑOS MENORES DE 5 AÑOS EQUIVALEN A UN 12% DE LA POBLACIÓN Y SE AGREGARÍAN.

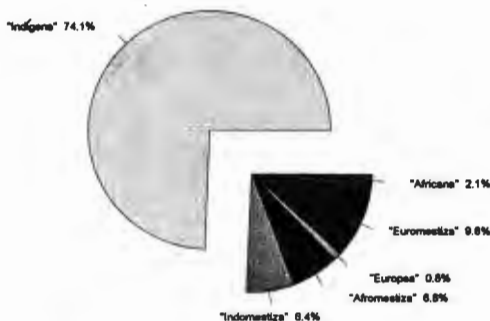
POBLACIÓN "INDÍGENA"
DE ALIMENTACIÓN



FUENTE: INNSZ 1973, 1984

*(DE "ESTÓMAGO", CONSUMO DE MAÍZ / FRIJOL COMO FUENTE DE ENERGÍA / PROTEÍNAS BÁSICAS)

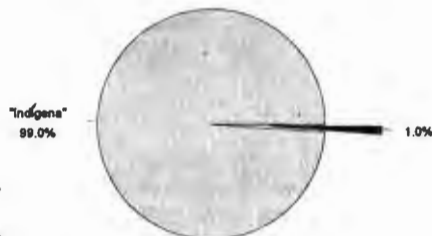
POBLACIÓN "INDÍGENA" DE GENES DEL
CONTINENTE AMERICANO (1646)



FUENTE: AGUIRRE BELTRÁN, 1972

*(VER MODELO HIPOTÉTICO DE PROYECCIÓN EN FIGURA 7 COMPROBACIÓN BIOLÓGICA MOLECULAR)

POBLACIÓN "INDÍGENA"
DE NACIMIENTO

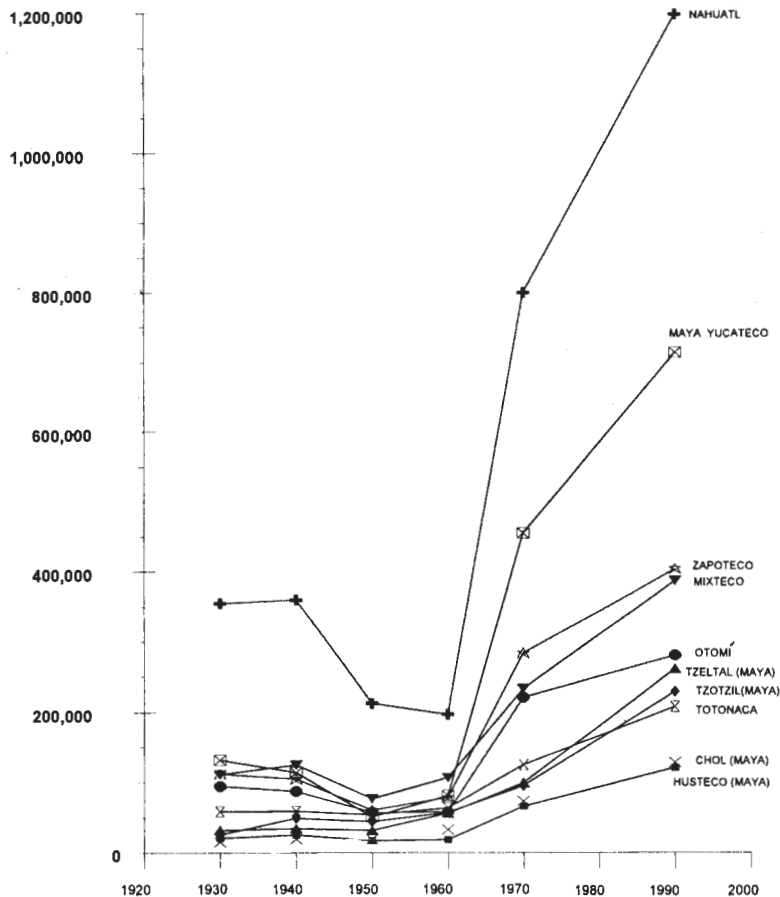


FUENTE: INEGI, 1990

*(DE "HISTORIA" POR LUGAR DE NACIMIENTO)

Figura No. 14

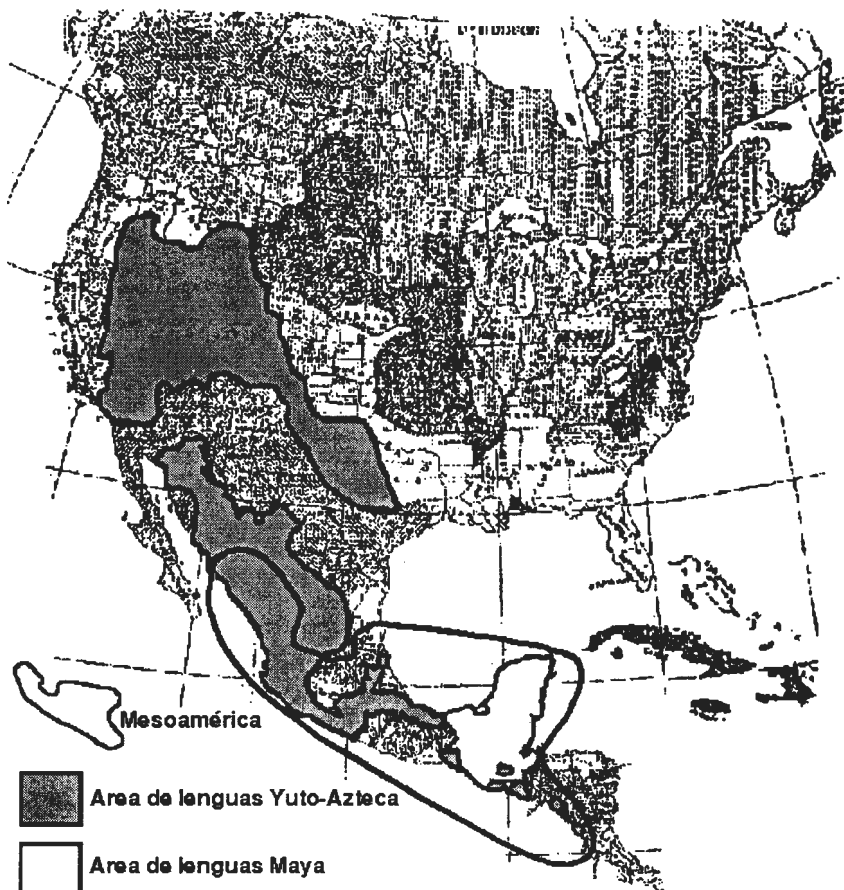
**HABLANTES DE 5 Y MÁS AÑOS DE 10 PRINCIPALES LENGUAS
"INDÍGENAS" MESOAMERICANAS SEGÚN
LOS CENSOS DE 1930 A 1990¹**



¹ FUENTE: Censos de Población Pozas Arciniega, R., e Isabel Horcasitas. *Los indios en las clases sociales de México*, S. XXI Editores, México, p. 64-5, 1982. Censo general de población 1990, INEGI, Ags., Ags., México.

Figura No. 15

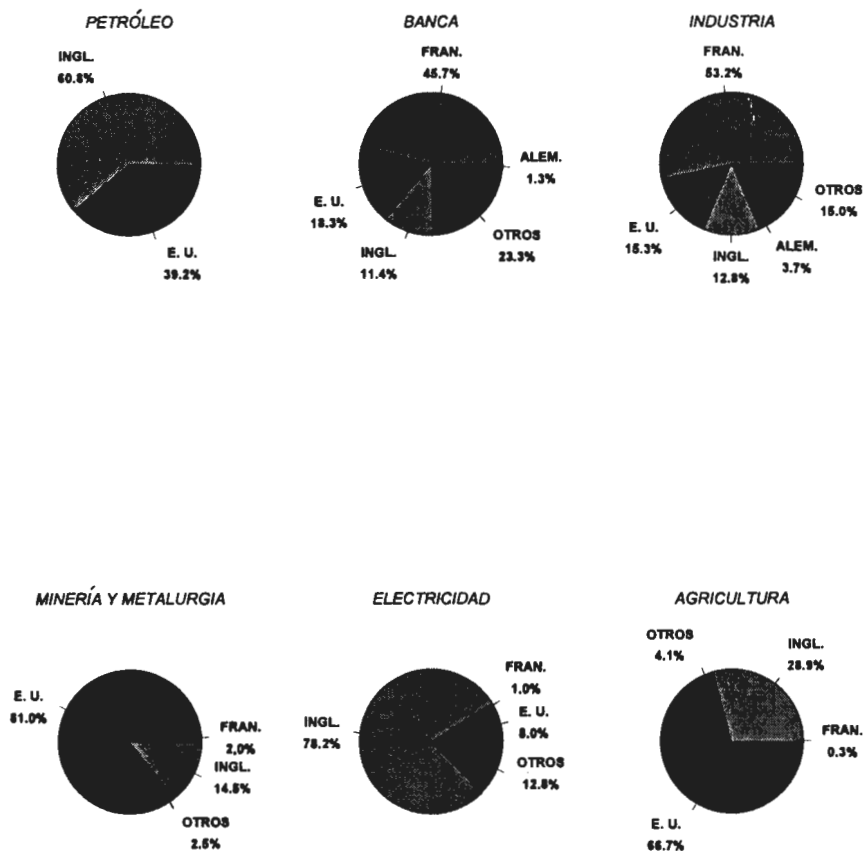
**MAPA COMPARATIVO DE MESOAMERICA (P.KIRCHHOFF)
CON LOS TERRITORIOS DE LENGUAS YUTO-AZTECAS Y MAYAS
(P.RIVET)**



FUENTE: KIRCHHOFF, P., *Mesoamérica, sus límites*, 1949. RIVET, P. *Carte linguistique ... en Les Langues du monde*, 1924.

Figura No. 16

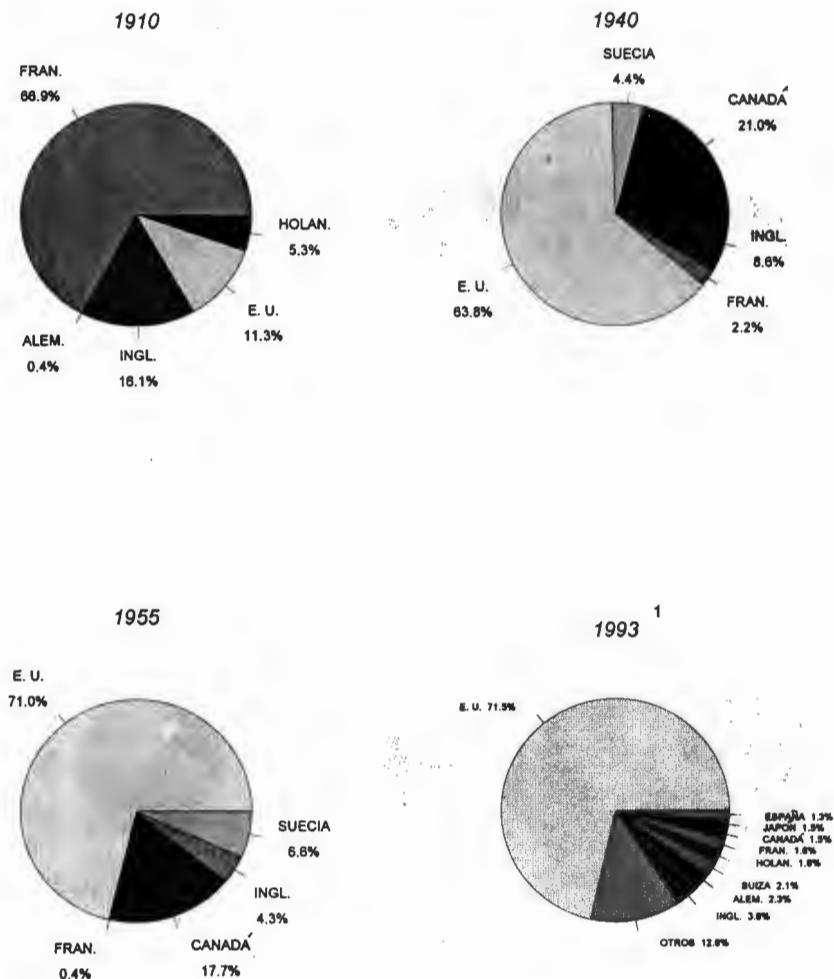
INVERSIÓN EXTRANJERA POR SECTOR EN EL PORFIRIATO (1870 - 1910)



FUENTE: CECEÑA, J.L., *México en la órbita imperial*, Ed. El Caballito, México, 1970.

Figura No. 17

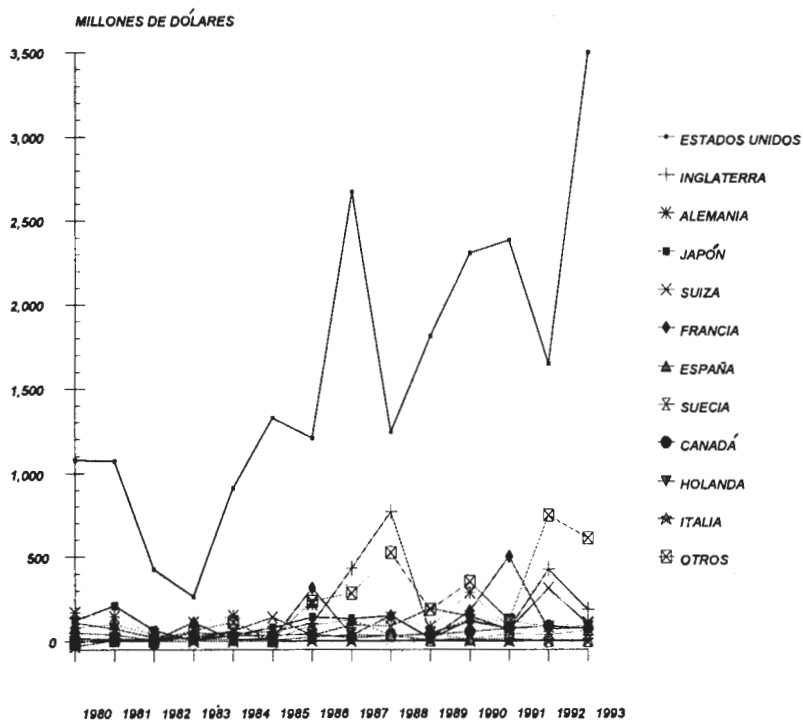
INVERSIÓN EXTRANJERA EN MÉXICO



FUENTE: CECEÑA, J.L., *México en la órbita imperial*, Ed. El Caballito, México, 1970, e INEGI, 1994.

Figura No. 18

INVERSIÓN EXTRANJERA EN MÉXICO 1980 - 1993



Cuadro No. 1
**COMPOSICIÓN "RACIAL" DE LA POBLACIÓN DE
 LA NUEVA ESPAÑA**
 (por castas)

CASTA	1570 (S. XVI)	1646 (S. XVII)	1742 (S. XVIII)	1793 (S. XVIII)	1810 (S. XIX)
"INDÍGENA"	3,366,860 (99.61%)	1,269,607 (74.13%)	1,540,256 (62.18%)	2,319,741 (61.05%)	3,676,281 (60.05%)
"AFRICANA"	20,569 (0.61%)	35,089 (2.05%)	20,131 (0.81%)	6,100 (0.16%)	10,000 (0.16%)
"EUROPEA"	6,644 (0.20%)	13,780 (0.80%)	9,814 (0.40%)	7,904 (0.21%)	15,000 (0.25%)
"INDOMESTIZA"	2,437 (0.07%)	109,042 (6.37%)	249,368 (10.07%)	418,568 (11.02%)	1,092,367 (17.84%)
"AFROMESTIZA"	2,437 (0.07%)	116,529 (6.80%)	266,196 (10.75%)	369,790 (9.73%)	624,461 (10.20%)
"EUROMESTIZA"	11,067 (0.33%)	168,568 (9.84%)	391,512 (15.80%)	677,458 (17.83%)	1,092,367 (17.84%)
TOTAL	3,380,012	1,712,615	2,477,277	3,799,561	6,122,354

FUENTE: Adaptado de AGUIRRE BELTRÁN, G., *La población negra de México*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 234, 1972.

Cuadro No. 2

**COMPOSICIÓN "RACIAL" DE LA POBLACIÓN DE CHIAPAS
Y SOCONUSCO: 1777-82¹
(porcentajes)**

LUGAR/CURATO ²	INDIOS	NEGROS	MESTIZOS	ESPAÑOLES
1. POBLACIÓN TOTAL DE CHIAPAS	81.1%	7.9%	7.2%	3.8%
2. CIUDAD REAL ³	37.7	15.6	35.8	6.8
3. CURATO RECTOR	19.4	20.2	46.3	14.0
4. CHIAPA	57.2	18.6	20.2	4.0
5. TUXTLA	74.0	12.0	7.2	6.0
6. IXTACOMITÁN	67.9	16.0	6.6	9.5
7. CINTALAPA	45.5	49.1	-	5.4
8. ACALA	71.0	21.6	4.4	3.0
9. TONALÁ	37.8	55.5	1.7	5.0
10. ESCUINTLA (CAP. SOCONUSCO)	63.0	20.2	13.6	3.2

FUENTE: ¹POLANCO DEL REY, Fray Fco. (1777-82) Libro encuadernado que contiene varios reportes y cartas del obispo, Archivo Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 289 ff., #2948, II, B1, I, A2, III, A, C, D el. (P.C. 1777-82, II B2). (Adaptado) Ref. 19.

²Curatos: Con mayor población negra y mulata; empero, correspondientes a varios poblados principales.

³Ciudad Real: Hoy San Cristóbal de Las Casas.

Cuadro No. 3

PROMEDIO PONDERADO DE CONSUMO DE MAÍZ Y TRIGO EN BRUTO (gr) *PER* CÁPITA/DÍA POR ENTIDAD FEDERATIVA SEGÚN LA ENCUESTA NACIONAL DE ALIMENTACIÓN 1979 DEL INNSZ¹

ESTADO		ZONA B. B.	CONSUMO			
			MAIZ	TRIGO :	PAN	PASTA
1	AGS	9	292.99	8.10	40.72	11.79
2	BCN	1,2	77.46	106.65	16.30	7.88
3	BCS	2	78.67	138.67	22.87	13.31
4	CAM	19,18	281.67	0.42	46.28	14.62
5	COA	5,1	273.51	55.35	22.69	22.15
6	COL	13	273.71	0.19	23.20	6.52
7	CHIS	17,18	312.57	0.11	19.12	8.85
8	CHIH	4,1	304.40	101.04	16.29	22.10
9	DF					
10	DGO	4,5	340.31	73.84	18.44	23.27
11	GTO	10	360.90	3.33	45.56	14.10
12	GRO	13,16	292.33	4.95	24.43	6.50
13	HGO	12,11	319.19	1.95	64.07	14.68
14	JAL	9	292.99	8.10	40.72	11.79
15	MEX	10,12,13	296.99	1.64	60.43	14.06
16	MICH	10,13	356.00	3.00	44.00	14.00
17	MOR	13	273.71	0.19	23.20	6.52
18	NAY	7,4	367.73	45.60	30.66	16.05
19	N L	5	281.51	53.52	23.01	22.78
20	OAX	16,15	373.40	24.49	31.66	7.00
21	PUE	14,16,11,13	375.00	6.21	37.78	13.19
22	QRO	10,11	373.92	3.07	47.80	13.55
23	Q R	19	369.51	0.92	51.50	5.10
24	SLP	8,10,11	367.78	2.80	42.22	14.89
25	SIN	3,7	279.78	103.86	27.28	14.60
26	SON	3,1	186.70	167.41	17.10	15.75
27	TAB	18	218.40	0.06	42.52	21.49
28	TAMS	1,6	189.15	59.02	28.86	12.06
29	TLX	14,12	352.27	1.55	48.88	18.40
30	VER	11,15,18	342.01	1.42	48.03	13.53
31	YUC	19	369.59	0.92	51.50	5.10
32	ZAC	8,9	338.09	3.07	29.27	17.55
NACIONAL 1975 ² (mod. hipotético)			352.86	Suma de producto trigo=	30.50	

FUENTE: ¹ MADRIGAL, H. O. MORENO TERRAZAS Y A. CHÁVEZ V., Encuesta Nacional de Alimentación, 1979. Resultados de la encuesta nacional. Publicación. L-46. INNSZ, México, 1982.

² COPLAMAR. *Alimentación y necesidades esenciales de México*. Siglo XXI Editores, México, 1981, p. 240 (elaboración: COPLAMAR 1982).

NOTAS DE INVESTIGACIÓN

LA BOCA DE LA CABEZA COLOSAL 3 DE LA VENTA¹

Rubén Bonifaz Nuño*

Nadie que las viera podría incluir en un juicio único la expresión de la Cabeza Colosal 1 de Tres Zapotes y las 1, 3 y 4 de La Venta. Distinta es la de cada una de ellas, con características individuales perceptibles incluso a la observación más somera.

Con todo eso, Stirling (1940:332), el descubridor de las hoy conocidas como las 2, 3 y 4 de La Venta, al hablar del conjunto citado en el primer párrafo las reúne en su apreciación, y afirma que todas tienen "expresiones torvas y más bien repelentes."

Lo anterior viene a cuento porque muestra el descuido con que esas esculturas han sido desde el principio consideradas.

Tal descuido ha venido a afectar, de manera constante, la estimación de la Cabeza 3, a uno de cuyos rasgos, la boca, voy ahora a referirme, tratando de enmendar los errores y las inadvertencias fundamentales que a su propósito han ocurrido.

Sabido es que las Cabezas 2, 3 y 4 de La Venta fueron encontradas en el límite del sitio, y que seguían una línea orientada de este a oeste. El mismo Stirling, en su libro *Stone Monuments of Southern Mexico* (1943:57), escribe a propósito de la número 3 en la parte que me interesa:

"Ésta es la más oriental de las tres cabezas colocadas en hilera al Norte del gran montículo. Es más plana que las otras cabezas del sitio, y el estilo es algo diferente. El hecho de que el rostro ha sufrido considerable desgaste, puede aumentar esta apariencia individual."

Extraña suposición: la apariencia de la escultura desgastada es más

¹ El presente trabajo es parte del libro *Cosmogonía antigua mexicana*, que será publicado próximamente.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM. Coordinador del Seminario para la Descolonización de México.

individual que la que tuvo primero, cuando se terminó su tallado. Y sigue Stirling diciendo, en lo tocante al rasgo en que he de ocuparme: "La boca se presenta con los labios separados." Allí queda todo.

Por lo demás, en el mismo libro publica (*ibid.*, lámina 42b) una fotografía de esta Cabeza, de cuyas cualidades hablaré más adelante (figura 1).

En lo concerniente a las Cabezas Colosales afirma Kubler (1962:67):

"Un segundo grupo de rostros se distingue por sus labios separados, comunicando una expresión de animación parlante. En este grupo, dos son esféricas y dos de cabeza alargada. Las cabezas largas (La Venta 3 y San Lorenzo 2) son más vividas que las redondeadas (La Venta 2 y 4). La Venta 3 tiene [...] labios hondamente sombreados, sugerentes de tensión emocional."

Aunque la apreciación de este autor es algo más atingente, en ella se descuida, como adelante se verá, la del especial carácter de la boca.

Por causas inexplicables, salvo que radiquen en el desconocimiento, Smith (1963:129) conjetura que "puede estar sonriendo."

En 1967, Clewlow, Cowan, O'Connell y Benemann publican su estudio *Colossal Heads of the Olmec Culture*, en el que, en lo concerniente al rostro de la Cabeza 3 de La Venta, hacen una serie de equivocadas afirmaciones que, con todo eso, se ha tomado en lo sucesivo como verdaderas. Además, en ese mismo estudio publicaron un dibujo de ella (es allí la figura 6 LV 3), donde en la boca, valiéndose de líneas interrumpidas a fin de indicar supuestos contornos, representan formas sólo existentes en su imaginación, y hacen dudar que alguna vez hayan visto directamente el monumento en cuestión (figura 2). Tal dibujo parece haberse convertido en la imagen "oficial" de éste, ya que en él se han basado los que muestran la Cabeza 3 de La Venta en diferentes obras, por ejemplo la de Wicke (1971:70, figura 52, ángulo inferior derecho) (figura 3).

Escriben los citados autores, con respecto al rostro de esta cabeza (1967:23-4):

"Es imposible determinar qué rasgos fueron esculpidos en el lado izquierdo del rostro, puesto que este lado está severamente desgastado [...]. El desgaste en la nariz es también grande. Sin embargo, parece que era más estrecha en el puente que las de otras cabezas de La Venta, y que de perfil era ligeramente chata."

Y ya concretamente en relación con el rasgo que aquí me interesa establecen:

"Supuesto que el labio superior ha casi desaparecido, es imposible determinar su forma original, o la distancia entre el límite superior del labio y la nariz".

"Parecería probable que la boca de LV3 estuviera abierta y que el labio inferior fuera en forma de U."

En realidad, todo cuanto se dice en estas últimas líneas es erróneo. Dado que el labio superior está muy lejos de haber desaparecido, es perfectamente posible determinar su forma original; sus dos secciones laterales conservan íntegra la definición de sus límites, y no dejan duda acerca de su colocación y su estructura.

Por tanto, se puede medir, casi con entera exactitud, su distancia con relación a la nariz; así, tomando como punto de referencia el centro de la base del *septum*, hay entre éste y el punto más alto de la sección izquierda una distancia de 10 centímetros; otras distancias son también precisamente determinables: 41 centímetros separan el citado punto de referencia y el centro de la comisura derecha de la boca y 45 centímetros lo apartan del de la izquierda; finalmente, la distancia entre ese punto y el central del nacimiento del labio inferior es de 27 centímetros.

Por último, no parece sino es cabalmente seguro que la boca está entreabierta y el labio inferior no fue en forma de U sino que estuvo y tiene la apariencia naturista común a la de todas las Cabezas Colosales. Incluso en su actual estado de deterioro hace superflua toda suposición acerca de su forma, la cual es enteramente advertible.

Después de lo publicado por Clewlow y colegas, poco es lo nuevo que se ha afirmado con acierto a propósito del rostro de esta Cabeza. Así, por ejemplo, Wicke (1971:102) define el tipo representado en las Cabezas Colosales diciendo que tienen "gruesos labios, anchas narices y gordas mejillas", y en cuanto a la boca de la Cabeza 3 de La Venta, únicamente toma en consideración que está entreabierta, al aplicarle una serie de clasificaciones de estilo.

Por su parte, Soustelle (1986:47) sólo asevera: "Las Cabezas números 2 y 3 [de La Venta] presentan un rostro aplanado."

En resolución, Stirling, Kubler y Wicke, en relación con la boca de la Cabeza 3 de La Venta, señalan un dato cierto: tiene separados los labios; Kubler añade que éstos están sombreados hondamente; Smith supone la posibilidad de una sonrisa; Clewlow *et al.*, como he anotado, se limitan a acumular disparates; Soustelle la ignora por completo.

Considérese ahora la realidad de este monumento (figura 4). Se

advertirá al punto que el labio superior ofrece características esenciales que por negligencia, ignorancia o prejuicio han sido desconocidas por quienes se han ocupado de su estudio. Ese labio se compone de dos secciones independientes una de otra. Tan es así, que los guías encargados de explicarlo a los visitantes del Parque Museo de Villahermosa, donde tal cabeza se encuentra, la presentan como la del labio leporino. Claro está que ellos no tienen por qué asumir la tarea de los especialistas y presentarla en su real significado.

La inadvertencia del rasgo sobredicho se vuelve cabalmente inexplicable si se examina la fotografía que de esta escultura publicó Stirling (1943, lámina 42b), en la cual aquél es innegablemente perceptible (figura 1).

La luz recibida por ella en ese momento hace ver una serie de sombras que muestran con precisión la forma de los volúmenes que las proyectan.

Queda así definida sin posible equívoco la forma y disposición de la nariz: las alas y la punta se dibujan por la claridad solar que reciben y las tres zonas de sombra que generan.

Bajo la nariz, una amplia superficie cuya pareja iluminación muestra que, salvo los de las dos partes del labio superior, no tiene volumen alguno que la interrumpa, pues se extiende desde la punta y los orificios nasales hasta el límite inferior del labio de abajo. Sobre tal superficie, partiendo de las comisuras de la boca, se levantan engrosándose hacia el centro los mencionados volúmenes que forman el labio superior y que no llegan a reunirse.

En esa fotografía, pues, se advierte lo que antes dije evidente para quien observa el monumento: el labio superior se compone de dos secciones separadas por la correspondiente porción de la superficie plana extendida entre las mejillas y bajo la nariz.

Parece haberse juzgado que esa plana porción central metida entre las dos secciones de ese labio es resultado de un desgaste natural. Por física evidencia, tal modo de desgaste demuestra su imposibilidad. No podría explicarse físicamente la manera en que llegaría a producirse dejando casi indemnes, arriba y abajo de la dicha planicie, los bultos sobresalientes de la nariz y el labio inferior. Incluso en la comentada fotografía de Stirling es advertible sin duda, pues, el rasgo que, empero, nunca ha sido tomado en cuenta: ese labio superior compuesto de dos

partes separadas por un espacio, las condiciones del cual indican que sólo pudo ser obra de mano humana.

Por los demás, si se examina el monumento en la parte de la boca, habrá de concluirse que el desgaste sufrido por él carece de la intensidad que los estudiosos le atribuyen. Así como, insisto, la forma y el volumen de la nariz son bien perceptibles, lo son, sin necesidad de suerte alguna de adivinanza, el bulto de las mejillas, el límite que divide éste de la superficie que se halla en torno de la boca y la figura casi exacta de ésta.

