

Í N D I C E

TEMAS ANTROPOLÓGICOS

Presentación

3

Artículos

Fronteras religiosas e identitarias en Yucatán

Luis A. Vázquez Pasos

5

Cultura, identidad de género y simbolización en los juegos infantiles

Nancy Beatriz Villanueva V.

25

Rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo

Alicia Peón Arceo

54

Los diezmos eclesiásticos en la provincia de Tabasco. Siglo XVI - 1^{os} XVII

Francisco L. Jiménez Abollado

78

La secularización eclesiástica en Yucatán. El siglo XIX

Edgar A. Santiago Pacheco

91

Reportes Técnicos

Arqueología histórica en los Portales de la Plazuela de San Francisco, Campeche

Vicente Suárez Aguilar, Heber Ojeda Mas y Fernando Sandoval

117

Reseñas

Mirando... ¿hacia afuera? Experiencias de investigación.

CIESAS, México

Gracia María Imberton Deneken

134

Catauro

Carlos E. Bojórquez Urzaiz

141

Relación de Colaboradores

145

Ilustración de portada:
Códice de Madrid: 17

Impreso en México

Presentación

En este número tenemos la oportunidad de brindar a nuestros lectores una colección variada de artículos en el campo de las disciplinas antropológicas e históricas, que estamos seguros serán de su interés.

El primer trabajo nos transporta a un análisis metodológico desde la perspectiva de la antropología para abordar expresiones específicas de catolicismo popular en una parroquia de la ciudad de Mérida.

"Cultura, identidad de género y simbolización en los juegos infantiles" es resultado de una investigación temática poco frecuente, la cual está ligada a aspectos educativos, en este sentido aporta datos novedosos.

Desde una perspectiva de investigación etnográfica el siguiente ensayo aborda el significado social de los rituales de vida, primer parto, nacimiento, bautizo, matrimonio y muerte, en base al trabajo de campo realizado en la población de Tuzik, Q.Roo. La investigación nos muestra toda la trama social que está detrás de estas prácticas rituales y simbólicas.

En el aspecto histórico contamos con sendos estudios que abarcan temáticas de los siglos XVI y XVII, así como del siglo XIX, de la Provincia de Tabasco y Yucatán, respectivamente.

En el primer caso se aborda el desarrollo del diezmo en el primer siglo de la época colonial y en el segundo, el proceso final de secularización y sus consecuencias para la geografía parroquial y la orden franciscana.

Esta serie de artículos finaliza con un reporte técnico de arqueología histórica que se llevó a cabo en los Portales de la Plazuela de San Francisco, en Campeche, y que aporta datos interesantes para la historia de dicha entidad.

Finaliza este número con dos reseñas bibliográficas de interés académico.

Fronteras religiosas e identitarias en Yucatán. El movimiento de renovación carismática en el Espíritu Santo

Este trabajo analiza una de las expresiones que el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo adopta en la parroquia *Cristo Rey* de Mérida, Yucatán, México. La Renovación Carismática es una de las acciones que la Iglesia Católica ha emprendido para resignificar sus antiguas tradiciones. El concepto de *frontera*, recurso metodológico para analizar una realidad, ilustra cómo confluyen elementos religiosos tanto de la propia Iglesia Católica, como de las otras Iglesias Cristianas.

El concepto *frontera*, si bien es uno de los más utilizados en la literatura antropológica, ciertamente es de los menos definidos. En este caso, no sucede lo que en otras disciplinas en las que su significado está suficientemente claro. Me refiero a las categorías *frontera política*, *frontera geográfica* o *frontera económica*. Lejos de ser esta "indefinición" una limitante, para el analista representa una ventaja ya que le permite desplegar su imaginación y encontrar nuevas líneas de interpretación a los hechos que observa. No obstante el aparente caos al que pudiera dar lugar la imaginación de los analistas que recurren a dicho concepto, el caudal de documentos escritos al respecto y los diversos eventos realizados para reflexionar en torno suyo, han dado como resultado una especie de consenso que le permite a aquellos entender, más o menos, de qué se está hablando. En este sentido, mucho ha ayudado el adjetivo con el cual suele acompañarse. *Frontera étnica*, *frontera lingüística* y *frontera cultural* son los ejemplos más comunes.

Luis A. Vázquez Pasos

Influenciados por los trabajos comprendidos en la obra de Fredrik Barth (Barth, 1976), quienes abordan el tema *frontera* o *fronteras* desde la perspectiva de la antropología generalmente han analizado la etnicidad, el cambio cultural y la formación de identidades. En ellos, a manera de común denominador, está presente la idea de que la frontera implica contacto, la interacción de individuos que les permite establecer su propia cultura, reconocerse como grupo y diferenciarse de los demás. Teniendo como punto de referencia a los individuos, otras ideas presentes en dichos estudios son el dinamismo que poseen la propia categoría *frontera*, la cultura resultante y los elementos a través de los cuales aquellos se reconocen entre sí. Más todavía si nos referimos a individuos quienes, como nosotros, se ubican en una sociedad definida por sistemas de relaciones y símbolos por demás complejos. Lo cual supone formas de interacción e intercambio cultural igualmente complejas.

Aunque son innegables los avances que en lo general se han hecho en torno al concepto que nos ocupa, todavía quedan múltiples particularidades sobre las cuales la categoría *frontera* puede contribuir a su comprensión, interpretación y correspondiente explicación. Una de estas particularidades es su propio contenido heurístico. Como recurso metodológico, la *frontera* no existe por sí misma, es una construcción intelectual del observador que alude a hechos y procesos, individuos interactuando, sus productos y otras categorías en movimiento, como tiempo y espacio, a las que aquél recurre para explicar la porción de la realidad de la que se ocupa. Concebida en los términos anteriores, igualmente alude a posibilidades, a proyectos de los individuos concurrentes en esa *frontera* y del observador que los analiza. En este sentido, el concepto *frontera* le permite, teniendo como punto de partida las dimensiones micro y macro, pensar y ordenar la realidad social (Zemelman, 1997), sus actores y el resultado de sus interacciones. Sobre todo, le permite inmergirse en esa realidad y ser parte de ella, de esos actores y de esas interacciones.

La religión es otra de esas particularidades especialmente tratándose de la religión que practican las clases populares que residen en la ciudad, es decir, la religión popular urbana. Este trabajo se ubica en esta trama,

aquí analizo un conjunto de actividades religiosas, denominadas *Cenáculo Mariano*, que se realizan en la parroquia *Cristo Rey* localizada en una colonia popular de Mérida, Yucatán, México.

De acuerdo con el ritual que siguen, esas actividades se ubican en lo que la jerarquía de la Iglesia Católica ha denominado Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, o como es conocido entre la grey católica, *la Renovación Carismática*. Diversos estudiosos del fenómeno religioso, siguiendo a Antonio Gramsci (Gramsci, 1976), sostienen que en una sociedad como la nuestra, la religión está asociada a la clase a la que pertenecen sus practicantes. En esta misma línea, podemos encontrar sendas corrientes en las que se ubican algunos analistas de *la Renovación Carismática*. Unos lo conciben como signo de modernidad de la Iglesia Católica. Sin negar esta posición, otros encuentran su origen entre los sectores socialmente marginados y es una forma contestataria a la religión predicada por la jerarquía católica y practicada por las clases dominantes. Es decir, es una expresión del catolicismo popular.

En contra de esas propuestas, mi planteamiento es que las ceremonias religiosas a las que me referiré constituyen una *frontera* en la que, a manera de un espacio de convergencias (Cruz, 1998), confluyen elementos religiosos tanto de la propia Iglesia Católica como de otras iglesias cristianas, los cuales a su vez representan la tradición y modernidad de esa iglesia. De igual modo, bajo esa concepción, tales ceremonias conforman el espacio en el que los diversos grupos sociales que a ellas asisten pueden borrar sus diferencias y aparecer como una comunidad de iguales. Pueden, pues, construir su propia identidad.

En 1968, *la Renovación Carismática* fue introducida en Yucatán por la jerarquía eclesiástica y desde entonces se ha mantenido bajo su control (sobre los antecedentes en Yucatán del movimiento que nos ocupa, véase Pizano, 1991). En todo este tiempo, los fieles han asumido que la dirección de este movimiento esté a cargo de sus respectivos párrocos. Muestra de ello es la inexistencia de conflictos, hasta el momento, entre unos y otros ni por la forma en que se realizan las actividades carismáticas, ni por su conducción, y mucho menos por su administración económica.

El espacio o la frontera entre lo pagano y lo divino

Los espacios no son solamente áreas físicas o naturales, sino también son el resultado de la acción del hombre, de sus interrelaciones y de los productos de éstas. En ellos están contenidos tanto sus componentes orográficos, hidráulicos y forestales como también los elementos empíricos, culturales e ideológicos a partir de los cuales los individuos que los habitan construyen sus identidades. Es decir, contienen su historia natural y la historia social que elaboran dichos individuos. Bajo esta perspectiva, la parroquia *Cristo Rey* se ubica, al oriente de la ciudad de Mérida, en la confluencia de la colonia Fidel Velázquez y el fraccionamiento Pacabtún. Aunque el predio que ocupa pertenece a esa colonia, generalmente se le sitúa en el fraccionamiento mencionado. Incluso los mismos sacerdotes así lo manifiestan en los anuncios del *Cenáculo Mariano* y demás eventos religiosos, publicados en la prensa meridana.

En términos espaciales, dicha parroquia alberga a un mosaico de trabajadores, manuales y no manuales, de los distintos sectores de la economía. Muestra de la heterogeneidad de sus habitantes son los profesionistas, empleados, burócratas, comerciantes y pequeños empresarios que en ella residen. Sin embargo, en su conjunto, la extensa área incluida en la jurisdicción de la parroquia,¹ está compuesta mayoritariamente por individuos pertenecientes a las clases trabajadoras de la estructura social de Mérida. Para decirlo de alguna manera, de clase media-media hacia abajo.

La difusión cada vez mayor que poco a poco va teniendo el *Cenáculo Mariano*, y las actividades de la parroquia, así como la convicción de que en las *misas de sanación* muchas personas son curadas de sus enfermedades, hacen que en cada ocasión que se realiza ese evento acudan más personas pertenecientes a los estratos sociales superiores de

¹ La jurisdicción de la parroquia *Cristo Rey* comprende las capillas Los Reyes, Juan Diego, Candelaria y Espíritu Santo, las cuales incluyen entre su feligresía a los habitantes de las colonias Los Reyes, Fidel Velázquez, Melchor Ocampo, Salvador Alvarado Oriente, Pacabtún y Amalia Solórzano que profesan el catolicismo.

Mérida, esto además de las integrantes de la Misión guadalupana, quienes participan como conferencistas y pertenecen a dichos estratos.

El atrio, el interior del templo y los sitios donde se realizan las actividades del *Cenáculo Mariano* y demás ceremonias religiosas de la parroquia *Cristo Rey* no son solamente ámbitos físicos o meros sitios de culto. A los ojos de los creyentes que asisten a estas actividades, el espacio que pisan es sagrado no tanto porque la jerarquía eclesiástica así lo haya determinado o porque en él la divinidad se revela ante ellos, sino porque, a partir de esta revelación, les permite relacionarse e identificarse con sus representaciones,² en este caso, con Jesús, el Espíritu Santo, la Virgen María y los ángeles. A través de sus oraciones, cantos y alabanzas, los creyentes establecen esa relación e identidad con estos seres. Para aquellos, las anteriores representaciones de la divinidad se hacen presentes,³ mas no en forma individual, sino colectivamente.⁴ Al menos, así lo manifiestan, simbólicamente, en sus oraciones, cantos, alabanzas y demás expresiones orales.

Entendido en los términos ya expuestos, tienen razón el sacerdote y los seglares que dirigen las ceremonias cuando dicen emocionados "¡Jesús está vivo!" "¡María está con nosotros!" "¡El Espíritu Santo nos está colmando de bendiciones!". Lo mismo Juan Pablo II cuando en la Plaza de San Pedro dice "El Espíritu Santo está aquí con nosotros" (*Diario de Yucatán*, 3 de junio de 1998).

En el imaginario colectivo, el espacio en el que se produce este fenómeno deja de ser el atrio, la calle o el templo, para transfigurarse en el cenáculo donde María se reunía a orar con los apóstoles tras la muerte de

² Mercedes de la Garza, refiriéndose a la religión maya prehispánica, sostiene que "los espacios sagrados son aquellos donde se realiza el encuentro del ser humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta con los hombres" (De la Garza, 1998: 71).

³ "El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia. El demonio de la lluvia está presente en cada gota que cae luego de su conjuración, como el alma está presente en cada parte del cuerpo" (Merleau-Ponty, 1994: 305).

⁴ "Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas" (Durkheim, 1992: 8).

Jesús. El espacio se integra al mito, y con él, el individuo que así lo cree. El mito da sentido a la vida del individuo y le permite ser parte de una realidad mitificada, le permite ser parte de la divinidad⁵ al identificarse con ella o con alguna de sus representaciones.

El Cenáculo Mariano. Los elementos de sustentación

En la parroquia *Cristo Rey* el *Cenáculo Mariano* se inició en 1994 por iniciativa del párroco Álvaro Carrillo ante los problemas de alcoholismo, drogadicción y desintegración familiar que, de acuerdo con su percepción, prevalecían en el área de la parroquia. A falta de un referente bíblico directo, está sustentado en dos elementos ideológicos. Uno es la interpretación de la jerarquía de la Iglesia Católica sobre la narración bíblica del día de Pentecostés. De acuerdo con esta interpretación, ese día los apóstoles de Jesús estaban acompañando a María, su madre, en oración cuando el Espíritu Santo se les manifestó en forma de lenguas de fuego. Durante la inauguración de este evento, en 1998, el Arzobispo de Yucatán, Emilio Berlie, así lo mencionó en su homilía: "...María orando con los apóstoles, recibió el Espíritu Santo". Aunque advirtió que "ese texto no lo tenemos redactado, pero es la tradición constante de la Iglesia". Esta interpretación se reproduce en el *Cenáculo Mariano* mediante las conferencias que sobre temas relacionados con la Virgen María imparten durante este evento mujeres seglares integrantes de la Misión guadalupana. Una de ellas durante su intervención dijo: "Y dicen las Sagradas Escrituras que estando María reunida con los apóstoles, sopló un viento muy fuerte y vino el Espíritu Santo". La reproducción de esta interpretación adquiere veracidad ante los fieles católicos a través de la voz del Papa Juan Pablo II. En su mensaje a los asistentes a la Plaza de San Pedro en Roma con motivo del Primer Encuentro Mundial de Movimientos de la Iglesia Católica, en la víspera de la fiesta de

⁵ Al referirse Durkheim a las fuerzas religiosas bienhechoras dice: "Las cosas y las personas que se relacionan con ellas participan en los mismos sentimientos y tienen las mismas características: son las cosas y las personas santas" (Durkheim, 1990: 381).

Pentecostés, dijo, en las palabras introductoras a su mensaje,⁶ "...nos presentan a los discípulos que, reunidos con María en el Cenáculo, reciben el don del Espíritu Santo" (*Diario de Yucatán*, 3 de junio de 1998).

Sin embargo, en el libro de los Hechos de los apóstoles leemos que *Al cumplirse el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido proveniente del cielo como el de un viento que sopla impetuosamente, que invadió toda la casa en que residían. Aparecieron como divididas lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo* (Hch 2: 1-4). Como se ve, la figura de la Virgen María está ausente.

El segundo elemento que da sustento al *Cenáculo Mariano* es el mito que envuelve a las apariciones y mensajes de la Virgen María en Fátima, Hungría y Medjugorie,⁷ ex Yugoslavia, en 1917, 1961 y 1983 respectivamente. Otras apariciones de la Virgen María que forman parte de este mito y le dan sustento a dicho evento son las que ha tenido el padre Stefano Gobbi desde 1975. De acuerdo con la Iglesia Católica, la Virgen María ha dado diversos mensajes en cada aparición.

Conjuntando su contenido, la jerarquía de esta Iglesia ha elaborado el corpus ideológico sobre el que se ha construido el *Cenáculo Mariano*. El común denominador que prevalece es el deseo de la Virgen María de que sus "hijos" recen el rosario, se consagren a su Inmaculado Corazón y

⁶ Estas palabras se refieren a la narración de la venida del Espíritu Santo contenida en el libro de los Hechos de los Apóstoles (2; 1-4). En este mensaje el Papa hizo especial referencia a Chiara Lubich, Mons. Luigi Giussani, Jean Vanier y Kiko Argüello, fundadores, respectivamente, de los movimientos Focolares, Comunión y Liberación, Comunidad del Arca y Camino Neocatecumenal (*Diario de Yucatán*, 2 y 3 de junio de 1998).

⁷ Las apariciones de la Virgen de Medjugorie todavía no son plenamente aceptadas por la jerarquía de la Iglesia Católica. Con motivo del pronunciamiento del Obispo de Mostar contra el carácter sobrenatural de estas apariciones y de una carta de un Obispo francés para que el Dicasterio Vaticano las aclarase, el secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Monseñor Tarcisio Bertone, haciendo referencia a lo establecido por los obispos de la antigua Yugoslavia en su declaración de Zara del 10 de abril de 1991, dijo que "Con base en las investigaciones realizadas hasta ahora, no es posible afirmar que se trate de apariciones o revelaciones sobrenaturales...Pero tampoco se puede decir con certeza que no lo sean" (*Diario de Yucatán*, 25 de septiembre de 1998).

celebren Cenáculos de oración. Todo ello con el doble objetivo de, por una parte, ayudarla a cumplir su misión⁸ y, por la otra, preparar el segundo Pentecostés con el triunfo de su corazón inmaculado.

El contenido ritual

Las actividades religiosas que se realizan durante el *Cenáculo Mariano* no se entienden en forma aislada, ni como un conjunto de prácticas devocionales. Su significado, tanto el que le asigna la jerarquía de la parroquia donde tienen lugar, como el que le dan los que a ellas asisten, se comprende concibiéndolas como una totalidad articulada cuyas partes convergen entre sí. Tales actividades constituyen un rito colectivo, a través del cual los participantes encuentran respuesta a sus peticiones. En principio, se trata de un conjunto de acciones que siguen un orden y una rutina impuestos por el párroco de *Cristo Rey*, un lenguaje tanto oral como corporal, diversas actitudes y creencias compartidas que provocan en los participantes el reconocimiento grupal y la certeza de estar actuando conforme los deseos de la divinidad.⁹ Como se verá, el personaje central en estos ritos es el párroco Álvaro Carrillo. Él es quien conduce las ceremonias, entona los cantos, dirige los bailes, dirige las actitudes y conductas de sus fieles y le imprime a estos ritos el ambiente festivo que los caracteriza.

Desde su inicio, el *Cenáculo Mariano* sigue el mismo formato. Las innovaciones que introduce el párroco son particularidades que se enmarcan en la generalidad y tienen como objetivo hacerlo atractivo a los fieles. Este evento se compone de un conjunto de actividades que se desarrollan durante una semana en la que los fieles podrán estar en contacto con la divinidad de diversas formas. Se trata de un tiempo sagrado en el que, siguiendo el discurso del padre Carrillo, "el Espíritu Santo va a derramar enormes bendiciones sobre todos nosotros", en el

⁸ De acuerdo con la revelación al padre Stefano Gobbi, el 8 de diciembre de 1975, esta misión es "la de combatir y vencer a Satanás, de aplastarle la cabeza con mi talón" (*Un nuevo Pentecostés*, 1996: 11).