Establecido lo anterior, intentaré explicar el significado de esa manera de representación del labio superior en la Cabeza 3 de La Venta y fundar racionalmente mi explicación.

En otra parte (BONIFAZ NUÑO, 1986:45), al analizar el antes citado cuadro iconográfico integrado por Covarrubias (1946:168-170) con el fin de probar la "influencia 'olmeca' en la evolución de la máscara de jaguar en dioses de la lluvia" (figura 5), formulé la siguiente hipótesis:

"Si el rostro marcado con la letra A en el cuadro de Covarrubias fuera efectivamente el origen de todos los demás en él comprendidos [lo cual hoy estimo irrefutable], habría que concluir que la llamada 'boca de jaguar' olmeca no es tal: ni siquiera que es una boca de serpiente como Luckert (1976: *passim*) propone, sino la estilización de dos bocas de serpiente que se tocan."

Más tarde sobrevino una prueba eficiente para tal hipótesis: la existencia de aquella gran cabeza olmeca de piedra perteneciente al Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana, la cual he descrito ya minuciosamente (BONIFAZ NUÑO, 1989:78-87) y cuyo rasgo de mayor significación se contiene precisamente en el labio superior, donde como antes dije, se enfrentan dos cabezas serpentinas (figura 5).

En ese rostro, pues, los olmecas pusieron en claro el significado de esa boca de contorno trapecial, erróneamente llamada de jaguar, que aparece de continuo en sus imágenes humanas estilizadas: la amplitud característica de su labio superior manifiesta la voluntad de engendrar el espacio adecuado a la figuración de dos cabezas de serpiente enfrentadas.

Ahora bien: en los rostros naturalistas plasmados por los olmecas, y de los cuales son dechado los de las Cabezas Colosales, se advierte también una particular ampliación del labio superior, la cual provocó que quienes primero se refieren a una de ellas los ya dichos Melgar y Chavero, la emparentaran con individuos de la raza negra.

De este modo, si tanto los rostros olmecas estilizados como los naturalistas amplían la extensión de su labio superior y, si en aquéllos es patente que su ampliación se efectúa para hacer lugar al enfrentamiento de dos cabezas ofidas, puede afirmarse con certeza que en éstas la análoga ampliación tiende a la misma finalidad.

Así pues, el labio superior de las cabezas Colosales se encuentra convencionalmente ampliado con el fin de abrir sitio al sobredicho enfrentamiento. Y basta con miraras para percibir con cuánta naturalidad se instalaría en ese sitio la imagen de dos cabezas de sierpe cuyos hocicos van uno en busca del otro.

El arte con que fue esculpido el labio de la Cabeza Colosal 3 de La Venta viene a dar prueba de ese aserto, como si se hubiera procurado suprimir toda manera de ponerlo en duda. Las dos porciones de que consta se ofrecen, así como la imagen de las cabezas de sierpe que se encaminan a un encuentro mutuo.

Compárese, a fin de evidenciarlo, la boca de esta cabeza con la del pétreo rostro del Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana, al cual, por sus propiedades de explicación iconográfica, he llamado *Tláloc Uhde Olmeca*, e incluso con la de *Tláloc Uhde de Berlín*. Su semejanza se manifestará patente: en la tres se plasma la misma representación. Y la del doble labio superior de la Cabeza 3 de La Venta exhibe plenamente su sentido (figura 7).

A esta afirmación me lleva también la observación de la forma de ese mismo labio en otras dos de tales Cabezas: la 2 de La Venta y la 5 de San Lorenzo.

En la primera de ellas, el cascamiento de ese labio no alcanza a desvanecer una evidencia: sus partes laterales se esculpieron como volúmenes casi independientes el uno del otro, ligados quizá por un delgado puente central. Bajo los restos de éste, por cierto, la breve superficie establecida entre el ángulo formado por el encuentro de dichos volúmenes laterales y la línea horizontal que por abajo la encierra no deja de recordar aquella que se advierte sobre las bandas cruzadas esculpidas en la parte central superior del Altar 4, también de La Venta. Así, en esta Cabeza 2, la forma de esa parte de la boca deja conjeturar que se plasmó también de manera que representara el espacio para que en él se situaran dos cabezas de serpiente. Quien la mire ahora no dejará de advertirlo. Se advierte incluso, quien sólo tenga la oportunidad

de mirarla en fotografías, en la mejor con que de ella se cuenta: la publicada por Stirling antes citada (1943: lámina 43b) (figura 8).

Pero esta conjetura es confirmada casi indiscutiblemente por las características indudables del labio superior de la segunda Cabeza Colosal observada: la 5 de San Lorenzo, por lo demás, una de las mejor conservadas de todas (figura 9). Allí, no sugerida sino cuidadosamente esculpida, se presenta la división labial en dos partes, separadas, en el caso, por una suerte de concavidad. Fijando siglos antes que en las 2 y 3 de La Venta, dicho rasgo revela esa esquematización formal de dos cabezas ofidas que aproximan sus hocicos.

Así, la boca de la cabeza Colosal 5 de San Lorenzo, en su perfecta claridad, viene a probar suficientemente, me parece, la posibilidad de verdad de lo que al respecto he aseverado acerca de la boca de la Cabeza Colosal 3 de La Venta.

Como algo de incierta importancia, cabría preguntar aquí si ese dividido labio superior se esculpió así desde el momento de su origen, o si quien le dio forma lo hizo, con el fin de explicitar un concepto entonces bien conocido, en el punto de consumir la llamada "destrucción intencional."

Me decido a afirmar, fundándome en la manera como ese rasgo se ostenta en la 5 de San Lorenzo, que fue el escultor original de la pieza quien tuvo la atribución de aclarar en ella el significado primordial de la boca de las cabezas colosales, revelando con certeza su carácter doblemente serpentino.

Bibliografía

BONIFAZ NUÑO, Rubén

1986 *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*. Institutos de Investigaciones Estéticas e Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 *Hombres y serpientes. Iconografía olmeca*. Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

CLEWLOW, C. William; R.A. COWAN; J.F. O'CONNEL Y C. BENEMANN

1967 *Colossal Heads of the Olmec Culture*. Contribution of the University of California, Berkeley, California (Archaeological Research Facility, No. 4)

COVARRUBIAS, Miguel

1946 "El arte 'olmeca' o de La Venta", *Cuadernos Americanos*, año V, Vol. XXVIII, No. 4, México.

KUBLER, George

1962 *The Art and Architecture of Ancient America*. Penguin Books, Baltimore.

SMITH, Tillie

1963 "The Main Themes of 'Olmec' Art Tradition", *The Kroeber Anthropological Society Papers*, No. 28. Berkeley, California.

SOUSTELLE, Jacques

1984 *Los olmecas*. Fondo de Cultura Económica, México (traducción de Juan José Utrilla).

STIRLING, Mathew W.

1940 "Great Stone Faces of the Mexican Jungle", *National Geographic Magazine*, Vol. LXXVIII: 309-334. National Geographic Society, Washington, D.C.

1943 *Stone Monuments of Southern Mexico*. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, D. C. (Bulletin 138),

WICKE, Charles R.

1971 *Olmecan Early Style of Precolumbian Mexico*. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Figura No. 1



Figura No. 2

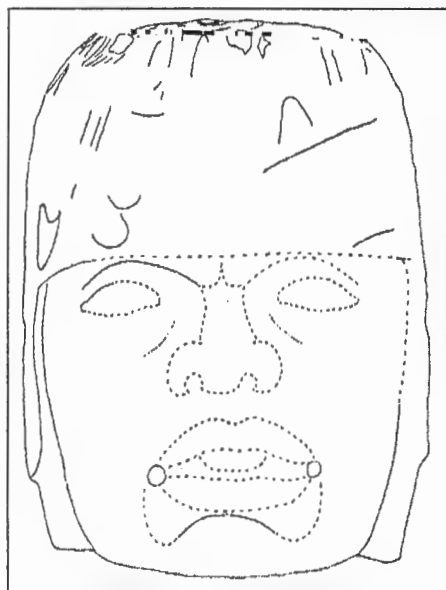


Figura No. 3

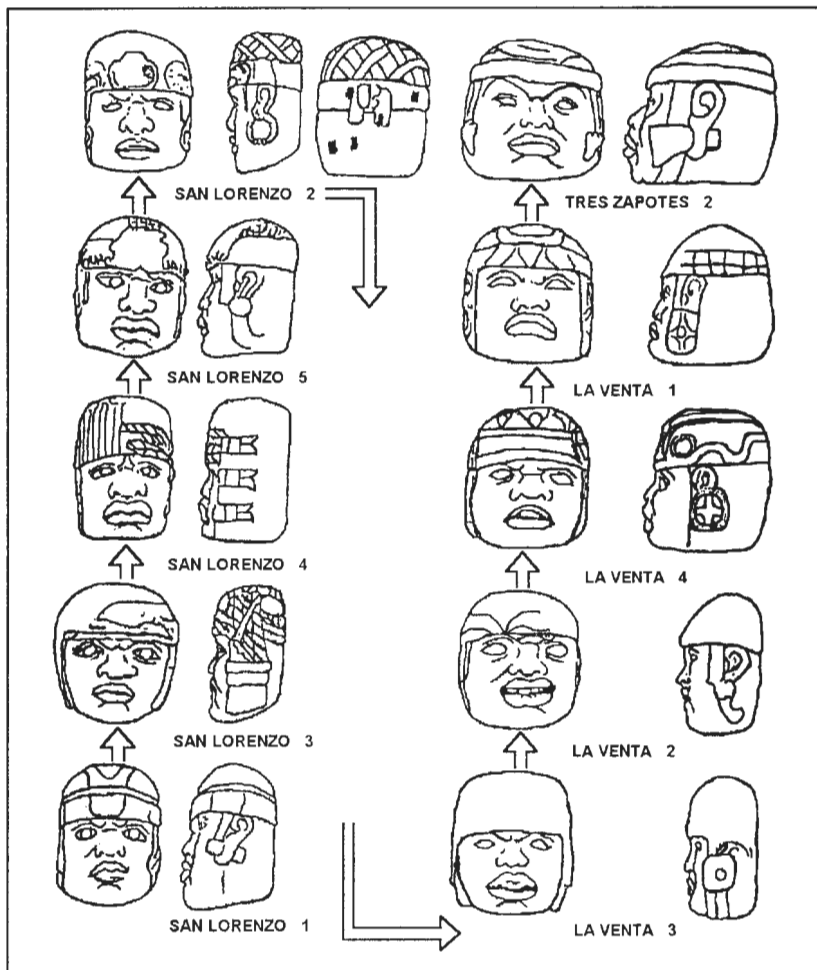


Figura No. 4



Figura No. 5

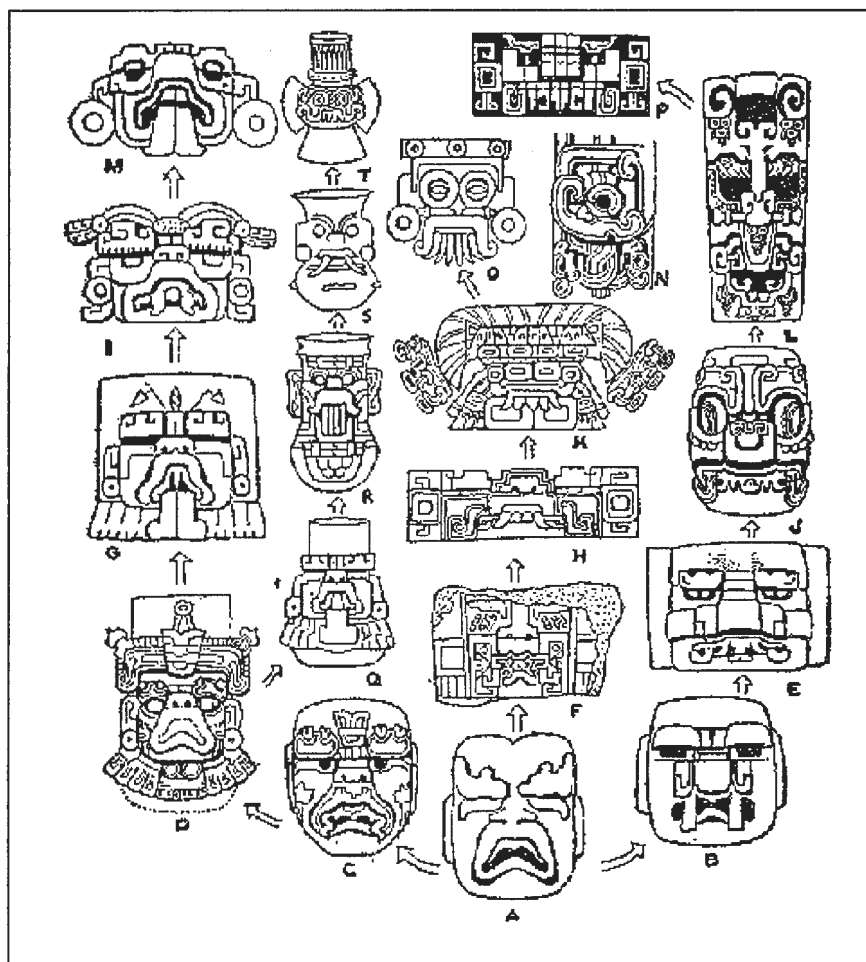


Figura No. 6



Figura No. 7

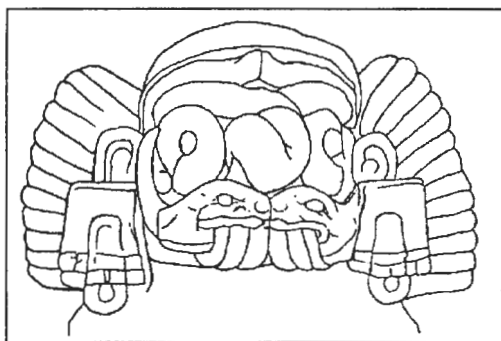


Figura No. 8

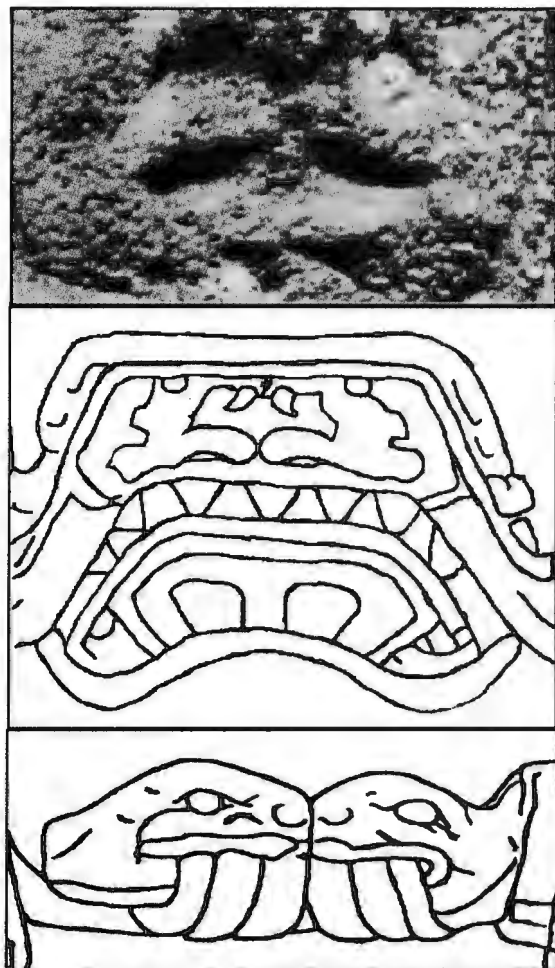


Figura No. 9

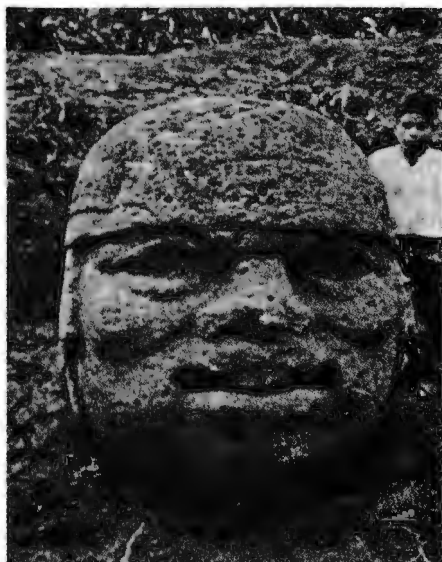


Figura No. 10



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Cabeza Colosal 3 de La Venta, fotografía publicada por Stirling en 1943.

Figura 2 Cabeza Colosal 3 de La Venta, dibujo de Clewlow *et al.*

Figura 3 Cuadro de Wicke donde indica él, a su juicio, desenvolvimiento cronológico de las Cabezas Colosales.

Figura 4 Cabeza Colosal 3 de La Venta, foto de Vicente Quirarte.

Figura 5 Cuadro iconográfico de Miguel Covarrubias.

Figura 6 Rostro olmeca del Museo de Jalapa (Tlálloc Uhde de Jalapa).

Figura 7 Tlálloc Uhde de Berlín.

Figura 8 Boca de la Cabeza Colosal 3 de La Venta comparada con las bocas del Tlálloc Uhde de Jalapa y Tlálloc Uhde de Berlín.

Figura 9 Cabeza Colosal 2 de La Venta, fotografía de Stirling en 1939.

Figura 10 Cabeza Colosal 5 de San Lorenzo.

Salvo en los casos que se indica algo distinto, los dibujos son de Carlos Ontiveros sobre bocetos de Rubén Bonifaz Nuño.

EL TEMPLO DE LA REINA ROJA EN PALENQUE, CHIAPAS

Fanny López Jiménez*
Arnoldo González Cruz**

Como parte de los trabajos de liberación y conservación realizados dentro del *Proyecto Especial Palenque (1992-1994)*, la plataforma ubicada al oeste del Templo de las Inscripciones y los tres templos que descansan sobre ella (**de la Calavera, XII-A y XIII**) han sido intervenidos, continuando así con las excavaciones que llevaron a cabo en esta área arqueólogos como Alberto Ruz, en la década de los cincuenta, y Jorge Acosta, en la de los setenta.

De las estructuras localizadas sobre esta plataforma, la más cercana al Templo de las Inscripciones es el **Templo XIII**, identificado con este número por Alfred P. Maudslay desde 1889¹. Dicho edificio se encontraba prácticamente en ruinas desde la época en que fue intervenido por Alberto Ruz, conservando sólo el zócalo, los muros de arranque del templo y el basamento; al inicio de la temporada 92 este último se hallaba cubierto por material de derrumbe y vegetación del lugar, tal y como ocurría con los basamentos de los demás templos de Palenque antes de que fueran liberados. Dado que el **Templo XIII** ya había sido explorado, no había muchas esperanzas de que el basamento que nos proponíamos trabajar se encontrara en buen estado de conservación, y menos aún de que nos aguardaran grandes descubrimientos.

En 1952 el arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier localizó una de las

* Arqueóloga. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

** Director del proyecto especial Palenque 1992-1994, del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Chiapas.

¹ En esta fecha, este investigador realizó un levantamiento topográfico en el sitio ubicando en él los diferentes templos con los nombres y números con los que se les sigue designando.

grandes tumbas del área maya en el Templo de las Inscripciones. Después de 42 años de este trascendental hallazgo, la plataforma contigua fue motivo de otro descubrimiento de gran importancia: en su interior se localizaron los restos de otro gobernante, depositados en un sarcófago dentro de una cámara mortuoria que se hallaba en el interior de un complejo arquitectónico de grandes dimensiones y gran calidad de ejecución. Esta subestructura, contenida en el interior del basamento del **Templo XIII**, es conocida hoy día como el **Tempo de la Reina Roja**.

El descubrimiento al que hemos hecho alusión se llevó a cabo mientras se realizaba una cala de aproximación en la fachada Norte de dicho basamento, con la que se esperaba encontrar las escalinatas de acceso al edificio así como los cuerpos que formaban el basamento. Tras haber avanzado unos cuantos metros, la cala se topó inesperadamente con el contorno de una puerta tapiada que se hallaba en el segundo cuerpo de la plataforma, a 2.83 metros del nivel de la plaza.

La subestructura contenida dentro de dicho basamento consta de un edificio formado por tres cámaras interiores, edificio al que se accede por la puerta descubierta por la cala. Tras retirar el tapiado se tuvo libre acceso a un pasillo de seis metros de largo, mismo que condujo a una crujía de 15 metros de largo con una bóveda maya perfectamente conservada. Al noreste y noroeste de la crujía se encontraron dos vanos tapiados en su totalidad, mientras que al sureste y suroeste se hallaron dos de éstos más en las mismas condiciones, lo que dio pie a diversas suposiciones².

Después de haber explorado los tapiados de los extremos este y oeste (lo cual significó un arduo trabajo de excavación, puesto que atrás del sello existía un relleno de piedras calizas y arcillas), pudimos comprobar que esta parte de la bóveda del pasillo había sido desmantelada en el momento mismo en que el edificio se convirtió en recinto funerario. Algo parecido sucedió al excavar los tapiados dispuestos al sur del edificio, sólo que en este caso nos encontramos con unas escaleras internas que ascendían, lo que nos hace suponer que en algún momento estas escaleras comunicaron al edificio con una estructura que actualmente ya no existe.

² Se llegó a pensar, por ejemplo, que tanto al este como al oeste los vanos comunicaban con los templos contiguos; es decir, con el Templo de las Inscripciones y el XII-A.

Un interesante elemento arquitectónico que se aprecia en la subestructura es una cornisa en el muro norte de las cámaras, elemento que se encontraba vencido en algunas partes y que fue necesario restaurar y remplazar parcialmente. La cornisa está formada por varias capas de lajas "en volado", y por efecto del tiempo y los cambios de humedad y temperatura sufridos, algunas de estas lajas se fracturaron en el punto en que se une con el muro, vencándose por completo. Es el caso de las lajas que se encuentran sobre la entrada de cada uno de los cuartos.

La presencia de este elemento decorativo ha hecho suponer que el edificio se encontraba originalmente expuesto, ya que es un patrón del sitio que los templos "exteriores" presenten este volado, algunas veces llamado gotero. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que el edificio haya sido planeado desde el principio como una estructura oculta, y aun con la idea de llegar a soportar el peso de otro edificio en el futuro.

Por lo que se refiere a otros aspectos arquitectónicos del edificio, es evidente que en un momento dado se decidió la reducción de las dimensiones de la entrada norte de la crujía, como lo indica el contorno de una puerta de dimensiones mayores que las actuales (contorno formado por una pequeña junta en los bloques de piedra de la cara interior del muro).

Las paredes del interior de esta subestructura se encuentran desprovistas casi en su totalidad del aplanado de estuco y arcilla que debió cubrirlas, que con toda seguridad fue lavado por las constantes filtraciones de agua de lluvia que recibió el edificio. En algunas partes en que aún se conserva el aplanado de barro de las paredes puede observarse las impresiones de los dedos de las manos de los artesanos que lo colocaron. Éste es el caso del muro Norte (hacia el lado oeste) de la entrada a la subestructura. Se puede observar restos del aplanado de estuco en la bóveda de la crujía y sobre las paredes exteriores de las cámaras.

Una de estas cámaras, la del centro, presentó asimismo un tapiado con restos de aplanado de estuco en color negro, en tanto que las laterales mostraron sus accesos completamente libres. El tapiado de la cámara central fue intervenido por medio de una horadación de 15 x 15 centímetros, practicada en la parte superior izquierda del mismo.

El 18 de abril de 1994, y tras haber retirado parcialmente el tapiado de

la cámara central de la subestructura del Templo XIII, nos encontramos frente a una tumba de estilo muy parecido al de la tumba del Templo de las Inscripciones: una cripta funeraria de 3.80 x 2.50 metros que contaba con sarcófago, y una lápida; ofrendas y acompañantes a cada uno de los lados del personaje principal.

Es importante señalar que la cripta de la subestructura no presentaba restos de ningún tipo de decoración en las paredes. Otro tanto sucede con la lápida que cubre al sarcófago; si alguna vez estuvo cubierto de pintura roja y negra, ésta se ha perdido mostrando el color natural de la piedra. Sobre dicha lápida se encontraron colocados un incensario de cerámica con tapa y un malacate de hueso colocado al pie de aquél. Esta pieza monolítica tallada en piedra caliza, de 2.40 metros de largo por 1.18 de ancho y 8 centímetros de grosor, presenta un pequeño orificio que la atraviesa desde el interior del sarcófago hacia el exterior. Dicho orificio ha sido identificado como un "psicoducto", nombre con el que Alberto Ruz designara a un elemento aparecido en la tumba del Templo de las Inscripciones, y que según este autor tenía la finalidad de "dejar un escape para el espíritu, o un lazo entre el mundo de los muertos y el de los vivos" (Ruz, 1973, 271).

De norte a sur, la cámara funeraria presenta dos puertas: la del lado sur tiene cuatro escalones en los que se encontró depositados varios elementos. En el segundo escalón (de arriba hacia abajo) se encontraron algunos restos óseos, entre los que destacan un hueso largo del antebrazo y algunos dientes con incrustaciones de jade. En el siguiente escalón hacia abajo se encontró dos vasos de cerámica de diferentes tamaños con restos de pintura sobre su superficie. Por último, en el cuarto escalón se halló un plato extendido de gran tamaño, en cerámica de color café. Es probable que tanto este plato, como los vasos, hubieran contenido materia orgánica (alimentos) al momento de ser depositados como ofrenda.

Otros elementos de cerámica que formaban parte de esta ofrenda son tres silbatos en forma de figurillas masculinas que se encontró en un nicho del muro este de la cripta.

Por lo que respecta a los restos humanos que se hallaban depositados a ambos lados del sarcófago, un análisis preliminar realizado por el antropólogo físico indica que uno de ellos (el del lado este) corresponde a un individuo de sexo femenino y una edad aproximada de

25 a 30 años. Se encontraba depositado bocabajo, en contacto directo con el piso, y presentaba deformación craneana intencionada e incrustaciones dentarias en jade y pirita.

El otro caso se trataba de un infante de 7 a 12 años de edad. Su posición era en decúbito dorsal (sobre su espalda) extendido en contacto directo con el piso. Aunque la causa de la muerte de ambos individuos no ha podido ser determinada, es muy probable que hayan sido sacrificados para acompañar al personaje principal en su viaje al inframundo.

Tras registrar y levantar los elementos que rodeaban al sarcófago, se procedió a retirar la lápida monolítica que le servía de tapa. En su interior aparecieron los restos óseos de una persona adulta de entre 35 y 40 años de edad, 1.65 metros de estatura y de complexión robusta, todos teñidos en color rojo y ricamente enjoyados. Sobre el cráneo, resaltaban: una diadema de cuentas circulares sencillas y las piezas dispersas de una máscara-mosaico de jade. A la altura del pecho se encontraron las piezas de jade que formaban el pectoral, y entre ellas algunas navajillas de obsidiana, concha, perlas y agujas de hueso. Alrededor de ambas muñecas había numerosas cuentas circulares de jade pertenecientes a las pulseras, y tres placas de piedra verde, situadas a la altura de la pelvis, que con seguridad formaban parte de un cinturón. Una de las piezas más relevantes de este conjunto es una minúscula figurilla femenina tallada en piedra caliza y depositada dentro de una valva "*Spondylus*".

Entre las falanges de la mano izquierda y la pared del sarcófago, había una concentración de jades a manera de mosaicos, pertenecientes probablemente a una pequeña máscara que formaba parte del atuendo.

Después de realizar el *registro* y *levantamiento* de cada uno de estos objetos, que sumaron un total de 1253 piezas, en su mayoría de jade, se procedió al *levantamiento* de los restos óseos. Previamente, el antropólogo físico Arturo Romano había determinado *in situ* que este personaje era de sexo femenino pues se identificaban incluso estrías en la pelvis que podrían corresponder a embarazos. Aunque la estructura ósea se encontraba en un estado de suma fragilidad, pudo rescatarse la mayoría de los huesos. La dentadura estaba completa y en buen estado, y no presentaba ni incrustaciones ni desgaste intencional.

Siguiendo los patrones funerarios propios del sitio, los entierros de la cámara del Templo XIII estaban orientados con la cabeza hacia el norte.

Tanto el entierro principal como los de los acompañantes presentan el cuerpo extendido.

Por la ubicación de la tumba, dentro de la plaza principal, debemos suponer que se trataba de un personaje de *alta investidura* dentro de la nobleza palencana. Su atuendo personal, muestra características semejantes a las que presentaban otras tumbas importantes dentro del sitio, como la Tumba V del **Templo de la Cruz**, la Tumba II del **Templo de la Calavera**, las tumbas KK y KKK del **Templo XVIII** y la Tumba de **Pacal**.

En relación con esta última debemos resaltar un par de elementos que son comunes para ambas tumbas principales de Pakal y la "Reina Roja", y que se echa de menos en el resto de la tumbas mencionadas: se trata de la diadema y la máscara. En el caso de la diadema, sus representaciones se hallan asociadas a dos de los personajes más importantes y sobresalientes de la dinastía palencana: Chan-Bahlum (Chan-Bajlum), en el tablero del Templo XIV, y Chac-Zutz, en el Tablero de los Esclavos. En el caso de las máscaras, sabemos que se trata de elementos asociados a los contextos funerarios de los grandes gobernantes mayas, a quienes les fueron colocadas para infundir a sus rostros la eternidad a la que aspiraban. Sabemos que la mayoría de estas máscaras son retratos de las personas enterradas.

Arquitectónicamente hablando, podemos establecer similitudes entre un par de edificios que parecen haber sido diseñados para servir de *amausoleros*. Uno de ellos es el **Templo XV**, el cual repite a escala menor los lineamientos que siguen los restantes templos de la **Plaza del Sol**, con la salvedad de que en el interior de su basamento presenta tres cuartos de carácter funerario. Tanto su distribución interna como la función a la que estaba destinado son similares a las del **Templo XIII-Sub**. Desafortunadamente no es posible proseguir con las comparaciones, debido a que la tumba principal del **Templo XV** (que al parecer debió encontrarse también en la cámara central de la subestructura) fue saqueada y destruida desde finales del siglo pasado.

Un detalle importante que debe ser tomado en consideración es el tipo de acceso que presentan las tumbas de cámara; esto es, la disposición de la entrada en el recinto funerario. En los edificios palencanos, esta entrada suele estar localizada sobre el piso del templo o estructura habitacional. Éste es el patrón que encontramos en las tumbas del

Grupo B, en el **Grupo de los Murciélagos**, en los **Templos XXI, XV, de las Inscripciones**, etcétera. En el caso de la **Tumba de la Reina Roja**, sin embargo, el acceso fue localizado a la altura del segundo cuerpo del basamento, y presenta dentro de la cámara funeraria una escalera interna que asciende, aunque no se encontró salida para la misma (al parecer, ésta habría sido destruida deliberadamente). Lo anterior no puede indicar sino una cosa: para que el patrón sea aplicable también a esta tumba es necesario que la subestructura que contiene a la cámara funeraria de la Reina Roja se encontrara oculta dentro del basamento sobre el que se construiría posteriormente el templo. Se concluye que la subestructura habría sido diseñada para permanecer oculta, y a la cámara funeraria se tendría acceso por la escalera que conduce desde el templo.

Fecha con ayuda del material cerámico encontrado, la tumba del **Templo XIII-Sub** se ubicaría cronológicamente entre los complejos Murciélagos (700-770 d. C.) y *Balunté* Temprano (770-810 d. C.). Para mejor ubicarla, comparémosla con la tumba del Templo de las Inscripciones. Esta última se ha situado en 662-682 d. C., en la etapa final del complejo Otulum. La construcción tardía de la tumba del XIII-Sub significa que para esas fechas se mantendría ocupando la plaza principal del sitio, que funcionaría como una "necrópolis" de la clase gobernante.

Pero volviendo a la fecha asociada a cada una de estas tumbas, hay una diferencia evidente en el rango y poderío que tiene Palenque a la muerte de Pacal y al momento de construcción de la Tumba de la Reina Roja. En la primera fecha Palenque atravesaba por una etapa de florecimiento cultural y acrecentamiento de su poder político, que se refleja, entre otras cosas, en su arquitectura. Después de la muerte de Chan Bajlum (el segundo gobernante más importante en la historia de Palenque), acaecida en 702 d. C., la historia epigráfica de los gobernantes palencanos se vuelve confusa, siguiendo un periodo de decadencia para el sitio. A la muerte de Chan Bajlum le sucede su hermano Kan Xul II, quien ascendió al trono en 704 d. C. Durante su reinado, Toniná declaró la guerra a Palenque. Al poco tiempo de haber ascendido, Kan Xul II fue capturado por Cráneo de Serpiente, gobernante de Toniná, suceso que se registró el 20 de junio de 730 d. C. Según el arqueólogo Juan Yadeun, cinco o diez años después de su captura, Kan Xul II fue sacrificado. A raíz de estos acontecimientos, en Palenque se

vivió un periodo de inestabilidad y durante un largo tiempo deja de registrarse fechas calendáricas.

De acuerdo con los análisis epigráficos previos y los realizados por Linda Schele, los siguientes gobernantes de Palenque habían sido Chacal III (678-764 d. C.) y Chac Zutz (671-731 d. C.) en un mismo periodo. Finalmente tendríamos a Vac Tox Pacal (¿745?-804 d. C.), el último gobernante palencano. Después de Vac Tox Pacal deja de haber registros históricos en Palenque.

Si la historia epigráfica está en lo correcto, tenemos que la Tumba de la **Reina Roja** reflejaría esta decadencia de Palenque, ya que la ausencia en ella de escritura jeroglífica no puede explicarse de otra manera.

Es evidente que aún quedan muchos aspectos por resolver en relación con el Templo. Habrá que esperar más resultados ya que la investigación se encuentra en proceso. Por lo pronto, la presencia del sarcófago en el Templo de las Inscripciones y éste último hallazgo nos permiten afirmar que la Gran Plaza del sitio, funcionaba a modo de necrópolis para la clase gobernante.

Bibliografía

MAUDSLAY, Alfred Percival

1889 *Biología Centrali-Americana or contributions to the Knowledge of the fauna and flora of Mexico and Central America*. Edited by F. Ducane Godman and Osbert S., Alvin, London.

SCHELE, Linda and Mary E. MILLER

1986 *The Blood of Kings, Dynasty and Ritual in Maya Art*. George Brazillier. Inc., New York Kimbell Art Museum.

SCHELE, Linda and Peter MATHEWS

1986 "Royal Visits and other intersite relationships among de Classic Maya", *Classic Maya Political History Hieroglyphic and Archaeological Evidence*, pp. 226-252 Patrick Culbert (ed.) Albuquerque, University of New México Press.

Ruz, Alberto

1973 *El Templo de las Inscripciones: Palenque*. Fondo de Cultura Económica. México.

YADEUM, Juan

1993 *Toniná: el laberinto del Inframundo*. Gobierno del Estado de Chiapas. México.

Figura No. 1

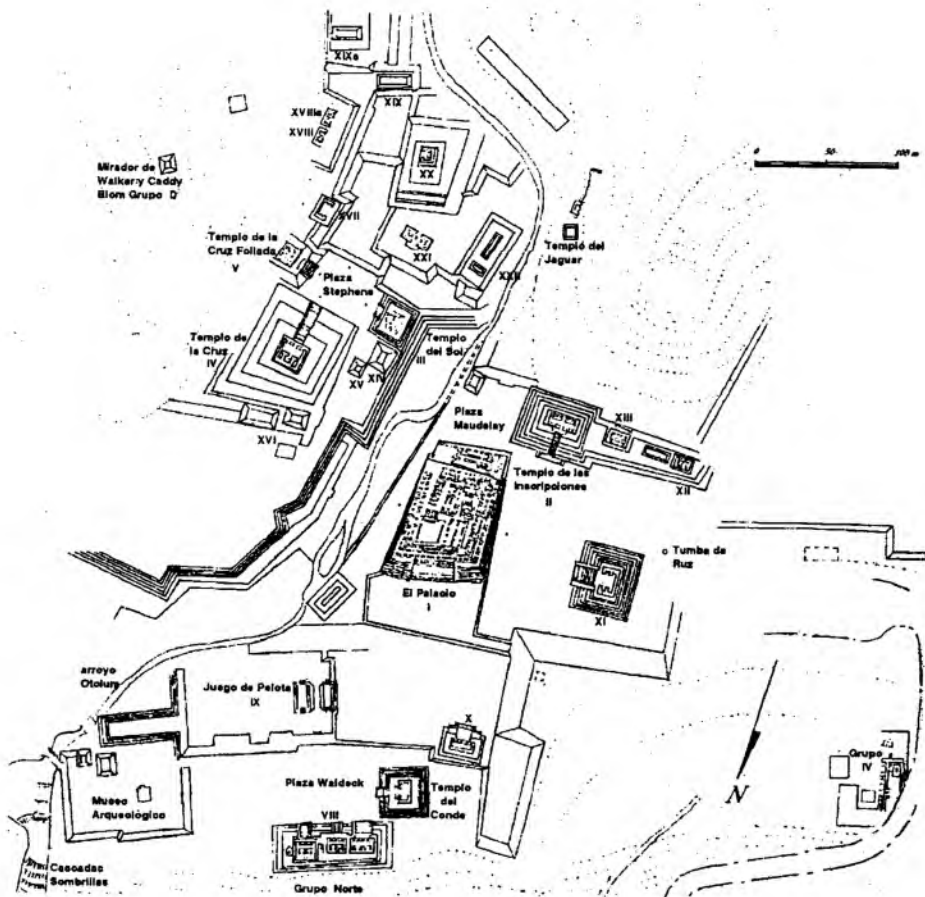


Figura No. 2

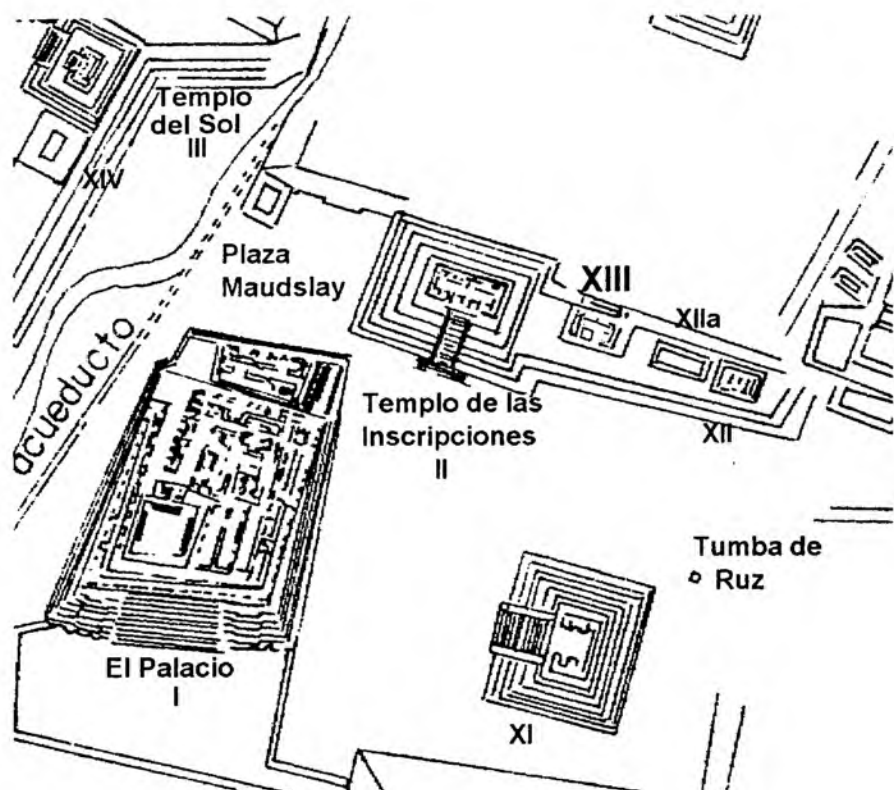


Figura No. 3



Figura No. 4



Figura No. 5



Figura No. 6



Índice de figuras

- Figura 1. Plano de la ubicación de los templos de la Plaza Central de Palenque. Retomado de Merle Greene Robertson, 1984, mapa 3.
- Figura 2. Plano de la ubicación del Templo XIII, entre el Templo de las Inscripciones y el Templo de la Calavera XIIa. Retomado de Merle Greene Robertson, 1983. Dibujo de Moisés Aguirre.
- Figura 3. Vista de frente del Templo XIII. En su interior se ubica el T. XIII-Sub y la Tumba de la Reina Roja.
- Figura 4. Detalle de la entrada a la Tumba de la Reina Roja.
- Figura 5. Interior de la Tumba de la Reina Roja en la que se aprecia el sarcófago de la misma.
- Figura 6. La Reina Roja al momento de retirar la lápida del sarcófago.

ALFONSO VILLA ROJAS Y LA ETNOGRAFÍA TZELTAL DE CHIAPAS¹

Miguel Lisbona Guillén*

Coincidiendo con un homenaje a Alfonso Villa Rojas llevado a cabo a finales de 1990, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, conocí la *Etnografía tzeltal de Chiapas*. Ésta fue una de mis primeras lecturas etnográficas en suelo mexicano. Después le seguirían otras lecturas del mismo autor acerca de los zoques, huicholes, lacandones o mayas yucatecos. El resultado de su lectura fue degustar una forma de hacer antropología que, adelantándose muchos años a las corrientes posmodernistas norteamericanas, lograba, sin olvidar el aporte de datos, que aparecieran las impresiones y prejuicios de su persona, el científico social. Era todo un descubrimiento, pero al mismo tiempo un pesar, ver relegado al olvido o desconocimiento a uno de los maestros del quehacer etnográfico.

José Miguel de Barandiarán (1991) dijo una vez a propósito de su trabajo: "Hay que discurrir antes con los pies que con la cabeza (...). Metodológicamente, lo primero es vivir aquello que trata de estudiar. Aplicar la teoría es relativamente fácil". No es casual que Carlos Navarrete (1973:83-84), compañero y conocedor de la obra de Villa Rojas, y uno de los científicos sociales más versátiles de Latinoamérica, opinara algo similar: "Yo diría que debe sentirse y verse con los pies lo que se contempla y analiza con la mente." Alfonso Villa Rojas puso en práctica durante muchos años esta teoría, pero no dejó de combinar su inteligencia con el vivir etnográfico que hoy queda presente en sus obras. Así lo demuestra en sus inicios como antropólogo. Pasante de bachiller

¹ *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México. Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, editor, 1990.

* Centro de Estudios México-Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

de la Universidad Nacional del Sureste (Mérida, Yucatán) tuvo por cuestiones económicas que dar clases de maestro rural en Chan Kom, pueblo cercano al campamento que en aquel entonces, principios de los años treinta, tenía instalado en Chichén Itzá el arqueólogo y oficial de la inteligencia naval norteamericana Silvanus Morley. Un encuentro con éste le abrió el interés por el mundo maya y quedó como ayudante de Robert Redfield al poco tiempo. De esta manera Villa Rojas se incorporaba al proyecto de investigación interdisciplinaria en la Península de Yucatán, financiado por la *Carnegie Institution of Washington*.

Para Paul Sullivan (1991:19), estudioso de esos primeros pasos de Villa entre los mayas, el destino de la investigación antropológica es un diálogo que empieza con los colegas de la universidad y sigue con el objeto de estudio para que tanto éste como el investigador se conviertan en verdaderos entrometidos de las vidas ajenas. Villa Rojas empezó este diálogo con los mayas del estado de Quintana Roo *haciéndose pasar* por vendedor ambulante, comprador de chicle o colaborador político de Morley. De esta manera iniciaba su trabajo de campo, fruto del cual fue la obra *Chan Kom: A Maya Village* (1934), publicada en conjunto con Robert Redfield. A mano con éste pudo formarse en la Universidad de Chicago y conocer a Radcliffe-Brown y Malinowski.

Una segunda estancia de once meses en el campo entre los años de 1934 y 1935 le permitió escribir la monografía que conocemos como *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, publicada en inglés en 1945 por la *Carnegie Institution*, y en su versión castellana por el Instituto Nacional Indigenista de México (1978). De esta manera, alternando las estancias en el campo con los estudios universitarios en Chicago, Alfonso Villa Rojas consolidó su formación intelectual y el manejo del instrumental metodológico para recolectar las informaciones que darían cuerpo a sus más de cien trabajos entre libros y artículos.

A Chiapas, en el sureste mexicano, llegó en el año 1938 con el fin de recorrer durante siete semanas el área lingüística tzeltal. Del recorrido nacieron las "Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas" (1990), escrito a la par con Robert Redfield. No será hasta 1942 que inició la *Etnografía tzeltal de Chiapas*. El recorrido anterior le había servido para conocer, como él mismo dijo, "...los grupos más conservadores que mostrasen todavía el sello de la tradición prehispánica en sus instituciones y formas de conducta" (1985:17).

El lugar elegido fue Yochib, un paraje (aldea) de Oxchuc (pueblo de tierra fría), situado en la confluencia de otros dos municipios tzeltales, Tenejapa y Cancuc. Así, y en dos periodos de estancia que van de 1942 a 1944, Villa Rojas emprendió el trabajo de recopilación de datos para la etnografía mencionada. La obra discurre entre la descripción de los componentes socioorganizativos de una comunidad y un diario etnográfico que da, con fechas, las anotaciones que hizo el autor sobre esos diversos componentes, entiéndase parentesco, brujería y nagualismo, fiestas, agricultura, etcétera, temáticas propias del periodo en que se realizó la investigación y que conforman lo que Leif Korsbaek (1981) ha denominado la *tradición antropológica en Chiapas*. Circundada ésta por conceptos como el *continuum folk-urbano* de Robert Redfield, la *sociedad dual* de Aguirre Beltrán, o las *comunidades corporativas cerradas* de Eric Wolf.

El interés de la información etnográfica y documental de las más de 800 páginas que tiene el libro es suficiente atractivo; sin embargo, no lo es menos aprender cómo se introduce Alfonso Villa Rojas en la comunidad, *de qué manera ve a los indígenas*, en definitiva, cuál es su descripción (¿y visión?) de ese "otro" con el cual convive; y al cual además debe estudiar.

Los indios "...cerrados, hoscos, sucios y aferrados a sus formas culturales" (1990:17) se irían familiarizando con la presencia del matrimonio Villa mediante la labor de enfermero improvisado de Alfonso, o de la sorpresa que un fonógrafo, causaba en un paraje tzeltal de los años cuarenta. Como dice el autor, gracias a los medicamentos y al fonógrafo

"...mi casa y mis actividades pasarán a ser una institución más en el sistema cultural del grupo. Esta forma de proceder me daba oportunidad de estar en constante comunicación con el vecindario y tener conocimiento inmediato de sus actividades, chismes e incidentes diarios" (*ibid.*: 20).

Establecer la residencia temporal en la comunidad no sólo facilita que afloren los prejuicios del investigador frente a sus interlocutores, aquellos que le causan en alguna ocasión "...pena y asco" (*ibid.*:224) sino que también ofrece tres aspectos importantes, según Aguirre Beltrán, en el estudio de una comunidad:

1. El carácter de la tenencia de la tierra.

2. El uso del concepto **nagual** como recurso de control social entre los mayas.
3. La persistencia de la organización social basada en el parentesco, con linajes patrilineales exogámicos, varios de los cuales, unidos, constituyen un *calpul*.²

Oraciones, dibujos de casas, pleitos entre los indígenas, documentos históricos o judiciales aderezan la *Etnografía tzeltal de Chiapas* y la convierten en un ejemplo de las etnografías de una época de la antropología mexicana, que se caracterizó por la afluencia de proyectos de investigación de universidades norteamericanas. El ya citado proyecto de la *Carnegie Institution* ya había tenido sus precedentes en trabajos de la Universidad de California (1924) dirigidos por Karl O. Sauer y realizados en Baja California, Sonora, Chihuahua, Nayarit, Jalisco y Michoacán. Con posterioridad, en 1942, y bajo el patrocinio del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la *Carnegie Institution* y los gobiernos estatales respectivos, se iniciaron tres proyectos: uno en Chiapas, dirigido por Sol Tax, otro en Michoacán: el "Proyecto Tarasco"; y uno más en Veracruz, (Totonacapan). En este último destacaba como estudiante Ángel Palerm, exiliado español y maestro de investigadores y profesores prestigiados de la antropología mexicana actual.

Es pues el momento de partida de las monografías, de los estudios de comunidad, siguiendo las pautas metodológicas establecidas por Robert Redfield o Manuel Gamio, y del debate surgido a finales de la década de los cuarenta sobre la política indigenista que tuvo un marco de exposición y discusión en las publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano. El libro *Etnografía tzeltal de Chiapas* debe encuadrarse en los orígenes de esta trayectoria antropológica que estuvo acotada especialmente para Villa Rojas, (antropólogo mexicano formado dentro de la Escuela de Chicago), por el *estructuralismo* inglés vía Redfield. A este respecto Salomón Nahmad (1988:27) configura tres grandes tendencias en la antropología mexicana y sitúa a Villa Rojas en la primera, denominada "*Teoría de la aculturación integrativa*" caracterizada por diseños teóricos del relativismo, difusionismo y funcionalismo cultural.

² La discusión en torno al *calpul* es amplia en la literatura etnohistórica y antropológica mexicanas, de ahí deriva la dificultad para establecer una definición compartida por los distintos autores.

Sintetizar las características de un periodo de la antropología, reflejado en infinidad de libros, tesis de doctorado y artículos, principalmente de investigadores estadounidenses, no es fácil, por la heterogeneidad de los trabajos y por lo prolijo de los mismos, pero se puede establecer algunos puntos que caractericen parte de la labor antropológica en el territorio que ha sido conocido como Mesoamérica:

- a) La conceptualización de *comunidad* establecida por Tönnies (1979) fue implantada de diversas maneras en dicho territorio. Una de las más destacadas es mediante las recomendaciones de Sol Tax (1937) para realizar el trabajo de campo en un municipio, como centro fundamental para conocer las sociedades campesinas. Robert Redfield (1936, 1941, 1952, 1973) usa el concepto estableciendo la evolución de una sociedad *folk* a una urbana, para así observar los procesos de aculturación y transformación de las primeras. Por su parte, Eric Wolf (1955, 1981, 1982, 1986) también retoma la idea de comunidad, pero para estudiar específicamente las sociedades campesinas, llamando a las mismas como se refirió antes, *comunidades campesinas corporativas cerradas* (CCCC).
- b) Las características de dichas comunidades son: su carácter corporativo (igualitario) homogéneo, la autosuficiencia, la propiedad comunal compartida, un territorio perfectamente definible y aislado del exterior, una cultura común y una unidad y cohesión articulada mediante rituales religiosos y la organización ceremonial conocida como sistema de cargos.
- c) La separación de tales comunidades del mundo exterior se expresó mediante la teoría de *la economía dual* del economista holandés Boeke, pero fue implantada en México por Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) para destacar la existencia de dos sectores sociales, uno tradicional y otro moderno. El primero, indígena, e instalado en las "regiones de refugio" y el segundo representado por la población "ladina". El teórico aislamiento de ambos sectores sería uno de los factores para preservar la etnicidad.
- d) Estas características forman parte de una corriente teórica que ha sido denominada de muy distintas maneras: "*funcionalismo culturalista*", "*idealismo culturalista*", "*culturalismo*", etcétera. Las

más feroces críticas han sido dirigidas hacia su tendencia a observar a las comunidades estudiadas como **residuos inamovibles** del pasado maya³, circunstancia que se entiende por la sincronía de los trabajos que obligaban a estudiar la comunidad como aislada en el tiempo y en el espacio; por esta misma razón las temáticas que prevalecieron debían privilegiar la singularidad de la comunidad, su cohesión y unión con el pasado.⁴

- e) Dichos estudios antropológicos son parte, conciente o no, del debate en torno al indigenismo, que coincide con la labor de las instituciones gubernamentales (Instituto Nacional Indigenista en México), creadas para la asimilación de la población étnicamente diferenciada mediante programas de desarrollo, especialmente educacional. La etnicidad tomaba cuerpo así no sólo en el debate académico sino en la tarea de los antropólogos comprometidos en la acción indigenista. De toda esta labor y debate aparece la comunidad como un punto de reflexión crítica y, al mismo tiempo, como el lugar donde la identificación y autopercepción indígenas se presentan más nítidas.

Alfonso Villa Rojas fue parte activa en la construcción antropológica de tal periodo y su labor como investigador no ha cesado, desde el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Indigenista Interamericano, el *Research*

³ Varios autores critican tal corriente teórica, sin embargo sólo mencionaremos a dos de los más incisivos críticos y conocedores de la realidad chiapaneca: Medina (1973, 1983, 1987) y Korsbaek (1981, 1987).

⁴ Wasserstrom (1992: 11-12) critica ampliamente la antropología que se llevó a cabo en dicho periodo: "A pesar de la gran diversidad de autores y enfoques, podría decirse que todos estos trabajos comparten algunos temas comunes, o tal vez sería mejor decir que constituyen una serie de variaciones sobre un mismo tema: la comunidad como tribu, el pueblo como universo social (o moral)." De modo similar se expresa cuando opina acerca de las temáticas preferidas en los estudios para destacar la relación con el pasado prehispánico: "Para lograr este fin, Tax y sus seguidores pronto idearon un estilo antropológico de escritura que (manteniendo los criterios profesionales del momento) destaca las formas en que las prácticas y las creencias locales reforzaban la solidaridad comunal. En consecuencia, los estudios de las comunidades en la región tendieron a concentrarse en una gama de tópicos relativamente estrecha y estereotipada: parentesco y organización familiar, fiestas y otras 'conductas rituales', jerarquías civil-religiosas, brujería y chamanismo, agricultura para la subsistencia y artesanía" (*ibid.*: 14).

Institute for The Study of Man de Nueva York o el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, ha dedicado más de cincuenta años al conocimiento de los pueblos mayas del sur de México y por derivación a alguno de sus vecinos, como los zoques de Chiapas. Tal labor académica se compagina con su actividad indigenista, que tuvo en Chiapas su concreción cuando en 1955 asumió la dirección del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista.

La etnografía que comento, como pretexto para recordar la labor de Alfonso Villa Rojas, ofrece información imprescindible sobre el mundo de los tzeltales, y es una guía para sistematizar de una forma no tediosa los datos etnográficos, pero esta obra induce, sobre todo, a la reflexión respecto al carácter de la antropología. Recuerda que el "otro", como objeto de estudio, aparece cuando se le considera primitivo y es *dotado de una prístina e inmutable forma de vida* (Cf. ROSALDO, 1991:36) y también nos sitúa en la disyuntiva que C. Geertz (1989) planteaba para que una monografía etnográfica sea tal: "habilidad del etnógrafo para convencer de la veracidad de lo contado por encima de la amplitud de las descripciones y de la abundancia de datos". Sea cual fuera nuestra opinión de cómo entender el trabajo etnográfico, Villa Rojas no nos defrauda en el convencimiento del "estar allí", ni en la calidad de la información ofrecida.

Posiblemente sea una de las características del etnógrafo la imposibilidad de emitir juicios *separados* de la cultura a la que pertenece; en la actualidad las nuevas etnografías están intentando sustituir el clásico monofonismo por un método dialogal y polifónico que remplace el *cientifisismo* por una *retórica*, que Sthepen A. Tyler (1991:183) ha calificado de *etnoética*. Villa Rojas, sin tanta autoculpa, es un verdadero precursor en lenguas castellana e inglesa de los diálogos con el "otro", **preocupándose por él**, como demuestra en una carta escrita a Morley:

"Vivir entre estos indios sin demostrar interés en sus problemas vitales es imposible de lograr" (SULLIVAN, *op. cit.*:156), o juzgándole con sus propias categorías, como hemos visto en anteriores citas.

Si la antropología es una ciencia *dialogica* o una conversación incluso, como tituló Paul Sullivan su libro, conocer la que contiene en la *Etnografía tzeltal de Chiapas* abre también la posibilidad de establecer una conversación sin intermediarios con este libro, "...la obra más bella,

interesante y didáctica de la etnografía mexicana", según Aguirre Beltrán (*op. cit.*:10), y que permaneció inédita al lector en la Biblioteca de la Universidad de Chicago, con el No. 7 de la colección de microfilmes de antropología cultural mesoamericana.

Al conocer el libro de Alfonso Villa Rojas podemos establecer nuevos diálogos, con un clásico recuperador de la etnografía; hacernos cómplices de Villa Rojas por medio de las descripciones de mundos vivos; o ser conscientes, mediante la lectura de sus páginas, no sólo de la transformación de aquellos que fueron su "objeto" de estudio sino también de la misma etnografía como forma primera de la retórica antropológica.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Nacional Indigenista, México.

BARANDIARÁN, José Miguel de

1991 *Diario ABC* (Sección Cultural), 22 de diciembre, Madrid, España.

GEERTZ, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*. Editorial Paidós, Barcelona.

KORSBAEK, Leif

1981 "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", *Yucatán: Historia y Economía*, No. 27: 24-40. Mérida, Yucatán.

1987 "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", *Anales de Antropología*, Vol. XXIV: 215-242. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés

1973 "El proceso de cambio político en un pueblo tzeltal", *Anales del INAH*, Tomo III: 5-20, época 7 (1970-1971). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder", *Nueva Antropología*, No. 20: 5-30, México.

1987 "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines* (I coloquio), pp. 153-175. Barbro Dahlgren (Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.

NAHMAD, Salomón

1988 *Teoría e investigación en la antropología mexicana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, México.

NAVARRETE, Carlos

1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", *Revista ICACH*, Nos. 7-8: 29-88, 2a. época, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

REDFIELD, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago (*Yucatán, una cultura en transición*, 1948, Fondo de Cultura Económica, México. Traducción de Julio de la Fuente).

1973 *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

REDFIELD, Robert; R. LINTON Y M. HERSKOVITS

1936 "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, Vol. 38, No. 2. American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.

REDFIELD, Robert y SOL TAX

1952 "General characteristics of present-day Mesoamerican Indian Society", *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, pp. 31-39. Glencoe, Free Press, New York.

ROSALDO, Renato

1991 "Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor", *Retóricas de la antropología*, pp. 123-150. James Clifford y George E. Marcus (Eds.), Editorial Júcar Universidad, Barcelona.

SULLIVAN, Paul

1991 *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. Editorial Gedisa, México.

TAX, Sol

1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, Vol. 39. American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.

TÖNNIES, Ferdinand

1979 *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida*. Ediciones Península, Barcelona.

TYLER, Sthepen

1991 "Etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento", *Retóricas de la antropología*, pp. 183-204. James Clifford y George E. Marcus (Eds.). Editorial Júcar Universidad, Barcelona.

VILLA ROJAS, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista. México (serie Antropología Social, colección SEP-INI, 56).

1985 *Estudios etnológicos. Los mayas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

1990 *Notas etnográficas sobre algunas comunidades tzeltales de Chiapas*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Talleres Gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez (traducción de Sophia Pincemin).