⁹ Sobre las características y tipos del rito véase: Cazeneuve, 1972; Durkheim, 1992, y Mauss, 1967.

que "Cristo vive y está con nosotros". Por eso también es un tiempo de fiesta.¹⁰ Las actividades del *Cenáculo Mariano* duran una semana. Se inician el lunes y concluyen el domingo siguiente, en el cual la Iglesia Católica festeja el día de Pentecostés. Durante estos días, tales actividades siguen el mismo programa. Comienzan a las ocho de la mañana con la primera *misa de sanación* y concluyen alrededor de las diez de la noche luego de la misa, la bendición con el *Santísimo Sacramento* y la bendición de *sacramentales*.¹¹ Las misas matutinas, a diferencia de las nocturnas, se celebran en el interior del templo, ya que congregan poca audiencia. Algunas personas, no obstante asistir a las de la noche, prefieren las de la mañana por ser, a juicio suyo, más íntimas. Sobre todo al momento de la imposición de las manos y recibir el *descanso en el espíritu*.

Durante todo el día, en una capilla contigua, está expuesto el *Santísimo Sacramento* para su adoración por los fieles. En la mañana y por la tarde los sacerdotes de la parroquia imparten confesiones a los *arrepentidos*; con la ayuda de los *servidores*¹² oran por los enfermos que a ellos van, e *imponen las manos* a las personas que desean sanar y para ello acuden *en busca de Jesús*. Para esto último, la parroquia cuenta con otras tres capillas ubicadas en su interior.

Por las noches, antes de la última misa, tienen lugar dos actividades. La primera es el rezo del rosario, a cargo de las monjas pertenecientes a la orden de Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús y el Inmaculado Corazón de María. La segunda actividad consiste en conferencias sobre temas marianos que imparten las integrantes, seculares, de la Misión guadalupana que colaboran con el párroco de *Cristo Rey*. Posteriormente, dicho párroco o algún sacerdote invitado celebra la misa.

En el *Cenáculo Mariano* cada misa tiene un propósito diferente. En

¹⁰ Sobre el tiempo sagrado y el tiempo de fiesta véase Mauss, 1967.

¹¹ Es decir, imágenes religiosas, rosarios, agua bendita, velas y demás objetos que los fieles compran a sugerencia del párroco.

¹² Los servidores son seculares pertenecientes a los grupos apostólicos parroquiales. Su nombre se deriva de la función que la Iglesia Católica le otorga a los ángeles. Es decir, ser servidores y mensajeros de Dios. Véase *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 329 y siguientes.

1998, las misas del segundo día estuvieron dedicadas a la bendición de las mujeres embarazadas^{1 3} y de quienes no podían ser madres; las del tercer día a la bendición de recién nacidos y de obreros, empleados, desempleados y subempleados; las del cuarto día a la unción de enfermos y a la bendición de jóvenes; las del quinto día a la bendición de niños discapacitados y de matrimonios y familias, y las del sexto día estuvieron dedicadas a los niños del catecismo y a la preparación de la vigilia de Pentecostés. Después de la misa para los niños del catecismo, la parroquia les ofrece un "desayuno con el Niño Jesús".

Las *misas de sanación* son las actividades que congregan a mayor número de fieles. Sobre todo las de la noche, que cierran las actividades del día. La emotividad que adquieren por la música, los cantos, los movimientos corporales, los aplausos y las ceremonias que en ellas se realizan cada noche, atraen creyentes de otras partes de Mérida y poblados cercanos a la zona donde se ubica la parroquia de *Cristo Rey*.

Las jornadas vespertinas se inician a las siete de la noche y generalmente tienen lugar en el atrio. En caso de lluvia se celebran en el interior del templo. Las actividades que integran estas jornadas son las *alabanzas* y las *misas de sanación*. Las primeras empiezan a las siete y las segundas a las ocho. Desde esa hora, los componentes del *Ministerio de Alabanza* de la parroquia, con la ayuda de un moderno equipo electrónico, interpretan cantos cuyo propósito es despertar entre los concurrentes un ambiente de animación. Uno o dos de ellos se encargan de conducir los cantos, aplausos, gritos, bailes y oraciones. Los cantos están compuestos de pequeños estribillos que se repiten una y otra vez siguiendo diferentes ritmos. Unas veces son ritmos de rock, tropicales, caribeños y colombianos, y otros cuando se induce a los fieles a la meditación, con ritmos de balada y de música instrumental. Los cantos no sólo tienen un componente oral, sino también corporal a manera de coreografía. De tal modo, auxiliados por quien los dirija, los concurrentes mueven la cabeza, las manos y/o los pies; brincan, giran, dan pasos de

^{1 3}El 29 de enero de 1995 el *Diario de Yucatán* informó que "200 embarazadas tomaron parte en la misa de rechazo al aborto y respeto a la vida".

lado, elevan y bajan el volumen de la voz, se agachan, se abrazan, se toman de las manos, etcétera.

El ambiente adquiere mayor intensidad cuando el párroco o alguno de los sacerdotes invitados toma el micrófono para dirigir los cantos y alabanzas. Durante su intervención este sacerdote también baila, habla en *lenguas*, improvisa frases dirigidas a Jesús, a la Virgen María, al Espíritu Santo y los ángeles, pide aplausos para todos estos personajes, pide *gritos de guerra* y hace bromas a costa de alguno de los demás sacerdotes, del diácono, algún niño, una muchacha, alguna *servidora* o una señora del público. Todo esto utilizando un lenguaje, oral y corporal, a la manera de los cantantes de música popular, lo cual causa risa entre los asistentes.

En la frontera entre modernidad y la tradición

Las actividades que conforman el *Cenáculo Mariano*, se enmarcan en la *frontera* del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo de la parroquia *Cristo Rey* y en el conjunto de prácticas que definen al catolicismo popular. Como ya se mencionó, todas estas actividades fueron introducidas en 1994 por su actual párroco.

Aunque envuelto por el pensamiento de la Iglesia Católica, *la Renovación Carismática* recoge elementos evangélicos y espirituales promovidos por la Reforma del siglo XVI, el espiritualismo y el salvacionismo de los siglos siguientes y diversas manifestaciones ceremoniales del pentecostalismo protestante que se desarrolló en el presente siglo.^{1 4}

Para fines analíticos, los fundamentos de *la Renovación Carismática* se pueden ubicar en cuatro grandes categorías. En la primera se encuentra el "...énfasis en el aspecto subjetivo de la vida de la fe en la cual el creyente llega a conocer al Señor en un nivel personal" (Ranaghan, 1971); en la segunda está la lectura de la Biblia como referente a los

^{1 4}Para una visión histórica del desarrollo del pentecostalismo protestante véase Bryan Wilson, 1970.

problemas del lector; en la tercera se localizan las visiones, las curaciones físicas y espirituales, la salvación individual, la oración al aire libre, el bautismo en el Espíritu Santo y "hablar en lenguas"; en la cuarta se incluyen cantos con ritmos de balada-rock, caribeños, sudamericanos o del norte de México acompañados de palmadas, agitación de brazos, palabras de alabanza en voz alta a Dios padre, a Jesús, al Espíritu Santo y a la Virgen María, gritos de repudio a Satanás, aplausos, *vivas* y demás manifestaciones emocionales que muchas veces provocan llanto, desmayos e histeria entre algunos fieles.

Los sacerdotes que adoptaron *la Renovación Carismática* como su pastoral, igualmente adoptaron la conducta y actitudes de los pastores y misioneros pentecostales. Hoy en día han incorporado el estilo y parte del discurso de los evangelistas pentecostales. Como sucede en esas Iglesias, o en un espectáculo artístico, el sacerdote es un animador cuya función es elevar los niveles de emotividad de los asistentes o, según declaraciones de sacerdotes entrevistados, "...hacer llegar la espiritualidad de Cristo al pueblo de Dios". De tal modo que durante los cantos de alabanza, homilias u oraciones, hacen que los feligreses respondan a sus indicaciones. A una voz del sacerdote, los concurrentes, como si fueran uno solo, aumentan el volumen de sus voces, bailan, giran, brincan, alzan los brazos, los mueven de uno a otro lado, se toman de las manos, se abrazan, aplauden o bien, hacen silencio para orar o meditar en torno a las palabras que el sacerdote en ese momento esté diciendo.

La Renovación Carismática en la parroquia *Cristo Rey* ha incorporado al *Cenáculo Mariano*, y sus demás actividades religiosas, uno de los elementos que caracterizan a lo que algunos analistas llaman *neopentecostalismo*, dicho elemento es la denominada "guerra espiritual" o "guerrilla espiritual", sobre la que se erige este último movimiento.^{1 5} Aunque de manera explícita esta figura surge en las Iglesias pentecostales, en la actualidad es compartida, en lo general, en forma implícita por las demás Iglesias cristianas. De tal modo, la guerra espiritual

^{1 5} Los otros elementos son la salvación y la sanidad (Véase: Wynarczyk, 1993).

constituye hoy en día uno de los elementos ideológicos fundamentales del cristianismo.

La Iglesia Católica también ha incorporado esa representación a su discurso y acción evangelizadora. Para ello, ha recuperado sus antiguas representaciones de las milicias celestiales encabezadas por ángeles guerreros, y de la Virgen María, que luchan contra Satanás. De acuerdo con esta representación, los ángeles no sólo son mensajeros de Dios y protectores de la humanidad, sino también guerreros que luchan en contra de las legiones de demonios. Del mismo modo, la Virgen María no sólo es la madre que cuida a sus hijos, sino también la que lucha para protegerlos del pecado y las tentaciones. Bajo esta figura, la jerarquía de esta Iglesia conmina a sus fieles a sumarse a esta guerra formando ejércitos para derrotar a este siniestro personaje. *La lucha del cristiano es la de una milicia, nuestra lucha es, contra las fuerzas malignas, contra el príncipe de este mundo que ha sido vencido por Jesús... Para ganar esta victoria debemos consagrarnos al Corazón Inmaculado de Nuestra Madre y hacer nuestra la salvación de su Hijo amadísimo Jesús* (Ceja y Abullarade, 1998:5).

Dicho de otro modo, la guerra espiritual es la representación simbólica de la pugna que sostienen el demonio por llevar las almas de los hombres al infierno, y Dios, quien trata de impedirlo a través de su plan de salvación. En suma, es la representación del eterno conflicto entre el bien y el mal.¹⁶ O bien, como nos recuerda Durkheim, de las fuerzas bienechoras y los poderes malvados que se encuentran en toda noción de lo sagrado (Durkheim, 1992).

En el *Cenáculo Mariano*, la Virgen María es la protagonista de la batalla espiritual. Ella es quien lucha contra Satanás para, en términos de la Iglesia Católica, preparar la segunda venida del Espíritu Santo e instaurar el reino de Cristo. La figura de la guerra espiritual se reproduce en este

¹⁶En 1998, el Papa Juan Pablo II, en su homilía correspondiente a la misa celebrada con motivo de la fiesta de la Asunción de María, dijo lo siguiente: Mientras exista el mundo, la historia será siempre un escenario para la colisión entre Dios y el diablo, entre el bien y el mal, entre la gracia y el pecado, entre la vida y la muerte (*Diario de Yucatán*, 16 de agosto de 1998).

evento a través de las oraciones del párroco de *Cristo Rey*, en las que presenta a la Virgen María como la vencedora de esa batalla, y de las "pláticas" o conferencias que noche a noche imparten las integrantes de la Misión guadalupana que asisten para apoyar a dicho párroco. Ilustrando esto último, una de ellas dijo que "las guerras que estamos viendo no son nada en comparación con la batalla que la Santísima Virgen está librando con su enemigo Satanás". O como dijo otra durante su "plática", "en estos días se está librando una gran batalla espiritual". Posteriormente agregó: *cuando se aparece la Virgen viene en misión. En sus mensajes nos da las armas para triunfar en esta gran batalla... En Fátima nos da un arma para vencer el mal y salvar a la humanidad, esa arma es el rosario.*

En la zona de influencia de la parroquia *Cristo Rey*, igual que en Mérida, y México en general, además de las ceremonias que he venido refiriendo, coexisten formas y expresiones más antiguas del catolicismo popular que permanecen arraigadas entre sus habitantes, las cuales no han sido desplazadas, a pesar de la difusión que a través de la prensa local y de mantas en sitios públicos reciben el *Cenáculo Mariano* y demás actividades de *la Renovación Carismática* que realiza esa parroquia; y a pesar también del impacto emocional en los fieles, logrado mediante la actitud del párroco, de los cantos y de la tecnología utilizada por el conjunto de música parroquial o *Ministerio de Alabanza*. En contra de lo que se supondría, la jerarquía de la parroquia *Cristo Rey* no pretende a través de las actividades religiosas emprendidas, erradicar dichas formas y prácticas del catolicismo popular. Antes bien, pretende darles un nuevo significado que le permita mantenerlas bajo su control, en tanto que con aquellas que no pueda hacerlo, sólo le queda consentirlas y evitar que rebasen ciertos límites. Con esto, desde la perspectiva de los sacerdotes se llena el vacío que dejaron las violentas reformas experimentadas por la Iglesia Católica a partir del Concilio Ecueménico Vaticano II.

Ampliando nuestra visión de análisis, las anteriores estrategias forman parte de la respuesta que la jerarquía local da a los problemas relativos a la globalización que enfrenta la Iglesia católica en el milenio que inicia. De acuerdo con declaraciones de la propia jerarquía eclesiástica, estos problemas son la creciente secularización, el

hedonismo, el consumismo y el desinterés de los católicos por conceptos y prácticas doctrinales que en otras épocas tenían un peso fundamental, por ejemplo, la noción de pecado, la oración en familia, el culto a los santos, la recepción de sacramentos como la confesión¹⁷ y comunión y aun la asistencia a la ceremonia fundacional de esta Iglesia; es decir, la misa o *Eucaristía*.¹⁸ No obstante, en países como México, donde amplias capas de su población practican formas tradicionales de catolicismo, estos problemas tienen un impacto desigual. Es más, para muchos de ellos no constituyen problema. En todo caso lo es para la dirigencia eclesiástica que ve amenazada la función del sacerdote en la sociedad, pero no para el pueblo.

Ante tan incuestionable realidad, la jerarquía católica ha optado por revertir este fenómeno a fin de preservar la función arriba señalada, su poder ideológico sobre los fieles y demostrar al Estado mexicano el poder de convocatoria y control sobre determinados sectores de la población de que es capaz. Alentada por lo que Juan Pablo II ha llamado la *nueva evangelización*, la jerarquía de la parroquia *Cristo Rey* busca incorporar esas expresiones populares a la liturgia y actos devocionales católicos. A la vez, como parte de esta estrategia, pretende recuperar las ideas y prácticas tradicionales enseñadas por la propia Iglesia antes del Concilio Ecuménico Vaticano II, de la década de 1960, resignificarlas a partir de ciertos pasajes bíblicos e introducirlas a la vida cotidiana y rutina religiosa de sus feligreses.

¹⁷ Durante la Semana Santa de 1992, el Papa Juan Pablo II, en su audiencia de los miércoles, reconoció que "en los tiempos recientes se manifiesta en muchos lugares una crisis del sacramento de la penitencia". Entre las causas, el Papa mencionó el debilitamiento del sentido del pecado...bajo la influencia del clima de reivindicaciones por una libertad e independencia total del hombre [los fieles] tienen dificultad en reconocer la realidad y la gravedad del propio pecado...no ven la necesidad y utilidad de recurrir al sacramento y prefieren pedir directamente a Dios el perdón. En ese caso tiene dificultad en admitir una mediación de la Iglesia en la reconciliación con Dios (*Diario de Yucatán*, 16 de abril de 1992).

¹⁸ Véase la Carta Apostólica *Deis Domini* de Juan Pablo II dirigida al Episcopado, al Clero y a los fieles, en la cual, ante la ausencia de los católicos a misa, se refiere a la santificación del domingo.

Para ello, los integrantes de la jerarquía de la parroquia *Cristo Rey* incluyen en el *Cenáculo Mariano* y demás ceremonias religiosas, música con instrumentos electrónicos, aplausos, palmadas, brincos, cantos y bailes con ritmos de rock, caribeños y sudamericanos y diversos movimientos corporales. Dicho en palabras del propio párroco, hacer lo que la Iglesia siempre ha hecho, pero bajo formas modernas y aprovechando los adelantos de la tecnología.

En este proyecto, las figuras del Espíritu Santo, de Jesús y de la Virgen María juegan un papel fundamental, son los ejes en torno a los cuales giran las actividades del *Cenáculo Mariano* y en torno a los cuales la jerarquía de *Cristo Rey* pretende que los fieles ordenen su vida religiosa. Los santos que en otras épocas normaban la actividad parroquial y la vida religiosa de la feligresía y servían de intermediarios entre la divinidad y los hombres, son reemplazados por las figuras anteriores. En éstas se concentran las oraciones, novenas, peticiones, promesas, ofrendas, exvotos y demás actos que los fieles dirigían a los santos.

De ahí también, como parte de este proyecto, la recuperación de la figura de Satanás y de la noción del pecado; de lo contrario no tendría sentido la idea de "guerra espiritual" que envuelve al *Cenáculo Mariano*, sin la cual, el evento mismo carecería de sentido. Desde este ángulo, igualmente adquieren significado los mensajes de la Virgen de Medjugorie y el llamado que hace el párroco de *Cristo Rey* a la oración en familia, a rezar el rosario, a instalar altares domésticos, a prender velas a las imágenes referidas, a tener agua bendita en el hogar, a asistir a misa, confesarse y recibir la comunión. De ahí el imperativo de darle a estas ideas y estos actos un nuevo significado que permita articular las formas y prácticas del catolicismo popular a las nuevas formas de expresión propuestas por la jerarquía de dicha parroquia.

Lo expuesto nos sugiere que las expresiones que adquiere el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo, en la parroquia *Cristo Rey*, constituyen una intersección de *fronteras* en la que confluyen formas rituales que corresponden a diversas concepciones de la jerarquía de la Iglesia Católica, y a diferentes tiempos del ejercicio de su magisterio que transfieren a los fieles. Pero sobre todo, en dicha

intersección convergen individuos pertenecientes a diferentes posiciones en la estructura de la Iglesia Católica y a los grupos de la sociedad local, los cuales poseen, además de sus respectivas identidades, diferentes tradiciones religiosas, formas de pensamiento, representaciones, expresiones, actitudes, expectativas y motivaciones con respecto a la divinidad.

Sin embargo, a pesar de esa heterogeneidad, subyace una forma de relacionarse con esta última que da lugar a una metaidentidad. Dicho de otra manera, la metaidentidad resultante constituye una nueva *frontera* en la que se sintetizan la heterogeneidad de los participantes en una comunidad homogénea; la tradición y la modernidad en la esperanza de una vida futura hecha presente; lo pagano y lo sagrado en un ente divinizado y las múltiples dimensiones de la razón en un acto de fe. A diferencia de las identidades étnicas o laborales, por ejemplo, que se construyen a partir de referentes empíricos, este particular tipo de identidad se construye tanto por referentes empíricos como no empíricos, sobre todo estos últimos. Ejemplos de los primeros son las ceremonias, los cantos de alabanza, las oraciones, las imágenes, el discurso del párroco y la reunión de los fieles. Entre los segundos, los más relevantes son la internalización del mensaje ideológico-religioso, la relación que establecen con la divinidad y sus representaciones, el reconocimiento de los fieles como hermanos entre sí y como hijos de un mismo padre y una misma madre y el sentimiento de comunidad que generan.