VILLA ROJAS, Alfonso y Robert REDFIELD

1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Carnegie Institution of Washington (Publication No. 448).

WASSERSTROM, Robert

1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, México, 2a. reimpresión (traducción de Laura Elena Pulido V.).

WOLF, Eric

- 1955 "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", *American Anthropologist*, Vol. 57: 452-471. American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.
- 1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central", *Antropología económica. Estudios etnográficos*, pp. 81-100. J. Llobera (Ed.), Editorial Anagrama, Barcelona.
- 1982 *Los campesinos*. Editorial Labor, Barcelona.
- 1986 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Editorial Era, México.

CAPECHÉN

UN MUELLE PREHISPÁNICO EN LA COSTA DE QUINTANA ROO

Juan Riqué Flores*

Antecedentes

El sitio Capechén fue reportado en 1966 por el señor José González Avilés, en 1983 por Anthony P. Andrews y posteriormente por investigadores del Departamento de Arqueología Subacuática en el año de 1985.

Lo importante por destacar de este sitio es la evidencia de un posible muelle prehispánico perteneciente a la cultura maya. En anteriores estudios se había señalado la existencia de un templo, asociado con piedras dispersas en el interior de la laguna, sin mencionar el muelle. Sin embargo, dentro del proyecto "Ayudas a la Navegación Prehispánica", se efectuaron algunos recorridos en la zona costera de Quintana Roo, con el fin de "... determinar la existencia de estructuras que pudieran servir como puertos o abrigos de embarco o desembarco" (LUNA Y ROMERO, 1984). Al supervisar dicho sitio, una de las tantas interrogantes que surgieron fue: "¿La plataforma que permanece actualmente bajo el agua, ¿podría haber sido un muelle prehispánico?"

Localización

El sitio se ubica en la orilla de la parte oeste de la laguna de Capechén, en una pequeña porción de tierra que sobresale dando el aspecto de ser un islote, ya que se encuentra rodeado de agua y únicamente hacia el poniente del sitio es donde encontramos una parte semipantanososa y con vegetación de mangle (figura 1).

La única forma de llegar al sitio es mediante una embarcación, pues se encuentra a una distancia de 2 kilómetros de tierra firme, casi enfrente

* Departamento de Arqueología Subacuática, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

de lo que se conoce como Villas de Boca Paila, donde se localiza un pequeño embarcadero. En términos generales este sitio se encuentra estrechamente ligado a una serie de asentamientos que se localizan a lo largo de una angosta franja costera que se prolonga desde el sur de Tulum hasta Punta Allen.

La estructura

El edificio corresponde a un templo adoratorio aislado según la clasificación realizada por Andrews (1983:17-18). Es de forma rectangular, de 3 metros de largo por 2.50 de ancho. El espacio interior es bastante reducido. El techo es plano y en la parte interna aún quedan visibles partes de sus aspectos constructivos, como por ejemplo: 23 huecos de 7 centímetros de diámetro, de los cuales aún se observa las huellas en el muro donde se colocó carrizos a manera de cimbra y que funcionaron para soportar el "colado" de la losa. Sobre esta trama de carrizos se encontraron, en un nivel más bajo, las huellas de cinco morillos de 15 centímetros de diámetro, colocados transversalmente a los carrizos y que sirvieron de apoyo a la misma cimbra. Se conserva en la actualidad uno de ellos, que consideramos debe ser de madera de zapote, que es lo que frecuentemente se utilizaba en la construcción. Es interesante hacer notar que en toda esta área costera es el único edificio que tiene techo plano. Y presenta también las características constructivas del tipo de la costa oriental (figura 2). Generalmente estos edificios están fechados para el Posclásico Tardío, 1250 d. C.

El templo 1: tiene dos puertas, una orientada hacia el este y la otra al oeste, ambas con dintel remetido. En la actualidad el piso de esta estructura se encuentra inundado con agua, a un nivel, aproximadamente, de 5 centímetros. En la parte exterior del edificio faltan algunos elementos ornamentales, y en lo que se refiere al techo se conserva el núcleo y no así el acabado final, pero un conglomerado que se había desprendido del templo de la esquina sureste en tiempos pasados que encontramos en el interior de la laguna y que corresponde a la moldura superior, nos permitió poder reconstruir el perfil del mismo.

La estructura está construida con rocas calizas de diversos tamaños, careadas en todos los lados y unidas con mortero a base de *sascab*. El acabado consiste en un aplanado de estuco de 3 centímetros de espesor que aún se conserva en algunos lados. En las partes bajas del edificio se

nota cierta rugosidad debido a los cambios de nivel de agua que ha sufrido la laguna y que consideramos fue producto de la adherencia de colonias de caracolillos que se han fijado en los muros. El templo se encuentra en mal estado de conservación.

El muelle

Asociado al templo y bajando de nivel por medio de un escalón se encuentra una plataforma, también de forma rectangular, de 5.0 metros de largo por 4.30 de ancho y a 25 centímetros de diferencia del nivel del piso del templo. Suponemos que esto fue el espacio al cual acudían los pescadores o peregrinos antes de entrar al recinto, o bien fue utilizada como área de maniobras. La construcción de esta plataforma fue elaborada con rocas calizas y en algunas partes se nota que fueron unidas con *sascab*. Actualmente dicha plataforma se encuentra bajo el agua, en niveles que oscilan entre los 25 y 30 centímetros de profundidad. En un corte se observó bajo el agua que dicha plataforma está construida por dos "hiladas" de roca caliza asentadas sobre cieno lodoso. Sobre esta plataforma se notó al menos seis oquedades de 10 centímetros de diámetro distribuidas en diferentes lugares. Dichas perforaciones, en ocasiones, están en el centro de cada laja caliza, y en otras se localizan en las orillas, lo que nos hizo pensar que en ellas fueron colocados postes y/o estacas de manera verticales, quizá teniendo la función de sujetar las embarcaciones (figuras 4, 5 y 6).

El sistema de colocar estacas siempre ha sido muy usual; así, tenemos una antigua referencia de fray Francisco Ximénez, relacionada con el antiguo Xicalango y citada por Alberto Ruz Lhuillier.

" Aquella noche desde que fue muy noche iniciaron unos estacones los indios en el suelo, porque la laguna era allí baja y ancha y allí atadas las canoas en medio del agua durmieron hasta otro día; en amaneciendo desataron las canoas y sueltas comenzaron a caminar por su laguna adelante" (RUZ LHUILLIER, 1969: 54).

De esta cita podemos señalar que este método de protección de las canoas era provisional. En el caso de Capechén las estacas debieron haber estado fijas permanentemente.

Inmediatamente después, adosada a esta última plataforma y bajando de nivel por medio de un escalón, se encuentra otra plataforma más pequeña, también de forma rectangular, que mide 4.0 metros de largo por,

3.30 de ancho y que con respecto al espejo de agua tiene una profundidad que oscila entre los 50 y 60 centímetros.

La construcción de esta plataforma está elaborada con rocas calizas, pero aquí no se observa ninguna unión entre cada laja, aunque sí guarda un orden y acomodo, que las distingue de la plataforma anterior; incluso se llega a observar una sola "hilada" de ellas sobre el cieno lodoso.

Ahora bien, es factible que la laguna de Capechén haya sufrido cambios de nivel de agua en épocas anteriores, pero en el momento de la construcción del edificio seguramente el espacio donde está erigido debió haber estado seco, al menos la plataforma adosada al templo. La pregunta que nos planteamos fue: ¿En realidad esta construcción inicialmente fue concebida como un muelle, o con el paso del tiempo se fue adaptando a este posible uso? Al examinar cuidadosamente los muros de la construcción adheridos a ellos encontramos restos de caracoles fosilizados con diferentes tonalidades y consideramos que las más oscuras eran las más antiguas y las claras las más recientes. Esto nos llevó a confirmar que sí hubo cambios, pero no tan bruscos. Mas la idea principal es que esta estructura fue construida pensando en la navegación.

Por otro lado, es necesario remarcar que el sitio Capechén fue estratégicamente situado en el centro de la laguna, lo que permite que se tenga una visibilidad desde varios cientos de metros, situación que tal vez permitió a los antiguos navegantes utilizarlo como señalamiento para dirigirse a determinados puntos.

Breve referencia a la antigua navegación en el centro de México

Las actividades relacionadas con el transporte acuático en el altiplano mexicano fueron muchas de muy variadas formas y de vital importancia para el desarrollo social. Así tenemos ejemplos ligados con el transporte, la pesca, el comercio, etcétera, e incluso con los actos ceremoniales, tal como lo ilustra el padre Sahagún al describir la fiesta de los tlaloques, de la que menciona que al término de dicho acto:

"Practicado esto volvía la canoa ácia tierra, y comenzaban a remar y aguijar ácia fuera donde llaman Tetamacalco, que este era el puerto de las canoas, luego todos se bañaban en el mismo lugar; de allí llevaban la canoa donde solianla guardar" (citado por ROBELO, 1944: 201).

Es muy probable que existieran también otros lugares a donde llevaban a

guardar dichas embarcaciones, como podría ser el *acallico* que viene de *acalli*: bote; *oc*: penetrar; *co*: locativo, es decir, "embarcadero", y la persona que tenían como guardián llevaba el nombre de *acalpiscan* que viene de la descomposición de la palabra de *acal-pixca*: *acalli*, canoa; *pixqui*, guardián, cuidador; *ca*, en: "En «donde están» los guardias o cuidadores de las canoas."

En algunos códices del siglo XVI que se refieren al centro de México contamos con algunos ejemplos de posibles muelles; por ejemplo, en la plancha número VIII, cuadro D-6 del *Códice Xólotl* (figura 3), se puede apreciar un rectángulo que, a nuestro juicio, contiene la representación de un muelle, posiblemente de mampostería. Sobre él se encuentra una embarcación con un remo arriba, que puede relacionarse mucho con el que estamos considerando.

Ejemplos de muelles en el área maya

Ahora bien, a lo largo del litoral de la Península de Yucatán se ha encontrado evidencias arqueológicas, respecto a la existencia de muelles, como por ejemplo el encontrado en la isla de Cozumel en la parte norte de la isla y precisamente donde termina el *sacbé* número 6 en un estero: "El camino se adentra al mar, formando un pequeño muelle o atracadero" (ROBLES, 1981:31).

Otro muelle con estas mismas características es el reportado en el sitio conocido como El Meco, situado al norte de Cancún. En dicho sitio se encuentra un *sacbé* que se pierde en el mangle, del cual se ha inferido que: "De esta manera, es factible que el *sacbé* debió funcionar como un muelle para las embarcaciones que llegaban del interior" (ANDREWS y ROBLES, 1986:60).

Otro ejemplo de este tipo de muelles es el que está en el lago Cobá: "En el *sacbé* no. 16 que une a Cobá e Ixil en la distancia 365 metros al parecer existe un muelle, adosamiento que quizá fue muelle, pues termina en la orilla del lago Cobá" (BENAVIDES CASTILLO, 1981:127).

Comentarios finales

Es indudable que el sitio Capechén fue muy importante para la navegación en la costa de Quintana Roo, y al respecto podríamos hacer varios cuestionamientos. ¿En realidad su construcción sirvió como punto

de enlace para unir a varios sitios (puertos o ciudades) arqueológicos de una posible ruta de navegación, en la cual los navegantes mayas requirieron de dicha estructura para orientarse? O tal vez la construcción fue diseñada para que funcionara como un adoratorio donde acudían los pescadores para elevar sus oraciones. O bien, ¿esta construcción funcionó como campamento pesquero de uso temporal? Esto aún no lo sabemos, pero, sea cual fuera la función, este tipo de construcciones debió estar asociado con ciertos elementos especiales que denotan actividades marinas y ello nos inclina a pensar que se trata de muelles.

Hay muelles, según su uso y ubicación, de diferentes formas y materiales; los más comunes son los de madera y mampostería y, para el caso que estamos considerando, los últimos comprenden al prehispánico muelle marino de Capechén, que por sus características debió precisar de varias condiciones técnicas para su construcción y funcionalidad, entre ellas las geológicas, el oleaje, las corrientes marinas, etcétera.

Asimismo, la construcción de este muelle requirió el traslado de piedras que se transportaba por medio de canoas hasta el sitio, lo que sin duda precisó de buen tiempo y gran inversión de trabajo. El sitio elegido para la edificación del muelle es un punto estratégico, además de que ocurre durante la época del Posclásico Tardío, momento en que la navegación cobró un significado muy importante en el desarrollo de la sociedad maya.

Bibliografía

ANDREWS, Anthony

1983 "Reconocimiento arqueológico de Tulum a Punta Allen, Quintana Roo". *Boletín ECAUDY*, Vol. II, No. 61.

ANDREWS, Anthony; Tomás GALLARETA; F. ROBLES CASTELLANOS; *et al.*

1985 Proyecto arqueológico Isla Cerritos. Reporte de las temporadas de Campo 1984, 1985. Mecanuscrito. Archivo de la Dirección de Arqueología. INAH. México.

BENAVIDES CASTILLO, Antonio

1981 *Los caminos de Cobá y sus implicaciones sociales (Proyecto Cobá)*. INAH, México (Colección Científica).

LUNA E., Pilar y María Eugenia ROMERO

1984 Proyecto Ayudas a la Navegación Prehispánica en la Costa Este de la Península de Yucatán. Mecanuscrito. Archivo de la Dirección de Arqueología. INAH. México.

ROBELO A. Cecilio

1944 *Diccionario de aztequismos*. Ediciones Fuente Cultural México.

ROBLES CASTELLANOS, Fernando (coordinador)

1986 *Informe Anual del Proyecto Arqueológico Cozumel*. Temporada 1980, Cuaderno de Trabajo, INAH-Centro Regional de Yucatán. México.

RUZ LHULLIER, Alberto

1969 *La costa de Campeche en los tiempos prehispánicos*. INAH, México (Serie Investigación: 18).

WITSCHHEY R. T., Walter

1988 Informe interino de la temporada de 1988. Proyecto Chunyaxché. Mecanuscrito. Archivo de la Dirección de Arqueología. INAH. México.

XÓLOT

1980 *Códice Xólotl*. Edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México (Serie Amoxltli: 1).

Figura No. 1

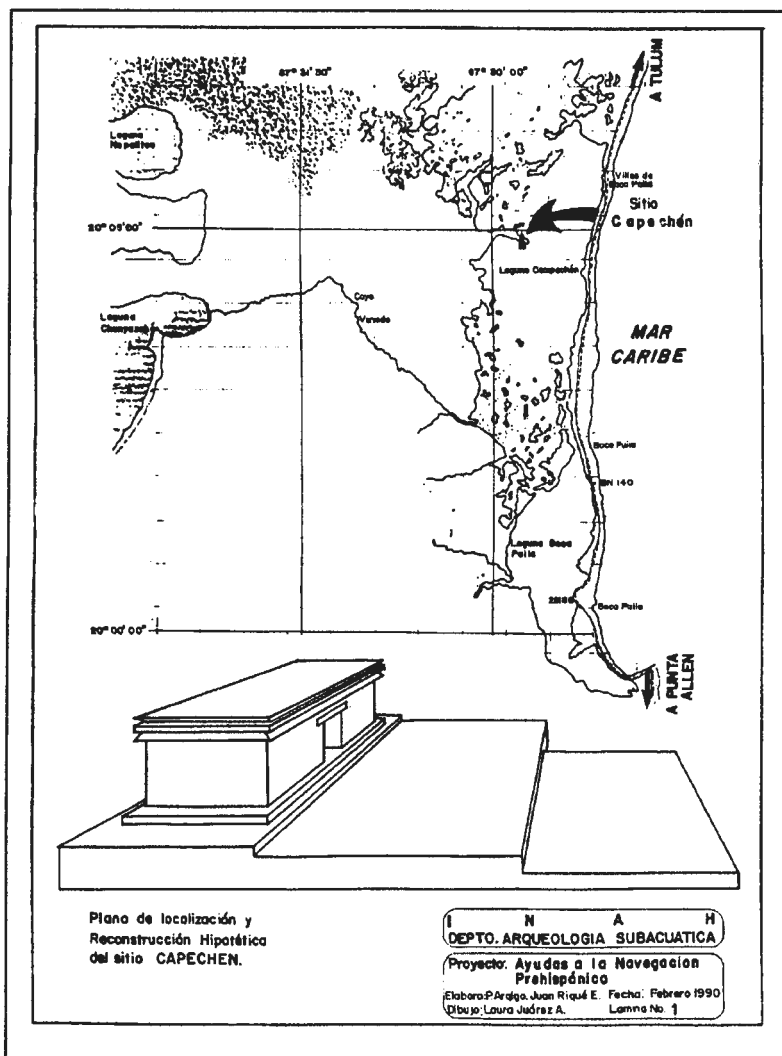


Figura No. 2

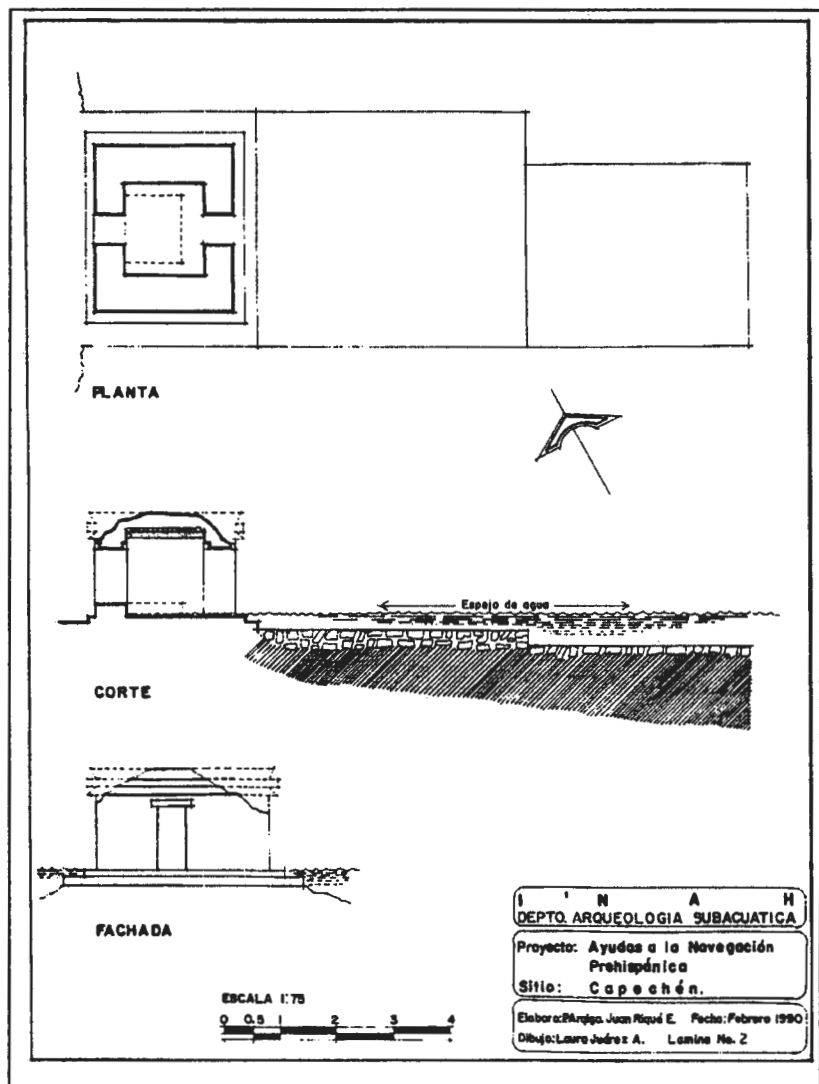


Figura No. 3

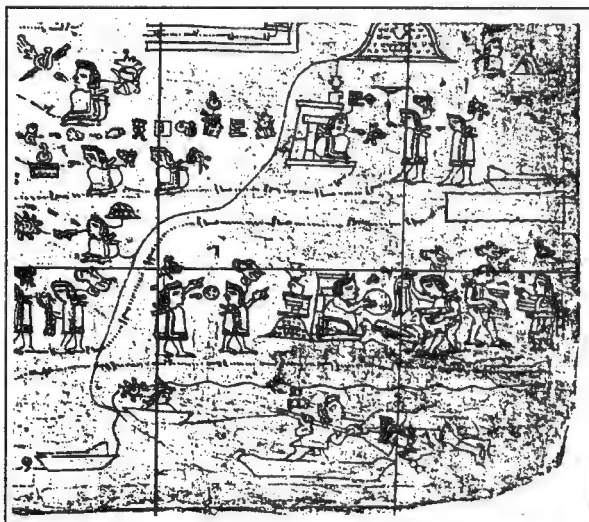


Figura No. 4





Figura No. 5



Figura 6

Índice de figuras

- Figura 1. Plano de localización y reconstrucción hipotética del sitio Capechén. INAH, Departamento de Arqueología Subacuática, Proyecto: Ayudas a la Navegación Prehispánica, lámina no. 1, feb. 1990.
- Figura 2. Plano arquitectónico del sitio Capechén. INAH, Departamento de Arqueología Subacuática, Proyecto: Ayudas a la Navegación Prehispánica, lámina no. 2, feb. 1990.
- Figura 3. Detalle de la plancha número VIII, cuadro D-6 del *Códice Xólotl*.
- Figura 4. Fotografía que muestra el frente del "muelle".
- Figura 5. Fotografía que muestra la delimitación de la plataforma del "muelle".
- Figura 6. Fotografía en la que se aprecia el frente y un costado del "muelle" con su techo plano, único en el área costera sujeta a estudio.

DOCUMENTOS

Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés, en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos¹ (1528)

Muy magnifico señor: Desde el pueblo de **Cenacantean** escribi á vuestra merced todo lo que hasta entonces me pareció que había que hacer saber á vuestra merced, y esta será para hacer saber á vuestra merced todo lo demás que después ha sucedido, de que me pareció que es bien á vuestra merced hacer relacion; y sabrá vuestra merced que en mártes, tercero día de pascua de Resurreccion, que fueron 29 días de marzo, por la mañana el teniente se partió con su gente para ir á un pueblo que se dice **Huegueztean**, que de allí á **Cenacantean** había venido de paz á Francisco de Medina, antes que el teniente allí viniese, que le habia enviado desde **Chiapa**, y tambien habia ido de paz al teniente á **Chiapa**; y á mí, con seis de caballo y siete ballesteros, envió por otro camino, para ir á visitar otra provincia que se dice **Chamula**, que asimismo me habia ido de paz al teniente á **Chiapa**, y para desde allí ir después donde iba el teniente, porque no es muy lejos lo uno de lo otro; y por el camino que me guiaron, habia, hasta llegar á cinco pueblos pequeños de la dicha provincia, que todos están á vista unos de otros, tres leguas de muy perverso camino, que muy poco de él podimos ir cabalgando; y como llegamos al primer pueblo, hallamos que estaba todo despoblado, que en todo él no habia la menor cosa del mundo que comer, ni una olla ni piedra; y este pueblo está en un alto, y bajamos de él á una cañada que se hacia para subir á los otros pueblos, que desde este que digo muy bien se veian; los cuales estaban en una ladera muy alta, muy cerca unos de los otros, y para subir á ellos se hacia una cuesta muy alta y agra, que de diestro los caballos con gran pena podian subir; y

¹ Publicada en *Historiadores primitivos de Indias*, 1877, tomo II: 465-470, M. Rivadeneyra (Ed.), Madrid. Se mantiene la ortografía original.

comenzando á subir, vimos en lo alto en el mismo camino un escuadron de gente de guerra y las lanzas enhiestas, que son tan largas como lanzas jinetas; y yendo así por la cuesta arriba, vimos como por la loma de la dicha ladera venían, á trechos unos de otros, muchos indios corriendo con sus armas á se juntar con los que estaban sobre el camino, y apellidándose y llamándose unos á otros; y viendo esto, y cómo la tierra que atrás quedaba para volver peleando era tan peligrosa, que poniéndose con nosotros en contienda, corrimos mucho riesgo, y corriendolo nosotros, lo corrian todos los demás españoles que con el teniente estaban, acordé que era mejor dejar la subida y tornarnos al pueblo que atrás quedaba, que digo que estaba despoblado; y de allí envié á hablar, y les envié á decir con un indio de **Cenacantean** que por qué lo habian hecho mal, que no habian aderezado el camino para que fuésemos; que los caballos no podian subir arriba; que viniesen allí donde estábamos, los señores ó algunos principales, para les hablar lo que el teniente nos habia mandado que les dijésemos y hiciésemos saber; y nos enviaron á decir que no querian venir, ni que fuésemos allá; que qué los queriamos; que nos volviésemos; si no, que allí estaban con sus armas apercebidos para recebirnos. E viendo esto, y acordándoseme de la Almería, que me pareció semejante á ella, porque no nos acaesciese algun desman, como se puede creer, segun lo que después sucedió, que fuera milagro escapar ninguno de nosotros, por no poder pelear á caballo ni retraernos, nos volvimos; porque volviendo el teniente con toda la gente sobre ellos, se podia bien castigar; y volviendo la guia, nos llevó por un camino de atajo, por el cual fuimos á salir á puesta de sol adonde el teniente estaba aposentado, que era en el camino, en una muy buena vega muy grande, á par de un rio, y cercado de muy hermosos pinales, á vista de tres pueblos de **Cenacantean**, que estaban en una sierra que allí junto se hacia, que habrá hasta esta vega de **Cenacantean** dos leguas y media; y allí llegados, le hice saber al teniente lo que habiamos visto, y que me parecia que era bien que aquellos no quedasen sin castigo; y á él así le pareció.

Otro dia por la mañana, 30 de marzo, miércoles, partimos para ir sobre el dicho pueblo de **Chamula**, y quedando en la dicha vega todo el fardaje y algunos dolientes, y con ellos Francisco Ledesma, regidor, con diez de caballo para guarda del real; y nos guiaron por otro camino, que iba á dicha cabecera de la dicha provincia, y llegamos á ella á hora de las diez del dia, y antes de llegar á ella se hace una muy gran cuesta hacia bajo, muy peligrosa, en la cual á la vuelta algunos caballos cayeron en harta hondura, aunque no peligraron, por no ser de piedras y haber en ella algunas matas.

Bajado, Señor, abajo de la cuesta, alrededor del pueblo, que está en un cerro muy alto, se hace una cañada; y creyendo que luego se pudiera tomar, los de caballo nos partimos en tres cuadrillas, para cercar el dicho

pueblo y dar en la gente que hubiese con parte de nuestros amigos; y el teniente con los peones y los demás de los amigos, porque caballo en ninguna manera podía subir, si no era con mucho peligro y de diestro, comenzó á subir por una ladera, por do iba el camino muy angosto y á partes de peña tajada. E llegamos ya arriba, antes de llegar al pueblo, á par de unas casas le recibieron con muchas piedras y flechas y con muchas lanzas como las que tengo dichas, que son las armas con que ellos mas pelean, y con unas **pavesinas** que les cubre todo el cuerpo desde la cabeza hasta los piés, las cuales cuando quieren huir ligeramente, arrollan y toman debajo del sobaco, y muy presto, cuando quieren esperar, las tornan á extender; y aquí peleó un rato con ellos, hasta que los retrajo y metió por una muy fuerte albarrada de esta manera, que tenia de alto dos buenos estados, y tan gruesa como cuatro piés, y mas, toda de piedra y tierra, entretejida con árboles y hecha de mucho tiempo, y por la parte mas áspera tenia una escalera de gradas muy angosta, que subía hácia arriba, por donde entraban adentro; y encima de la dicha **albarrada** todo de lenguo puestas tablas muy gruesas, tan altas como otro estado, y muy reciamente atadas con muy buenos maderos por fuera y por dentro, y muy fuertes bejucos y cuerdas. E antes de llegar á la dicha **albarrada**, al pie de ella estaba hecha una palizada de madera, metida en el suelo y cruzada una con otra, y atada tan fuertemente, que todos estábamos muy espantados; y desde la dicha albarrada de piedra, y por de dentro, desde un cerrillo que se hacia, todo lleno de monte, peleaban tan fuertemente y tiraban tanta piedra, que no habia medio de poderle entrar por ninguna parte; y estando así, arremetieron ciertos españoles á la dicha escalera, creyendo entrarles; y no fueron llegados arriba, cuando los levantaron en peso con las lanzas, y los hicieron volver rodando por ella; y lo mismo hicieron por dos ó tres veces que acometieron por entrarles; lo cual era imposible, porque de dentro era hondo, y de esta manera se defendian, y hicieron muchos españoles y de nuestros amigos; aunque con la artillería y ballestas se les hacia harto daño, porque ellos se descubrian tambien para pelear, que no podian ser menos, y muy pocos tiros se echaban perdidos, que no se empleasen.

Viendo, Señor, que no querian huir, los de caballo, que abajo los estábamos esperando, acordamos de dejar los caballos y hacernos peones, y subimos arriba, y peleamos todo aquel dia hasta deshacer la estacada de madera que estaba delante de la dicha albarrada, y el teniente envió al real por hachas y azadones y barretas para derribar el albarrada de piedra; porque de otra manera no habia medio para les poder entrar; que no se asomaba hombre, cuando veinte lanzas le tenian puestas en los ojos. E como anocheció allí en las dichas casas, que eran dos ó tres, desde donde peleamos, tuvimos la noche velando con mucho recado, y no menos de dentro hicieron; que toda la noche hicieron muy

grandes areitos y gritas, y tañendo atabales, y muchas veces nos tiraban piedras para tirar, porque sonaba al tiempo que la descargaban en el suelo.

Luego, Señor, como fué de día, comenzamos á combatir el albarrada; y ya que el sol salia, vinieron las hachas y azadones y barretas por que se habia enviado; y venido, se comenzó á deshacer el albarrada; y como comenzamos á apartar, nuestros amigos trajeron haces de paja y fuegos, y pusieronlo encima de la albarrada á las tablas para las quemar; y tan presto como comenzó á arder el fuego, socorrieron con muchas ollas de agua para lo matar. Antes de esto habian hecho un ardil, que nos echaban mucha agua caliente, envuelta en ceniza y cal; y estando asi peleando, echaron un poco de oro desde dentro, diciendo que dos petacas tenian de aquello, que entrásemos á las tomar, como gente que nos mostraba tener en poco. E ya que era mas de mediodia, cuasi á cuasi hora de vísperas, teniamos hechos dos portillos, por los cuales nos juntábamos tanto con ellos, que pié á pié peleabámos; y ellos como de cabo tener quedo tanto, que ballesteros, sin encarar, á manteniendo les ponian las ballestas á los pechos, y no hacian sino apretar las llaves y derribar; y estando de esta manera, vino una grandísima agua y una niebla tan oscura, que apenas unos á otros nos podiamos ver; fué forzado desviarnos del albarrada á las casas, y duró el agua una hora, y pasada, y esparcida la niebla, tornamos al combate, y hallámonos burlados; que segun parece, la noche antes, como se vieron apretar, y aquel día no habian hecho sino alzar el hato y mujeres y cuanto tenian, y subiendo el albarrada, no habia hombre adentro; y porque pareciese que estaban allí, dejaron las lanzas arrimadas al albarrada, que se parecian por fuera; y entramos por el pueblo adelante, el cual era muy trabajoso de andar, porque cada cinco ó seis casas era una fortaleza en ser fuertes; y los arroyos del agua que habia llovido eran tan grandes, que no podiamos andar sin dar muchas caidas, y los amigos siguieron hasta abajo, y tomaron muchas mujeres y mochachos y algunos hombres; tenian asimismo las lanzas arrimadas á las puertas de las casas, porque pensásemos que estaban dentro, y aquí estuvimos todo este día y la noche, donde hallamos harto de comer, que bien lo habiamos menester, á causa que dos días no habiamos comido ni teniamos qué, ni aun los caballos, y no hallamos otra cosa. Supimos de los presos que el día antes se habian muerto docientos hombres, y que aquel día, que habian muerto tantos, que no los contaron; y nos dijeron cómo habian estado allí gente de la otra provincia de **Huequeyztan**. Viérnes, 1o. día del mes de abril, nos tornamos al real; y porque descansasen los españoles, que todos los mas estaban heridos, y se hiciese almacen, que mucho se habia gastado, estuvimos allí, y el sábado adelante.

Domingo, 3 días del mes de abril, después de haber oido misa,

partimos de aquí para el dicho pueblo y provincia de **Huequeyztan**; y el camino hasta llegar á vista de esta, cabecera de esta provincia, es todo muy bueno y llano, de buenos pinales y monte raso; y antes de llegar á esa provincia está una gran cuesta, que se baja hácia abajo, y el pueblo está sobre otra cuesta; y vimos cómo de otro pueblo por una loma iba corriendo mucha gente, con sus armas, á se meter en la dicha cabecera; y llegamos allá, luego parecieron las albarradas que tenían muy grandes, mas no eran tan fuertes como las de **Chamula**; y como hobiesen gustado y visto lo que en **Chamula** se habia hecho, desampararon el pueblo y albarradas, y se pusieron en huida muchos de ellos por una ladera de unos cerros, y toda la mas gente por un valle que abajo se hacia de maizales; y por no llevar buen concierto, no se mataron ó prendieron mas de quinientas personas, todos hombres; porque el teniente no quiso aguardar que la gente fuese toda junta, y adelantóse con cinco ó seis de caballo, que con él fuimos, y tiramos por el camino adelante tras los que iban por la ladera, porque nos hallamos en lo alto; y como era mal camino, no podíamos alcanzar sino muy pocos, que se mataron, y algunas mujeres, que se tomaron; y los de abajo iba todo lleno el valle, que era lástima ir así, porque tardó mucho la gente, que ya todos eran idos; todos dejaron las armas que llevaban, como hombres que iban perdidos; y los cinco ó seis de caballo que iban con el teniente seguimos hasta llegar á otro pueblo pequeño, media legua adelante, bien fuerte, y allí esperamos la gente, y el teniente asentó allí el real.

Otro día lunes el teniente envió á Alonso de Grado á un pueblo con cierta gente, que se parecia, desde allí de una casa blanca que habia, hasta él, dos buenas leguas, segun los que allá fueron decian, porque decian haberse acogido allí la gente, y pareció estar muy fuerte, porque era en lo mas alto de la sierra, y volvió el mismo dia en la noche, y dijo no haber hallado nada. Parécense desde esta cabecera de **Huequeyztan** diez ó doce pueblos al derredor de ella, todos en la sierra, y le son sujetos; el valle que pasa por abajo es muy hermoso de labranzas, y pasa por él un rio pequeño.

Todos los pueblos de esta tierra son de esta manera, que tienen guerra unos con otros. Desde aqui envió el teniente un indio de los que se hobieron, á hablar á los señores, que viniesen de paz, y los esperó el dicho día lunes, y mártes todo el día, que no vino ninguno.

Miércoles, 6 dias del mes de abril, nos partimos de estos dichos pueblos, de vuelta para **Cenacantean**, y seguimos camino para **Cematán**, porque viendo que los pueblos que se daban de paz, tan presto se revelaban, todos los españoles perdieron esperanza, aunque la llevamos buena; viendo que se decobrian muchas poblaciones, y todos venian de paz, iban codiciosos para pedir por allí repartimientos: con esto luego se les trocaron las voluntades, diciendo que era bien pasar adelante, porque aquella tierra no era para que ninguno osase en ella

tomar indios. E viendo esto el teniente, pareciéndole lo mismo, que no hobo ninguno que no paresciere, nos tornamos, como digo, la vuelta de **Cenacantean**, y desde aquí fué Alonso de Grado á **Chiapa**, y le recibieron muy bien, y á otros españoles que fueron á ver otros pueblos que allí el teniente les habia depositado.

Estando, Señor, aquí en este dicho pueblo de **Cenacantean**, supe cómo Francisco de Medina habia sido causa que estas dichas dos provincias se alzasen; hice contra él informacion y le prendí, y le tomé su confesion; y porque aunque allí se castigara, los indios no lo podian saber, porque nunca mas volvieron de paz, y porque estábamos de camino, le di al tiempo de la partida sobre fianzas, para en llegando á esta villa proceder contra él; y yo, Señor, le tengo en la cárcel á buen recaudo, y se hará justicia; y porque vuestra merced sepa de qué manera los hizo alzar, envio á vuestra merced traslado del proceso, porque por él vuestra merced lo verá, y por esto sobre este caso no me alargó mas.

Lúnes, 11 dias del mes de abril, nos partimos de este pueblo de **Cenacantean**, y fué el señor con el teniente y con algunos indios; el cual siempre fué con nosotros con muy buena voluntad; y este dia que digo, fuimos á dormir, tres leguas, en unos pinales de frente de un pueblo sujeto á **Cenacantean**, donde nos tenían hechos muy buenos ranchos, y abierto y deservado el camino, y aquí nos proveyeron los indios muy bien de comida, y el mártes adelante fuimos á otros ranchos otras tres leguas, donde vinieron ciertos pueblos con comida, de los cuales el teniente tomó relacion, como hacia de todos los que ante él venian; y por esto de ello yo no haré relacion á vuestra merced, porque yo no la puedo tomar.

Miércoles, Señor, adelante fuimos á otros ranchos á tres leguas y media; aquí vinieron ciertos **naguatutos** de una provincia que se dice **Anapanasclan**, que ya otras veces habian venido de paz, y con ellos ciertos indios de **Michampa**, y con los dichos naguatutos el teniente habia enviado, y trajeron un poco de oro, y una javilla con casquillos para saetas, que dijeron que el español que está en **Soncomisco** se las habia mandado hacer para Pedro de Alvarado. Esta provincia ó pueblos, segun yo supe, de cerca de **Soncomisco** y sus amigos, no sé si se le son sujetos los indios que vinieron; eran de muy buena voluntad para con los españoles, que debe ser buena cosa, á lo que todos creimos; dijeronnos cómo Pedro de Alvarado habia entrado en **Uclatan**, y habia tenido guerra, y habia muerto mucha gente. Dijeron que desde su tierra á **Uclatan** no habia mas de siete jornadas, y desde **Chiapa** á su tierra de estos, tres jornadas; de manera que por lo que los indios decian, puede haber de esta villa á **Uclatan** cien leguas, ó poco mas, cuando mucho. Aquí, Señor, vinieron otros indios de otros pueblos, de paz al teniente, y de un pueblo que se dice **Hueteupan** y de otra que se dice **Tesistebeque**, y trajeron un poco de oro; envió el teniente con ellos dos

españoles á ver estos pueblos.

Jués adelante nos partimos de estos ranchos, y fuimos á dormir otras tres leguas, donde habian hecho muchos ranchos y muy buenos, y el camino muy abierto y deservado; allí pareció una persona, en que dijo ser señor de **Clatipilula**, de buena presencia, que les habia mandado hacer, y trajo abastadamente de comer; y dijo que él tenia abierto el camino hasta su tierra; que viese lo que mandaba; y el teniente le dió las gracias.

Viernes adelante partimos de estos ranchos para el pueblo de **Clatipilula**, que habrá hasta él tres leguas, y es el camino el peor que jamás se habia visto en la Nueva España; tal, que si los indios no le tuvieren bien aderezado, era imposible pasar adelante, y cierto de allí nos volviéramos, porque es todo de muy altas sierras y muy ásperas, y legua y media de bajada tan agra, que mas peligrosa no podía ser, porque á la una parte era de una ladera de mucha hondura, y á partes de peña, como tosca, que no habia adonde los caballos pusiesen los piés; y teníanlo tan bien aderezado, con muchas estacas hincadas á la parte de la ladera, y maderos muy fuertes atados muy bien, y echada mucha tierra, y cavado todo lo que habian podido cavar, y aun en parte de la misma peña quebrada, y árboles infinitos cortados para abrir el camino, en que habia árbol que se midió, de nueve palmos de grueso, pedio por medio, y otros muy gruesos; que bien parecía haberlo fecho con buena voluntad, y haber andado á lo hacer gente harta; y de verdad, aunque españoles hobieren andado con los indios hartos dias á los hacer, no estuviera mejor aderezado. E bajado este puerto, nos llevaron á aposentar fuera del pueblo, á muchos ranchos que nos tenian fechos; donde vino el señor con presente de oro, aunque poco, y plumas, y unos pájaros muertos de los que las crian, y trajeron harta abundancia de comida mucha gente que andaba sirviendo y trayendo agua y yerba. Está este pueblo, con otros que le son sujetos, en un hermoso valle á par de un río, sierras de un cabo y de otro, y aqui vinieron otros pueblos de paz al teniente, con comida y con oro, poca cosa. E por esperar los españoles que el teniente habia enviado á **Hueteupan**, estuvimos aqui cuatro dias, hasta que vinieron ciertos indios con un bonete de ellos, á nos decir cómo iban por otro camino á salir á otro pueblo do habiamos de ir. Aquí, Señor, vinieron ciertos indios de los zapotecas, que de **Chiapa** á **Quichula** se habian ido á vivir, porque es cerca de este pueblo, y venian á traer de comer á Grado, y ver qué les mandaba.

Miércoles adelante, 20 de abril, partimos de este pueblo de **Apilula** para seguir nuestro camino, y á dos leguas de él llegamos á otro pueblo que está junto á la ribera del mismo río de **Chapilula**, entre unas sierras, sujeto á otro que está adelante, **Silusinchiaapa**, que habrá hasta él dos leguas, donde fuimos aquel dia. En estas dos leguas están otros pueblezuelos que le son sujetos todos, en la misma ribera de dicho río

entre sierras; y es el camino hasta llegar á este **Silusinchipa** tan malo, que no sé cómo lo pueda comprhender para lo decir, aunque en la verdad, los naturales de estos pueblos lo tenian harto bien aderezado, como mejor habian podido, segun la disposicion, y aunque con un gran trabajo, pasamos; de los naturales fuimos muy bien recibidos, y nos proveyeron al presente de mucha comida; y estando allí aposentados la misma noche que llegamos, juéves y viérnes, nunca hizo otra cosa sino llover muy grande agua; de suerte que creció el rio de tal manera, que como este pueblo está entre sierras y el rio va siguiendo por donde va el camino, y como sea muy furioso, no podemos ir atrás ni adelante; y mediante este dicho tiempo, los indios de este pueblo todos se fueron, que ninguno volvió ni pareció; mas no sé por qué causa lo pudiesen hacer, habiéndonos recibido tan bien, y puesto tanto trabajo en aderezar el camino.

Domingo adelante, el teniente, ya que habia cesado el agua, envió los peones á entrar por ver si se podría hallar alguna gente, y se volvieron sin hallar nada.

Y estos días que aquí estuvimos, los que no llovió catamos este rio, porque parecia tener disposicion de oro, y hallaron unas punticas muy sotiles, que no eran nada; mas cátose como cosa de burla, y no habia aparejo, é desde aquí el teniente envió un mandamiento á los de un pueblo que se dice **Clapa**, adelante de estos, que se dice ser sujeto á **Cematan**.

Lúnes adelante partimos de este dicho pueblo, y fuimos á obra de dos leguas y media adelante, á otro pueblo que se dice ser sujeto á **Cematan**, que se dice **Estapanguajoya**, que terná quinientas casas, y todo el camino es por el dicho rio lo mas de él, y se pasa muchas veces, y al pasar recibimos mucho trabajo, y algunos españoles harto peligro; que es el camino todo riscos, y el rio de piedras muy grandes, y va muy recio, que de verdad no creo que en el mundo, caballos peor camino han andado, é porque partimos en siendo de día, y tuvimos harto que llegar á puesta de sol sin parar, y todos los caballos desherrados y fatigados del mucho trabajo, y algunos cayeron de los riscos en el agua, que corrieron harto peligro.

Este pueblo es muy bueno y apacible, de muy buenas plazas y casas y hermosos aposentos, y muy fermoso valle de labranzas á par de dicho rio, sierras de un cabo y de otro, aunque no tan altas como las de atrás; estaba despoblado otro día mártes, que cuando piensa el hombre que está que no hay mas que pedir, entonces procura morder y hacer mal; de manera que por mucho que sobre el aviso esté, cualquiera que con él contratare le ha de hacer errar una vez ó otra; no sé que mala ventura es la de este hombre, porque cuando habla es fingido y solapado y parece que lo echa á buena parte, y cuando le parece que tiene al hombre seguro y asido, luego procura de hacerle errar, con unas mañas, que no

sabe el hombre si las atribuya á buena parte mala, y en verdad, que donde él estuviere, no creo ninguno pueda estar en paz. Así que este hombre no habia de estar sino donde vuestra merced estoviese, que no osaría rebullirse, y todos tenemos que no estando en esta villa, viviríamos en paz, y así lo hobiéramos estado si él acá no viniera. E crea vuestra merced que aunque el hombre quiera apartarse dél, no es en su mano; é todo esto es así la verdad, lo escribo á vuestra merced, aunque ya vuestra merced le conoce. Señor, despues de este pueblo de la cabecera de **Compilco**, yo me vine adelante, así porque venia muy malo, como por visitar unos pueblezuelos sujetos á **Compilco**, que vuestra merced nos hizo merced á Pedro de Castelar y á mi; en los dos no hallamos persona ninguna, y en los otros dos, en cada uno obra de treinta hombres indios, y nos dieron obra de cien mil almendras de cacao, y hasta cuarenta pesos de oro y de cobre; que dijeron que toda la gente era muerta; y así me pasé de largo, y me vine á esta villa, y á par de una ala se me cayó muerta una yegua, de dos, y un caballo que habia llevado para servir en la guerra, y el caballo que era uno de los buenos de toda la tierra cuando de esta villa salió, cuasi á la muerte, de enfermead que por el camino le dió del mucho trabajo. E sabrá vuestra merced que cuando de esta villa salimos ante el teniente y el alcalde y regidores, todos los de caballo nos obligamos que no habiendo en la entrada de qué pagarse, si alguna bestia muriese ó se lisiase, que la pagariamos entre todos; y como ya el teniente habia partido el oro, y no habia de qué, pedí que me la hiciesen pagar ó de lo que se habia habido ó entre todos, como se habian obligado; y aunque me habia costado docientos y treinta pesos y me daban por ella docientos y cincuenta, me la tasaron en docientos; y comenzaron algunos á decir que si la mandaban pagar, que decian que se habia de ir de la villa; y yo dije que nunca Dios quisiese que por la paga de mi yegua se fuesen; que no queria pedirla; que vuestra merced mandaria que se me pagase, si fuese justicia; suplico á vuestra merced que, habiendo respetado al deseo con que yo fui á servir, y al menoscabo de mi caballo, que traje cuasi perdido, y á un potro que en la entrada se me despeñó y lisió en una anca, y á otra potranca que aqui se me murió, pues que la ganancia de los indios no la compadecen, vuestra merced sea servido, del oro que se hobo, ó de lo que se obligaron, que se me pague; y esto escribolo á vuestra merced al presente para que lo sepa, que yo enviaré de ello á vuestra merced informacion, en como todos se obligaron, con una persona con mi poder, para que vuestra merced me haga merced de un mandamiento para ello.

Señor, venimos todos á esta villa; á mi me pareció que seria bien que fuese ante vuestra merced un procurador que llevase á vuestra merced relacion de todo lo sucedido, y informase á vuestra merced acerca del repartimiento, lo que es cada cosa, y quién tiene, y quién no, para suplicar y pedir á vuestra merced nos hiciese merced de las cosas que

esta villa tiene necesidad, y hablé al teniente y á los regidores sobre ello, y todos vinieron que era bien, y quedó para otro día, que nos juntásemos para ello, y nos juntamos, y hallamos á Juan de Limpias y Bustamante tan desviados de querer que vuestra merced sea informado de lo que conviene, que todo no aprovechó nada; y querían que esperásemos á Mormolejo, que se dice acá que es ido do está Pedro de Albarado; no se á qué atribuya, sino es al poco cuidado que tienen de mirar lo que conviene á la república, y aquellos que mas llenos de indios están en esta villa son ellos; por que Juan de Limpias y su hermano tienen la cabecera de **Quechula**, que es la mejor cosa que hay acá, y otra cabecera que se dice **Anauclanxiquipila**, tan buena como **Quechula**, y con otros pueblos sujetos á ellas, y par de esta villa el pueblo de **Cateclfiguataxabion**, que se dice **Anazanclan**, que es tan buena cosa como **Caltinua**. E á Bustamante vuestra merced le hizo merced, por su cédula, de la mitad de **Ultatepeque** y sus sujetos, en compañía de Tapia, y la mitad de **Vilcecoapa**, á par de esta villa; es muy buena cosa, y tiene á par de **Quechula** y á par de **Teapa**, y encima con otros ocho ó diez pueblos, de que vuestra merced no es sabidor; porque cuando vuestra merced le hizo merced de los **Ultatepeque** y **Tilcecoapan**, fué porque le dijeron á vuestra merced que no tenía indios ningunos; y con esto que él tiene sin que vuestra merced lo sepa, pueden cumplir con dos vecinos, segun todos dice. E como esto vi, conocí de ellos que tampoco venían en que se escribiese á vuestra merced lo que era razon, y acordé escribirlo por mí lo que me pareciese: suplico a vuestra merced reciba en todo mi sana y buena voluntad, que es muy aparejada para lo que tocara al servicio de sus majestades y de vuestra merced, y bien de la república; y en lo de los indios y repartimientos, sabrá vuestra merced que muchos vecinos en esta villa tienen indios, muchos días há, sin tener título de vuestra merced, y aun creo que tampoco depositados por el alguacil mayor en nombre de vuestra merced, y unos tienen manadas de pueblos, y otros por no tener indios se van de esta villa. E digo manadas de pueblos porque es así verdad, y los que los tienen, hay otros que cabrían tan bien y aun mejor en ellos que no en los que los tienen; digo lo que tienen demasiado, segun que otros que mejor que ellos lo merecen y han servido: así que, Señor, yo no entiendo cómo están estos indios, ni de qué manera algunos de ellos se sirven. Bien veo yo que todos no son de mucho provecho; mas menos los tenían lo que nada no tenían, y se van por no los tener; lo que no harían si se cumpliese con ellos con lo que en algunos de ellos hay demasiado, que conforme á los repartimientos que tienen las personas á quien vuestra merced tiene voluntad de los mejorar, les sobra algunos de los demás, y es bien que todos tengan, pues se puede hacer y contentarlos; y para esto, que vuestra merced sepa lo que cada uno tiene, no se puede ver por la visitacion ni depósito que él tiene ó vuestra merced puede enviar, sino envía vuestra merced á

mandar que sepa muy bien y con mucha clareza lo que cada uno tiene, y en qué parte y por cuyo título; y de otra manera, nunca vuestra merced será bien informado para lo dar á todos, segun el deseo de vuestra merced, y lo que á cada uno es razon, segun lo que hay, se le dé; y en esto vuestra merced mande lo que mas fuese servido; y á mi parecer, esto coviene mucho hacer para lo que toca al bien general de toda esta villa, antes que vuestra merced confirme y haga el repartimiento; porque de otra manera, muchos que están mal proveidos se irian de esta villa, como vuestra merced por la obra lo verá, que allá comienzan de irse.

Por no decir, Señor, mal de nadie, quiero dejar de escribir á vuestra merced lo que en este capítulo; pero porque mucho me pesa que ninguno á vuestra merced sea ingrato de las mercedes que les hace, y por lo que toca á todos los de esta villa, sepa vuestra merced quién conoce las mercedes de vuestra merced recibidas, ó quién no. Sabrá vuestra merced que por estos caminos que hemos andado, el regidor Bustamante, muchas veces dicen que ha dicho que mas queria ser chinche que no regidor de esta villa; y esto no crea vuestra merced que si yo se lo oyera, que así lo dejara pasar, ni tampoco oyéndolo; mas déjolo porque supe que delante del teniente lo habia dicho, y por su acatamiento lo dejé, y tengo que es verdad lo que ha dicho, porque Juan de Salamanca un día se lo estaba riñendo; y diciendo cuán mal hablado era; decia el dicho Bustamante que lo habia dicho por conocer voluntades; vea vuestra merced qué se dará á este tal por el regimiento, para hacer lo que á este oficio pertenece, ademas de otras malas calidades que tiene, de que podrá vuestra merced informarse de cuantos vienen de allá; aviso esto porque sé cuán mal informado y engañado está vuestra merced de él, y de las astucias y artes de que se vale.

No niego el que sea caballero, y que merezca que vuestra merced le haga beneficios; pero digo que, dándole semejante cargo, cargará mucho vuestra merced su conciencia, por no estar bien informado de él. No crea vuestra merced que escribo esto porque le tenga algun odio, antes le deseo mucho bien; sino porque me duele el ver que no salga bien lo que es del servicio de vuestra merced, me he movido á escribir lo que es pura verdad, y todavia paso otras cosas que sobre esto mismo se podian escribir.

*A los cuatro dias que llegamos á esta villa vino el señor de **Uluisponal** y el de **Tititepaque**, y me dieron una carta de vuestra merced, en la que me mandaba que de cualquier manera le hiciese su casa, en la que no se ha trabajado porque no he estado aquí, y pareceme que el señor á quien encargé buscase el maderaje, no lo ha encontrado, y se acusó con haber estado gravemente enfermo, y verdaderamente yo lo dejé enfermo, como creo que lo he escrito a vuestra merced. El estuvo aquí cinco dias, é hizo llamar los principales de la villa de Pedro de Castellar y mia, y andando con ellos, estuvieron dos dias buscando madera por las villas á lo largo*

del rio arriba; y habiendo vuelto, me dijeron cómo habian hallado toda cuanta era menester, y que me enviaria la gente cuando yo quisiese; yo le dije que vivieran despues de San Juan; y así, haré que cuanto antes se dé principio á la obra lo mejor que pueda, porque los pavimentos en que se ha de edificar están en buen término y sobre el rio.

Igualmente me escribia vuestra merced, como antes, si habia ocurrido un indiano, le habia dicho cómo yo le habia pedido oro á Luis Marin, vuestra merced me madó que no se lo pidiese, y así lo he dicho á él mismo. Dije al Cacique cuanto se contenia en la carta, el cual se espantó, y respondió que el indiano no sabia lo que se decia. El señor me dijo que habia recogido moneda de metales mezclados para dar á vuestra merced; pero que no queria enviarla hasta que yo la viese, y por servir á vuestra merced no excusé el pasar mas allá, y la enviaré á Florida de **Tustebeque**, y la mayor copia de hachetas que pudiere. Los indianos tienen algunas, y las han transportado desde sus villas á **Uluta** y **Titiquipaque**. Y pedi al Cacique y á Cristóbal, y me dijeron que no tenían. Y es general opinion que las hubiese tomado de este año, que Juan Limpias dijo públicamente cómo sus indianos decian que Marin cuando vino habia puesto un tributo ó gabela á todas las villas de los españoles, y á cada casa, de cuarenta mandorlas al dia, y que le habia dicho que no nos diesen oro ni metal mezclado, sino solamente de comer, porque estábamos aquí solamente para guardar este rio, porque el oro era para vuestra merced, y el metal mezclado para Marin; y es cierto que Juan de Limpias dijo esto muchas veces estando yo presente, el teniente y otros muchos.

Los esclavos que yo traje de vuestra merced, que son treinta y cuatro, mediante á ser mujeres y muchachos, si se llevasen á la ciudad moririan todos en el camino; por cuya razon me parecio que al presente estarian mejor en **Oluta**, hasta que avisase vuestra merced si le pareciese mejor el conducirlos á **Corusca** ó á **Villarica** puesto que allí tiene vuestra merced casas y demás provision donde pueden estar, y ser aquel paraje caliente, con lo que pueden estar sanos; y si á vuestra merced parece que se vendan, me avise de lo que sea mas de su agrado, para que se ponga en ejecució;n; si vuestra merced mandare que se vendan, le suplico sea al fiado, porque no hay en esta villa hombre que tenga un maravedí. No tengo mas que escribir á vuestra merced al presente; pero sí le suplico que suspenda la division de los lugares hasta que vuestra merced sea informado de todo lo que llevo dicho, porque de esta forma se ayudará este villaje; de otra forma la division será como de hurto; y así, cada dia irán personas de aquí á enfadar á vuestra merced, como siempre por esta causa lo han hecho.— Dios nuestro Señor conserve la magnifica persona de vuestra merced, y le aumente su estado como desea.

LITERATURA

RESURRECCIÓN

Guadalupe Olalde Ramos *

*Yo voy a crear un cielo nuevo y
una tierra nueva.
Isaías 65:17*

Estoy hecha de un hueco
en el que la piel sólo pasa por encima.

Tu ESPIRITU aletea sobre el mundo
Y yo en este vacío
a boca y grito
abro el alma a un gemido

Después de la tormenta
tus ríos de lava destructora
se están
can al to
se do vien

Amanece de luto el universo
mi carne desgarrada resucita
adivina...
tu GLORIA está de vuelta

GLORIA GLORIA ALELUYA
El sudario quedó sobre la piedra
un ángel a la entrada lo ilumina
sayales y cenizas yacen a un lado del camino

RABUNI NO TE ENCONTRÓ
Yo sigo parada en esta tierra
dicen que tú ya subiste hasta los cielos.

Escondida en el polvo te presiento
mi corazón añora
tu presencia

Métete al fondo de las rocas
a estos abismos llenos de leones y serpientes.

Sé que vienes
un tenue gozo me alimenta.

Un camino se abre en el desierto
las soledades van
hacia el olvido
el sol de mediodía se une al canto
de aves
de ángeles
al mío

Canto este canto que sube de mi piel hacia la tarde.

Cantari ali abba andi
a tu vista se gozan cuerpo y alma.

Cantari liari liandi
un silencio blanquísimo te sigue.

Tu calor camina por mi sangre.

Es de noche.
tu aliento

ha
descendido
una paz como lluvia de luz lo envuelve

T O D O
el universo quieto Tú vigilas.
Mientras los hombres duermen
prueban el mundo de la muerte
la angustia ya no existe
ni el huracán
ni el sismo

RESEÑAS

LAS MEMORIAS DE JUAN BALLINAS POR EL DESIERTO DE LA SOLEDAD O DESIERTO DE LOS LACANDONES

En 1989 Rodrigo Núñez reimprimió en edición facsimilar la obra de Juan Ballinas: *El desierto de los lacandones*¹, que en 1950 editó el desaparecido mayólogo Frans Blom Petersen. En aquellos tiempos el ahora extinto Ateneo imprimió 800 ejemplares de esta obra, convirtiéndola por tal motivo en una rareza bibliográfica.

Merced a la labor de exploración e investigación del famoso arqueólogo Frans Blom y con la entusiasta ayuda de Gertrude Duby, se dio con el paradero del documento que escribiera Juan Ballinas en memoria de sus expediciones, que realizó por la zona que él llamó "El desierto de los lacandones." Dicho documento se encontraba en poder de sus descendientes, en la finca El Paraíso.

Carismático y persuasivo, como lo era, Blom se ganó la confianza y la amistad de los descendientes del señor Ballinas y de ese modo logró obtener el consentimiento para hacer una copia (que Gertrude y él transcribieron a mano en la propia finca) de tan interesante documento.

Tiempo después, con la copia ya mecanografiada y la autorización de la familia Ballinas, Blom la editó y anotó para ofrecerla al Ateneo para su publicación.