La metaidentidad resultante, sirve para transferir al plano de lo sagrado las contradicciones sociales y los posibles conflictos entre los fieles y la jerarquía eclesiástica. La internalización del mensaje del párroco de *Cristo Rey* durante sus homilias y oraciones, contribuye a dicha transferencia. En ellas, dicho sacerdote convoca a sus feligreses a pedirle a Dios Padre, a Jesús o al Espíritu Santo que les arranque ese odio que llevan dentro de sus corazones y que les impide alcanzar la gracia divina; que los ayude a expulsar a los demonios del rencor y de la envidia que les producen enfermedades físicas y, sobre todo, que los ayude a perdonar del mismo modo como también son perdonados.

En oposición con el denominado catolicismo tradicional, en el que las

relaciones del individuo con la divinidad y sus representaciones las establece de manera personal e individual, en el caso del *Cenáculo Mariano* los participantes las establecen a través del sacerdote que conduce la ceremonia y de manera colectiva. Bajo esta concepción, las homilias, oraciones, alabanzas, cantos y demás referencias directas que hace el padre Carrillo a los fieles, sirven de puente para relacionarse con la divinidad, identificarse como hermanos, reconocerse como un solo grupo y sentirse miembros de una misma comunidad. Es decir, sirven para construir una metaidentidad que rebasa los límites de las relaciones entre individuos para insertarse en el infinito de las relaciones con lo sagrado.

Referencias

- Barth, Fredrik (comp.)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cazeneuve, Jean
1972 *Sociología del rito*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Cruz Burguete, Jorge Luis
1998 *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. La reconstrucción de la identidad étnica entre los chujes de Chiapas*. El Colegio de México, México.
- Ceja, J. Jesús y Jorge Abullarade H.
1998 *Manual Ejército de soldados consagrados al Corazón Inmaculado de María*. Arzobispado de Guadalajara, México.
- De la Garza, Mercedes
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Diario de Yucatán*: 16 de abril de 1992; 29 de enero de 1995; 2 y 3 de junio, 16 de agosto y 25 de septiembre de 1998.
- Durkheim, Emile
1992 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Madrid.
- Gramsci, Antonio
1976 *Literatura y vida nacional*. Juan Pablos, México.
- Mauss, Marcel
1967 *Introducción a la etnografía*. Istmo, Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice

1994 *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.

Pizano, Eva

1991 "Institución religiosa v.s. presión social, ¿Renovarse o morir?: El Espíritu Santo en Yucatán". Tesis de licenciatura de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Ranaghan, Kevin y Dorothy Ranaghan

1971 *Pentecostales católicos*. Logos internacional, New York.

Wilson, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Guadarrama, Madrid.

Wynarczyk, Hilario H.

1993 "Carlos Annacondia. Un estudio de caso en neopentecostalismo", en: Frigenio, Alejandro (Ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Vol. II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires: 80-97.

Zemelman M., Hugo

1997 "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica", en: León, Emma y Hugo Zemelman (Coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos-CRIM-UNAM, Barcelona: 21-35.

Cultura, identidad de género y simbolización en los juegos infantiles

A sus escasos 3, 4 ó 5 años de edad los niños han acumulado una cantidad de conocimientos acerca de su entorno natural y sociocultural, mayor de la que los adultos sospechamos y estamos dispuestos a reconocer.¹ No somos capaces de darnos cuenta de cuánto y qué saben los niños preescolares porque, por la propia dinámica de la vida, poco nos acercamos a su mundo y poco reflexionamos sobre cuánto sabíamos y cómo pensábamos durante esa primera etapa. Inmersos en el mundo de adultos hemos olvidado nuestra propia historia infantil.²

Contribuye a este desconocimiento (como ignorancia y como no reconocimiento) el hecho de que no es fácil advertir los conocimientos, creencias y concepciones infantiles porque, aunque a los 5 años de edad

¹ Gardner asegura que los niños pequeños demuestran tener nociones sobre causalidad, números y características esenciales de objetos antes de haber desarrollado el lenguaje, actividades motrices complejas y un esquema de interpretación cultural. Según él, estas habilidades no son reconocidas aún por los investigadores de la primera infancia, como Piaget, quienes infravaloran el conocimiento infantil (Gardner, 1993: 60-61).

² Según Piaget, no tenemos acceso a nuestras primeras formas de comprensión de la realidad, porque en cada etapa de desarrollo se produce una reorganización fundamental de nuestras estructuras de conocimiento. Gardner (1993: 41) en cambio opina que las primeras concepciones no se erradican. Permanecen en la memoria ocupando una posición subalterna frente a nuevas concepciones.

Nancy Beatriz Villanueva V.

los niños ya han aprendido a usar su lengua materna para referirse a hechos y objetos del mundo circundante, mucho de ese saber solamente es externado a través de símbolos, gestos y expresiones no verbales, acompañados con algunas frases. Es necesaria la observación atenta e intencionada y complementar lo hablado con lo manifestado por medio de acciones (gestos, actitudes, posturas del cuerpo, tipos de interacciones) para captar los significados, conocimientos, creencias y concepciones.

Ante esta situación, cobra especial importancia el análisis de los juegos, dibujos e interacciones cotidianas para quienes estamos interesados en el estudio de los saberes infantiles, ya que son las principales vías por las que los niños exteriorizan el mundo que ellos han interiorizado y reelaborado subjetivamente a partir de sus experiencias diarias.

La utilidad del análisis de las acciones y simbolizaciones puede generalizarse para la mayoría de las investigaciones porque, por la misma naturaleza de la vida social y cultural, los sujetos no siempre somos conscientes de lo que sabemos o damos por sentado (nuestros supuestos, lo que aceptamos como real). Mucho del conocimiento adquirido y asumido no pasa por la conciencia y la reflexión, se aprende por imitación, por repetición irreflexiva. Aun los adultos más reflexivos, en algunos campos de la vida cotidiana tienen comportamientos que no son producto de un aprendizaje razonado. Bourdieu (1991) y Giddens (1995) se refieren a este fenómeno, el primero con el concepto de *sentido práctico*³ y el

³ Bourdieu afirma que los aprendizajes relativos a la pertenencia a un campo, a una cultura, a un grupo social, no pasan por la conciencia; se aprenden de manera automática, mediante repetición prerreflexiva. Los actores saben actuar de modo apropiado a su lugar y posición en una cultura y un grupo social, pero no siempre saben o conocen el sentido de su acción o las creencias que implican. El sentido práctico es ese saber actuar de acuerdo con lo que se espera de él o ella por su posición en un campo determinado. El sentido práctico es: "necesidad social que deviene naturaleza, convertido en principios ... motores y en automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y a través de lo que en ellas permanece oscuro a los ojos de sus productores y por donde se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, es decir, estén habitadas por un sentido común. Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen" (Bourdieu, 1991: 118).

segundo con el de *conciencia práctica*.⁴ El análisis de las acciones y otras formas de simbolización de concepciones y representaciones mentales acerca del mundo, también son herramientas de investigación útiles cuando nuestros sujetos de estudio son adultos sin habilidad verbal suficiente para expresar, mediante el lenguaje hablado, lo que saben y lo que creen.

Si incluso los adultos no podemos explicar amplios segmentos de nuestros saberes y las razones y motivos de nuestros haceres, ya sea por incompetencia lingüística o porque no tenemos plena conciencia de nuestras concepciones y de las significaciones que le damos a nuestros actos, en el caso de los niños preescolares esta situación es aún más evidente porque sus habilidades lingüísticas, así como sus capacidades de comunicación con los adultos, son más restringidas. En estas condiciones, el juego infantil cumple por lo menos con dos funciones. Por una parte, es una de las formas que los niños utilizan para externar la cultura, las significaciones, sus aptitudes y conocimientos adquiridos a lo largo de su corta existencia, y que no pueden expresar discursivamente. Por otra parte, es un espacio en el cual los niños se socializan entre sí. Por estas razones el análisis de los juegos infantiles es una vía de entrada al mundo subjetivo de los niños para conocer los valores, normas, conocimientos, creencias y concepciones que han interiorizado.

Partiendo de esta premisa, en este trabajo analizaré el juego *La corrida de toros*, el cual era frecuentemente jugado por los niños que asisten al Centro de Educación Preescolar Indígena "Nicté-Há" en el poblado de Tahmek, Yucatán, donde actualmente estoy realizando una investigación sobre procesos de socialización infantil. El furor por este juego inició inmediatamente después de la fiesta patronal del pueblo, en honor a San Lorenzo, la cual se realizó durante la segunda semana de agosto. A partir

⁴ Giddens por su parte, adopta una posición similar a Bourdieu cuando afirma: " Lo que los agentes saben sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer su entendimiento como agentes- es vehiculizado en buena parte por una conciencia práctica. Una conciencia práctica consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de 'ser con' en contextos de vida social sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa" (Giddens, 1995: 24).

de entonces fue común ver a los niños jugarlo en diferentes hogares y rumbos del pueblo. En el contexto escolar éste continuó ejecutándose hasta los últimos días de noviembre de 1999.

Me parece interesante analizar este juego, porque a través del mismo los niños expresan su conocimiento y sus percepciones acerca de: 1) algunos aspectos de la vida cultural y las tradiciones locales, 2) roles sociales e identidades de género, los cuales expresan normas y valores asumidos y 3) formas de simbolización de objetos físicos y culturales. En este trabajo analizaré estas cuestiones y concluiré con una discusión teórica en torno a la dinámica de los procesos cognoscitivos y el papel de la sociedad, la cultura y la biología en la formación de la mente. Al respecto, confrontaré mi experiencia de investigación antropológica sobre este campo con las propuestas de Piaget, Vygotsky y Gardner.

Metodología de la investigación

El material etnográfico en el cual se apoya mi análisis lo obtuve entre julio y diciembre de 1999 mediante la observación cotidiana del comportamiento espontáneo de niños de 3, 4 y 5 años de edad que asisten a la escuela rural ya mencionada. La observación de estos niños incluyó fotografías sobre algunos eventos y grabaciones fonográficas. Estoy consciente de que mi sola presencia pudo interferir de alguna manera en las actuaciones, sin embargo, traté de incidir lo menos posible en el cauce normal de los acontecimientos. Creo haber logrado este propósito mediante mi constante presencia al grado de ser vista como un miembro más de la escuela.

Complemento la información sobre el comportamiento de los infantes en el ámbito escolar con la obtenida de la observación de diferentes espacios del pueblo y de pláticas informales y entrevistas abiertas con madres y padres de los niños, porque considero que para comprender adecuadamente las expresiones y los actuaciones infantiles, es necesario incorporar datos del ambiente sociocultural inmediato del cual forman parte los niños y la misma escuela. Los niños llevan a la escuela lo que ellos son y han aprendido en su corta vida en la comunidad. La escuela, a

pesar de ser una instancia instalada por un poder central, la Secretaría de Educación Pública (SEP), es también un espacio sociocultural recreado continuamente a partir de las interacciones cotidianas de niños, padres, madres, docentes y otros miembros de la comunidad. Esta estrategia se fundamenta en la convicción de que, como afirman Hansen (1990: VI y 21) y Wilcox (1993: 97), entre otros autores, cualquier estudio sobre educación, transmisión, aprendizaje (procesos de socialización) debe incluir elementos del contexto sociocultural en el que transcurre la vida de los niños.

Al principio el juego *La corrida de toros* se me antojó sin forma ni interés antropológico, por lo cual no me detuve inicialmente en él. Como veremos más adelante, mi "participación" en el mismo gracias a la invitación de una niña para jugarlo con ella, me permitió encontrarle sentido. Poco a poco fui reconstruyendo la dinámica sociocultural de los comportamientos, de las interacciones sociales, interpretando el sentido que éstos tienen para los actores. Para esto fue necesario incorporar diálogos con niños y entre niños. No logré entender el juego en toda su riqueza hasta que no inicié su análisis más riguroso utilizando marcos de referencia teóricos.

Para decirlo en términos más explícitos, el método de investigación que aquí he descrito, y en el cual se apoya mi análisis, es el denominado por diversos antropólogos como el método etnográfico, el cual consiste en observar, detalladamente y a profundidad, los procesos a estudiar en una situación natural, tratando de interferir lo menos posible en el cauce cotidiano de los sucesos. A partir de la observación debe reconstruirse el sentido que la acción tiene para los actores. Sin embargo, la descripción que a continuación expongo no es una simple visión desde dentro de la cultura. Se parte de ésta, pero también se intenta verla desde fuera; desde un marco de referencia externo. Para decirlo en palabras de Kathleen Wilcox:

La estrategia de investigación etnográfica "Es un modo de investigar naturalista, basado en la observación, descriptivo, contextual, abierto y en profundidad... El objetivo de la etnografía es el de combinar el punto de vista de un observador interno con el de un observador externo para describir el marco social. Es de esperar que la descripción resultante sea

más profunda y completa que la del observador externo ordinario, y más extensa y menos limitada culturalmente que la del observador interno común." (Wilcox, 1993: 101).

La etnografía es entonces, como dice Anthony Giddens (1987: 147-157), una "mediación de marcos de significado".

Importancia del estudio de la infancia

Ahora bien, ¿por qué es importante el estudio de los saberes, concepciones y creencias infantiles? Podemos aducir aquí por lo menos dos grandes problemáticas teóricas, vinculadas entre sí, que justifican su análisis: 1) la dinámica sociocultural de un pueblo o de un grupo humano y 2) la universalidad y la particularidad de los procesos de desarrollo intelectual del ser humano.

En cuanto a la primera problemática mencionada podemos decir que por medio de los saberes, creencias y concepciones asumidas por los niños se puede conocer: 1) Hacia dónde se dirige un grupo sociocultural o un pueblo; 2) cuáles son los modelos, aspiraciones y proyectos de vida de sus integrantes; 3) estimar la viabilidad de esos modelos, aspiraciones y proyectos contrastando la situación de los sujetos con las condiciones económicas, sociales y culturales del contexto más amplio que incide sobre sus vidas; 4) dar cuenta de los cambios y la continuidad sociocultural mediante la comparación intergeneracional. En otras palabras, mediante el análisis de los procesos de socialización infantil se puede conocer cómo y qué tanto cambian las formas de ser, hacer y significar intergeneracionalmente, y cómo y qué aspectos de la cultura se reproducen a través del tiempo.

El estudio de los saberes, concepciones y creencias infantiles adquiere mayor importancia si tomamos en cuenta que, según sostienen varios especialistas, los primeros aprendizajes son cruciales en la definición del futuro de los niños, tanto en términos intelectuales, como socioculturales y en la adquisición de identidades (Berger y Luckmann, 1968; Bourdieu, 1981; Piaget 1985). Por esta razón es conveniente mostrar las capacidades, las asunciones, las adscripciones y creencias que los niños

en estudio han incorporado o están en proceso de incorporación, ya que éstas son la base a partir de la cual edificarán sus adquisiciones posteriores. Las primeras significaciones asumidas son en principio más duraderas y más difíciles de modificar que las posteriores. Por otro lado, sirven como esquemas de interpretación de las incorporaciones ulteriores. A partir de estas especificidades podemos afirmar que una cultura tendrá continuidad en la medida en que las formas de ser, hacer y significar de los adultos sean transmitidas a -e incorporadas por- los infantes.

En relación a la segunda problemática podemos argumentar que la comparación con los resultados de investigaciones similares en otras partes del mundo, en otros contextos socioculturales, nos permitirán determinar lo que tienen de universal y lo que tienen de particular los procesos de desarrollo infantil de los seres humanos. Por esta vía se puede dilucidar sobre el peso que tienen la cultura, la sociedad y la biología en ese proceso y si existe o no un tipo de pensamiento específicamente infantil, es decir, diferente del pensamiento adulto.

A pesar de que el estudio de la infancia se vincula con problemas antropológicos, con excepción de las investigaciones emprendidas por antropólogos de la corriente Cultura y Personalidad, entre las que sobresale el multicitado trabajo de Margaret Mead sobre los Manus (Mead, 1985), pocos especialistas de esta disciplina se han interesado en el estudio de la infancia y, los juegos infantiles. En los foros académicos de antropología, estos temas se reconocen, a lo más, como divertidos; sobre todo cuando se transcriben diálogos con y entre niños; pero se asumen como carentes de valor y seriedad científica. En cambio, cuando se abordan esos mismos aspectos y problemas en la vida de los adultos, los análisis se toman como más serios y trascendentales. Al respecto, Goldman y Emmison aseguran que:

"...in anthropology a view has prevailed that real anthropologists don't study children's play (Norbeck 1974; Schwartzman 1976; New 1994). Children's voices have by and large received only perfunctory consideration in ethnographies and the profile of child play as a topic within mainstream anthropology is rightly characterized as 'minuscule' (Chick and Donlon 1992: 236). Indeed, monographs on children's play remain

*extremely scarce. Moreover, in respect to that unique genre of play variously referred to as make-believe, sociodramatic, symbolic, fantasy, or representative play (cf. Fein 1981; Singer and Singer 1977; Singer 1973; Feitelson 1977), systematic theorizing or crosscultural research is nearly invisible (Golman y Emmison, 1995: 225).*⁵

Algunas teorías sobre la infancia y los juegos infantiles

Ante el descuido y escasa atención por parte de los antropólogos, han sido los psicólogos quienes, con diversos objetivos, se han ocupado del estudio de la infancia y los juegos infantiles. Muchos de ellos han visto el juego como la actividad fundamental que caracteriza una etapa en la vida de los seres humanos: la de la infancia. Por lo mismo nos dicen que a través de esta actividad, los niños experimentan sobre el mundo natural, social y cultural que les rodea y expresan al mismo tiempo lo que saben sobre él (Elkonin, 1980). Por lo tanto, es un instrumento adecuado para analizar los conocimientos y habilidades alcanzadas.

Ante la escasez de bibliografía antropológica que se ocupe de los juegos infantiles y sobre todo de los procesos de simbolización, para el análisis del juego *La corrida de toros* me apoyaré en Elkonin (1980), Gardner (1993, 1995), Piaget (1961) y Vygotsky (1995) porque sus enfoques aluden o abordan algunos de los grandes temas de la antropología ya mencionados, como son, el papel de la cultura, la sociedad

⁵ "... en antropología ha prevalecido un punto de vista según el cual los antropólogos verdaderos no estudian el juego de niños (Norbeck, 1974; Schwartzman, 1976; New, 1994). Las voces de los niños, en términos generales, sólo han recibido una consideración superficial en las etnografías y la descripción del juego del niño como un tema dentro de la corriente principal de la antropología es correctamente caracterizada como 'minúscula' (Chick and Donlon, 1992: 236). En efecto, las monografías sobre el juego de niños continúan siendo extremadamente escasas. Por otra parte, respecto al único género de juego variadamente referido como juego fingido, sociodramático, simbólico, fantasioso o representativo (Cf. Fein, 1981; Singer and Singer, 1977; Singer, 1973; Feitelson, 1977), la teorización sistemática o la investigación transcultural es casi invisible" (Goldman y Emmison, 1995: 225).

y la biología en la formación de sujetos, la dinámica de los procesos cognoscitivos, la explicación de las semejanzas y divergencias socioculturales. Estas problemáticas se vinculan con la interrogante ¿en qué medida y sentido puede hablarse de un tipo de pensamiento específicamente infantil, es decir, diferente del pensamiento adulto? En el campo de la antropología, esta cuestión se conecta también con la comparación entre la mentalidad primitiva y la mentalidad civilizada adulta e infantil (Hallpike, 1986). Apoyo mi elección de textos psicológicos en la propuesta teórico-metodológica de Morin para quien "cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica" (Morin, 1996: 21) y como tal debe ser analizado desde una perspectiva interdisciplinaria,⁶ en el caso que me ocupa, combino la antropología, la psicología y la sociología (Morin, 1996 y 1998)

Desde un enfoque evolucionista y a partir de interesantes experimentos, Piaget (1961) construyó una secuencia de tipos de juego que se vinculan con etapas de desarrollo infantil, secuencia por la que, afirma, pasan todos los niños. Esta afirmación sólo puede hacerse desde una perspectiva de análisis que atribuye un gran peso a los factores biológicos en el proceso de desarrollo infantil y que hace abstracción del contexto cultural y social. Para Piaget, el niño se desarrolla a sí mismo a través de su acción con el mundo físico.

Piaget es un especialista central en estos estudios y es una referencia obligada para cualquiera que desee hacer un análisis de los juegos infantiles. Ha tenido muchos seguidores y también detractores. Entre estos últimos se encuentran Vygotsky (1995), Elkonin (1980) y Gardner (1993 y 1995). A diferencia de Piaget, estos autores ven al infante como parte de una sociedad y cultura particulares que imprimen su sello sobre lo que éste es y será en el futuro. Por lo tanto, lo consideran desde el principio, desde su nacimiento, un ser social y cultural, aunque incompleto. En el transcurso de su vida irá aprendiendo más y más sobre las

⁶ En relación al proceso de hominización, Morin propone la unidad de la física, la biología y la antropología. Más adelante, al referirse al hombre actual recomienda la unidad de varias disciplinas entre las que están presentes la antropología, la sociología y la psicología.

significaciones que los adultos atribuyen al mundo que le rodea. A través de sus juegos los niños expresan este conocimiento. ¿Cuál es el conocimiento que los niños de Tahmek tienen sobre el mundo físico, social y cultural que les rodea? Para tener acceso a parte de este conocimiento analizaré a continuación el juego *La corrida de toros*.

El juego *La corrida de toros* en el contexto de la cultura local

Los niños de Tahmek, Yucatán, juegan *La corrida de toros* porque los toros y la corrida son parte de la economía y la cultura del pueblo. Por un lado, la ganadería es una de las actividades económicas de sus habitantes y actualmente dos de ellos ejercen el oficio de torero en Tahmek y pueblos vecinos. Por otro lado, la corrida de toros ocupa un lugar especial en la fiesta patronal y es una de las tradiciones locales.

Si bien la ganadería vacuna nunca ha sido la principal actividad económica de los habitantes de Tahmek, Yucatán, existe una larga tradición ganadera que se remonta a la segunda mitad del siglo XVII (Patch, 1976: 32), ya sea en estancias, ranchos, en las haciendas henequeneras o como parte de las actividades diversificadas de la economía campesina. En la actualidad, algunos campesinos cuentan con algunas cabezas de ganado vacuno. Por ello, no es raro que en los patios de algunas casas se críe algún becerro destinado a venderse como carne para el consumo local. En una economía depauperada como la de estos campesinos, la cría de dichos animales constituye una forma de ahorro. El dinero obtenido de su venta, se invierte preferentemente en la adquisición de alimentos y productos de consumo y uso diario, en mejoras o reparaciones a la casa y, por último, en algún evento específico.

En virtud de la crianza de ganado vacuno, algunos habitantes del pueblo tienen como oficio ser vaqueros. Los propietarios de estos animales recurren a ellos, entre otras actividades, para la aplicación de vacunas, curación de heridas y atención de partos. Son una especie de veterinarios que atienden problemas de salud menores del ganado vacuno.

Posiblemente debido al condicionamiento de los adultos, algunos niños

son especialmente sensibles al ganado vacuno. Muestra de ello son su impresión y emoción ante la presencia de estos animales. O bien, su emotividad al hablar de toros, becerros y vacas. Al hacerlo se refieren a ellos con familiaridad. Incluso les ponen nombres como si se tratara de otras personas. En una ocasión un niño me hablaba de su vaca *Marisol*.

En el pueblo hay por lo menos dos hombres jóvenes que se han dedicado al oficio de torero. Estos son contratados para torear en las corridas locales. Los niños los conocen y los admiran. En sus juegos dicen ser *Gusano*, uno de estos toreros, y lo representan. Este torero es famoso tanto por su actividad poco común para los habitantes del pueblo, como por el hecho de tener, según se cuenta, varias mujeres. Verdad o mito, como los marineros, tiene fama de tener una mujer en cada pueblo. Un poco exagerado, supongo, pero en el pueblo tiene por lo menos dos; una con quien se casó y otra joven con quien ha procreado una hija. De acuerdo con la *vox populi*, confirmada por la madre de la joven, ninguno de los dos se ocupa de su hija. La niña está al cuidado de sus abuelos maternos, mientras su madre vive con el torero o lo sigue en sus giras. Ignoro si los niños de 4 y 5 años de edad estén enterados de esta faceta de la vida del *Gusano*. Lo que sí es cierto es que no falta quien en sus juegos finja ser él durante sus faenas.

Actualmente, las corridas de toros vespertinas, juntamente con los bailes nocturnos, son los elementos centrales de la fiesta patronal para la mayoría de los habitantes de Tahmek. Estos siempre hablan de la fiesta haciendo referencia a estas dos actividades, mientras el aspecto religioso parece quedar en segundo término. Poco se habla, por ejemplo, de los gremios que entran a la iglesia cada día. La importancia de éstos ha decaído. Tampoco parece haber alguna devoción especial a San Lorenzo, patrono del pueblo. Nadie supo decirme cuál era su virtud o por qué se le venera. Los entrevistados afirman que existe más devoción a la Virgen de la Asunción, cuyas fiestas inician inmediatamente después que concluyen las de San Lorenzo.

Las corridas de toros forman parte de la cultura lúdica de Tahmek, al igual que de otros pueblos de Yucatán. Esta es una tradición que se remonta por lo menos a la primera mitad del siglo XIX (Stephens, 1984: 62-

66). Niños, jóvenes y adultos de ambos sexos se regocijan con ellas. Son eventos esperados, se platica de ellos. Se pregunta si se asistió o no. Los señores hablan de los toros de casta que se crían en el rancho de uno de los principales ricos del pueblo, Don Fernando Palma, quien, según dicen muchos, fue promotor y benefactor de la fiesta a San Lorenzo. Este señor falleció en mayo de 1999, poco antes de la fiesta. Por tal razón, en el pueblo corría el rumor de que posiblemente no se pondría buena la fiesta, ya que Don Fernando acostumbraba dar uno o dos toros de casta de su rancho para las corridas. La interrogante en torno a la animación de la fiesta expresa la importancia de las corridas de toros en tales eventos.

Los niños de 4 a 5 años edad captan la importancia de las corridas y de los toros en las tradiciones y cultura del pueblo y lo expresan en sus juegos. Estos no son solamente producto de la espontaneidad infantil, sino también de un proceso de socialización que va de los niños mayores a los de menor edad. Aunque los niños pequeños también improvisan y recrean el juego, éste va pasando de generación a generación.

Cómo se juega *La corrida de toros*

Los niños juegan *La corrida de toros* durante el recreo que dura aproximadamente 45 minutos. Para tal fin han elegido el área más adecuada de la escuela. Este es un espacio amplio en el costado izquierdo del fondo del patio, donde el terreno es más bajo, más parejo y donde crece pasto. Este es el "ruedo", el cual puede percibirse como simbólicamente delimitado por algunos árboles dispersos y por un piso encementado que se prolonga al exterior de una pequeña construcción de concreto, que actualmente funciona como bodega. El piso encementado tiene una altura de aproximadamente 60 centímetros respecto al "ruedo", de modo que no solamente lo demarca sino también sirve como palco para espectadores.

Un día, además de estos elementos naturales y físicos que ya estaban en el lugar elegido, surgió otro elemento delimitador del "ruedo" y que simboliza el espacio. Por su propia iniciativa e ingenio, los jugadores colocaron entre la primera bifurcación de los troncos de dos árboles jóvenes ubicados en uno de los costados del "ruedo", a la derecha del

palco, un largo tubo galvanizado que encontraron tirado por allí. Desde este momento, el área detrás del tubo, funcionó como corral de toros en espera de salir al "ruedo".

De este modo, el espacio de juego quedó integrado por el "ruedo"; el "corral" y el "palco" (debo advertir que los niños no los nombran, solamente distinguen estas áreas). Estos lugares se asocian a tres tipos de jugadores: los "toreros", los "toros" y las "espectadoras". Los "toreros" y un "toro" se colocan en el "ruedo" para ejecutar las faenas, mientras los demás "toros" esperan su turno parados en el "corral" y las "espectadoras" se sientan en el "palco".

En este juego, podemos apreciar que los niños poseen niveles de simbolización que van desde los más simples hasta los más sofisticados. Por lo general, los "toreros" utilizan su mochila vacía como capote,⁷ porque es el único recurso del que disponen en la escuela para tal fin. Cada uno se la coloca delante de sí, mientras la sujetan de los tirantes. En una ocasión los jugadores emplearon como capote los costales que unos ancianos, que habían ido a deshierbar, dejaron tirados en el espacio de juego. Para representar al toro y la acción de embestir, por lo común los niños simplemente entrelazan sus manos al frente, a la altura de su pecho. Otros, en cambio, usan dos palitos que recogen en el patio. Agarran uno en cada mano y se los llevan a la frente mientras persiguen a diferentes "toreros". De esta manera, los "toros" persiguiendo a los "toreros", simulan embestirlos. Estos últimos se protegen con el capote para enfrentar al "toro".

"Toreros" y "toros" corretean en el "ruedo". Cuando el "toro" los embiste, algún "torero" se tira al suelo. Otros van a su auxilio. El "torero" se levanta y el juego continúa. Generalmente uno de los "toros" sale corriendo del "ruedo" y corre por otras áreas de la escuela. Cuando esto ocurre los "toreros" gritan: "¡Ya se escapó el toro. Ya se escapó el toro!". En este

⁷ A pesar de que los docentes no piden que los niños lleven mochila a la escuela y que éstos no la necesiten para transportar útiles escolares, la mayoría de los niños lleva una. Esta por lo general va vacía. Si acaso, los niños le meten algún paquete de galletas o de Sabritas. Me parece que para los niños y sus padres, la mochila funciona, más que nada, como símbolo de escolaridad.

momento intervienen los "toreros" y otros niños que inicialmente estaban de "espectadores". Corren tras el "toro" con un paso que simula el trote de un caballo. Entre todos conducen de nuevo al "toro" al "ruedo". Después de un rato, uno de los "toreros" (parece que siempre es el mismo en cada juego), va por otro "toro". El anterior regresa al "corral". Así continúan hasta que le toca a todos los "toros" entrar al "ruedo".

Los papeles de toro y torero son intercambiables. Algunos pueden empezar el juego siendo toros y luego continúan como toreros. Otros al revés, después de ser torero asumen el rol de toro.

Además de los elementos anteriores, que son constantes en cada juego, a veces se incluyen otros símbolos que introducen determinados participantes. Uno de éstos fue la representación de la banderilla en el lomo del "toro". Para tal efecto, un "torero" colocó un palito que sobresalía, entre la espalda y la camiseta del niño que representaba al toro. Con todo y banderilla éste continuaba embistiendo a los "toreros".

En otra ocasión, uno de los niños que personificaba a un toro, interiorizó tanto su papel que en espera de su turno para entrar al "ruedo", hacía los movimientos de un toro bravo, nervioso e impaciente. Con las manos entrelazadas al frente de su pecho, arrastraba un pie y luego tiraba el otro hacia atrás. Inmediatamente echaba la cabeza hacia su derecha y hacia arriba diciendo al final de cada movimiento: "¡Muuuu!". Hacía estos movimientos alternadamente. Cuando le tocó, salió al "ruedo", tenía el ceño fruncido expresando estar molesto y embestía con energía a los "toreros". Uno de éstos exclamó: "¡Ese toro sí que está bravo!".

Después de lidiar un rato, de escaparse y regresar al ruedo, este "toro" se tiró al suelo y se quedó allí inmóvil. Los "toreros" se acercaron a él a rematarlo. Con una rama delgada, sin hojas, que encontraron en el terreno, uno se la "clavó" en un costado a manera de espada. Otros, utilizando también pedazos de ramas, simulaban cortar sus piernas, sus brazos y la barriga. El "toro" seguía inmóvil. Un "torero" gritó: "¡Se está muriendo el toro, que le saquen su *choch!*".⁸

⁸ *Choch* es una palabra en lengua maya que según una de las niñas "espectadoras" es la morcilla. Una mujer adulta hablante del maya del pueblo tradujo la palabra como tripas.

Mientras un “torero” ofrece el *choch* a las “espectadoras”, repentinamente el “toro”, supuestamente muerto, se levanta e intenta cornearlas. Las “espectadoras” se levantan rápidamente para irse. Uno de los “toreros” comenzó a gritarles: “¡No se vayan. No se vayan!”. Parece que la presencia de las niñas anima el juego.

Lo anterior indica que las espectadoras son parte importante del juego. Un día, durante el recreo, se me acercó Fanny a pedirme que jugáramos a la corrida. Le sugerí invitara a Yamile y Amairani quienes estaban cerca. Estas no aceptaron. Tratando de ser complaciente acepté jugar con Fanny. El siguiente diálogo entre ella y yo expresa el rol que las niñas deben asumir en el juego *La corrida de toros*.

Yo: “¿Tú qué vas a ser? ¿torero?”

Fanny: “No. Los niños son los toreros”.

Yo: “¿Entonces vas a ser el toro?”

Fanny: “No. Los niños son toros también”.

Yo: “Ah! ¿y entonces, cómo vamos a jugar a la corrida?”

Fanny ya no me contestó. Simplemente me señaló que fuéramos al área donde habitualmente juegan los niños a la corrida y nos sentamos dónde habían ya otras niñas sentadas. A través del diálogo anterior y con su comportamiento, Fanny me indicó que, como mujeres, nuestra participación en el juego se reducía a observarlo, a ser espectadoras.

El hecho de que el rol de las niñas en el juego *La corrida de toros* es el de espectadoras se confirmó en otra ocasión cuando, sentada en el “palco” observando el juego, uno de los “toreros” me preguntó: “¿Vas a jugar, maestra?” Yo le contesté afirmativamente. Lo que este niño quería saber es si me quedaría a observar el juego, pues con mi presencia, ya estaba jugando. Las espectadoras no hacen más que estar en el “palco”. Incluso pueden no prestarle atención al juego. Su presencia es lo importante.

Identidad de género

El juego *La corrida de toros* es fundamentalmente para niños. Secundariamente incorpora a niñas. Éstas asumen un papel pasivo, pues son las “espectadoras”. Los niños tienen el papel activo. Ellos son los

"toros" o los "toreros". En este sentido, son los que verdaderamente juegan. La presencia de las niñas le da más "realce", más animación al juego. Puede jugarse sin ellas, pero es mejor con ellas.

Hay excepciones que confirman la regla de que dicho juego es un juego de niños. En mi última observación, dos niñas de segundo grado intentaron participar primero como "toreras". Para tal fin, se colocaron en el ruedo con sus mochilas agarradas a manera de capote. El niño que hacía de "toro" no las embestía. Eran invisibles. Posteriormente se fueron a parar al "corral" para hacer de toro. Tampoco las invitaron a salir al "ruedo". Siempre elegían a un niño para torear.

Las opiniones de algunas niñas al respecto también confirman la regla. En la misma ocasión en que las dos niñas de segundo grado intentaban jugar ya sea como toreras o como toros, le pregunté a una niña de tercer grado quien estaba sentada junto a mí:

Yo: "¿Por qué no entras a jugar?"

Lupita: "Si no soy niño"

Yo: "¿Y como María José y Gladis sí estaban jugando?"

Lupita: "Ah. A mí no me gusta".

En otra ocasión, le pregunté a unas niñas que estaban sentadas en el palco:

Yo: "¿Y las niñas, no torear?"

Niñas: "No".

Yo: "¿Y qué hacen?"

Niñas: "Gustando".

Fanny: "Las señoras también".

Esta información se complementa con la vez que Fanny me aclaró que en este juego tanto los "toros" como los "toreros" deben ser niños. Las niñas son las "espectadoras".

La otra excepción a esta regla ocurrió cuando el "torero" Florencio se acercó a preguntarles a las niñas si querían ser vacas. Ninguna aceptó. Le pregunté a Florencio: "¿para qué quieres vacas? ¿qué van a hacer las vacas?" Florencio me responde: "Las vamos a torear porque hay pocos toros". A los pocos minutos el número de "toreros" había aumentado al sumarse más niños al juego. Le digo a Lorena: "¿Por qué no juegas?".

Lorena arruga su nariz, encoge sus hombros y ladea la cabeza en señal de rechazo y dice: "No, porque me canso. Además si ensucio mi ropa me regaña mi mamá. Hoy no va a lavar porque no se seca". Debido a una perturbación ciclónica en el Mar Caribe, en esos días había estado lloviendo con frecuencia en todo el Estado de Yucatán.

El material que he presentado indica que a través de sus juegos niñas y niños expresan la forma en que han interiorizado los roles femeninos y los masculinos. La mayoría de los que ya han cumplido cinco años de edad no solamente se han asumido como de uno y otro género, sino que también han incorporado los comportamientos asociados a cada uno de éstos. Es posible que si se les pregunta, los niños y las niñas menores de cinco (las y los que cursan el segundo grado) puedan responder acertadamente cuál es el género que "los otros" le asignan de acuerdo con los signos y símbolos externos que portan. Es decir, podrían responder correctamente si son niños o niñas de acuerdo con los parámetros establecidos. Sin embargo, algunos aún no han asumido los comportamientos correspondientes al género asignado. Este es el caso de las dos niñas mencionadas que pretendían ser "toreras" o "toros". Es importante indicar también que, seguramente porque sus madres las visten así y no necesariamente por inclinación personal, ellas usualmente van a la escuela vestidas con *shorts* o pantalones. No quiero decir con esto que estas niñas se asuman como del género masculino. Solamente sugiero que posiblemente por su edad (menos de cinco años) y por condiciones de vida específicas en el hogar (trato de los padres, sexo de los hermanos o alguna otra razón que tendría que indagar), aún no han incorporado los comportamientos asociados al género asignado.

En la escuela observada, por norma general los niños juegan con los niños y las niñas con las niñas. Incluso son raras las interacciones entre ambos géneros. Los pocos casos observados ocurren en niños menores de cinco años o de primos. Y este último caso solamente se da al inicio del curso escolar. Esta separación entre niños y niñas es propiciada por los docentes a través de las rutinas de clases y su discurso.

En la vida cotidiana del pueblo también es poco común ver juegos en los que intervengan niños y niñas. Cuando esto ocurre la niña siempre es uno

o dos años mayor que el niño, pero no al revés. Esta situación es favorecida por los padres, quienes educan de diferente manera a niños y a niñas. Mientras es más habitual que los niños salgan a jugar a la calle, a las niñas, por lo regular, se les mantiene dentro del espacio del hogar. Se trata aquí de tendencias, no de normas rígidas, pues no faltan quienes no las acatan.