Antes de entrar en consideraciones acerca de la obra, necesario es hacer un paréntesis para referirse brevemente a Manuel José Martínez, compañero de aventuras de Juan Ballinas.

Martínez también escribió un documento referente a sus experiencias

¹ *El desierto de los lacandones. Memorias, 1867-1877*, por Juan Ballinas. Introducción y notas de Frans Blom, fotografías de Gertrude Duby. Publicaciones del Ateneo de Chiapas, Departamento de Prensa y Turismo, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1951, 77 pp. + 2 mapas.

por tierras lacandonas, que el doctor Francisco Orozco y Jiménez, obispo de Chiapas, publicó en 1911 en el tomo II de sus *Documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*. Este documento Jan de Vos lo reprodujo en 1988 en su antología *Viajes al Desierto de la Soledad*.² El documento escrito por Martínez es complementario al del señor Ballinas y hubiera sido muy conveniente haberlo incluido como apéndice en la segunda edición de *El Desierto de los Lacandones*.

Mario García Soto³, en una velada efectuada el 29 de octubre de 1952 ante los miembros del Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, fue uno de los primeros en comentar la obra de Ballinas; García Soto dijo que a Ballinas podría comparársele con Cristóbal Colón por su descubrimiento geográfico y por su original contribución a la historiografía de las expediciones regionales en el siglo pasado.

Las memorias de Ballinas, aparte de su amena descripción, son una fuente muy valiosa para todo aquel que se interese en los asuntos geográficos e hidrográficos de la jungla chiapaneca, aunque la idea del autor haya estado orientada con otros propósitos (descubrir rutas acuíferas de comunicación entre Chiapas, Tabasco y Guatemala, así como explorar la zona "desierta" con la finalidad de registrar las posibilidades de explotación de los recursos forestales). Esta obra aporta curiosos datos históricos y ecológicos, así como una ligera descripción de flora y fauna; no menos importantes resultan sus observaciones acerca de los nativos, en particular de la fonética de su habla.

A Ballinas le correspondió el mérito de haber atravesado y explorado por vez primera el desierto de los lacandones, aunque es necesario advertir que no fueron pocos los intentos previos de otras personas con este mismo propósito. Ballinas nos da cuenta de algunos de ellos. Por ejemplo, cabe recordar que ya el gobierno chiapaneco, por gestiones del gobernador de aquel entonces, general Ignacio Barberena (1842-1846), había tratado de explorar el Desierto. El general Barberena dispuso una comisión al mando del señor Francisco Maldonado para reconocer la

² "El Desierto de la Soledad (1878)", *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*, pp 80-87, Jan de Vos (comp.). Secretaría de Educación Pública y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

³ "Don Juan Baldinas[sic], el Cristóbal Colón de la Lacandonia y la tragedia de la tribu lacandona", Soconusco en la historia, s.p.i. 1963: 411-416.

zona de referencia. Con la finalidad de dar cumplimiento a esa empresa, la comisión emprendió la marcha por la cañada de San Carlos (hoy Altamirano); después de veinte días de recorrido, la expedición regresó sin haber logrado su cometido: "que por su magnitud no se consiguió nada."

No habiendo quedado conforme el gobierno con estos resultados, organizó otra expedición, esta vez al mando de don Andrés Parada. Este señor proyectó realizar su cometido tomando como punto de referencia (guía) el río Jataté; después de un recorrido de 13 leguas decidió retroceder al darse cuenta de los inconvenientes y obstáculos que se le iban presentando.

Pasado algún tiempo el gobierno chiapaneco concedió permiso a unos norteamericanos para que realizaran una excursión por dicha zona que seguiría el curso del río Santo Domingo. Los norteamericanos se embarcaron en una canoa que los condujo a la muerte.

En 1862, otro norteamericano, que según Ballinas respondía al nombre de Blanco Penpeneg(?), intentó realizar una exploración por dicha zona pero fracasó.

Dos años después, a un destacamento de soldados oaxaqueños que se hallaban en la porción norte del estado (en Chilón, a combatir y perseguir a las huestes imperialistas que huían rumbo a Tenosique, Tabasco) para auxiliar a las fuerzas chiapanecas se le comisionó, por instrucciones del general José Pantaleón Domínguez, para que efectuara un reconocimiento de la zona, con la finalidad de encontrar una ruta que pudiera comunicar al departamento de Chilón con el de Tenosique. Se envió una avanzada que se internó con dirección al Este para explorar al Desierto y abrir un camino. Esta avanzada tampoco tuvo éxito, pues tropezó con los mismos obstáculos que habían detenido a los exploradores anteriores.

Nuevamente en 1868, el general Domínguez dispuso otra comisión que iría bajo el mando de los señores Matías Parada y Abraham Vives, la que tampoco tuvo éxito.

Concedor Ballinas de todos estos intentos, dispúsose a realizar su gigantesca aventura. Según este autor, las primeras expediciones que efectuó fueron autofinanciadas, pero al decir de Jan de Vos (*op.cit.*:78) también contó con el apoyo de la "Casa Valenzuela e Hijos", que en ese tiempo era una importante empresa maderera establecida en Tabasco.

Sin embargo, Ballinas dice que nadie quiso financiarlo en sus expediciones.

La primera exploración que realizó, la inició el día 12 de marzo de 1876. El 26 de julio del mismo año efectuó la segunda; el 4 de noviembre del citado año la tercera; el 30 de marzo de 1877 la cuarta y el 1º de septiembre de ese año su quinta y última expedición triunfal.

Esta última resulta sobremanera interesante, pues en ella es donde Ballinas conoce a los lacandones; su contacto con ellos le dio la oportunidad para que desmintiera a sus acompañantes de la idea fatal que tenían acerca de sus supuestas costumbres antropófagas. Ballinas manifestó haber quedado muy agradecido con los lacandones por su hospitalidad y sencillez a pesar de no haber podido hablar con ellos por desconocer su lengua. En esta expedición el señor Ballinas tuvo una serie de vicisitudes que son relatadas minuciosamente en sus memorias.

De la variada información que registró es interesante mencionar el dato relativo al pueblo de San Benito, Guatemala. Escribió que este lugar es "un pueblo que se compone de puros negros, hasta el santo es negro. Este pueblo está situado a la orilla de la gran laguna de la preciosa Ciudad de Flores (El Petén)." Al respecto no hay que olvidar que en Guatemala y Belice se desarrolló un importante núcleo de población de origen africano conocido como *garífuna*, que en la actualidad mantiene gran vitalidad. Además del ameno relato que Ballinas nos escribió en sus memorias hay interesantísimas noticias que nos permiten percatarnos de las coyunturas políticas de aquellos tiempos, tanto en Chiapas como en Guatemala; por cierto que en este último país tuvo muchos inconvenientes, siendo el más crítico el motivo de su presencia en esas tierras, asunto que tuvo que aclarar; ya resuelta esa eventualidad, salió de Guatemala el día 12 de diciembre de 1877 a las 8 A. M. Es necesario señalar que Ballinas era portador de una carta oficial de presentación, firmada por las autoridades chiapanecas, que lo acreditaba como explorador de esa área. Entre los muchos datos que las memorias de Ballinas contienen, me parece ilustrativo reproducir algunos renglones que dan cuenta de las plantaciones cafetaleras que en el vecino país eran propiedad de extranjeros:

"Cobán, una bonita y rica ciudad de Guatemala, con ricas habitaciones, ya del país, de ingleses y españoles, como de alemanes. Los extranjeros con sus fuertes capitales manejan la producción de café."

Cosa similar sucedió poco tiempo después en Chiapas (Soconusco, Sierra Madre y norte del estado), donde se establecieron finqueros alemanes, ingleses y unos pocos españoles.

El Desierto de la Soledad o de los Lacandones, que tantos misterios, aventuras, leyendas, tragedias, etcétera, antaño inspirara y produjera, desde hace varios años ha sido convertido en el principal foco de colonización (en la actualidad se hallan allí residentes que provienen de distintas partes de la República y del estado de Chiapas) y de explotación del sureste. A tal grado ha ocurrido esto que se puede afirmar que el calificativo de **Desierto** seguirá conservándolo, sólo que en el futuro ya no connotará "despoblado", sino todo lo contrario, de no tomarse estrictas medidas, es posible que se convierta en un verdadero desierto; es decir, en un páramo con una carga demográfica, de campesinos desventurados.

Víctor Manuel Esponda Jimeno

TRAS EL ESPEJO DE LOS MAYAS CLÁSICOS

Linda Schele*

El llamado *periodo Clásico* de los mayas representó un gran florecimiento del arte, la arquitectura y la más amplia dispersión de las manifestaciones culturales de su élite, tales como el culto a las estelas, la iconografía de los reinados y la escritura jeroglífica. Las dos fases principales del periodo Clásico, el llamado *Clásico Temprano* (200-600 d. C.) y *Clásico Tardío* (600-900 d. C.), están separadas por una brecha de cincuenta años, llamadas "hiato" por Morley, que notó la pausa en las inscripciones entre 530 y 580 d. C. La cerámica, el estilo escultórico y la composición, los elementos arquitectónicos y la naturaleza de artículos importados cambiaron durante estos años, aunque las diferencias ni son tan marcadas ni tan dramáticas como antes se suponía. Aun así, aunque las inscripciones descubiertas de ese periodo son todavía limitadas, principalmente en Tikal y Uaxactún, donde el hiato parece haber sido más profundo, en muchas otras ciudades —Yaxchilán, Palenque y Caracol— parece haber sido un tiempo de expresión y crecimiento. Debido a que la mayoría de los edificios construidos antes del periodo Clásico (y probablemente la mayoría de los objetos artísticos también) fueron cubiertos por construcciones subsecuentes, las formas del *Clásico Temprano* se conocen únicamente en sitios que han sido intensamente excavados. La mayor parte de las evidencias arqueológicas para ocupaciones en la primera mitad del periodo *Clásico Temprano* han sido halladas en las regiones central y nororiental del Petén. Alrededor del 350 d. C., sin embargo, ocurrieron tres acontecimientos de gran importancia para la historia cultural de los mayas. Las ciudades (o asentamientos) por toda el área habitada por los mayas, especialmente las que estaban en la periferia, como Copán, Palenque y Toniná, empezaron a desarrollar sus

* Fragmento del libro *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Thames and Hudson, Ltd, London, 1992: 27-33. Traducción de Francisco Álvarez Quiñones.

TRAS EL ESPEJO DE LOS MAYAS CLÁSICOS

Linda Schele*

El llamado *periodo Clásico* de los mayas representó un gran florecimiento del arte, la arquitectura y la más amplia dispersión de las manifestaciones culturales de su élite, tales como el culto a las estelas, la iconografía de los reinados y la escritura jeroglífica. Las dos fases principales del periodo Clásico, el llamado *Clásico Temprano* (200-600 d. C.) y *Clásico Tardío* (600-900 d. C.), están separadas por una brecha de cincuenta años, llamadas "hiato" por Morley, que notó la pausa en las inscripciones entre 530 y 580 d. C. La cerámica, el estilo escultórico y la composición, los elementos arquitectónicos y la naturaleza de artículos importados cambiaron durante estos años, aunque las diferencias ni son tan marcadas ni tan dramáticas como antes se suponía. Aun así, aunque las inscripciones descubiertas de ese periodo son todavía limitadas, principalmente en Tikal y Uaxactún, donde el hiato parece haber sido más profundo, en muchas otras ciudades —Yaxchilán, Palenque y Caracol— parece haber sido un tiempo de expresión y crecimiento. Debido a que la mayoría de los edificios construidos antes del periodo Clásico (y probablemente la mayoría de los objetos artísticos también) fueron cubiertos por construcciones subsecuentes, las formas del *Clásico Temprano* se conocen únicamente en sitios que han sido intensamente excavados. La mayor parte de las evidencias arqueológicas para ocupaciones en la primera mitad del periodo *Clásico Temprano* han sido halladas en las regiones central y nororiental del Petén. Alrededor del 350 d. C., sin embargo, ocurrieron tres acontecimientos de gran importancia para la historia cultural de los mayas. Las ciudades (o asentamientos) por toda el área habitada por los mayas, especialmente las que estaban en la periferia, como Copán, Palenque y Toniná, empezaron a desarrollar sus

* Fragmento del libro *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Thames and Hudson, Ltd, London, 1992: 27-33. Traducción de Francisco Álvarez Quiñones.

propias historias dinásticas, casi seguramente como Estados independientes. Alrededor de la misma época, la mayoría de estos asentamientos en la región del sur (excepto Kaminaljuyú) perdió vitalidad y no participó después en las manifestaciones elitistas de la cultura maya. Finalmente, tanto en las tierras altas como en las bajas, se hizo evidente una creciente interacción entre los mayas clásicos y los teotihuacanos, por la aparición de una iconografía extranjera, artículos exóticos (tales como obsidiana, plumas, algodón y conchas), formas de vasijas en la cerámica, y algunos préstamos de convenciones arquitectónicas (aunque es claro que los mayas de las tierras bajas absorbieron las formas de la otra cultura mucho más liberalmente de lo que lo hicieron los teotihuacanos).

El periodo *Clásico Tardío* (600-900 d. C.) vio la intensificación de la cultura elitista maya mediante las tierras bajas del sur, incluyendo el florecimiento de asentamientos en las regiones Chenes y Puuc de las tierras bajas nortañas. Previamente, algunos sitios pequeños y poco importantes, como Quiriguá y Palenque, se expandieron dramáticamente y compitieron con sus vecinos mejor establecidos. Cientos de ciudades, grandes y pequeñas, fueron regidas por linajes que guerreaban unos contra otros, supervisaban la construcción de extraordinarios edificios y registraban sus historias en monumentos de piedra y estuco. Los reinos hereditarios florecieron por toda el área maya, en la que parece que hubo muchas ciudades-Estado. Éstas combatían frecuentemente unas contra las otras, y sus linajes regentes concertaban matrimonios entre sus élites, posiblemente para lograr alianzas, pero también para reunir a las familias reales y reducir la competencia. Ya que tales tácticas fueron ineficientes para las familias reales de Europa, no debería sorprendernos que los mayas estuvieran frecuentemente en guerra con parientes cercanos. Los reyes eran con frecuencia polígamos, y el tamaño del linaje debe haberse expandido con el tiempo. A los miembros importantes de estos linajes reales se les llamaba *Ajau*, "señor", pero sólo el rey ostentaba el título de *Maj K'ina*, o "Gran Sol". En lugares adyacentes principalmente a Yaxchilán, Bonampak y Palenque, las figuras prominentes que aparecen junto al rey llevan el título de *Cajal*. Estos señores quizá fueron gobernadores (posiblemente jefes militares) de los pueblos que caían bajo la esfera de influencia de la gran ciudad. Los mayas practicaban la primogenitura; La realeza generalmente pasaba del padre al hijo. Las

mujeres de la realeza ostentaban altos títulos, tales como Señora *Ajau*, o Señora *Cajal*, pero no parecen haber llevado el título *Mah K'ina*. Sin embargo, al menos en Palenque, las inscripciones muestran, que en dos ocasiones, que el gobernante principal fue una mujer y ocupó el puesto normalmente destinado a los reyes. En otras palabras, las mujeres en raras ocasiones podían convertirse en reinas. Los registros indican que la maquinaria política era muy elaborada durante el *Clásico Tardío*, y la documentación visual de las situaciones se fue incrementando en complejidad. Durante los últimos doscientos años de este periodo, los monumentos que conmemoraban la guerra y las conquistas se fueron haciendo gradualmente más numerosos. Para 810 d.C. aparecen grabados en los monumentos de Aguateca, Seibal y otros sitios de los afluentes del Usumacinta algunos personajes sin los rasgos étnicos de los clásicos mayas, como las frentes inclinadas y los cortes de pelo escalonados, y con ellos vinieron la cerámica naranja fina, considerada por los mayistas como señal de un pueblo invasor, llamados los Putún, desde la costa del golfo de Tabasco. Por este tiempo los sitios clásicos simplemente empezaron a declinar —Palenque, Yaxchilán y Copán alrededor del 800 d. C.; Naranjo y Quiriguá por el 820 d. C. La fecha más tardía fue Tikal y otros sitios cercanos: 869 d. C. Alrededor del 849 Seibal emprendió un renacimiento de corta vida, durante el cual estos gobernantes étnicamente *extranjeros* trataron de usar el simbolismo tradicional de los reyes mayas para mantener sus reinados, pero no pudieron sostenerse. En Chichén Itzá reinaban *Kakupacal* y su familia (también descritos como extranjeros en las fuentes yucatecas), mientras el Señor Chac se sentaba en el trono de Uxmal (las fechas de ambas dinastías ocurren entre 850 y 900 d. C.). La última fecha de Cuenta Larga fue grabada sobre un pequeño monumento en Toniná, en la parte central de Chiapas, el año 909 d.C. Las glorias del periodo *Clásico* habían terminado, y la civilización maya (al menos en sus primeras manifestaciones) había llegado al colapso. La continuidad y los avances de la civilización maya durante cerca de mil años son sorprendentes, y su colapso siempre ha fascinado a los pueblos modernos, quizá porque las ciudades del paisaje *Clásico* fueron abandonadas. Apenas cuando Maudslay empezaba a estudiarlas ya se había hecho evidente que las últimas fechas grabadas en las inscripciones mayas hablaban de eventos sucedidos quinientos años antes de la Conquista. Al no encontrar

evidencias en contra, Morley sustentó sus "antiguo y nuevo imperios mayas" en este patrón de fechas. El Antiguo Imperio, pensó, había terminado en el siglo IX a causa del abuso de la selva de lluvia tropical. Thompson, influenciado por la historia traumática de ese siglo, asumió que quizá hubo una revolución popular de las masas, que se levantaron y asesinaron a sus amos. El colapso ha continuado siendo una de las grandes preocupaciones de los arqueólogos mayistas, quienes han probado muchas de las causas en especulación, tales como desastres agrícolas, enfermedades, sobrepoblación e invasión extranjera. La evidencia actual sugiere que todos estos factores eran los síntomas o contribuyeron a la caída, pero no se ha podido determinar un único factor causal aislado.

Pocos investigadores han recurrido a la más importante evidencia que permanece, es decir, la historia del colapso de la dinastía maya como la escribieron ellos mismos. Por ejemplo, ocurrieron cambios muy interesantes en los enfoques del arte maya durante el siglo octavo. Mientras la guerra era prominente en los registros mayas del periodo *Clásico Tardío*, su documentación cambió en escala y propósito. La guerra se convirtió en un acontecimiento que servía a los individuos más que a los sistemas y permitió que algunas pequeñas ciudades y sus gobernantes consiguieran una posición excesivamente más alta que la que les confería su situación histórica. Mientras la guerra se intensificaba, parecieron haber adquirido nueva escala y propósito. Bajo el liderazgo de reyes expansionistas, algunos pequeños sitios y sus reyes se enriquecieron. Palenque, Copán, Naranjo y Seibal perdieron a sus reyes, que fueron hechos cautivos y probablemente sacrificados por las ciudades conquistadoras. En Piedras Negras, Yaxchilán y Bonampak las últimas inscripciones grabadas e ilustradas narran victorias de guerra. Otras inscripciones en muchos sitios a lo largo de los ríos Pasión y Petexbatún en la región sureña del Petén, en el centro de Guatemala, registran guerras ganadas por los reyes de Dos Pilas, que quizá intentaron una unificación de esa área para formar un singular "super Estado". Sólo podemos imaginar el número de batallas no registradas, pero es evidente que algunos reyes mayas sintieron la necesidad de establecer su hegemonía sobre territorios más grandes de los que habían regido en tiempos anteriores.

El movimiento para lograr Estados regionales centralizados, aunque

logró algunos éxitos, no pudo sobrevivir más allá del tiempo que duró la vida de los hombres que lo forjaron. Hasta después del colapso no surgieron ningunos Estados regionales o confederaciones. Esto ocurrió sólo entre los hablantes del maya yucateco en el norte, cuyos gobernantes eran invasores y por lo tanto extranjeros. Indudablemente las presiones externas estaban presentes también. A través de toda Mesoamérica en los siglos VIII y IX, desaparecieron las tradiciones culturales más antiguas y estables. La historia de la civilización maya siguió los lineamientos de la totalidad de Mesoamérica, en que los mecanismos tradicionales de estadismo, reinado y simbolismo desaparecieron. Los que no eran mayas probablemente eran percibidos como bárbaros, y su búsqueda de tierras cosechables y derechos sobre corrientes de agua quizá fueron motivos de guerra. Es posible que en tales guerras las viejas reglas de *"captura y sacrificio"*, seguidas por tributos sin invasión del territorio, dejaran de aplicarse, y que nuevas condiciones de guerra, principalmente *la expansión territorial por captura*, las hayan remplazado. Así pues, la visión de la realidad cultural de la élite de los mayas clásicos, que había sido cuidadosamente manipulada desde el periodo *Preclásico Tardío*, dejó de representar el mundo en el que vivían. Los mayas clásicos, a diferencia de sus ancestros del milenio anterior, no fueron capaces de ajustar su ideología a la nueva realidad. Como dinosaurios culturales, la élite maya, sus ciudades y su arte fueron desapareciendo durante unas cuantas generaciones desde las tierras bajas mayas del sur.

Durante el periodo *Posclásico* fue surgiendo una nueva forma de cultura maya, aun en lugares como Dzibilchaltún, donde el colapso tuvo pocos efectos. Fueron apareciendo nuevos estilos de arquitectura; correspondientemente, dados los patrones de las tierras bajas mayas, una visión cósmica ligeramente alterada del transcurso del mundo fue imponiéndose. Las inscripciones y el arte mayas continuaron haciéndose, pero la glorificación de la dinastía imperante era diferente en carácter, y parece que los cargos se convirtieron en algo más importante que los individuos que los ocupaban. Debe enfatizarse que los pueblos y su compleja sociedad no desaparecieron durante el periodo *Posclásico*. En Yucatán, los sitios Puuc, tales como Uxmal, Labná, Sayil y Kabaj, continuaron hasta el 1,100 d.C., y se desarrolló una serie de confederaciones, una centrada en Chichén Itzá y otra en Mayapán. Eran

controladas por linajes, tales como los itzáes, a quienes los yucatecos describían como extranjeros. En las tierras altas de Guatemala, las dinastías cakchiquel y quiché llegaron a dominar la región, ambas proclamando ser herederas de los toltecas, el pueblo legendario del periodo *Clásico Terminal*, de quienes la mayoría de los pueblos del *Posclásico* proclamaban descendencia política. Los Altos de Chiapas estaban dominados por los tzotziles y tzeltales; los ríos Candelaria y bajo Usumacinta por los mayas acaltecos chontales. Los españoles conquistaron Yucatán y establecieron su capital en Mérida en 1542; los quichés y cakchqueles de los Altos de Guatemala quedaron bajo la bota española un año antes, en 1541. Sabemos mucho menos acerca de los pueblos que encontraron los españoles en las tierras bajas del sur, porque no prosperaron en esas regiones. Sistemáticamente despoblaron la región por medio de la esclavitud, los ataques y las invasiones, y por persecución para la conversión religiosa, movilizand o a los que ellos llamaban "indios salvajes" hacia las tierras altas o a comunidades costeras establecidas con el único propósito de conservarlas bajo control. La última comunidad maya de regular tamaño, la fortaleza Itzá en el lago Petén Itzá, cayó en 1697. Los cansados sobrevivientes, ancestros de los lacandones actuales, quedaron vagando por las selvas en pequeñas bandas familiares. Por el momento de la conquista, la élite maya tenía un entendimiento del mundo clásico que, no obstante sus grandes transformaciones, los acercaba más al pasado de lo que jamás podremos nosotros. Muchas de las antiguas deidades eran todavía veneradas, pero lo más importante es que continuaron escribiendo con los mismos caracteres de los mayas clásicos. Estas deidades y las costumbres del sacrificio maya provocaron la furia de los españoles. Los sacerdotes católicos comenzaron a extirpar la religión indígena, y los libros y esculturas nativas fueron reunidos para destruirlos. Diego de Landa, el primer obispo de Yucatán, fue regresado a España en 1568 por la Inquisición, debido a la extremadamente celosa aplicación de sus propias leyes religiosas destruyendo gran número de códices. Landa escribió su *Relación de las cosas de Yucatán*, un recuento de la vida en ese lugar, como parte de su defensa legal. Aunque escaso, si se compara con los volúmenes escritos sobre el Nuevo Mundo por los frailes del centro de México, el texto de Landa es un documento invaluable. Describió el lugar, los pueblos de su época, los rituales cíclicos de los mayas, el calendario,

y hasta su proclama, exigiendo los manuscritos mayas para quemarlos. Entre lo más importante para la arqueología de los mayas, está lo que Landa describió una cálida tarde cuando se sentó con un literato maya y le pidió que le mostrara sus "letras" (figura 1).

Landa escribió el alfabeto español y, pronunciando cada letra española, le pidió a su informante que le dibujara los equivalentes glíficos, un intento inapropiado pero comprensible por parte de un hombre que no podía imaginar que un sistema de escritura pudiera trabajar de otra manera. El confundido maya le dibujó exactamente lo que el fraile le pedía: el sonido de las letras españolas escritas en el sistema silábico de los mayas. Exasperado por no conseguir signos aislados para letras aisladas, Landa le pidió al maya que le escribiera lo que quisiera. Como comentario irónico a su frustración, el maya escribió *Ma in ka ti*, o "no quiero". Durante cerca de un siglo este registro de Landa desconcertó a los académicos, antes de que Yuri Knorosov concluyentemente demostrara en 1952 en "*The Ancient Script of Central America*", que esos valores registrados por Landa proporcionaban una clave fundamental o profunda para descifrar la escritura maya, tanto de la era Clásica como de la Posclásica. A lo largo y ancho del Nuevo Mundo en el siglo XVI, los frailes españoles enseñaron a la nobleza nativa cómo leer y escribir su lenguaje usando la escritura romana de los europeos. Ninguno de los libros jeroglíficos de los nativos mayas que contenían extensas narraciones mitológicas sobrevivió; uno, sin embargo, fue transcrito a escritura europea a mediados del siglo XVI por un joven noble quiché de Guatemala. El más importante documento singular de la mitología maya, el *Popol Vuj*, describe la creación del mundo, las excitantes aventuras de los héroes gemelos y los orígenes legendarios e historia de los maya quichés, uno de los grupos que dominaban los Altos de Guatemala en el tiempo de la conquista. Las historias del *Popol Vuj* no están ilustradas palabra por palabra en el arte del periodo Clásico, pero muchos elementos de la historia básica tienen muy claros paralelos en la imaginería clásica creada setecientos años antes, y algunas parecen estar directamente ilustradas, sugiriendo que estas historias son fragmentos, sobrevivientes hasta los tiempos de la Conquista, comprenden ciclos mitológicos muy antiguos, que describían el universo y los orígenes de los dioses y los hombres. Por sobre todo, el *Popol Vuj* expresa conceptos mayas del bien y el mal, de la derrota y la victoria. El

descubrimiento de que el *Popol Vuj* tenía significados directos para lo clásico maya no debería ser más sorprendente que el descubrimiento de Schliemann de que las obras de Homero registraban acontecimientos reales e históricos, expresados en términos míticos.

El *Popol Vuj* está dividido en cuatro partes. Una nueva traducción del texto ha mostrado que la obra está concebida como una presentación de narrativa oral que puede haber tardado días en completarse. En la primera parte, los dioses principales se reúnen e intentan crear al hombre tres diferentes veces, cada una sin éxito. En las partes dos y tres se narra historias de los héroes gemelos Junajpú y Xbalamké, aunque no en orden cronológico. En la segunda parte, los héroes gemelos derrotan a las deidades malignas de la tierra. En la tercera parte se regresa a un tiempo anterior al nacimiento de los gemelos, cuando su padre y su tío fueron vencidos por los señores del inframundo. Los gemelos fueron engendrados cuando la saliva de la cabeza cortada de su padre preñó a una diosa del inframundo, que huyó de ahí hacia el semimundo para darlos a luz. Como Hércules, los héroes gemelos eran semidioses cuya misión era vencer a las deidades malignas oponentes.

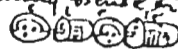
Los héroes gemelos ejemplifican la definición maya de un héroe, que es fundamentalmente diferente de la del héroe de la literatura oral del occidente. Un héroe maya no necesita sobrepasar en poder a su enemigo. La fuerza bruta no representa una ventaja, ni, como en el caso de la épica occidental, tampoco es ventaja la intervención divina desde el supramundo. No hay *Deus ex machina* para los mayas. Los héroes gemelos ganan porque son ingeniosos e inteligentes, no porque sean más puros, fuertes, brutales o más fieles a dioses o ideales. En el inframundo, por ejemplo, los señores malvados tratan de sacrificar a los gemelos cada noche sucesiva después del juego de pelota, y cada noche los señores se ven chasqueados, porque los superan en ingenio. Cuando los señores sustituyen la cabeza de Junajpú por la pelota en el juego final, Xbalamké a su vez sustituye un conejo, que salta fuera de vista, distrayendo a los señores y permitiendo que Xbalamké restaure la cabeza de su hermano. La habilidad para reconocer la falsedad y combatirla, con soluciones imaginativas, y hasta divertidas es la cualidad primaria de un héroe maya. Cuando un rey maya moría, como los héroes gemelos, descendía al inframundo y entraba a una batalla contra los malvados señores de la muerte. Ya se había preparado mentalmente

para combatir al terror con ingenio a fin de sobrevivir las trampas del inframundo y de renacer como un cuerpo celeste. Así pues, la rapidez mental regeneraba la realeza maya perpetuando un ciclo de la tierra al inframundo hacia el supramundo. Este sofisticado ingenio es todavía percibido actualmente por los modernos mayas, en Honduras, Belice, México y Guatemala como el *sine qua non* para ser considerado como un gran hombre. La rapidez verbal, agudeza, gracia y sentido del humor basados en juegos de palabras son, por ejemplo, altamente respetados entre los mayas.