Otra forma de transmitir y asumir la identidad de género en los infantes es la distinción de los adultos entre juegos propios de niños y juegos propios de niñas. Es común escuchar que padres, hermanos mayores y docentes, definen continuamente los tipos de juegos y juguetes adecuados para cada género. Como afirma Vázquez (1999: 50) es a través de los procesos de socialización como se produce y reproduce la identidad. En este caso, nos referimos a la identidad de género, y junto con ésta, la pertenencia a un grupo y a una cultura local.

La adscripción a uno de los dos géneros, masculino y femenino, y el aprendizaje de comportamientos propios de cada uno de ellos es el elemento central e inicial para la adquisición de una identidad en la mayoría de las sociedades humanas conocidas. En palabras de Bourdieu la identidad sexual es "el elemento capital de su identidad social", se adquiere al mismo tiempo que la representación de la división sexual del trabajo y queda tajantemente establecida alrededor de los cinco años de edad (Bourdieu, 1991: 133).⁹ Basada en investigaciones de psicología médica, Lamas, por su parte, afirma que la identidad de género es una adquisición más precoz. Ocurre entre los dos y tres años de edad, al mismo tiempo que el lenguaje y "es anterior a un conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos" (Lamas, 1986: 188). Considero que la edad a la que se adquiere la identidad de género puede variar dependiendo del contexto sociocultural y las prácticas de crianza específicas.

⁹ Según Bourdieu, la importancia de esta primera división del mundo social entre lo masculino y lo femenino también se expresa en que a partir de ella se construye un conjunto de oposiciones asociadas, las cuales permiten entender la manera como se representan objetiva y subjetivamente el mundo vivido y las prácticas cotidianas con sus múltiples rituales. Por tal motivo, este autor la denomina "la partición fundamental y originaria del mundo social y simbólico" (1991: 134, 344).

Formas de simbolización infantil

Por su naturaleza, dinámica y los fines que persigue, el juego *La corrida de toros* es del tipo que los psicólogos han denominado fingido, protagonizado, sociodramático, de ficción o simbólico (Elkonin, 1980: 9). Según estos especialistas, este tipo de juego es propio de la última edad preescolar y se distingue, por un lado, de las tempranas manipulaciones de objetos y, por el otro, del juego de reglas. Sin embargo, hay que advertir que el juego *La corrida de toros* que yo analizo, corresponde más al concepto de juego protagonizado de Elkonin que los de Freud y Piaget, a quienes él refuta. Elkonin argumenta que el juego protagonizado no expresa una huida a un mundo imaginario e ideal; no es una vía de compensación de frustraciones por necesidades infantiles no satisfechas (1980: 111). Se orienta por tanto al futuro y no al pasado (1980: 124).

En efecto, en el juego *La corrida de toros*, los niños intentan representar lo más cercanamente posible la realidad vivida y percibida durante las fiestas patronales. Reproducen los espacios, los personajes, las acciones y los objetos centrales. El juego es elaborado y enriquecido entre todos. Su participación y aportación es de acuerdo con sus capacidades y habilidades. Los más hábiles introducen elementos más elaborados. Otros simplemente repiten las acciones más comunes que han visto ejecutar a los demás.

Aunque los niños "imitan" la realidad, saben que están jugando, que se trata de un juego, de una ficción cuyo móvil es la diversión. El juego analizado también expresa una aspiración cuya meta es el mundo de los adultos, el cual es modelo a seguir. Es un entrenamiento para la vida adulta.

Los niños observados utilizan y aprovechan los exiguos recursos con los que cuentan en la escuela para hacer sus representaciones. A pesar de la escasez, logran simbolizar los elementos centrales del juego. Estos son los diferentes espacios, personajes, las acciones y los objetos o instrumentos. Como se vio, los niños delimitan simbólicamente tres espacios, el "corral", el "ruedo" y los "palcos", los cuales se vinculan con tres tipos de jugadores, los "toros", los "toreros" y las "espectadoras". El

hecho de que el "ruedo" no tenga forma circular sino rectangular, no importa mucho. A la edad de cinco años, varios de los jugadores aún no saben distinguir entre un círculo y un cuadrado. Esto pude constatarlo precisamente en una de las clases de tercer grado en la cual el profesor pedía identificar círculos, cuadrados, triángulos y rectángulos. Por lo menos la mitad de los niños no lo hizo adecuadamente. En el juego *La corrida de toros* también participan niños de segundo grado.

La distinción de géneros, el papel asignado a las mujeres y a los hombres en las actividades también está presente. Esta distinción de roles implica concepciones sobre la masculinidad y la feminidad que asumen la mayoría de los niños y las niñas.

Pero lo que me parece más importante resaltar respecto a la simbolización, es que en este juego los niños utilizan los elementos más representativos en la caracterización de los personajes principales. En el caso de los toreros, los capotes. En el caso de los toros, los cuernos. La banderilla es otro elemento representado, el cual simboliza la faena. Se vincula tanto con el torero como con el toro. Esta información nos conduce a la última cuestión que quiero tratar en este trabajo; el papel de la cultura y la biología en los procesos de simbolización y, por esta vía, en el desarrollo intelectual de los niños.

Factores sociales, culturales y biológicos en el desarrollo intelectual de los niños

En relación a estas formas de simbolización expresadas por los niños en el juego *La corrida de toros* surge la siguiente disyuntiva: ¿son descubrimientos, creaciones espontáneas de los niños, producto de su desarrollo autónomo, como afirma Piaget (Piaget, 1961)?, o ¿son aprendizajes obtenidos por los niños mediante su interacción con los mayores y por lo tanto son un producto social, como sostiene Vygotsky (Vygotsky, 1995)? En un nivel más profundo de análisis esta disyuntiva se expresa en otra relativa a la discriminación entre lo fundamental y lo secundario, entre lo esencial y lo superfluo. La elección y utilización de elementos más representativos en la simbolización de personajes y

espacios en el juego *La corrida de toros* ¿implica que los niños en cuestión han alcanzado esos niveles de abstracción en su proceso de desarrollo intelectual? ¿o simplemente imitan las formas de simbolizar utilizadas por niños mayores y adultos sin que necesariamente hayan comprendido conceptualmente las síntesis que expresan los símbolos elegidos?

Como resultado de sus investigaciones experimentales sobre el proceso de desarrollo intelectual, en relación a la primera disyuntiva Piaget sostiene que en las primeras etapas de la vida, básicamente hasta la edad preescolar, el niño se desarrolla a sí mismo, de manera autónoma, a través de su acción con los objetos físicos que le rodean. Es decir, supone que los saberes del niño preescolar sobre el mundo son descubrimientos propios y, además, que el proceso de adquisición sigue una lógica natural, por lo que es idéntico en todos los seres humanos. En este sentido, este autor supone que el niño nace equipado con dispositivos neuronales que determinan el proceso de desarrollo intelectual, con lo cual le otorga un papel central a la biología como rector del proceso. La acción del niño sobre el medio ambiente es el factor desencadenante, pero se trata de un ambiente físico que no incluye los elementos culturales y sociales (Piaget, 1961). El papel de los agentes socializadores parecen estar ausentes en las primeras etapas de la vida. Como afirma Vygotsky, para Piaget éstos se hacen presentes y empiezan a actuar después de la edad preescolar. Es entonces en la edad escolar, cuando los conceptos y las significaciones del pensamiento adulto se van implantando poco a poco en el pensamiento infantil, sustituyendo su lógica espontáneamente adquirida. En palabras de Vygotsky "Piaget ve la socialización del pensamiento como una abolición mecánica de las características del pensamiento infantil, su gradual extinción", como desplazamiento de una mentalidad por otra (Vygotsky, 1995: 159).

En relación a la segunda disyuntiva aquí planteada, es decir, si los niños han alcanzado el nivel de abstracción que expresan en la simbolización de los personajes, espacios, actos y objetos, en el juego *La corrida de toros*, si adoptáramos la propuesta de Piaget tendríamos que responder afirmativamente. En efecto, para Piaget los actos de los niños son completamente inteligentes. A través de sus actos éstos expresan lo que

saben, el nivel de desarrollo de su intelecto. Afirma que la imitación preverbal del niño durante los dos primeros años de vida, "no tiene nada, ... de 'automática' o de 'involuntaria'; por el contrario, demuestra muy pronto coordinaciones inteligentes" (Piaget, 1961: 17). Si esto ocurre durante los dos primeros años de vida, con mayor razón ocurre también en los años posteriores.

Vygotsky, en franca discusión con Piaget, asume que desde el principio el pensamiento infantil es un producto social. El niño no se desarrolla intelectualmente de manera aislada. Aprehende el mundo exterior por intermedio de los símbolos, los conceptos y los significados que le proporcionan los adultos con quienes interactúa. Entre estos símbolos, Vygotsky otorga un lugar preponderante al lenguaje, por lo que se ocupa de analizar la relación de éste con el pensamiento. Sin embargo, pese a la importancia que este autor atribuye al lenguaje de los adultos en la apropiación del mundo, de sus significados y conceptos por parte de los niños, no considera que éste sea un proceso directo, inmediato y mecánico. Afirma que a través de su interacción con los adultos los niños aprenden a asociar palabras (símbolos)^{1 0} con eventos y objetos del mundo circundante. Pero el uso adecuado de las palabras, no supone necesariamente que hayan adquirido los conceptos correspondientes. Es decir, "las palabras del niño y del adulto coinciden en sus referentes, pero no en sus significados" (Vygotsky, 1995: 142). Los niños proceden por asociaciones externas simples, realizadas con base en el significado que la palabra ya tiene en el lenguaje para los adultos y poco a poco van adquiriendo niveles superiores en el proceso de formación de conceptos. Como resultado de sus investigaciones experimentales, Vygotsky distingue seis etapas que culminan en el pensamiento conceptual, el cual implica la agrupación de objetos según un atributo esencial.

Lo afirmado por Vygotsky en relación al lenguaje también es aplicable a otros símbolos o formas de simbolizar. Los niños pueden aprender a manejarlos antes de ser capaces de comprenderlos. Si asumimos su propuesta, tendríamos que afirmar que el uso de los símbolos en el juego

^{1 0} Vygotsky no distingue, como hacen otros autores, entre símbolo y signo.

La corrida de toros no necesariamente significa que los niños jugadores han alcanzado los niveles de abstracción que expresan esos símbolos. Sin embargo, debemos considerar que si bien es cierto que inicialmente los niños pueden simplemente repetir acciones que han visto realizar a otros, sin comprenderlas cabalmente, no podemos negar la posibilidad de que en efecto algunos ya hayan logrado tal comprensión.

La información etnográfica que he reunido hasta el momento sobre los conocimientos infantiles en la escuela mencionada sugiere que varios de los niños que a ella asisten, los más hábiles y capaces, comprenden mucho de lo que hacen y dicen. En todo caso tendríamos que analizar el nivel de comprensión que tienen, para lo cual es útil la distinción de etapas como las que propone Vygotsky. Es decir, me parece que no debemos asumir de manera radical que el niño sabe y comprende totalmente lo que hace y dice, supuesto que se derivaría de la propuesta de Piaget. Tampoco debemos suponer que los niños únicamente repiten de manera irreflexiva lo que ven y oyen como se sostendría desde un enfoque estructural funcionalista (Ver Dubet, 1989: 520-522). Esta postura nos llevaría a negar su capacidad reflexiva. Los niños siempre reelaborarán subjetivamente lo que captan del exterior.

Una de las virtudes de Piaget es atribuir un papel activo a los sujetos en el proceso de conocimiento, pero en su análisis hace abstracción de los factores sociales y culturales. De este modo, supone que los niños se desarrollan por sí solos, sin considerar que, desde el inicio de la vida, mucho de lo que aprenden es producto del condicionamiento cultural. Vygotsky, sin dejar de reconocer el papel activo de los niños, los ubica desde el principio como parte de una sociedad de la cual aprenden, mediante su interacción con los mayores, los significantes y los significados.

Conclusiones

Los antropólogos interesados en el estudio del pensamiento infantil no podemos dejar de apreciar el modelo de análisis de Vygotsky por su incorporación de los factores sociales y culturales. Este puede usarse de

manera complementaria con los enfoques de Bourdieu y de Giddens, porque sus propuestas generales respecto al proceso de socialización infantil no entran en contradicción. Los tres otorgan un papel central a los factores socioculturales, reconocen la participación activa a los sujetos en el proceso de aprendizaje y suponen que éstos saben más de lo que reconocen o pueden expresar verbalmente, porque buena parte de su conocimiento es inconsciente o todavía no consciente.

Volviendo a nuestro ejemplo, los jugadores de *La corrida de toros* aprenden este juego con todas las representaciones y significaciones que expresa, viendo jugar a -o jugando con- los niños mayores de la calle donde viven. Es un hecho que los niños no necesariamente llegan por sí solos a crear esas formas de simbolización. A través de sus interacciones cotidianas con los otros, del lenguaje hablado, sus dibujos y juegos, expresan sus formas de ver y concebir el mundo que los rodea; las cuales son adquiridas en el transcurso de sus experiencias con los demás; son, por tanto, un producto social y cultural. Sin embargo, tampoco podemos negar las capacidades intelectuales y el papel activo de los niños en su proceso de aprendizaje. Ellos no interiorizan tal cual los estímulos que reciben del exterior. Como seres humanos, tienen la capacidad de reelaborar subjetiva y objetivamente lo percibido y aprendido. En cierta medida, son productores de su conocimiento, pero no de manera aislada.

Abundando un poco más sobre el papel de los factores sociales, culturales y biológicos en el proceso de desarrollo intelectual, debo decir que mientras Piaget otorga un papel fundamental a la biología y de allí la uniformidad del proceso en todos los seres humanos, para Vygotsky los procesos socioculturales tienen la labor protagónica, lo cual implica que los procesos de desarrollo pueden ser diferentes.

Hay también propuestas teóricas que analizan cómo la biología, la cultura y la sociedad intervienen en la conformación del hombre. Este es el caso de Edgar Morin (1996: 21) y Howard Gardner (1993 y 1995) que asumen al hombre como un ser biopsicosocial, y por lo tanto proponen la colaboración de las ciencias biológicas y la antropología en el estudio del hombre; en cómo se llega a ser hombre tanto desde la perspectiva filogenética como la ontogenética.

Morin, quien en *El paradigma perdido* se ocupa más específicamente del proceso filogenético, analiza cómo la cultura y el cerebro de los homínidos se condicionan y afectan mutuamente en el proceso de hominización. La cultura sólo pudo surgir a partir de un determinado nivel de complejidad en el cerebro humano; pero, por otro lado, el surgimiento de la cultura ha favorecido un mayor desarrollo del cerebro. Este autor expresa lo que denomina el aspecto biosociocultural de la hominización de la siguiente manera:

“Las estructuras de organización cognoscitivas, lingüísticas y prácticas que emergen a través de los nuevos desarrollos del cerebro, son estructuras innatas que reemplazan los programas estereotipados o instintos... *pero dichas estructuras de organización sólo adquirirán un carácter operativo a partir de la educación sociocultural y en un medio social complejificado por la cultura*” (Morin, 1996: 102).

El proceso de hominización también puede verse como un proceso de socialización; es decir, a lo largo de la vida de un individuo. Es el proceso mediante el cual un individuo se convierte en hombre y en miembro de una sociedad y una cultura. Al respecto Gardner dice que los seres humanos nacen dotados con dispositivos neuronales que posibilitan una amplia variedad de aprendizajes. No todos nacen igualmente dotados, no sólo en términos cuantitativos, sino también cualitativamente. Esto explica en parte las diferencias individuales (Gardner habla de diferentes tipos de inteligencias). Pero el desarrollo intelectual de los sujetos no dependerá únicamente del programa genético, pues desde el momento de nacer éste interactúa con un ambiente sociocultural que facilitará el desarrollo de algunas características y limitará o impedirá la aparición de otros elementos. En palabras de Gardner: “prácticas y expectativas culturales de acusado contraste se acumulan con el tiempo para producir niños y adultos que son característicos de su propia cultura y que pueden parecer disfuncionales en una cultura que abrace un conjunto de supuestos divergentes u opuestos. Mientras que el programa genético humano espera determinados rasgos en el entorno del niño, depende también de otros que pueda o no emerger, en función de los valores y de las prioridades de la comunidad” (Gardner, 1993: 65).

De esta manera Gardner incorpora factores biológicos, culturales y sociales en la explicación del proceso de desarrollo intelectual, en la conformación de los sujetos sociales. Por lo tanto, su análisis cae en el terreno tanto de la biología como de la antropología. Él propone, además, que a través del análisis del símbolo se puede trazar un puente entre ambas disciplinas (la biología y la antropología) y entidades (el sistema nervioso con sus estructuras y funciones y la cultura con sus papeles y actividades) (Gardner, 1995: 349).

No todo puede reducirse a la cultura y a la sociedad como hacen los antropólogos y los sociólogos más celosos de la especificidad de su disciplina, ni todo es producto de la biología como intentan hacernos creer algunos psicólogos. Los seres humanos somos resultado de una larga evolución en la que han interactuado constantemente la biología y la cultura para dar lugar a lo que hoy somos, con todas las similitudes compartidas por ser miembros de una misma especie, y con todas las diferencias resultantes de historias y culturas particulares. El enfoque interdisciplinario que proponen Gardner y Morin me parece adecuado porque permite explicar las semejanzas y las diferencias en los procesos en un mismo grupo sociocultural.

El análisis de procesos de socialización en diferentes partes del mundo y la comparación de los resultados de las investigaciones permitirán dar cuenta de la similitud y las diferencias en los procesos de desarrollo intelectual. Para tal fin los análisis deben incluir el contexto sociocultural en el que se desenvuelven los niños.

Bibliografía citada

- Berger, Peter y Thomas Luckmann
1968 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron
1981 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia, Barcelona
- Bourdieu, Pierre
1991 *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- Dubet, Francois
1989 "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*. Vol. VII, No. 21: 519-545.
- Elkonin, Daniil B.
1980 *Psicología del juego*. Visor, Madrid.
- Gardner, Howard
1993 *La mente no escolarizada*. Paidós, Barcelona.
— 1995 *Estructuras de la mente*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Giddens, Anthony
1987 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Amorrortu, Buenos Aires.
— 1995 *La constitución de la sociedad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goldman, Laurence R. y Michael Emmison
1995 "Make-believe play among Huli children: performance, Myth, and imagination", en: *Ethnology*, Vol. XXXIV, No. 4: 225-255.

- Hallpike, C. R.
1986 *Los fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hansen, Judith Friedman
1990 *Sociocultural perspectives on human learning. Foundations of educational anthropology*. Waveland Press, Illinois.
- Lamas, Martha
1986 "La antropología feminista y la categoría de 'género'", en: *Nueva antropología*. Vol. VIII, No. 30: 173-222
- Mead, Margaret
1985 *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Paidós, Barcelona.
- Morin, Edgar
El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Kairós, Barcelona.
— 1998 *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona.
- Patch, Robert
1976 "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia, en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*. Año 4, No. 19: 21-61
- Piaget, Jean
1961 *La formación del símbolo en el niño*. Fondo de Cultura Económica, México.
— 1985 *Biología y conocimiento*. Siglo XXI, México.
- Stephens, John
1984 *Viajes a Yucatán*. Dante, Mérida.

Vázquez Pasos, Luis A.

1999 *Identidad, henequén y trabajo. Los desfibradores de Yucatán*. El Colegio de México, México.

Vygotsky, Lev

Pensamiento y lenguaje. Paidós, Barcelona.

Wilcox, Kathleen

1993 "La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión", en: Velasco Maillo, Honorio; Javier García Castaño y Angel Díaz de Rada (Editores), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid, Trotta: 95-119.

Rituales del ciclo de vida en Tuzik,¹ Quintana Roo

Con base en el material de campo obtenido en la comunidad maya *kruuso'ob* de Tuzik, Quintana Roo y en la información proporcionada por Villa Rojas en su excelente obra *Los elegidos de Dios*, en el presente trabajo se hace un análisis de ciertos rituales que se realizan en el transcurso del ciclo de vida de los habitantes de Tuzik. En particular se consideran el primer embarazo y parto, el bautizo, el *hetzmek*, el matrimonio y la muerte. El análisis se hace desde dos perspectivas, por un lado estas ceremonias son vistas como ritos de paso, y por el otro, son entendidas como parte de un extenso proceso de socialización.

Los mayas *masehuales* o *kruuso'ob*,² seguidores de la Cruz Parlante, han pasado por procesos históricos que los han llevado a actuar de forma independiente, creando un estilo de vida muy propio, reflejo de una cultura que se ha perpetuado y que se ha ido reproduciendo de generación en generación. Esta forma de ser se manifiesta, parcialmente al menos, en

¹ La ortografía con que se escribe Tuzik es la oficial.

² Los mayas de la porción oriental y noroeste del estado de Quintana Roo han sido llamados de diversas formas, tales como mayas rebeldes, mayas de Quintana Roo, *masehuales* y *kruuso'ob*. Estos dos últimos términos se utilizarán a lo largo del artículo, ya que estos grupos se autodenominan de esta forma, *masehuales* o gente del común, sencilla y *kruuso'ob* que en español significa las *crucés*, ya que se consideran los seguidores de la Cruz Parlante.

acontecimientos ritualizados socialmente significativos, ritos de paso, que acompañan a los individuos en ciertos momentos cruciales del ciclo de vida.

El objetivo de este artículo es analizar cómo el individuo, a través del proceso de socialización, se interna en una serie de rituales, que definen los momentos de transición entre etapas reconocidas y significativas de la vida social, construyendo de esta forma el llamado ciclo de vida. El paso por algunos de estos rituales coloca al individuo en una situación de liminidad o de transición, necesaria para su inmersión en la estructura de la sociedad, es decir, para la adopción paulatina de derechos y obligaciones sociales habilitándolo de esta forma para su participación en un campo social cada vez más amplio, de un modo cada vez más diferenciado, y al mismo tiempo constituyendo y articulando los eslabones de la cadena generacional.

Son los rituales los que consagran el paso por esas etapas, son momentos cruciales que provocan una iniciación ritual en la transición del individuo de una situación a otra, ya sea de manera individual o colectiva. Estas etapas se desprenden del ciclo de vida y son en la sociedad maya *masehual*: la infancia, que comprende el nacimiento y los primeros años de vida del individuo en los cuales se dan ritos de paso como el *hetzmeek*³ y el bautizo; la edad adulta, reconocida, en la mayoría de los casos, a partir de una proposición matrimonial y consolidada con el ritual del matrimonio y posteriormente con el embarazo; y por último, la vejez, que es una etapa de tranquilidad y respeto, reconocida por la sabiduría característica del que ya vivió muchos años.

Para comprender el significado de los ritos de paso, esa transición del individuo de un estatus institucionalizado a otro, es necesario definir lo que es un rito. Para Jean Cazeneuve el rito es un acto repetitivo, ya sea individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en el mismo hay de ritual. Él señala que la palabra latina *ritus* designaba,

³ Palabra escrita según Alfonso Villa Rojas (1978); siguiendo el alfabeto oficializado en 1984, debería escribirse jets'méek.

además, tanto las ceremonias vinculadas con creencias que se referían a lo sobrenatural, como los simples hábitos sociales, los usos y costumbres, es decir, maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad (1972: 16).

Para analizar la transición de una a otra etapa del ciclo de vida utilizaremos el esquema de los ritos de paso de Van Gennep (1986) que incluye las siguientes fases o categorías: ritos de separación, que expresan la separación del individuo o grupo de la estructura social o de un grupo de condiciones culturales o de ambos; ritos de margen o liminares, durante los cuales el individuo o grupo sometido a ritos de paso no se encuentra ni aquí ni allí, sino en el limbo, es un estado intermedio en el que las características del sujeto ritual son ambiguas; y ritos de agregación que producen la reintegración del individuo a su grupo con un nuevo estado. Estas categorías no se hallan igualmente desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial. Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; los ritos de margen, en el embarazo, el noviazgo, en el paso de la segunda a la tercera edad (Van Gennep, 1986: 20). Así mismo, estas categorías pueden aparecer varias veces en un mismo ritual y sin un orden predeterminado.

A la propuesta de Van Gennep, Victor Turner añade el concepto de «communitas», que es la perspectiva ideal de una cultura, un enfoque edénico de la sociedad; es en la liminidad donde la «communitas» surge, es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, en la que no están segmentados en roles y estatus sino enfrentados entre sí, en dicha relación se busca una experiencia transformadora que vaya hasta la raíz misma del ser de cada persona y encuentre en ella algo profundamente comunal y compartido (Turner, 1988: 132-138).

Los ritos evolucionan con el andar del tiempo, pero generalmente lo hacen de una manera lenta e imperceptible, o bien, en el caso opuesto, todo un conjunto ritual se puede derrumbar como consecuencia de una revolución religiosa que lo reemplaza por otro, el cual a su turno, subsistirá repitiéndose (Cazeneuve, 1972: 16). Se conservan los ritos que

mantienen su significado para el grupo que los lleva a cabo, por lo tanto encontramos actualmente en Tuzik ciertos ritos de origen prehispánico que se siguen realizando, con la misma intención, aunque con el paso del tiempo algunos se han modificado y otros, al ya no ser significativos, han desaparecido.

La familia es la principal institución socializadora, en su seno puede apreciarse una parte importante de este proceso. La madre desempeña el papel más relevante, ya que ella inicia el proceso de socialización, sobre todo en los primeros hijos; posteriormente éstos ayudarán con los demás hijos, y la socialización se dará a través de ambas líneas de la consanguinidad y la filiación. El pequeño seguirá el ejemplo de los hermanos y éstos el de los padres, que a su vez siguieron el de los abuelos y así sucesivamente.

Otra parte del proceso de socialización se produce cuando el niño se va integrando a la sociedad; va aprendiendo hábitos, expresiones, comportamientos, canciones, juegos, oraciones... con el simple hecho de mirar a su alrededor y de escuchar a las personas que le rodean.

Con estas concepciones básicas se analizará la información de campo, resultado de una investigación que se llevó a cabo de octubre de 1993 a febrero de 1994, en la que se entrevistó a señoras, adolescentes, mujeres embarazadas y personas unidas por lazos de compadrazgo pertenecientes a la comunidad de Tuzik.

Como ya se mencionó, el material etnográfico aquí presentado proviene de la comunidad de Tuzik, que forma parte del grupo maya ubicado en la parte central del estado de Quintana Roo, México, descendiente de los mayas que se refugiaron en las despobladas selvas orientales a raíz de la Guerra de Castas iniciada en 1847, fundando poblaciones nucleadas en torno al culto mesiánico de la cruz, "La Santísima". Dicho culto se estableció en los pueblos de Chumpón, Chan Cah Veracruz y Tixcacal Guardia (anteriormente X-cacal), que actúan como centros políticos y religiosos de una serie de pueblos vecinos, con un gobierno teocrático-militar propio, que ha influido en la vida social y religiosa del área.

La comunidad de Tuzik se encuentra aproximadamente a 35 kms. de la población de Carrillo Puerto, municipio al cual pertenece; se llega a ella por

un camino de terracería de 3 km. de extensión que nace de la carretera Carrillo Puerto- Valladolid, Yucatán. En 1990, según informes del Censo General de Población y Vivienda, Tuzik contaba con una población total de 607 habitantes (INEGI, 1991). Cuenta con calles trazadas, las principales fueron aplanadas y revestidas en 1993 y algunas están numeradas. Tienen acceso a servicios públicos de electrificación y agua potable, aunque esta última se ofrece únicamente a determinadas horas del día. Existe una clínica rural que pertenece a la Secretaría de Salud Estatal Quintanarroense, una iglesia católica y otra pentecostal, un centro de reunión llamado "delegación" que se utiliza cuando se convoca a asambleas en las que participan los pobladores, dos molinos de nixtamal, varias tiendas de abarrotes, dos cantinas y tres pozos de agua. Cuentan también con una escuela de educación inicial, una de educación preescolar, primaria federal rural y telesecundaria. La principal actividad económica es el trabajo agrícola, con el sistema tradicional de roza, tumba y quema, denominado milpa, el tipo de posesión de la tierra es ejidal. Entre otras actividades se encuentran el cultivo de hortalizas, la apicultura, la ganadería y la cría de cerdos y aves de corral.

A continuación se analizan los ritos de paso que surgen a lo largo del ciclo de vida en la comunidad de Tuzik: el primer embarazo y parto, bautismo, *hetzme*, matrimonio y muerte; de igual forma se presenta una base etnográfica que contiene las etapas de dicho ciclo y los rituales que consigo lleva. En estos rituales se distinguirán las diferentes categorías o fases que conllevan los ritos de paso, destacando que pertenecen al proceso de socialización que forma a los individuos con la finalidad de integrarlos a la comunidad en los sucesivos papeles sociales. El análisis de los ritos de paso es únicamente una de las posibles llaves de entrada para conocer mejor este fenómeno.

En la comunidad de Tuzik los niños, desde muy pequeños asisten, al acompañar a sus madres o a sus hermanas, a todos los eventos; por lo tanto es común ver niños en la mayoría de las ceremonias que se realizan en la comunidad: en ceremonias de *hetzme*, de bautizo, cumpleaños, bodas, fiestas de la comunidad... en cualquier evento que reúna a un grupo de individuos sean familiares o conocidos. Gracias a estas participaciones

y al proceso de socialización en el cual están inmersos, los niños a temprana edad se involucran en la serie de rituales que suceden a los individuos a lo largo de su vida.

El primer embarazo

El primer embarazo y parto constituyen uno de los principales ritos de paso por los que atraviesa una mujer. En esta etapa vive una serie de momentos ritualizados bien definidos que la hacen pasar de un período de exclusión, con el anuncio del embarazo (rito de separación), a otro de liminidad, el tiempo de la espera (rito de margen) y con el parto finalmente se reintegra la mujer a la sociedad, con un nuevo estatus, diferente al que anteriormente poseía (ritos de agregación). Este estatus adquirido permanecerá siempre en la nueva madre, independientemente de presentarse o no un segundo embarazo.

En Tuzik, cuando la mujer se entera de que está embarazada, generalmente a la primera persona que se lo cuenta es a su madre; ésta le indica los cuidados que debe tener en los próximos nueve meses. Con el hecho de estar embarazada, la mujer encinta atraviesa por un rito de separación que la excluye temporalmente de una parte de la sociedad en general, ya que se encuentra en un estado que sólo es compartido con otras mujeres en su situación. Los primeros meses del embarazo pasan inadvertidos, ya que la mujer sigue realizando todas las labores del hogar sin excepción alguna. A partir del cuarto o quinto mes la mujer en estado empieza a acudir con la partera para que ésta le "talle" el vientre, estos masajes abdominales⁴ que de preferencia se dan cada mes, se realizan con objeto de ir cuidando que el embrión se mantenga siempre en posición normal. Cabe mencionar que en la comunidad no habita ninguna partera, la que vivía ahí, desde hace varios años cambió su residencia al poblado de Carrillo Puerto (cabecera municipal), pero a pesar de eso,

⁴ Estos masajes o "talladas" resultan de suma importancia durante el embarazo, según las creencias locales, ya que la matriz se va expandiendo y los órganos tienden a desplazarse; es entonces que la partera o comadrona debe estar atenta a que todo se desarrolle en el debido orden, evitando cualquier desajuste.

siguen acudiendo a verla. Cuando no se puede acudir a la partera, ya sea por falta de tiempo o de dinero, se recurre a alguno de los *j-menes* o curanderos⁵ de la comunidad, ya que éstos al igual que la partera saben realizar este trabajo.

A partir de los siete meses del embarazo, la mujer deja de realizar actividades consideradas como "fuertes": cargar cosas pesadas como cubos de agua, lavar ropa, cortar leña, entre otras. Este tipo de trabajos pasan a ser realizados por la madre de la embarazada o por sus hermanas, y en algunos casos es la suegra o son las concuñas quienes los realizan. En esta etapa del embarazo, la mujer encinta pasa de un período de separación o exclusión, a uno de margen o liminidad, esta liminidad se da por el hecho de que la mujer encinta no sabe lo que le depara el destino: si la criatura nacerá viva o si la madre perderá la vida durante el alumbramiento; por lo tanto su estatus de madre en la sociedad dependerá del parto. Esta etapa de margen no termina con el nacimiento de la criatura, sino que se prolonga hasta la reintegración de la madre a la vida habitual.

Parto

Unas semanas antes de que se cumplan los nueve meses empiezan los preparativos para el nacimiento. Se decide qué parte de la vivienda se destinará a la parturienta y ahí se cuelga una hamaca. Se dejan en el mismo lugar varios pedazos de tela limpios, un recipiente para agua y una jícara. Se cuelgan unas sábanas con el objeto de dividir ese espacio, creando así un pequeño cuarto que desde el momento del parto será refugio de la embarazada. También se procura que en ese pequeño espacio se encuentre uno de los postes que detienen la construcción de la vivienda, ya que puede resultar de mucha utilidad, pues la parturienta podría sujetarse de él para hacer fuerza. Esta reclusión en un lugar

⁵ *Men* es un signo dentro de la escritura jeroglífica maya relativo a la sabiduría y al adiestramiento en todas las artes. Hoy en día *j-men* es el nombre que recibe el sacerdote encargado de los rituales milperos y de curar enfermedades; el prefijo *h* (*j* en el alfabeto consensado en 1984) establece el género, en este caso masculino (Montoliu, 1989: 51).

especial de la casa sitúa a la embarazada en un estado de aislamiento por el hecho mismo de estar encinta, en un estado psicológico y social temporalmente anormal; por lo tanto es natural hacerla objeto de un tratamiento análogo al de un enfermo o extranjero. Cuando llegan los dolores del parto se le avisa a la partera, ella revisa a la mujer y dependiendo de la posición en la que el bebé se encuentre decide si atiende el parto, pues si le es difícil, lo canaliza al hospital de Carrillo Puerto.

En caso de que lo haga, la parturienta se instala en dicho cuarto, y la partera empieza a realizar su trabajo. Lo primero que hace es valorarla para saber cuándo va a intervenir y si la posición del niño es la adecuada. Para acelerar el proceso del parto se recurre a los remedios naturales: tomar un huevo caliente revuelto con un poco de chocolate en polvo y algunas bebidas preparadas con hierbas y ajo.

La presencia del marido es de suma importancia a la hora del parto, ya que él es el encargado de soplar en la parte superior de la cabeza de su mujer, justo en la mollera, para que de esta forma ella reciba un poco de su aliento, y entre los dos ayuden al niño a nacer. En ausencia del padre, es la suegra o la madre la que se encarga de soplar. A la hora del parto solamente se encuentran presentes la partera, los padres de la parturienta, su esposo y sus suegros.

La posición más frecuente al dar a luz es recostada en la hamaca, pero cuando el parto se pone un poco difícil se acuesta a la parturienta en el suelo sobre un cartón, de manera que su cabeza quede junto al poste antes mencionado, ya que en determinado momento tendrá que sujetarse del mismo para hacer fuerza y que el niño salga con mayor facilidad.

La partera es la que recibe al recién nacido. A la criatura se le miden dos dedos de cordón umbilical y allí se le hace una fuerte ligadura con hilo de algodón y enseguida se corta el cordón con el borde afilado de un pedazo de caña. Es preciso el uso de este instrumento debido a la creencia de que la madre y el hijo deben de evitar el contacto con cosas "frías",⁶ tales

⁶ Para los mayas la idea de que todo lo que los rodea (hombres, animales, plantas, comidas, objetos etc.) tiene propiedades "frías" o "calientes" está presente. Según esta creencia, las cosas resultan "frías" o "calientes" no por su temperatura, sino por cualidades especiales. Para mayor información remito al lector al capítulo XIII del texto de Villa Rojas (1978).

como los cuchillos y las tijeras, pues son peligrosos para su salud. El cordón umbilical será posteriormente quemado en el fogón al igual que la placenta. Con el corte y la quema del cordón umbilical se simboliza la separación entre el niño y la madre.

Al recién nacido se le limpia y envuelve en un pedazo de tela; a la madre también se le baña y ata un pedazo de tela de forma rectangular alrededor del estómago⁷ que deberá llevar por varios días. En el cuarto ya limpio y en otra hamaca estarán la madre y el recién nacido por unos días hasta que se recuperen. La partera permanece unas cuantas horas más por si se presentara alguna complicación en la madre; de no ser así, concluye su trabajo. La partera cobra por sus servicios. Con los ritos del parto la mujer se reintegra parcialmente a la sociedad con un estatus nuevo, el de madre.

La principal comida que recibe la nueva madre durante el transcurso de la primera semana es atole (*sa'*), ya que esta bebida ayudará, según la creencia local, a que la madre produzca más leche materna. Se dan casos en los que la nueva madre no tiene leche para darle a su hijo, en ese momento se recurre a los baños de hojas de naranja. Estos baños se realizan de la siguiente forma: a la nueva madre se le lleva al lugar elegido, de preferencia cerrado y pequeño, y ahí otra persona la baña con el agua de hojas de naranja previamente hervidas. Permanece en ese lugar por tres días para que surta efecto dicho baño. Al cuarto día la nueva madre sale y se baña con agua caliente, ya que ha estado sudando de manera

⁷ Existe una arraigada creencia de mantener los órganos internos del cuerpo debidamente ordenados con relación al ombligo o punto central, donde se ubica un órgano especial llamado *tip'te'*. Su presencia se nota debido a los latidos que emite, similares a los del "tic tac" del reloj, de donde le viene el nombre. Este es el órgano que sirve de punto de referencia a todo el sistema y que tiene por función básica normar la actividad de las diversas partes del organismo. Cuando algún órgano se desvía del *tip'te'* es necesario colocarlo de nuevo a través de masajes, de modo tal que se vayan acomodando a su posición normal. Hay diferentes tipos de masajes y uno de los más complejos es cuando se trata de ajustar debidamente la matriz después del parto. Esto requiere de mayor técnica y, además precisa fajar a la mujer durante varios días a fin de lograr un "amarre" duradero (Villa Rojas, 1980: 36).

continúa como efecto del agua de naranja. Si el baño fue favorable la madre tendrá leche, en caso contrario el baño tendrá que repetirse. La madre sólo podrá ingerir comidas calientes y poco a poco retomará su alimentación normal.

Cuidados postnatales

Después de bañar al recién nacido se procede a la curación de su ombligo. Para esto es necesaria la preparación de un medicamento que se hace con hojas de naranja y tamarindo, previamente tostadas y machacadas para lograr la consistencia misma de un polvo. Este polvo se unta al pequeño en el ombligo para que éste se seque y se desprenda. Mientras al pequeño no se le seque bien el ombligo, no podrá recibir visitas, sobre todo de mujeres que en ese momento se encuentren menstruando, pues si éstas lo llegaran a visitar, provocarían que sangre más el ombligo del recién nacido.