En la parte cuatro del *Popol Vuj* los dioses crean exitosamente al hombre a partir del maíz. A diferencia de las creaciones previas de los dioses, en que hacían hombres y animales de palo y lodo, esta creación fue exitosa: los hombres de maíz podían alabar a sus creadores y reconocer sus deudas con ellos. Cuando los dioses vieron lo que habían hecho, sin embargo, comprendieron que estos humanos podían ver por completo *demasiado bien*. El hombre "entendía todo perfectamente", así que los dioses decidieron limitar su visión y su entendimiento, porque no estaba bien que tuviera el mismo poder de las divinidades. Los dioses se reunieron y dijeron: "Ahora los apartaremos sólo un poco, eso es lo que necesitamos", y cambiaron la naturaleza de la visión humana. La humanidad fue "cegada como la faz de un espejo con el vaho". Así fue como sucedió la pérdida del entendimiento, junto con las formas para conocerlo todo. Como aquellos primeros hombres, nuestra visión también está disminuida. Podemos ver solamente lo que tenemos a mano o lo que ha sucedido, no lo que viene del futuro. Como todos aquellos que han venido antes que nosotros, estamos atados por perspectivas históricas que sólo serán claras para nuestros sucesores, y que representan un vaho sobre el espejo en el que miramos para buscar el rostro de los mayas clásicos.

Linda Schele
Mary Ellen Miller

Figura 1

de las partes otro. y assi viene a baxer in infinitum como se podra ver en el siguiente exemplo. Lo, quiere dezir loco y caeac con el, para escribir la con sus caracteres aniendo los nosotros bcebo entender que son dos letras lo escribián ellos con tres pnniando a la aspiration de la fh, la vocal, que antes de si teal, y en esto no farierran amq osens el pi quirierran ellos de su curiosidad. Exemplo. 

despues al cabo la pegan la parte junta. Ha. que quiere dezir agna por la bcebo tiene a. h. ante de si lo ponen ellos al principio con a. y al cabo desta manera . Tambie lo escriben a partes, de la una y otra una . Merayo no putiera aqui ni teatura dello sino por dar cuenta entera de las cosas desta gente. Namhati quiere dezir no quiero ellos lo escriben a partes desta manera .

Signase en a, b, c 



De las letras que aqui faltan carece esta lengua y tiene otras anadidas de la -meston para otras cosas q las ha menester, y ya no estan para nada desios sus caracteres especialmente la gente mora q an aprendido los nros

LOS BRUJOS DEL AGUA: ENTREVISTA A ROMÁN PIÑA CHAN

Javier Molina Estrada*

"Los itzáes (brujos del agua) llegaron tardíamente a Yucatán, conquistaron y se asentaron en Chichén, introduciendo la religión y culto a Quetzalcóatl con el nombre de Kukulcán; por ello el **Chilam Balam de Chumayel** nos dice:

Así, pues, lo sabéis y lo dice cualquiera, La tierra suave de la Orilla del Pozo dice que allí llegaron conquistando, al golpe de la guerra. Estaban en Chichén los itzáes...¿vinieron o estaban?

Uno Imix, el día de alcanzar el cielo, va el Rey al poniente del pozo, en donde abierto está el templo. El Uno Imix es el día en que se dice en Chichén de los itzáes: ¿Llegaron o estaban?

En este canto —que era dicho por Halach Uinic o señor (Rey), el primer día del año (1 Imix), en el templo ubicado a la orilla poniente del cenote sagrado o pozo— claramente se expresa que Chichén fue conquistado por la guerra; que sus conquistadores fueron los itzáes, quienes le dieron el nombre de Chichén (Orilla del Pozo).

En otras palabras, los itzáes no estaban, sino que llegaron y conquistaron Chichén por los finales del Clásico mesoamericano, después del 900 de la era cristiana; decían haber sido creados por Mizcit Ahau, que no es otro que Nacxit, Kukulcán o Quetzalcóatl, el dios creador del Quinto Sol y de la nueva humanidad que vio la luz en Tamoanchan...la religión o culto a Quetzalcóatl se originó en Xochicalco Morelos, y de ahí se difundió por la región maya acompañada del militarismo, a través de señores-sacerdotes y caudillos que llevaban el mismo nombre de la deidad, sólo que traducido a sus lenguas nativas, los itzáes lo adoptaron en tierras maya-chontales, se hicieron descender de él y lo llevaron a Chichén Itzá.

* Escritor de la sección cultural de La Jornada y corrector de estilo de el CIHMECH-UNAM.

La historia la encontramos en el libro **Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua**, de Román Piña Chan, publicado en México, por el Fondo de Cultura Económica, en 1980. La misma casa editorial hacía notar que el libro "incluye más de cien fotografías y dibujos, que operan como fascinante escenografía del texto que tiene como referencia literaria una obra clave: **Chilam Balam de Chumayel**". Por aquel entonces tuvimos la oportunidad de entrevistar al notable maestro originario de Campeche, Campeche (1920), doctor en antropología que ha realizado numerosas exploraciones arqueológicas como las del Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Edzná, Jaina, Teotenango, Tingambato y otras más. Ha publicado, entre muchísimos trabajos, **Las culturas preclásicas en la Cuenca de México** (México, FCE, 1955); **Mesoamérica** (México, INAH, 1960), y **Una visión del México Prehispánico** (México, UNAM, 1967). Por la importancia evidente que el estudio sobre la cultura de los brujos del agua reviste para una publicación del CIHMECH-UNAM reeditamos aquella entrevista apoyados en la lectura del libro y con la explicación clara, fluida (el conocimiento que se expresa de manera natural) que obtuvimos aquella memorable ocasión en la casa del maestro:

"En este libro lo que trato de explicar es que en Chichén Itzá, como en Uxmal y en otras ciudades de Yucatán, se desarrolló un estilo artístico y, desde luego, una forma de vida especial que tuvo que ver con la introducción del culto a Quetzalcóatl o Kukulcán. Durante el apogeo de estas grandes ciudades se fue propagando su estilo artístico y la religión de Kukulcán. Y un grupo o algunos artistas fueron los que llevaron a Tula, Hidalgo, su influencia en la arquitectura y escultura.

Esto es así porque durante mucho tiempo y en todos los libros de arqueología y de historia acerca de las culturas pasadas se dice que los toltecas, de Tula, Hidalgo, fueron los que influyeron sobre Chichén Itzá. Es decir que, como ve, es una posición contraria.

—¿*Cuáles son las características del estilo artístico en esta ciudad?*

—En el libro hay un cuadro que incluye los rasgos arquitectónicos y escultóricos que caracterizan a cada uno de los edificios principales de Chichén Itza, y en él se puede ver el desarrollo de ese estilo artístico que yo he llamado *maya*. Los viejos edificios tienen una arquitectura derivada de los estilos *puuc* y *chenes*. El estilo *chenes* es más viejo y se

caracteriza porque tiene la fachada totalmente decorada, mientras que el estilo *puuc* se distingue porque solamente tiene el friso decorado. A estos estilos corresponden edificios como la Iglesia, los Tres Dinteles, el Chichanchob, las Monjas.

Entonces hacia más o menos 800-900 de la Era Cristiana penetra a Yucatán la religión de Kukulcán o Quetzalcóatl, que es el planeta Venus como estrella matutina y vespertina. Llega esta religión con los Itzáes y lo Xiues (dos pueblos guerreros).

Los Itzáes dominan a la población original e introducen nuevas modalidades que se observan en la arquitectura, la pintura, la escultura, etcétera. Entonces comienza a surgir el estilo artístico que he llamado *maya yucateco* y que se caracteriza por bóvedas con relieves, juego de pelota con paneles decorados, pilastras con representaciones de guerreros, columnas serpentinadas, chacmoles, serpientes emplumadas, troncos de jaguar, etcétera. Pero estos rasgos no aparecen de improviso, sino que hay una evolución en los distintos edificios de Chichén.

—¿A qué obedece esta evolución?

—Al desarrollo de la sociedad itzá, es decir que reflejan su cultura y economía. Ellos son guerreros, indudablemente, por lo tanto los chacmoles son representaciones de guerreros, las pilastras tienen representación de guerreros, los atlantes son guerreros. Esto es así porque la sociedad es militar fundamentalmente, eso por una parte. La guerra, por otra parte, es un factor económico de importancia: se conquistan pueblos, se les domina y se les obliga a pagar tributos, a cultivar tierras, etcétera. Además de la guerra tienen la metalurgia y numerosas artesanías que producen para el comercio. De esta manera, podemos decir que el sistema económico de los itzáes era tributario y artesanal de mercado.

Junto a esta clase dirigente que es militar está la clase sacerdotal, que sigue manteniendo el desarrollo de los conocimientos intelectuales y artísticos. Por ejemplo la astronomía, la escritura jeroglífica en códices, las matemáticas, el calendario, la medicina herbolaria y, desde luego, la adivinación o astrología. Entonces el sacerdocio también contribuye a dominar a la sociedad: unos por las armas, otros por los conocimientos intelectuales, ya que éstos no se transmiten al pueblo.

—¿Quiénes constituyen el pueblo?

—El pueblo está constituido por los artesanos, los campesinos y los sirvientes. Entre los artesanos tenemos canteros, albañiles, tejedores, alfareros, carpinteros, lapidarios, etcétera. Los campesinos se dedican a la agricultura y a la cacería principalmente, y los sirvientes son cargadores que llevan los fardos de los comerciantes, los que cuidan y limpian los templos, los que sirven en la casa del señor o cacique.

Los campesinos son los que proporcionan los alimentos a los residentes de la ciudad y esto se hace por la tributación obligada, que no sólo incluye productos alimenticios, sino también materias primas y mano de obra: esa es la tributación. El Estado organiza en tal forma su política que le permite extraer esa tributación a las aldeas campesinas o rurales.

—*¿Quisiera hablarnos de la cultura maya, en general?*

—La cultura maya alcanza una gran extensión: prácticamente toda la Península de Yucatán y partes de Chiapas, de Guatemala, de Honduras. Hay dos grandes etapas: una que va de 250 a 900 de la Era Cristiana y que en los estudios antropológicos se le llama clásico maya, que tiene que ver con el desarrollo de ciudades como Palenque, Bonampak, Yaxchilán, Piedras Negras, Tikal, Copán, etcétera. En este período se desarrolla el arco falso o bóveda de piedra salediza, se desarrollan los estilos arquitectónicos conocidos como Petén, Palenque, Usumacinta, Río Bec, Chenes, Puuc. Se desarrolla la cerámica policroma y sobresalen los conocimientos astronómicos y matemáticos de los mayas. En la aritmética hay el sistema vigesimal por posición que permite calcular fechas y hacer cálculos en relación con el calendario. Se tiene un calendario religioso de 260 días y un calendario civil de 365 días. Se calcula el ciclo venusino en 584 días; se calculan las lunaciones, equivalentes más o menos a los meses actuales; se hacen observaciones sobre planetas como Marte y Júpiter y se conocen varias constelaciones: la Osa Mayor, la Osa Menor, la Vía Láctea. El exacto conocimiento matemático y astronómico de los mayas se observa en las estelas o lápidas de piedra que se grababan en todas las ciudades y que aparecen también en dinteles, jambas, escalinatas jeroglíficas y altares.

Después hay otra etapa que podemos colocar de 900 a 1517 de la Era Cristiana, etapa que es conocida en la arqueología como el post-clásico, cuando florecen, ciudades como Chichen Itzá, Uxmal, Mayapan, Tulum, Zaculen, México Viejo, etcétera. Durante esta etapa se desarrolla

el estilo maya yucateco, se desenvuelve el comercio, los pueblos se vuelven militaristas y muchas de las ciudades se rodean de murallas o fortificaciones; se introduce la religión de Kukulcán; se desarrolla la pintura mural y, por extensión, los códices pintados sobre piel de venado, de los cuales solamente quedaron tres: el Códice Dresden, el Trocortesiano y el Peresiano; se introduce la metalurgia y en los últimos tiempos las ciudades mayas son cabeceras de provincias o cacicazgos que pelean por sus fronteras y productos comerciales. La Península de Yucatán se divide en 16 provincias, cada una de ellas sojuzga a una serie de pueblos pequeños y rancherías. Esta es la situación en que se encuentran los mayas cuando se descubre la Península en 1517 por Francisco Hernández de Córdoba.

Testimonio del mayor insurgente Rolando. EZLN¹
Selva Lacandona
“Historia en tres partes”
(marzo, junio y noviembre de 1994)²

Yolanda Rocío Reza Astudillo*

...Cinco meses después. Noviembre de 1994

He intentado llegar otra vez a esa comunidad que está en algún lugar de la Selva Lacandona, pero no he tenido suerte, por una u otra razón no ha habido acceso en la fecha en que he ido, a la mejor pensarán que no tienen tiempo para hacer operativos especiales para cargar pilas de video.

En uno de estos intentos he llegado a comunidades cercanas que comparten la misma problemática o aún están en condiciones peores, por ello inicié un nuevo video testimonio.

Nos dirigimos a ese pequeño pueblito, pero nuestro viaje se demoraba por muy diversas razones. Llegamos tarde (ahora con mi ayudante estrella), más bien noche y lloviendo, quien nos recibió pensó que íbamos a comunidades más adelante y se comunicó inmediatamente; y para sorpresa nuestra, ahora sí dieron la autorización para seguir adelante, así que continuamos por el camino hasta llegar a una pequeña población en

¹ El presente testimonio ha sido retomado del libro "Pensamientos Indígenas Zapatistas", actualmente en prensa, y de la serie videográfica: Documentos de la Selva Lacandona II, tomo II, titulado: "La convocatoria urgente de los sin rostro: agosto 1994".

² Para su publicación en esta Revista, el testimonio del mayor Rolando se ha dividido en dos partes: la primera correspondiente al mes de marzo y junio de 1994, que aparece en el número 4. y la segunda correspondiente al mes de noviembre de 1994, que aparecerá en este volumen.

* investigadora del CIHMECH-UNAM, actualmente comisionada por la Universidad Autónoma de Guerrero.

donde nos recibió el *Capitán Vicente* con un cortante "¿qué quieres?" bajo la lluvia le expliqué lo que quería, revisó nuestros papeles, (ahora iba con mi ayudante estrella), equipo, etcétera y nos pasó a un cuarto, que estaba húmedo y en desorden. Entre la oscuridad y con fondo la música de una tormenta, limpiamos y colocamos tablas para dormir sobre ellas, aunque no eran del mismo nivel, nos ayudarían a no dormir sobre la tierra húmeda. El cansancio era tal que ya no sentimos el dolor de espalda y la lluvia arrulló nuestros sueños.

En la mañana la niebla en la montaña nos auguraba un buen día. Esperamos, nadie nos informa nada, nada preguntamos, es mejor esperar. Y de repente nos sorprenden: a lo lejos vemos la llegada del *Mayor Rolando* y su escolta.

Nos saludamos y comentamos nuestro objetivo. El lugar sería el mismo, mas arriba en el monte donde se ve un paisaje tan hermoso. Nos dirigimos ahí para iniciar la entrevista.

Ellos suben tan rápido, tan ágiles, llevan sus armas, cantinfloras y demás enseres y pareciera que no les pesarán, no resbalan a pesar de que está cuesta arriba y muy lodoso. Claro, es todo el caso contrario con nosotros, nos ayudan con parte del equipo (video, cámara, pilas, etc. etc. etc.).

Llegamos y respiramos ondo, rápidamente colocamos el arsenal, de equipo, los insurgentes montan guardia y empezamos la entrevista.

Pizarra: entrevista con el *Mayor Rolando* del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, cinco, cuatro, tres, dos...

—*Mayor Rolando, en el mes de junio hicimos una entrevista con usted acerca de cuáles eran los orígenes, la formación, y el proceso del EZLN, en vísperas de la Convención Nacional Democrática que se llevaría a cabo en agosto. En aquel entonces usted hizo una referencia a la importancia de la sociedad civil que participaría en esta Convención; hoy a tres meses de su realización ¿cuál es su opinión sobre los trabajos de la CND y si ha cubierto las expectativas del EZ?*

—Bueno, en ese tiempo nosotros decíamos que era muy importante que la sociedad civil se organizara y fuera, pues, la parte más importante para solucionar el problema de esta revolución, que inicia el día primero de enero. Porque decíamos nosotros que era mejor que esto se solucionara

por vías pacíficas, que también nosotros no queríamos la guerra que fue un paso necesario porque no vimos otra solución, se hizo todo lo posible por las vías pacíficas y no hubo respuesta.

Nosotros decidimos que era muy importante que la sociedad civil se organizara y formara parte de este cambio que nosotros pedíamos; por eso se hizo el llamado, se hizo la invitación al pueblo, a todas las personas que no tuvieran partido o que pertenecieran a organizaciones no gubernamentales, para que se hiciera esa Convención que se realizó el día seis de agosto y que terminó el nueve. Pero que ahí se hiciera un plan de trabajo de este proceso de cambio que se quiere. Se hizo la Convención en la que se hizo el plan, se aprobó por la mayoría de esa Convención y creemos nosotros que se fueron a trabajar, a hacer el trabajo.

Aunque todavía se sigue arrastrando los mismos problemas de siempre de que como es la primera vez que se intentan ponerse de acuerdo... la sociedad civil nunca lo hacía, siempre cada organización, cada organismo tenía sus propios proyectos, sus propios planes de trabajo y por esas mismas dificultades creemos también que les ha costado trabajo ha habido problemas dentro de ellos mismos, pero creemos, pues, de que eso sería mejor que se dejara para después y que no haya esos ajustes de cuentas entre ellos mismos sino que ahorita lo importante es hacer el cambio de este tipo de gobierno que existe y creo que hay mucho trabajo que hacer, mucho trabajo por delante.

Y nosotros desde esos días decíamos que nosotros mirábamos que no era el tiempo, que no era el momento de las armas y dijimos que nosotros nos hacíamos a un ladito pero, también se dijo que no nos vamos a ir.

Nosotros dijimos que íbamos a hacer lo que la Convención decidiera o dijera, con el entendido de que el trabajo que se fue a realizar era el de la resistencia civil y ya ahí se iba a ver si en realidad se podía hacer el cambio por medio de las vías pacíficas; y si no se podía, nosotros decíamos que vamos a continuar, vamos a agarrar la bandera otra vez y la tenemos que llevar hacia adelante.

Del trabajo que nosotros o que personalmente yo he estado viendo es de que la Convención Estatal Chiapaneca desde los días en que se fueron a realizar los trabajos, se ha estado trabajando bien. Más adelante no podría decir porque está muy retirado... no alcanzamos a ver hasta allá pero creemos, tenemos la confianza pues de que esa sociedad civil o

ese pueblo pues, continúe haciendo el trabajo; que siga haciendo los acuerdos que ellos mismos se comprometieron a hacer el día de la Convención y que pues, dejen a un lado los problemas internos de ellos que son problemas pequeños. Lo más importante sería continuar con el trabajo, con el trabajo de la organización que es el más importante: que es el de este cambio de gobierno.

—Mayor Rolando, el veintiuno de agosto se efectuaron las votaciones en todo el país, incluso aquí mismo en el territorio bajo control del EZLN se llevaron a cabo... el resultado oficial de las elecciones fu para el Partido Revolucionario Institucional, en ese sentido, ¿cuál es la opinión del EZLN?

—La del EZLN, salió en un comunicado donde se desconoce al candidato del partido oficial. La mía pues es muy particular... no creo en el triunfo del partido en el poder porque aquí si se vio claramente que fue un fraude bien elaborado.

Nosotros como dijimos en un principio, abrimos el territorio para que se realizaran las elecciones que serían, casi, por vez primera... y tuvimos, como quiera, algunos problemas de que no se sabía como se hace una votación o como cruzar la boleta. Pero en realidad lo que pasó acá es de que había pocas boletas, la mayoría del pueblo no alcanzó boletas sino que tuvieron que levantar actas para demostrar que hubo mucha gente que faltó de votar. Y creo que eso pasó en todo el estado; en la mayoría de casillas no había las suficientes papeletas para cruzarle ahí en el voto, ¿no? Y como quiera, a pesar de que nosotros vivimos aquí dentro, ganó el partido oficial —*sonríe irónicamente*—.

No es una elección que se pueda decir limpia y transparente como nos quiere hacer ver el gobierno; porque si hubieran sido unas elecciones limpias y transparentes no hubieran hecho tanta publicidad. No estuvieran haciéndole creer al pueblo de que sí fueron limpias y transparentes porque el pueblo mismo ve, el mismo pueblo vota.

Otra que es, es de que se ve que se hacen cambios de urnas... así descubrieron a unas personas que llevaban otras urnas. Por eso decimos que en realidad no ganó: pero es como todos los años que ellos llevan en el poder. Tienen bastantes mañas, para hacerle creer a la gente que es una elección limpia y democrática y que ellos tienen la mayoría del pueblo. Nosotros no podemos creer todo eso porque tantos millones de

mexicanos que viven en la extrema pobreza, no creo que viven contentos con este sistema de gobierno. Creemos que ¡no! es la minoría pues, la gente que vive bien, la gente que tiene para lo suficiente para vivir más o menos.

Y te digo, aquí en territorio zapatista se dejaron hacer las elecciones y nosotros sí sabemos cuántos votos llevaba cada partido. A parte de que nosotros estuvimos en todos los municipios: donde llevaba la mayoría —en este caso— el candidato de la sociedad civil. En varios municipios de este estado nosotros escuchamos que iba ganando pues, el candidato de la sociedad civil y ya a la hora del conteo, de estar ahí, pues son otros resultados. En realidad no es fácil que ellos tan fácil suelten el poder sino que a lo mejor se necesitan más... creemos que a lo mejor se necesitan mas primeros de enero.

—*Mayor Rolando ¿eso quiere decir que la vía pacífica para el cambio esta siendo cerrada?*

—Pues, si no se logra por medio de la vía pacífica, por medio de la sociedad civil, a ese cambio... se le están cerrando las puertas.

—*En el caso de las elecciones para presidente, el día primero de diciembre tomará posesión el licenciado Zedillo; en el caso de las elecciones estatales, se plantea para el ocho de diciembre, la toma de posesión del licenciado Robledo, ante esos hechos contundentes, ¿cuáles son entonces las perspectivas?*

—Pues creo que falta todavía ver si en realidad toma el poder o si no lo toma. Nosotros hemos declarado creo que varias veces, de que desconocemos a ese candidato y de que si no, lo tratan de imponer otra vez, tendremos que reiniciar nosotros. No le vemos otra solución. Creemos que si lo imponen y la sociedad civil o el pueblo no se puede de que no quede él, pues tendremos que actuar de otras formas.

Nosotros esperamos, pues, cuáles son los resultados o cuál es lo que va a seguir. Si nos imponen otro candidato que es de la misma gente, de las mismas gentes que han estado en los gobiernos anteriores, no creo que haya cambio; no creo que esté arrepentido de haber participado con los otros gobiernos que han pasado; creo que son las mismas gentes y que no se solucionará nada para este pueblo.

—*¿Entonces estamos ante una situación en la que faltarían unos días*

para que se volviera a iniciar la guerra?

—Eso depende te digo, de la resistencia civil. Si no se puede, creo que seguiría lo siguiente: continuar. Porque esto pues, no se ha terminado. Es un proceso al cual nosotros se le dio esta oportunidad, de hacer este cambio de gobierno por las vías pacíficas, por medio de las elecciones. Nosotros declarábamos que no, que no se podía, que ya habíamos visto, pero también dijimos que era la última oportunidad que tendrían. Nosotros dijimos que nos hacíamos a un lado para que el propio pueblo por la misma Convención Nacional se encargara del trabajo, ¿no? Y en esa misma Convención fue cuando se dice: "nosotros nos hacemos a un lado, pero ahí estamos para levantar esa bandera sino se le puede levantar por medio de las vías pacíficas."

—Mayor Rolando, ustedes en la Convención dijeron que estarían bajo las órdenes, bueno, de lo que dispusiera la CND. ¿Qué significa esto mayor?

—Significa de que... ¿está bien claro, no? Significa que si la Convención Nacional logra hacer ese cambio de gobierno, ya no se necesitaría pues, pelear, pero si no se puede, la misma situación va a decir que es lo que sigue. Yo creo que no necesitarían decir "ora sí, continúen ustedes". Sino que con la misma situación se va viendo si en realidad se va a poder hacer ese cambio por medio de la resistencia civil o de la sociedad civil.... sería mejor, ¿no?... pero se ve claramente que no es así, se está mostrando otra cosa, por lo tanto nosotros debemos estar preparados para cualquier cosa. Creo que el pueblo ya no es como antes de que si se empieza una cosa, se soluciona un poquito, y ya se calma todo.... ahora ya es otro tiempo y me refiero pues, porque nosotros hemos dicho que tenemos que luchar hasta que sea un cambio de gobierno, un cambio donde sea un gobierno que mande obedeciendo y eso cuesta mucho.

Y si no hay otra forma y se vuelven a cerrar las puertas, tendremos que abrirlas nosotros otra vez. Pero creemos que al abrirlas nosotros no seríamos nosotros nada más, sino que sería todo ese pueblo que está afuera y que iría junto con nosotros.

—Mayor, en el discurso oficial también se habla de democracia, justicia, libertad y paz; el EZLN ha manifestado algunas veces las diferencias. En estos momentos en que habría que hacer memoria y distinción de cuáles

son los conceptos ¿nos podría usted decir acerca de lo que es la democracia, la justicia, la libertad y la paz para ustedes?

—Yo creo que está bien claro: democracia, justicia y libertad pues quiere decir un gobierno de transición, un nuevo constituyente y nuevas elecciones. Paz, pues es así de que nosotros no queremos la guerra. Fuera mejor si todo este pueblo tuviera lo suficiente para comer, para vivir, para estudiar y que no se murieran por unas enfermedades que son sencillamente que se pueden curar... no estuviéramos haciendo guerra. Si estuviéramos viviendo con esas facilidades. Tendríamos un tiempo más de vida; muchas veces ya no alcanza el tiempo como antes, sino que ahora a una corta edad ya se va uno con San Pedro.

Y eso sería la paz para nosotros... amamos también la paz; la guerra estamos obligados a hacerla, porque a México no le estamos pidiendo limosnas, no le estamos pidiendo nada a nadie, sino que estamos exigiendo pues, los derechos de cualquier ser humano para vivir.

—¿Y cuál es la situación de la población que habita el territorio bajo control del EZLN en el sentido de si ha mejorado o... cómo es su situación?

—Creo que las situaciones no pueden mejorar, si en realidad no se satisfacen o no hemos todavía ganado nada. Todavía el gobierno que está, no es un gobierno del pueblo, no manda obedeciendo al pueblo, diciendo que es lo que necesita el pueblo sino que hacen lo que sea en beneficio de quienes tienen el capital en la mano.

La situación del territorio o de la gente, o de la población que habita el territorio controlado sigue siendo la misma de antes. Ahora esperamos que no se ponga más difícil para este tiempo que viene; pero si se pone difícil pues tenemos la capacidad para resistir, para aguantar más tiempo porque esa es nuestra especialidad: desde hace mucho tiempo estamos aguantando las hambres, la mala salud y están vivos pues los compañeros.

—Mayor, hay instituciones que han dicho que no pueden entrar en territorio zapatista y que ustedes no han aceptado la ayuda o colaboración para poder mejorar algunas condiciones de la población, como la salud, la educación. ¿Qué es lo que pasa entonces?

—Lo que pasa es de que... eso queda claro en la Segunda Declaración

donde decimos que no nos vendemos, no nos rendimos, que vamos a resistir y no vamos a aceptar nada que sea de parte del gobierno: ni un grano, ni un centavo. Eso es lo que está pasando ¿no?

Creemos que en un rato no se solucionan los problemas, sino que es cuando ya la ven difícil, cuando les dicen basta, que quieren arreglarlos, problemas que durante muchas décadas, durante muchos, muchos años tuvieron y nunca supieron que existíamos acá adentro.

Entonces lo que está tratando de hacer el gobierno es ver cuánto vale este ejército, cuánto valen los zapatistas para poderles rendir y esa forma es la que utilizan para poder dividir a la gente... y creo que no lo ha logrado. De por sí la gente que está aceptando eso, es gente que de por sí, tenía simpatía con el gobierno o es gente que está acostumbrada nada más a ver por su interés personal y no le interesa el resto de la población.

Es por eso que si es cierto, no aceptamos nada de los organismos que son del gobierno. Nosotros dijimos claramente que todo lo que viniera de la sociedad civil o de las organizaciones no gubernamentales, sería bienvenido a este territorio pero nada del gobierno... por eso se llama a la resistencia del pueblo.

—*Mayor Rolando, el día diecisiete de noviembre, celebraron ustedes la conmemoración del Ejército Zapatista y hubo un comunicado donde se hacía una autocritica por parte del mismo EZLN ¿nos puede comentar sobre esto?*

—La autocritica era de que nosotros también estábamos aprendiendo de lo de la política, que no muy sabíamos y que teníamos errores también, pero no son todos, no es todo error sino que son algunas partes nada más que ahí se reconocían.