Desde los primeros meses de vida el recién nacido llevará, atada al cuello con un hilo de algodón, una pequeña cruz de madera realizada por su padre o por su abuelo y bendecida por el sacerdote maya de la comunidad. Ésta es una pequeña réplica de la cruz, conocida como "La Santísima", que en la cosmovisión de los *masehuales* es el símbolo religioso dominante,⁸ ya que ha sido históricamente el principal elemento unificador del grupo y su importancia se manifiesta en su continua presencia en la vida cotidiana y religiosa; por este motivo se considera que al ponerle a la criatura esta cruz, se le sitúa en la comunidad y sobre todo se le integra al grupo *máasewal*, a los seguidores de la cruz, al cual pertenece la comunidad de Tuzik.

En su primer año de vida el niño se alimentará de la leche materna, a partir del segundo año se complementará con atole y pedazos de masa de

⁸ Para Turner, los símbolos dominantes son los que representan los valores más fundamentales de la sociedad, por consiguiente "los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos" (1980: 25).

maíz. De los tres años en adelante el niño empezará a familiarizarse con las comidas de la casa y la madre ya no tendrá con él cuidados especiales. Desde ese momento deja de ser bebé. Es hasta esta etapa que la mujer se reintegra totalmente a la sociedad, el retorno a la vida corriente no suele hacerse de modo brusco. El rito de paso por el que atravesó ha concluido, ahora la mujer se ha convertido en madre y tendrá por ello un estatus diferente en la sociedad; su comportamiento será diferente al igual que sus pláticas y actividades, ahora sus responsabilidades serán mayores ya que un nuevo miembro se ha integrado a su familia.

Infancia

El nacimiento de una criatura da lugar a lazos de compadrazgo que ligan a los padres con otras personas que serán los padrinos del niño. En los años treinta era común escoger a los padrinos del hijo desde antes que naciera, actualmente es después de nacido el niño que se procede a la elección de los mismos. Se escoge, para dicho caso, a una pareja casada que se compromete a velar por el bienestar del niño sobre todo en caso de que los padres llegasen a faltar; generalmente los elegidos son los abuelos del niño, paternos o maternos indistintamente.⁹

Una vez que las personas escogidas aceptan apadrinar al niño, el lazo de compadrazgo resulta permanente; es decir, los padrinos del primer hijo lo serán también de todos los demás hijos del matrimonio. Los ritos que traen consigo estos lazos son el bautismo y el *hetzmek* en la infancia, y el matrimonio en la edad adulta.¹⁰

⁹ En el bautizo queda a cargo del padrino tomar en sus brazos al niño y en el *hetzmek* tal cosa corresponde a la madrina.

¹⁰ En los años treinta, además de los ritos del bautismo y el *hetzmek*, se realizaban las ceremonias del *tsikil* (honrar o mostrar respeto) y el *tak jo'ol* (anunciar o dar aviso). La primera se realizaba dos o tres semanas después de concertado el lazo de compadrazgo con el objeto de confirmar y darle fuerza moral al compromiso adquirido; su iniciativa quedaba a cargo de la pareja que esperaba tener el hijo. El *tak jo'ol* se realizaba con el objeto de darle a los padrinos la noticia del nacimiento del niño (Villa Rojas, 1978: 408-411). Actualmente ambas ceremonias han caído en desuso.

Bautismo

El bautismo es un rito de paso, ya que mediante la recepción del nombre, el niño es individualizado y agregado a la sociedad. En esta ceremonia se pueden distinguir las tres categorías que conforman el rito de paso.

El bautismo dentro de la religión maya se va haciendo cada vez menos frecuente debido a la inexistencia de boletas o registros que constaten dicho evento. Para llevar a cabo esta ceremonia es necesario trasladarse a cualquiera de los centros ceremoniales entre los que destacan Tixcacal Guardia, Chan Cah Veracruz y Chumpón.¹¹

Actualmente se les lleva a Carrillo Puerto, la cabecera municipal, es ahí donde el padre católico bautiza; acompañan al niño sus padres y sus padrinos. Los padrinos le obsequian la ropa, de tipo occidental, que el niño llevará puesta. Al ser uno de los padrinos el encargado de tomar en brazos al niño durante la ceremonia, se da en el niño un desprendimiento tanto de sus padres como de su comunidad, que conlleva a un rito de separación. Como requisito previo al bautizo, la Iglesia exige a los padres y padrinos estar casados por la Iglesia Católica y escuchar una plática dentro de la misma. De otra forma no se podrá realizar. Una vez que ha recibido el sacramento del bautizo, el niño entra en un período de liminidad o margen, ya que la comunidad *masehual* aún no ha sido partícipe de la ceremonia acontecida. Concluida la ceremonia regresan a la comunidad de Tuzik donde la celebración cobra mayor significado para sus habitantes.

Ya de vuelta en Tuzik, la fiesta se realiza en comunidad en la casa de los padres del niño, ya que son ellos quienes dan la comida. Las mujeres, generalmente hermanas de la madre del niño, son las encargadas de preparar el banquete. Se prepara la mesa que funge como altar y en ella se coloca una cruz, "La Santísima"; se sitúan en línea horizontal varias jícaras con la comida para los invitados, generalmente gallina guisada con

¹¹ El rito del bautismo dentro de la iglesia maya es el que utilizaba la Iglesia Católica Romana antes del Concilio Vaticano II, celebrado en el primer lustro de la década de 1960. Este es recitado en maya a pesar de contener algunas frases en latín (Lizama, 1995: 86).

verduras o en *chilmole*,^{1 2} otra línea con el mismo número de columnas hechas con tortillas y la última fila será de jícaras que contendrán café. Al comenzar el rezo, oraciones recitadas en lengua maya y español, se encienden varias velas de cera natural manufacturadas en la comunidad.

El padrino es quien generalmente dirige el rezo, pero cuando éste no sabe las oraciones se invita a uno de los rezadores de la comunidad. Con estas oraciones se hace partícipe a los santos y en especial a "La Santísima" de lo acontecido. Después de esta ofrenda, los padres del niño lavan las manos de los padrinos con agua de *nikte*¹³ como símbolo de agradecimiento pues desde este día se comprometen, al igual que ellos, a velar por el bienestar del niño. Este lavatorio de manos es conocido como *p'o' k'ab* (lavar las manos).¹⁴ Posteriormente se reparte la comida a los invitados. Al finalizar la misma los padres del niño repiten la acción con los padrinos; estos últimos, al retirarse de la fiesta, dejarán una cantidad de dinero en la mesa como restitución de lo antes recibido. Ancianos, adultos, jóvenes y niños comparten el espacio al asistir al evento; los niños desde temprana edad empiezan a inmergirse en el mundo ritualizado de los *kruuso'ob*. A partir de este momento el niño es llamado por su nombre y su lugar en la familia es grupalmente reconocido; con el rito de agregación el niño se reintegra a su familia y sobre todo a la sociedad. El rito de paso ha concluido.

^{1 2} El *chilmole* es una comida ritual que sólo se sirve en momentos solemnes, como fiestas, novenas o en el día de muertos. Se prepara con chiles de los llamados *chawa'-iik* (variedad de chile *Capsicum annuum*; Barrera M. y otros, 1976: 25).

^{1 3} *Nik, nikte'*: flor pequeña, *Plumeria rubra* (Barrera M. y otros, 1976: 275).

^{1 4} En los años treinta esta ceremonia se hacía por separado como homenaje a los compadres después de haber servido de padrinos a dos o tres hijos de un mismo matrimonio. Esta era otra ceremonia que contribuía a hacer sagrado y duradero el lazo de compadrazgo (Villa Rojas, 1978: 415 - 417). Actualmente esta ceremonia se realiza conjuntamente con la celebración del bautismo o del *hetzmeek*, limitándose a un lavado de manos de los padres del niño a los padrinos antes y después de recibir los alimentos.

Hetzmek

El *hetzme*k es un rito de paso, de inserción, de integración; es un rito de iniciación a las actividades y responsabilidades que incumben en adelante a quienes ingresan mediante ese rito en el espacio social, ocupando un lugar determinado tanto por su sexo como por su edad (Marion, 1994: 48).¹⁵

El *hetzme*k es una tradición de origen prehispánico que aún sigue vigente en la comunidad. La práctica de esta ceremonia resulta común entre los mayas de toda la península. El nombre de esta ceremonia en sí indica sólo la posición en que se llevará al niño(a) desde el momento en que se cumpla. El significado literal de la palabra es *jet's*: soliviar, aligerar la carga; *mek'*: abrazar (Romero, 1986: 22). En la cosmovisión de la comunidad la función de esta ceremonia es introducir a los niños a su nueva forma de vida, ya que los prepara para ser buenos hombres y mujeres de trabajo, además que es la primera "apertura de pies", que posteriormente los ayudará a caminar bien, a correr muy rápido y a que no se les junten las rodillas.

Generalmente esta ceremonia se practica a los niños de cuatro meses de edad, por ser el cuatro el número que representa al hombre, pues cuatro son las esquinas de la milpa, cuatro las direcciones cardinales, y son cuatro las estaciones del año. A las niñas se les realiza a los tres meses de edad pues tres son las piedras que sostienen el comal y tres son las patas de la banqueta o mesa que se utiliza principalmente en la elaboración de las tortillas (Villa Rojas, 1978; Romero, 1986; Marion, 1994). Son los abuelos de la criatura, paternos o maternos, los que usualmente apadrinan la ceremonia, pero es la abuela quien se encarga de dirigir el acto.

La ceremonia se realiza en la capilla de la familia si se cuenta con ella, de lo contrario se improvisa un altar en el que no puede faltar la Santa Cruz, "La Santísima". La madre del niño toma una vela encendida y la mantendrá

¹⁵ En la referencia, se modificó la escritura de la palabra *hetzme*k pues como se mencionó anteriormente se seguirá la forma que utilizó Villa Rojas (1978). En el texto de Marion (1994) la encontramos escrita de la siguiente forma: *hetz'mek*.

en sus manos durante toda la ceremonia. El recién nacido deja el espacio donde se encuentra -rito de separación-, cuando la madrina lo toma en sus brazos para llevarlo a donde se realizará el acto simbólico de socialización mediante este procedimiento ritual, y le realiza la "apertura de los pies" cargándolo en uno de sus cuadriles. Posteriormente el niño atraviesa por un breve espacio liminal en el momento en que le demuestran las actividades y tareas específicas de su género: al niño le entregan objetos para que tome entre sus manos mientras le van dando nueve vueltas alrededor del local o de la banqueta explicándole la utilidad de cada objeto y la conveniencia de saber usarlo. En el caso de ser niña se le da unas tijeras como símbolo de que podrá ser buena costurera, una escoba para que sepa realizar todas las labores del hogar, un lápiz y un cuaderno para que sea buena estudiante. En el caso del niño se le da un machete como símbolo de que será buen trabajador, un rifle para que sea buen cazador, se le sube a un árbol para que sea bueno recolectando chicle y por último se le da un cuaderno y un lápiz para que también sea buen estudiante. A ambos se les da a probar como parte de la ceremonia un poco de huevo, pepita de calabaza, hojas de chaya¹ previamente hervidas y maíz con miel para que desde pequeños aprendan a comer los alimentos que se consumen en la comunidad.

Al finalizar la ceremonia se apaga la vela y la madrina entrega al niño a sus padres, el niño ha atravesado por la última etapa del rito de paso, la agregación, que lo reintegra a la sociedad ya iniciado en la vida económica de su colectividad, estimulado para que ocupe el lugar que le corresponde dentro de la organización. Después de haberse llevado a cabo la ceremonia, la madrina se encarga de anunciar a los parientes más cercanos la realización de ésta. A esta ceremonia sólo asisten el iniciado, su familia nuclear y los padrinos; a quienes se ofrece una comida. En esta ceremonia no se realiza convivio alguno por el carácter privado que conlleva. Desde ese momento la madre empezará a cargar al niño en su cuadril y éste pasará la mayor parte de su tiempo en compañía de ella,

¹ ⁶La chaya *Cnidoscolus aconitifolius* / *Cnidoscolus chayamansa* McVaugh (Barrera M. y otros, 1976: 224) pertenece a la familia botánica de las *Euphorbiaceae*. Es de uso comestible y medicinal.

o bien de sus hermanos mayores, aprendiendo a seguir su ejemplo, consejos y a imitar todo lo que ellos realizan cotidianamente.

Edad adulta

Es aproximadamente a partir de los 18 años cuando los adolescentes empiezan a buscar pareja. A esta edad se les empieza a considerar adultos puesto que ante la sociedad ya son lo suficientemente responsables como para establecer un compromiso formal con miras a formar una familia.

Matrimonio. Rito por la iglesia maya

La pareja que decide contraer matrimonio en el santuario de Tixcacal¹⁷ debe acudir ahí junto con sus padres y padrinos una noche antes de la boda, ya que deberán de informarle al sacerdote maya sus intenciones. En este momento los novios se alejan de la comunidad, con lo que se presenta un rito de separación no sólo territorial sino también familiar y social. La mujer vestirá "los regalos" que le fueron entregados el día de la petición de mano: hipil, fustán, rebozo y zapatos. El hombre portará pantalón y camisa adquiridos especialmente para ese día. La boda se efectúa antes de comenzar la *nojoch misa* (misa grande)¹⁸ que se celebra todos los días a

¹⁷ Cada vez son menos las parejas que contraen matrimonio en el Santuario de Tixcacal debido, principalmente, a que no se levanta ninguna acta o registro que compruebe este compromiso y es cuando se quiere bautizar al niño en la Iglesia Católica cuando surge el problema, ya que es requisito indispensable para esta institución presentar el acta de matrimonio de los padres y padrinos del niño. Cuando este problema se presenta, los padres o padrinos que hubiesen contraído matrimonio en dicho santuario, días antes de bautizar al niño, acuden a la Iglesia Católica en Carrillo Puerto para que los case el sacerdote.

¹⁸ La celebración de la *nojoch misa* y de la *chichan misa* son parte de las oraciones del culto a la cruz. En 1935 la *nojoch misa* se distinguía de la *chichan misa* en que la primera era una misa cantada y la segunda era solamente recitada. Actualmente la misa, ya sea cantada o recitada, es considerada *nojoch misa* y el rosario católico como *chichan misa*. La primera solamente puede ser oficiada por el sacerdote maya y la segunda por cualquier individuo que sepa rezarla.

las seis de la mañana, que es la hora en que se ofrecen a la cruz las oraciones matutinas. Antes de entrar a la iglesia el padrino coloca en el suelo un sarape o un cobertor para que se arrodillen los novios; éstos tendrán que permanecer tomados de la mano y sosteniendo con la otra una vela encendida. Estando en esta posición el sacerdote maya se dispone a casarlos y ellos tendrán que recitar en voz alta el *payal chi'*, secuencia de oraciones que desde muy pequeños aprenden. Saberlo es un requisito indispensable a la hora de contraer matrimonio en este santuario.¹⁹ Al finalizar las oraciones el sacerdote maya concluye con la bendición, y los novios son desde ese momento marido y mujer. Es durante el transcurso de la ceremonia cuando la pareja pasa por un estado de liminalidad compartido, que al finalizar le dará un nuevo estatus, ya que se agregarán socialmente al grupo de matrimonios existentes en la comunidad. Posteriormente entrarán al santuario y escucharán la *nojoch misa* o misa grande junto con todos los feligreses.

Concluida la ceremonia retornan a Tuzik, pues ahí se celebrará la fiesta que trae consigo un rito de agregación para hacer pública la unión de los jóvenes, y permitirá que el rito de paso concluya. Cuando los novios, sus padres y padrinos lleguen a Tuzik, la fiesta ya estará preparada, pues son las hermanas de la madre las que generalmente se encargan de hacerlo. No faltarán el *chilmole* y las tortillas; toda la comida se dispondrá en una mesa y será ofrecida con rezos a "La Santísima"; posteriormente se procederá al *matan* que es la repartición de la comida entre los presentes, familiares y amistades de los novios.

Matrimonio. Rito por la Iglesia Católica

De igual forma cuando la pareja contrae matrimonio por la Iglesia Católica,

¹⁹ El *payal chi'* es un conjunto de seis oraciones católicas traducidas al maya y reinterpretadas por ellos mismos. Lo conforman el Padre Nuestro, el Pan Nuestro (la contestación del Padre Nuestro), el Ave María, el Señor Mío (acto de constricción), el Credo y el Yo Pecador. Estas oraciones son aprendidas por todos los miembros de la comunidad, la mayoría de las veces, desde muy temprana edad. El *payal chi'* se recita también al orar por los muertos, al bendecir la milpa, al agradecer por la cosecha y al orar a la cruz.

atraviesa por un rito de paso. La transición de estatus dentro de su sociedad se da primeramente con la separación, en ocasiones física, ya que generalmente la ceremonia se lleva a cabo en la iglesia de Felipe Carrillo Puerto. Sin embargo, en otras ocasiones se realiza en la iglesia de Tuzik, cuando la visita del sacerdote católico coincide con el día fijado para la boda. Esta separación puede ser tanto física como social, ya que la pareja dejará atrás una etapa de su vida -la soltería- para comenzar una nueva que traerá consigo múltiples responsabilidades.

La mujer viste el traje de novia de tipo occidental, blanco y largo, adornado con encajes, tocado confeccionado con flores artificiales y zapatillas blancas. El novio porta traje con corbata y zapatos de vestir. La ceremonia se realiza durante la misa siguiendo el rito católico y en el transcurso de ésta, la pareja comparte un período de liminidad, si concluye, serán parte del grupo de matrimonios, pero si es cancelada o suspendida, permanecerán con su mismo estatus.

Al terminar la ceremonia religiosa se dirigen a casa de los padres de la novia pues ahí se lleva a cabo el banquete nupcial. La comida es ofrendada de la forma antes mencionada, con la única diferencia de que se incluirá el pastel de bodas preparado en el poblado de Señor o en Carrillo Puerto. Al rezo le sigue el *máatan* y el brindis espontáneo por los novios, generalmente dirigido por el padre de la novia o del novio. A partir de este momento la pareja se reintegra a la sociedad como matrimonio.

El banquete se prolonga por unas horas y, en ocasiones, cuando la situación económica de la familia es buena, se contrata un grupo musical para amenizar la fiesta. Todo el pueblo es invitado, ya que el conjunto o grupo se instala en la calle donde se realiza el banquete nupcial.

Al finalizar el baile, los invitados se retiran y los novios pasan su primera noche juntos en casa de los padres de ella o de él. A los nuevos esposos se les deja el cuarto principal de la casa y los dueños pasan a dormir a la cocina o a un cuarto adjunto si es que se tiene.

Ancianidad

La vejez es una etapa de tranquilidad y respeto. Los ancianos son

considerados como las personas que tienen la sabiduría y la experiencia de los años vividos. Viven un período socialmente reconocido, gozan de un estatus muy especial que no se adquiere con un rito de paso, sino solamente con los años vividos. Regularmente viven con alguno de los hijos o dentro del mismo solar que ellos de forma independiente. Las mujeres siguen realizando la mayoría de las labores del hogar, menos las que resultan muy pesadas, como cargar cubos de agua o recolectar leña; lavan ropa, cocinan, desgranar mazorcas, tortean etc. Los hombres, a pesar de su edad, por lo general, se conservan lo bastante fuertes como para seguir trabajando en la milpa, aunque con la ayuda de sus hijos en el trabajo pesado. No hay una edad establecida que determine el cambio de la edad adulta a la vejez, sin embargo, esta transición está regida por la pérdida de la fuerza física y habilidades en el trabajo cotidiano.