—*En ese sentido ¿cuáles serían los principales errores y cuáles los principales aciertos después de once meses del primero de enero en donde ya públicamente se ha conocido su existencia, sus objetivos, sus fines?*

—Bueno, yo creo que los problemas es así de que uno no sabe manejar perfectamente la política, porque muchas veces hay problemas entre los mismos compañeros. O sea, entre la misma gente que sale del territorio que dice que los estamos corriendo o amenazando, esos son problemas

que de por sí a veces suceden porque esta grande el territorio y no lo alcanzamos a ver todo. Creemos que a veces sucede, a veces no.

Yo creo que el acierto que tuvimos es el haber dicho "basta", el más importante y que en algún momento se tenía que llegar a ese día. Eso creo que fue el acierto más grande que pudimos haber hecho.

—*¿Qué es lo que piensa de la renuncia del licenciado Mario Ruiz Massieu como subprocurador de justicia, quien fuera hermano del ex gobernador de Guerrero y secretario del PRI, el señor José francisco Ruiz Massieu quien fuera asesinado recientemente y sobre las denuncias de una serie de problemas que ha habido respecto a la investigación?*

—Creo que ellos mismos se dan las patadas ¿no? porque ya dentro del mismo aparato del gobierno del Estado son ellos mismos los que se están matando y creo que la culpa más grande la tiene Salinas por no haber dejado la administración en manos del pueblo.

Entre ellos mismos está pasando todo eso por las declaraciones que han hecho de cambios en el poder porque, que yo recuerde, cuando también Colosio empieza a declarar cambios pues, lo asesinan ¿no? Igual cuando Ruiz Massieu también empieza a hacer sus declaraciones de los cambios, también se va... lo asesinan... También lo asesinan. Y todo esto pues está en medio de ese partido, de toda esa gente que quiere un puesto; la gente que no quiere dejar que se hagan esos cambios. Nosotros creemos que son entre ellos y que falta mucho, pues, para que funcione todo esto bien, normal.

—*Mayor Rolando, desde el doce de enero se hizo la tregua de la guerra entre el Ejército Zapatista y el Ejército Federal. En estos diez meses se han denunciado por parte de ustedes, diferentes irregularidades del Ejército Federal. ¿Nos podría hacer un breve relato acerca de las principales anomalías que se han tenido?*

—Yo creo que desde el doce de enero en que se hace el cese al fuego, la mayoría de las anomalías son del Ejército Federal al cual se ha denunciado... Cuando le han dado tiro de gracia al pueblo, al campesino o al combatiente, si lo tenían en su poder. Desde el cese al fuego, el doce, se dijo que no se iban a mover y no se iban a seguir atacando... y el día trece se vinieron hasta acá abajo donde los tuvimos que rechazar otra vez. Desde entonces ha permanecido la tropa sobrevolando las

poblaciones a vuelos rasantes... bajitos... y donde el propio ejército se introduce hacia territorio zapatista o cercano al territorio zapatista... se vienen como provocando a que se rompa el cese al fuego.

Lo otro es de que han estado reforzando al Ejército Federal, han venido más tropas... en donde el propio secretario de la Defensa, dice que viene gente nomás para sustituir a otros pero en realidad no salen los demás, llegan y no sale nadie: entonces creemos que se preparan no para una paz sino para una guerra.

—*¿Han incursionado de sus puestos donde están los retenes a territorio bajo control del Ejército Zapatista?*

—Sí, se vienen para acá abajo y no están en su posición, sino que se encaminan para acá como provocando, se encaminan para acá para romper el cese al fuego. El secretario de la Defensa dice que no, que no se mueven pero nosotros si los estamos viendo.

—*Y sobre los acontecimientos realizados el veinte de noviembre, en donde hubo enfrentamientos en diferentes ciudades de este estado ¿cuál es su opinión?*

—De lo que yo tengo entendido, de lo que yo sé, es de que la misma gente del gobierno, los mismos policías han estado utilizando armas contra las manifestaciones y de cualquier forma sería para que esa lucha fracasase. No, no dejar que se haga ese cambio por las vías pacíficas, continuar todavía con el dominio de ellos, del propio partido de Estado que son los gobernantes.

Lo que sí estamos seguros es de que si se rompe el cese al fuego y el gobierno reprime a ese pueblo, tendremos que actuar también; y lo que sí queremos es de que se solucione esto pero si no se puede, si es por represiones y todo eso pues ¡no! no va a ser lo mismo de antes que se hacía una manifestación, la reprimían y ya se iba cada quien a su casa por no tener capacidad de lograr la lucha y lograr lo que se quiere. Estamos esperando, a ver qué es lo que pasa. Si se suelta la represión, creo que ya sería más difícil para todo el pueblo chiapaneco y para todo el país.

—*¿Sería entonces una insurgencia generalizada en el país?*

—Si se trata de solucionar el problema por la vía armada, sería ya en

todo el país. Si en realidad se quieren solucionar los problemas por las vías pacíficas pues, se solucionan por las vías pacíficas pero ¿si no se puede? por eso te estoy diciendo yo que ya no sería solo el EZLN, sólo que se lanzara o que fuera a pelear si fuera necesario sino sería el pueblo también que iría con nosotros.

—*Mayor Rolando, en el proceso electoral del veintiuno de agosto, se eligieron también diputados federales y senadores, así como diputados estatales también en todo el territorio nacional, aunque en forma minoritaria pero hay un numero determinado que no es del partido oficial ¿cuál es, en su opinión, el papel que ellos deben de hacer en las cámaras estatales y federales?*

—Como quiera, no tienen el gran peso; no tienen el gran peso como para decidir ellos algunas cosas. Yo pienso que si pudieran hacer algo y que sería el trabajo más importante: el apoyo a la Convención porque es el propio pueblo el que esta ahí.

—*Mayor Rolando, en el caso de que hubiera enfrentamiento armado entre el EZLN y el Ejército Federal, se dice que el Ejército Federal está mejor armado, numéricamente es superior y tienen mayor infraestructura por lo que tendrían muchas mas posibilidades de un triunfo. ¿Usted qué opina sobre de eso?*

—¡Que no! Que sí es cierto que está mejor armado, que sí es cierto que tiene más fuerza numérica... tiene armas grandes pero nosotros tenemos una que es más grande: ¡el pueblo! el arma más sofisticada que tenemos es el propio pueblo que está de nuestra parte, que nos apoya y que nosotros sí tenemos conciencia y sí tenemos moral de combate y que sí sabemos porque estamos peleando. Ellos no, ellos saben que están pelando por un salario... si se les acaba el salario creo que no van a arriesgar su vida nomás por defender a unos cuantos. Lo más importante es de que nosotros sí sabemos y que no estamos ganando ni un cinco, pero que estamos decididos a dar la vida, si se necesita, por este pueblo.

—*Mayor Rolando, en ese sentido, cuando se habla de abrir las puertas al pueblo de México a la lucha pacífica para que ellos puedan experimentarla, cuáles son esos medios de la lucha pacífica? o sea, ¿se puede llegar y decirle al gobierno "ya, somos muchos y pues ahora quítate que ahí te voy"?*

—Yo creo que eso es muy importante... porque la lucha pacífica siempre se ha hecho y ha tenido algunos resultados, algunos cambios pero si la ley, el artículo o como se llame en la Constitución dice que "el pueblo puede cambiar al gobierno cuando no esté haciendo bien sus funciones", lo puede cambiar; y la única forma en que se puede cambiar es mostrándole que la mayoría del pueblo quiere que se cambie. Por eso decimos que tenemos que combinar todas esas formas de lucha y que tenemos que ir cambiando porque estamos en nuestro derecho. Si se puede por las vías pacíficas, pues bueno, pero si no....

—*Pero ¿las vías pacíficas no incluyen nada más los procesos electorales?*

—No, por eso decimos que no termina la lucha en el proceso electoral, o sea, si se engañan de que fue un proceso limpio y democrático... si se dejan engañar, pues si los van a convencer de que ya fue suficiente.

—*Pero si está demostrado el fraude y pese a ello están las elecciones de Tabasco y Veracruz, entonces ¿esta gente vuelve a participar en el proceso electoral pese a que sepan que les van a hacer fraude o ya no va a participar entonces?*

—Por eso estamos diciendo que la propia situación... ¿cómo se dice? es la que va a decidir qué es lo que sigue; porque si nos sentamos y decimos "bueno, ya hicimos la lucha pacífica y no se pudo..." bueno, pues vamos a tener que reiniciar nuestra lucha... la lucha por la cual si nos hicieron caso. Si no hubiéramos hecho este alzamiento, ¡no nos hace caso nadie! y siguen pasando las elecciones con el triunfo del partido en el poder con el 98% a favor. En estas elecciones sólo se llevó el 48% que es una cosa que nunca se había visto... como quiera, tiene la capacidad de ir adelante. Entonces si estamos viendo que hay fraudes y hay fraudes y hay fraude pues la propia situación nos va a decir "es el momento otra vez, no bastó" entonces decimos nosotros: "si no bastó la sangre que se puso el primero de enero, estamos dispuestos a poner más". Así es como está.

—*Mayor Rolando, en ese sentido, el Ejército Zapatista le logra mover el piso a las estructuras de poder, no sólo por el tener armas, sino por la firme convicción de defender sus derechos hasta la muerte y además no seguir, de cierta manera, las líneas del gobierno. Tal vez entonces en la*

lucha pacífica del movimiento civil no son necesarias las armas... pero ¿usted qué otras armas cree que tiene esta sociedad civil?

—Yo creo que es un asunto muy importante eso... de que se hiciera un paro nacional; de que se convocara al pueblo, que pues, es el que produce. Por eso estoy diciendo que hay que combinar todas las formas de lucha, no sería la única arma la lucha armada para solucionar ese problema. Hay varias formas de lucha que tenemos que combinar. Y si se hace un paro y se deja de producir, ahí si le duele a los dueños del capital.

Pero sería lo mismo, te van a contestar con la represión, con un ejército contra otro ejército que no está armado. Es como decías tú, le logramos mover el piso, -así como dijiste-, no gracias a las armas que tenemos sino gracias al pueblo que hizo suyas las demandas y que... porque el gobierno desde el día primero de enero, vienen con el fin de acabarnos y dicen "pues en una semana está arreglado todo esto", pero se da cuenta de que atrás de este ejército está el apoyo y está el arma más importante de nosotros y entonces el pueblo se le manifiesta en contra.... eso es lo que hizo que se le moviera ¡el tapete!...-sonríe-

—Mayor Rolando, hace unos días se estaba viendo la posibilidad de realizar una Convención Nacional de Estudiantes en Aguascalientes, Chiapas. Ahora se va a realizar en San Cristóbal el día de mañana y los principales puntos son discutir la problemática a nivel nacional, el gobierno de transición y los demás puntos. Pero ¿usted cuál cree que en todo este contexto sea la labor de los estudiantes?

—Yo pienso que cualquier ser humano tiene una gran importancia para esta lucha; sea un estudiante, sea una ama de casa, sea un obrero, sea un campesino, un maestro, un religioso... con que sea honesto y quiera un cambio para el pueblo pues yo creo que todo su trabajo va a ser importante.

La importancia que tiene es de que al pueblo no le alcanza para estudiar y no le alcanza no el tiempo, sino lo económico, porque no tiene para mandar a su hijo a estudiar. ¿Por qué? pues porque tendría que mandarlo hasta la cabecera municipal a terminar su primaria y ahí empezar la secundaria... que son seis o siete años que tiene que estar estudiando en un lugar donde no tiene dónde llegar ni quién los va a atender porque la familia está acá adentro. Entonces son cambios de que

se requieren, de que bueno, si es así pues hagamos las escuelas, hagamos una secundaria o lo que sea porque sí hay gente que le gusta mucho aprender, que quiere estudiar pero no tiene cómo. Se ve muy claro que cuando viene una gente con una cosa que ellos nunca han visto, todos vienen a ver, se acercan a ver cómo funciona. El caso de la educación es de que haya maestros que sí tengan los suficientes materiales y salarios para que si puedan trabajar bien, enseñar bien o que tengan los materiales suficientes... ¿cómo se llaman? "¡dialécticos!" (didácticos)... y yo creo que una gente que sí tenga todo eso lo enseñaría con gusto pero ahorita están pensando qué va a hacer para comer mañana. Yo creo que también el propio sueldo de un maestro no sea suficiente para el trabajo.

Entonces sí son cosas importantes que tienen que hacer los estudiantes, que tienen que ver cómo utilizar la enseñanza que ellos tienen y que sea diferente la enseñanza porque ahorita la enseñanza te la ponen al revés: ahorita me ponen como héroe a gente que siempre ha servido para el poderoso... no puede ser que a la gente que lucha junto con el pueblo lo pongan como bandolero, como bandido y la gente que ha robado lo ponen como el héroe, ¿no?... o sea nuestra historia prácticamente, ¿realmente cómo es, no? No hay facilidades para una persona que no tiene primaria, no sabe ni leer. Depende también de la capacidad de lo que sabes hacer, si no sabes hacer nada pues lo primero que vas a hacer es ir a buscar ahí en la ciudad donde hay una construcción porque si sabes agarrar una pala. Creo que eso serían las cosas más importantes... de saber aplicar los conocimientos que tenga el universitario... hacia qué lado va y creo que entonces sí se mejoraría más. Como digo pues aquí no hay posibilidades de terminar ni la primaria.

Por eso nosotros también en nuestras demandas decimos que luchamos por educación y decir por educación quiere decir desde el principio hasta terminar pero con una educación que ya vaya llevando de qué forma utilizarla y no con nada más fines de lucro, de haber qué saco, qué agarro nada más como una idea independiente sino que sea decir "bueno, si yo soy un ingeniero electrónico, un ingeniero mecánico o yo soy una maestra, una doctora... ¿para qué va a servir eso? para mi propio pueblo, y no decir nada más yo quiero ser doctor porque ahí se gana más dinero sino para el propio pueblo, para que produzca, para que

se desarrolle y se vaya avanzando un poco en su tecnología. No que nos quieran aventar al primer mundo sin producir nada. Por eso digo que también es de gran importancia la participación de los estudiantes dentro de un proceso de cambio.

—*Mayor Rolando ¿por qué es que no pueden entrar los maestros de educación primaria a las zonas zapatistas?*

—Aquí se cierra el camino para el gobierno. Aquí es otro pueblo, es otro tipo de gobierno el que se quiere, entonces no se les permite la entrada porque todos son dependientes del gobierno. Fuera un organismo independiente del gobierno a lo mejor sí, podría hacerlo otra gente que no sea del gobierno. Es por eso que todas las instituciones gubernamentales ni entran ni las van a dejar entrar.

—*¿Y no va en detrimento de la educación de los niños?*

—Una parte lo ven de esa manera, otras no: los que viven aquí te van a decir "qué educación, qué detrimento tienen los niños de estas tierras", a veces saben leer a veces no. Entonces ya están acostumbrados, no le darían mucho la importancia de aguantarse un año más sin aprender la letra, la "A" o la "O", o la de "quico" y "quica" ... hasta sí lograr lo que se quiere: una educación para todos.

—*¿Y ustedes no tienen contemplado tener promotores de educación?*

—Sí los teníamos. Tenemos los promotores, nosotros mismos enseñábamos a los pueblos pero eran aquellos tiempos donde todavía no se tenía muy cerca esto. Por eso se invita a todas las personas que quieran ayudar o participar con este pueblo por parte de la sociedad civil o el propio estudiante que sea independiente pues de este gobierno. Todo eso se necesita... si hay la forma, sino hasta que se decida qué hacer con esto que empezamos.

—*Decía usted que no se había perdido un año sino que se habían perdido 501.*

—Sí decía yo que no es el primer año que se cierra la educación sino que son desde la conquista de los españoles, 501 años, que esta gente ha vivido acá sin ningún grado de educación. Por eso digo que ya no se sentiría muy pesado no tener un año más sin....

—*Mayor Rolando, por último ¿nos podría dar un mensaje para los convencionistas de la CND y de la Asamblea del Pueblo de Chiapas?*

—Bueno, para mensajes, no..... pero yo lo que si les diría es de que la lucha no se terminó el veintiuno de agosto: de que todo esto se termina cuando en realidad se haga un gobierno autónomo y que para hacer un cambio de este gobierno, se necesita mucho trabajo, mucho sacrificio y se necesita que todos junten su fuerza, que formen solamente una única fuerza porque es muy difícil que cada organismo o cada gente logre eso, ¿no? que si se sigue haciendo el trabajo por separado, no vamos a lograr nada; que si nos unimos y dejamos los problemas personales, internos o dejemos de llevar esas mismas costumbres de antes de que el que nos cae mal no lo dejamos actuar o porque tenga diferencia.

Creo que lo más importante es que si todos queremos un cambio, un cambio para este país, sería primero hacer el cambio y luego ver qué forma de gobierno tendríamos, qué forma de gobierno quiere el pueblo para que pueda solucionar las demandas mas sentidas que le hacen falta a este pueblo.

Ese sería el mensaje, que no se dejen, resistan; que no se vendan, que no se rindan. Y creo que eso es lo que yo les podría decir acá.

Terminó la entrevista. No había más que decir, ni preguntar. Para ello era tan claro todo. Hombres y mujeres habían decidido un destino. No había vuelta atrás. Resistían estaban dispuestos a continuar hasta el final. Arreglamos el equipo de videograbación y bajamos una cuesta que para ellos era fácil, para nosotros sin práctica y con equipo al hombro era más difícil. Caminamos hasta el lugar en donde se difurcaba el camino, ellos se internarían en la selva, nosotros regresaríamos a la otra selva.

Nos despedíamos de él y los insurgentes que habían hecho guardia mientras se realizaba la entrevista cuando llegó un mensaje, había alerta por lo que había pasando en diferentes puntos por la conmemoración del 20 de noviembre, tenían que irse, teníamos que regresar.

Regresar, otra vez con la incertidumbre, de qué pasaría después con estos hombres y mujeres, con estos pueblos en pie de lucha en donde la vida y la muerte conviven tan cerca.

Sonrió otra vez, su mirada no era ya tan brillante, el camino era duro y se acercaba el invierno.

AGENDA CIHMECH

EVENTOS ACADÉMICOS

“Etnicidad, democracia y autonomía”

Evento organizado por el CIHMECH-UNAM, y la Escuela de Ciencias Sociales de la UNACH, se llevó a cabo los días 28 y 29 de enero.

Extremadamente interesante resultó el seminario sobre el tema de la autonomía indígena en particular, y sus formas posibles, desde el nivel comunitario y municipal hasta el de las regiones autónomas. Abordó los temas vertebrales de la polémica en torno a si los campesinos pueden o no tener *autonomía*. Ésta, de hecho, existe ya no solo por ejemplo, en las universidades autónomas, las instituciones descentralizadas, o “tripartitas” como el IMSS, sino en formas municipales autónomas de municipios realmente libres sobre la base de organizaciones campesinas conocidas, extensas y productivas como la COCEI en el istmo de Tehuantepec.

También se consideró el vínculo entre la autonomía, la situación actual de la llamada “etnicidad” y la democracia, sus riesgos y beneficios para la prevención de la guerra o la consolidación de la paz justa y digna. Los riesgos de manipulación como en Yugoslavia los abordó el profesor Bogdan Denicht, nacido en ese país; y los beneficios conocidos los dirigentes de la COCEI Leopoldo de Gyves y Vicente Marcial y de la CIOAC, Arturo Luna. El análisis profundo de los intelectuales orgánicos campesinos se conjugó con el de los intelectuales universitarios como Luis Villoro, José Ordoñez y Raymundo Sánchez Barraza, y con los “desescolarizados”, como Gustavo Esteva.

Entre las ideas que vertieron y engendraron se incluyen las siguientes (interpretadas y tal vez añadidas por quien esto escribe) “*propuestas para que la autonomía fuera*”: 1. No “étnica”: para suprimir el contenido inherente discriminatorio de la llamada ‘etnicidad’; 2. No “pluri” ni “multicultural”: para evitar falsas cuotas o repartos de poder. Si

culturalmente relativa; 3. No impuesta por el Estado: (ni vigilada, ni perseguida ni reprimida); 4. No olvidada, sí plenamente respetada y apoyada con presupuestos municipales por el Estado; 5. Sí definida por iniciativa y consulta verdadera comunitaria: para la defensa del territorio, la cultura local, la economía local de derechos y de memoria histórica; 6. Sí impulsada por iniciativa de las viejas organizaciones campesinas, por quienes la ejercen, mediante tequio, fiestas, trabajo colectivo voluntario; 7. No con usufructo total pero sí con participación proporcional de los beneficios de la explotación de recursos naturales no renovables, en el área autónoma. Si con cogobierno en su explotación y beneficios; 8. Sí opuesta a toda política racista, chovinista, regionalista, etnocéntrica, o paternalista en el nivel nacional; 9. No reproductora o restrictiva de derechos, sino agregadora (incluyendo, desde luego los derechos ciudadanos, como opción individual y su cambio, etc.); 10. No soberana, solo autónoma. Esta autonomía la confiere la representación del pueblo; 11. No solo tradicional sentimental, sino con acceso a lo moderno, para que no quede en manos de conservadores políticos (no culturales); 12. Sí recuperadora de la pluralidad verdadera; 13. Sí recuperadora del concepto del municipio libre (Madero) y de la autonomía universitaria (Vasconcelos); 14. Sí condenando la injusticia histórica, si recuperadora de lo cultural histórico en este caso mesoamericano vigente para el avance, humano: territorio, lengua, tradiciones, justicia, democracia, costumbres, economía, cosmovisión propios, para su permanencia cuando es posible; 15. Sí con un desarrollo de la autonomía comunal y municipal compatible con la regional con figuras jurídicas que no existen en el país; 16. Sí definiendo y legislando derechos comunitarios como conjunto de individuos (ni individuo ni comunidad) como categoría intermedia; 17. Sí como búsqueda de reconocimiento de los procedimientos jurídicos mesoamericanos (v.g. el caso del castigo de apoyar a la familia de la víctima en vez de darle cárcel, etc.); 18. No con una posición dominante de grupos vistos como minoría, política, étnica, etc.; 19. Sí como recuperación del artículo 27 original y otra legislación de la tierra; 20. Sí reconociendo a indígenas migrantes y no solo a grupos nacionales (a todos los que vivan en el área o territorio autónomo); 21. Solo en parte reconociendo jurídicamente el concepto de minorías, (discriminatorio) y si reconociendo el de poblaciones originarias (solo son 'minorías políticas'); 22. Sí reconociendo nuevas figuras jurídicas (o sin

legislación) como las de etnocidio y destrucción cultural; 23. Sí reconociendo primero los derechos comunitarios condicionando a los individuales. Y el respeto y derecho al propio derecho (mesoamericano); 24. Sí un carácter siempre humanista combinando los derechos que respeten y promuevan la vida sean occidentales o mesoamericanos; 25. Sí como reconocimiento de la libertad que tiene el pueblo de organizarse solo; 26. No como reducción del derecho 'indígena' al derecho 'consuetudinario' (aberración de la antropología); 27. Sí como autodeterminación de los pueblos (no es la sucesión en el derecho internacional); 28. Sí con una definición geográfica y jurídica en cada caso concreto de formas de autonomía: regional, municipal, organizacional, de pueblos, etc.; 29. Sí con una redefinición jurídica de prácticas de origen colonial, que se presentan como estigmas sobre la cultura precolonial, en las comunidades (eliminar acusaciones culturales coloniales). vg. buena parte de la discriminación de la mujer y el niño; 30. Sí con el reconocimiento de que toda la humanidad ha tenido aciertos y desaciertos, pena de muerte etc. no se deben asignar estigmas a las culturas como manipulación. Se concluyó que la autonomía campesina no solo es posible sino necesaria para la propia soberanía nacional.

“Tierra y territorialidad en Chiapas”

Durante los días 27-29 de septiembre de 1995, se efectuó el evento académico denominado “Foro de Análisis sobre Tierra y Territorialidad en Chiapas, propuestas académicas, políticas y legislativas para la paz con justicia y dignidad”, en el auditorio José Ignacio Ruiz de Francisco de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, dicho evento fue organizado por el Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas de la UNAM, en coordinación con la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH y la Presidencia de la Comisión de Reforma Agraria de la LVI Legislatura de la Cámara de Diputados.

El objetivo del evento era crear un espacio para la exposición y el análisis de los planteamientos relacionados con la situación agraria, en el que participaran organizaciones campesinas, investigadores y académicos, funcionarios agrarios y legisladores que representan a todos los sectores. Del mismo modo se pretendía que los participantes propusieran alternativas probables de situaciones concretas con el fin de

lograr avances en la elaboración de planteamiento de solución a uno de los principales problemas de la entidad.

El evento logró en parte cumplir con su objetivo, participaron como ponentes investigadores, académicos, especialistas en la cuestión agraria y a la vez representantes de una de las corrientes que defienden las autonomías, también estuvieron presentes representantes de organizaciones campesinas pertenecientes a la AEDPCH, quienes expusieron su punto de vista sobre la situación de Chiapas, en particular la de problemática agraria y su perspectiva sobre la autonomía.

Estudiantes, investigadores, académicos, campesinos y representantes de diversas organizaciones, así como funcionarios y personal de dependencias como la Procuraduría Agraria y Ayuntamiento municipal, tuvieron una amplia participación en la discusión de las propuestas.

EVENTOS CULTURALES

Presentación de los libros *Cuentos y Relatos Indígenas* (Ciudad de México).

El jueves 7 de diciembre de 1995 fueron presentados los libros *Cuentos y relatos indígenas* (volúmenes 1, 2-3, 4 y 5) en la Casa Universitaria del Libro, en la Ciudad de México. Participaron el poeta Juan Bañuelos, el escritor Carlos Montemayor, los escritores en lenguas indígenas Domingo Meneses Méndez (etnia chol, quien obtuvo uno de los primeros lugares en la décima edición del concurso, 1995), Armando Sánchez Gómez (etnia tzeltal) y Alberto Gómez Pérez (etnia tzotzil); Javier Molina leyó el texto que preparó ex profeso el escritor Hermann Bellinghausen. El moderador de este evento fue Arturo Lomelí González, secretario académico del CIHMECH. Al principio presentaron este acto Jesús González Balandrano (en representación del doctor Luis Alberto Vargas Guadarrama, director del IIA-UNAM) y Pablo González Casanova H., director del CIHMECH-UNAM.

Al acto asistieron unas 40 personas que escucharon atentamente a las autoridades, a los comentaristas y a los autores indígenas que leyeron cuentos y hablaron de su escritura. Los textos son resultados del Concurso "Memoria y Vida de Nuestros Pueblos" que se realiza desde 1986, y expresan la importancia que tiene la escritura para preservar, difundir y desarrollar la historia y cultura de los pueblos indígenas. Su tradición oral.

A LOS COLABORADORES

Revista CIHMECH, órgano de difusión del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, es una publicación anual auspiciada por la UNAM a través de la Coordinación de Humanidades.

La revista publica trabajos originales sobre distintos temas mesoamericanos y de Chiapas en especial, que contribuyan al conocimiento y divulgación de temas científicos y humanísticos.

Con la finalidad de lograr la mayor calidad en el trabajo y rapidez en el procesamiento de edición, los autores deberán presentar sus materiales observando las siguientes recomendaciones.

TÍTULO

Será lo más breve posible, sin que por ello deje de reflejar la esencia del contenido del texto. Si el trabajo precisa de un título extenso, se sugiere dividirlo con un subtítulo.

AUTORES

Aparecerán registrando su nombre completo e indicando la institución a la cual pertenecen. Cuando el número de autores supere a los tres, sólo se tomará como referencia al primero (E.g. González, *et al.*).

Los trabajos deberán enviarse en originales escritos a máquina o impresos en sistema computarizado, a doble espacio, por un solo lado, en hojas tamaño carta (68 golpes por 28 líneas, sin manchas ni enmendaciones. Los artículos no deberán exceder de 20 cuartillas; los ensayos ocuparán un máximo de 15; las notas de investigación y noticias no deberán ser mayores de 10; reseñas y cartas al editor tendrán una extensión máxima de 5, los documentos deberán ser inéditos e irán acompañados de su versión modernizada. No se devuelven originales.

Si su trabajo es aceptado, le notificaremos oportunamente para que nos remita por escrito su autorización para su correspondiente publicación en nuestra revista así

como su contribución en disquete de 3½ o de 5¼ pulgadas y en cualquiera de los siguientes procesadores de texto: WORD 5.0, WINWORD 2.0, WINWORD 6.0, WORD PERFECT 5.1; gráficos, fotos e ilustraciones en: TIF, PCX, PIC, PIF, o EPS, PCC, GEM, CDR, CGM, BPM; en caso de no contar con este último recurso, las ilustraciones deberán ser enviadas en papel albanene por separado, enumeradas progresivamente y con sus respectivas leyendas así como la(s) fotografía(s) y el(los) negativo(s) de las mismas para su correspondiente proceso.

CITAS Y BIBLIOGRAFÍA

Las citas bibliográficas irán integradas dentro del cuerpo general del texto, e.g. (MORLEY, 1970:20) y sólo irán a pie de página las notas explicativas o aclaratorias. La bibliografía se ensillará al final del texto en la forma siguiente:

MURDOCK, George P.

1949 *Social Structure*, The Mc Millan Company, New York.

(en el caso de un libro)

VILLA ROJAS, Alfonso

1981 "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología*, XVIII(2): 13-28, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

(en el caso de un artículo)

Los colaboradores se harán acreedores sin ningún costo a 15 separatas de su obra, más 2 ejemplares de la revista.

Los artículos son responsabilidad del autor.

Toda correspondencia deberá dirigirse a REVISTA CIHMECH, calle 28 de Agosto No. 11 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, C.P. 29200

Tel/fax: (91 967) 829-44, 829-97 y 828-91

Email: cihmech@servidor.unam.mx

Solicite informes para intercambio o canje.