La mayoría de los hombres de edad dirigen los rezos y son los encargados de los grupos o compañías que organizan la fiesta de Tuzik. Son cabeza de familia y suelen reunir a ésta para alabar a "La Santísima" y para contarles la "historia de los antiguos" (generalmente hazañas o anécdotas de la Guerra de Castas, que a su vez a ellos les fueron contadas). Todos escuchan atentamente, desde los hijos, las esposas y los nietos hasta los yernos y las nueras. "La tradición oral es todavía una fuerza poderosa en las vidas de la gente maya... abarca temas y personajes que van desde el pasado remoto del mundo clásico maya hasta los cambios y cuestiones del mundo actual... los cuentos constituyen una rica reserva de conocimientos y creencias culturales..." (Burns, 1995: 319).

Las mujeres de edad con frecuencia juegan un papel muy importante dentro del proceso de socialización, ya que son las encargadas de enseñar a las nietas a cocinar, bordar hipiles, rezar las oraciones del *payalchi*, a comportarse y a respetar a sus mayores. Se caracterizan por ser reservadas y muy trabajadoras. Sólo en caso de enfermedad tanto hombres como mujeres dejan de realizar las labores anteriormente mencionadas.

Prácticas y costumbres mortuorias

Con la muerte concluye el ciclo de vida de un individuo; con ella se da el último rito de paso en la vida de los habitantes de la comunidad. La muerte significa el desprendimiento o separación del mundo de los vivos para pasar al mundo de los muertos, acompañado de los ritos de margen y agregación que requieren.

Los tuzikeños reciben la muerte con gran resignación, como un evento natural ordenado por Dios. La muerte de un infante genera cuestionamientos entre los habitantes de la comunidad, ya que es un suceso inesperado y al ser natural, no provocada, se piensa que puede ser resultado de algún incumplimiento a "La Santísima"; los padres del niño recurren al *j-men* para comprobar sus dudas y, en caso de ser necesaria, se realiza la ofrenda indicada. Existe la creencia de que los niños pasan al otro mundo en calidad de ángeles, en virtud de que la experiencia terrena no fue lo bastante amplia para hacerlos perder su candor original.

El niño es amortajado y acomodado en el féretro de manera que sus brazos descansen sobre el pecho y las manos queden cerradas sujetando "la palma",²⁰ algunas veces le acomodan sus juguetes y flores. Si el difunto es un adulto se limpia muy bien el cuerpo, se le cambia de ropa y al meterlo al féretro se le acomodan los brazos sobre el pecho. A los adultos no se les pone nada dentro de la caja, ya que el "viaje" que hacen es diferente, pues han cometido pecados en el transcurso de su vida. Unas horas antes de sacar el cadáver de la casa, se cambian de posición los brazos del difunto para que queden extendidos.

Al velorio de un adulto pueden asistir tanto niños como adultos, en cambio al de los niños sólo pueden asistir los adultos; de asistir los primeros el alma del niño va a querer permanecer con ellos y se le dificultará la partida. Toda persona lleva consigo al velorio un kilo de maíz,

²⁰ "La palma" (es un ramillete hecho con papel de color rojo) y "la corona" (especie de guirnalda realizada con papel del mismo color) eran los distintivos que hace algunos años solían poner al difunto infante para que lo acompañen "en su viaje", como muestra de su inocencia (Villa Rojas, 1978: 424). Actualmente sólo se le da al niño la "palma" que puede ser de papel rojo o azul, siendo este último el color más utilizado en la comunidad.

medio de frijol y una vela. Con los comestibles se preparan frijol en caldo y tortillas para repartir a los asistentes; esta tarea es realizada por las mujeres familiares del difunto. La vela es empleada para el rezo.

En una mesa se dispone la comida para llevar a cabo los rezos y las ofrendas. Ésta debe encontrarse cerca del difunto y tener una cruz, una vela encendida y jícaras con comida y tortillas. Un rezador u otra persona que sepa las oraciones las recita en maya. En la velación de los niños se oirán el Dios te salve, Santo Dios, Letanías, el Padrenuestro seguido de cinco Misterios y, en forma cantada, Al Bendito; y en el del adulto las oraciones mencionadas más el Responso. Estos rezos se repiten periódicamente durante todo el tiempo que esté el cadáver dentro de la casa, generalmente se pasan toda la noche velando al difunto. El período de margen en los ritos funerarios lo señala la estancia más o menos prolongada del cadáver o del féretro en el lugar del velorio hasta que el difunto es conducido al cementerio.

Es temprano por la mañana cuando el cortejo fúnebre sale de la casa con dirección al cementerio. Lo encabezan las mujeres, le siguen el sacerdote maya entonando algún canto fúnebre y detrás de él los hombres que cargan el féretro adornado con cruces de tela azul. Después va un hombre esparciendo cal de una jícara, dibujando el camino desde donde salió el cortejo hasta el cementerio con el fin de guiar al alma del difunto cuando ésta se desprenda del cuerpo y quiera visitar a sus familiares. Llegando al cementerio el sacerdote reza unas oraciones en maya y posteriormente el cuerpo es depositado en la fosa y cubierto con tierra. De esta forma el difunto, a través del rito de agregación, pasa a ser parte del mundo de los muertos.

Tres días después de efectuarse un entierro, ya sea de niño o de adulto, se realiza el primer rezo que le indicará al difunto su estado actual, a los ocho días se efectúa otro y así sucesivamente hasta completar seis semanas. En estos rezos la ofrenda consiste en atole (sa') dispuesto en jícaras. Posteriormente se hacen rezos cada vez que los familiares lo crean conveniente.

Para terminar es importante enfatizar que los habitantes de Tuzik, desde sus primeros años de vida a través del proceso de socialización, se

involucran en un mundo ritualizado en el que cada individuo conforme pertenece a una etapa determinada del ciclo de vida posee derechos, atributos y obligaciones que ayudan a definir su estatus y posición dentro de la comunidad. La pertenencia a la comunidad prescribe la "obligación" de integrarse al sistema ritual ya que cada individuo debe cumplir con una serie de reglas sociales preestablecidas por la tradición y el derecho consuetudinario; esta construcción simbólica de organización de la sociedad a partir de las categorías de los ritos de paso comienza desde el día del nacimiento y finaliza con la muerte. Tuzik es una comunidad que día a día lucha por conservar sus creencias, costumbres, su cosmovisión y sus rituales.

Bibliografía

Barrera M., Alfredo y otros

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica-Etnología, No.36, México.

Burns, Allan F.

1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Cazeneuve, Jean

1972 *Sociología del rito*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Lizama Quijano, Jesús

1995 "**Ka Yum Santísima Cruz**. El sustrato identitario de los mayas **cruzoob**". Facultad de Ciencias Antropológicas-Universidad Autónoma de Yucatán. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Mérida Yucatán.

Montoliu, María

1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. UNAM, México.

Marion, Marie-Odile

1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*. Instituto Nacional Indigenista-Sedesol, Col. Fiestas de los Pueblos Indígenas, México.

Romero de Nieto, Carmen

1986 *El Jet's mek'*. Unidad Regional de Yucatán de Culturas Populares, Mérida.

Turner, Victor W.

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores, Madrid.

— 1988 *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid.

Villa Rojas, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. Instituto Nacional Indigenista, México.

— 1980 "La imagen del cuerpo humano según los mayas" en: *Anales de Antropología*, Vol. 17, tomo 2. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 32-52

Los diezmos eclesiásticos en la Provincia de Tabasco: S.XVI-1os. S.XVII

El presente trabajo pretende mostrar el desarrollo del diezmo eclesiástico en una provincia marginal y fronteriza como Tabasco en su primer siglo de vida colonial. En líneas generales, nos centramos en varios aspectos inherentes a esta fuente de ingreso como son la recaudación, distribución y arrendamiento de los diezmos, además de la imposición de éstos a los indígenas. Todo ello aparece determinado por la pobreza de la tierra y de sus pobladores, así como por el conflicto jurisdiccional que durante toda la época colonial condicionó a la provincia de Tabasco, sobre su pertenencia al obispado de Chiapas o al de Yucatán.

El diezmo era una de las fuentes de ingresos más importantes de la Iglesia. A través del mismo, entre otras cosas, se costeaban los gastos generados por la administración eclesiástica: salarios de funcionarios, de párrocos, administración de la catedral, etc. El diezmo indiano no era más, en palabras de Alberto de la Hera, que una donación de la Santa Sede a la Corona española y una redonación de ésta a la Iglesia indiana (Hera, 1992: 320). Su gestión, administración y disfrute fueron objeto de enormes controversias entre las autoridades civiles y eclesiásticas durante toda la época colonial. Fue un factor primordial y determinante, no sólo entre las relaciones de la Iglesia y el Estado, sino también del clero secular y el clero regular (Borah, 1989: 172).

Francisco L. Jiménez Abollado

El sistema del diezmo se configuró rápidamente. Se declaró que los encomenderos tenían que pagar el diezmo sobre el tributo en mercancías. También el Rey tenía que hacerlo sobre los productos no exentos, precedente que sólo ocurría en Indias, pues en España mantenía el privilegio de no pagar diezmo alguno. Esta obligación de los encomenderos, y del Rey, como encomendero mayor, cubría pagos en especie, productos agrícolas, aves de corral y ganado, pero sin extenderse a los servicios. Así pues, la Iglesia, con los diezmos procedentes de los encomenderos y la Corona, veía garantizada buena parte de sus ingresos. Por otra parte, los funcionarios de la Corona, los miembros de las órdenes religioso-militares, así como los nobles, estaban también obligados a pagar el diezmo, a diferencia de lo que ocurría en España, donde todos ellos se encontraban exentos de pagar diezmo (Schwaller, 1990: 40-41).

En la provincia de Tabasco, como en todos los territorios incorporados a la Corona, el procedimiento de la recaudación del diezmo se puso en práctica una vez erigida su diócesis sufragánea. Desde 1539 los diezmos eclesiásticos de Tabasco pasan a depender del obispado de Chiapas con sede en Ciudad Real. Cuando en 1561 se constituye el obispado de Yucatán, y Tabasco se incorpora a su diócesis, surgirán conflictos entre ambos obispados sobre la administración y potestad de estos diezmos.

La distribución de los ingresos que generaban los diezmos eclesiásticos, debido a la gran competencia que existía entre los destinatarios de los mismos, se hizo difícil y compleja durante toda la época colonial. En la América hispana los ingresos se dividían en dos mitades. Una de ellas iba a parar al obispo y al cabildo catedralicio, que se repartía a partes iguales. La otra mitad se dividía en novenos, asignados a cuatro fondos. Dos novenos pertenecían al rey; cuatro novenos se destinaban a pagar los salarios de los párrocos locales y los tres novenos últimos se repartían entre la fábrica de la catedral y el hospital de la misma (Schwaller, 1990: 81-82).

Para el caso de Tabasco, un documento fechado en 1603 refiere cómo se distribuían los diezmos de la Provincia:

La mitad de la cantidad que valen estos diezmos se lleva el Obispo. De la otra mitad se sacan dos partes de nueve que se ha de pasar al Rey

*nuestro señor. De las siete partes restantes se da una y media a la Iglesia de la villa de la Victoria de Tabasco. De lo demás se pagan cincuenta mil maravedíes al cura de aquella villa. Cien pesos que se dan al mayordomo de la fábrica. Setenta pesos al sacristán. Veinte pesos a dos indios muchachos que residen en la Iglesia. El superávit se junta con la mitad del Obispo y lo lleva todo.*¹

Los primeros diezmos eclesiásticos de Tabasco, hasta 1561, como hemos señalado, estaban encomendados al obispado de Chiapas. Cuando Fray Tomás Casillas regía dicha diócesis, el valor de los mismos se estimaba entre 600 y 800 pesos de oro de minas, que equivalían a unos 350,000 maravedíes anuales, aproximadamente, y que no variaba desde la erección del obispado.² A principios del siglo XVII, los diezmos recaudados en la provincia de Tabasco pasaron de los 1,011 pesos de oro de minas en 1604 a los 1,200 en 1610, sin contar los diezmos de los indios.³

La falta de religiosos para llevar a cabo la evangelización en un área difícil y marginal como Tabasco se muestra con claridad cuando observamos las cantidades de los diezmos dedicadas al sostenimiento de los clérigos. En el documento citado con anterioridad, donde quedaba reflejada la distribución de los diezmos correspondientes a la provincia de Tabasco, podemos observar que, en 1561, sólo había un cura en la villa de Santa María de la Victoria, que recibía cincuenta mil maravedíes procedentes de los diezmos. Por la misma época, en una carta que dirige el rey a los Oficiales Reales de la provincia, hace saber que cada uno de los

¹ De la manera que se distribuyen los diezmos de la Provincia de Tabasco en ella, AGI, México, legajo 359; Cédula Real sobre el salario que se señala a los Beneficiados de la villa de Tabasco y la relación de cómo se distribuyeron los diezmos, 1550-1607, AGI, México, legajo 2.606.

² Relación de lo que V. Ilma. ha mandado se le dé por memoria de las cosas tocantes a las provincias de Yucatán, Campeche, Cozumel y Tabasco, s/f, AGI, Guatemala, legajo 9A, ramo 29.

³ Cuentas de Real Hacienda. Cuenta del Capitán Juan de Miranda, Alcalde Mayor y Oficial Real. De los pesos de oro de los dos novenos pertenecientes a S.M. de los diezmos que se remataron en dicha provincia, 1604-1610, AGI, Contaduría, legajo 938, fols. 252-255; Cédula Real sobre el salario que se señala a los Beneficiados de la villa de Tabasco y la relación de cómo se distribuyen los diezmos, 1550-1607, AGI, México, legajo 2.606.

sacerdotes que el obispo de Chiapas va a poner en la provincia, "hasta tres, tenga en cada un año cincuenta mil maravedíes para su porción y mantenimiento y se les paguen de los diezmos que conforme a la erección de dicho obispado de Chiapas pertenece a los clérigos..."⁴ En muchos casos, como ocurría en Tabasco, los ingresos no alcanzaban el nivel necesario para que todos los sacerdotes recibieran su paga procedente del diezmo. Para remediar ese problema, la Corona ordenaba que se usasen los fondos de la tesorería real para pagar a los clérigos:

*... yo os mando que el dicho Obispo pusiese en los dichos pueblos los dichos cincuenta mil maravedíes en cada un año, lo que faltare para cumplimiento de ellos sobre lo que valieren los dichos diezmos vosotros se lo pagáis de nuestra hacienda en cada un año...*⁵

En una carta que el obispo de Yucatán Fray Francisco Toral escribe al rey Felipe II el 1 de marzo de 1563, le hacía saber que si no podía acudir a socorrer su diócesis a través de la Real Hacienda, al menos que obligara a los españoles que dieran a la iglesia el diezmo "de las mantas y aves que los indios les dan, y con esto se remedie esta iglesia y V.M. mandará lo justo pues en esta tierra no hay otras cosas de que se pueda dezmar como en Nueva España, que hay pan, ganados, seda, etcétera, y aquí no" (Scholes y Adams, 1938: 34 - 41). Sin embargo, los españoles fueron muy remisos en ocasiones a pagar sus diezmos eclesiásticos, como lo atestigua el enfrentamiento entre los vecinos, apoyados por el Gobernador de Yucatán Don Luis de Céspedes, con el Obispo Toral. Se negaban a pagar sus diezmos, pese a los mandatos del rey al respecto, suplicando a éste incluso que les eximiese de dicha contribución (González, 1978: 197-198). Detrás de este conflicto, aparte la precaria situación económica y las dificultades para destinar ese dinero a las arcas de la iglesia, gravitaba el sempiterno duelo poder civil/poder religioso existente durante buena parte

⁴ Carta del Rey a la villa de la Victoria. Para que (a) cada uno de los tres sacerdotes que el Obispo de Chiapas pusiese en ella se les dé sobre lo que valiere los diezmos, Valladolid, 7 de julio de 1560, AGI, México, legajo 2.999, Libro D-1, folios. 59r-59v.

⁵ Carta del Rey a la villa de la Victoria. Para que (a) cada uno de los tres sacerdotes que el Obispo de Chiapas pusiese en ella se les dé sobre lo que valiere los diezmos, Valladolid, 7 de julio de 1560, AGI, México, legajo 2.999, Libro D-1, fols. 59r.-59v.

de la época colonial, donde vecinos e indios eran meros espectadores, a la vez que utilizados por ambos poderes para defender sus intereses.

Sin embargo, en 1565 todavía había un sólo clérigo en la provincia que atendía a los naturales y a los españoles. Para el Alcalde Mayor de Yucatán, Diego de Quijada, la falta de sacerdotes se debía a dos motivos: el primero, estar el Obispo de Yucatán y ejercer su labor evangélica lejos de Tabasco; y segundo, por valer muy poco los diezmos de esta provincia.⁶

La pobreza de la tierra y de sus pobladores eran impedimentos claros para el sostenimiento regular de la iglesia. Las cartas de los vecinos al rey así lo demuestran, cuando les piden que les hicieran merced de los dos novenos reales correspondientes a la recaudación del diezmo:

... suplicamos humildemente a V.M. sea servido mandar hacer merced a esta iglesia de los dos novenos de los diezmos de esta provincia que pertenecen a V.M. cada año los cuales como haber real el Alcalde Mayor cobra continuándose la merced que V.M le hiziere por cuarenta años... que aunque lo que montan es poco como merced de V. R. Mag. continuada restaurará a esta Santa Iglesia en su antiguo puesto y ornato que así encargamos al prelado de este obispado en nombre de esta Santa Iglesia...⁷

Hubo personas que no veían con muy buenos ojos que para pagar el sueldo de los curas y personas que ayudaban a la labor evangelizadora, aparte de emplear los cuatro novenos de los diezmos destinados para ello, se acudiera a los dos novenos del Rey o a los tres novenos de la Fábrica y la Mesa Capitular. En un parecer sobre los diezmos de Tabasco realizado en 1608 por el franciscano fray Francisco Gutiérrez y el abogado y vecino de la ciudad de Mérida, León de Salazar, se consideró que la solución estaba en disminuir los salarios, *porque a la cuarta capitular no es justo*

⁶ Carta del doctor Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, a S.M., haciendo relación de asuntos pertenecientes a la administración de las provincias de Yucatán y Tabasco, Mérida, 10 de febrero de 1565, AGI, México, legajo 98.

⁷ Copia de un capítulo de carta que escribió a S.M. los vecinos de la villa de Santa María de la Victoria de Tabasco, villa de Santa María de la Victoria, 22 de abril de 1607, AGI, México, legajo 126, ramo 5; Los vecinos encomenderos de la villa de Santa María de la Victoria de la Provincia de Tabasco, Santa María de la Victoria, 6 de noviembre de 1607, AGI, legajo 126, ramo 5.

*tocar ni que de ella se paguen los dichos curas... así por ser contra la erección que en todo debe seguirse como por ser tan poco todo que apenas queda a los prebendados que S.M. tiene proveídos en esta Iglesia de Yucatán una congrua y muy tenue sustentación.*⁸

Entre 1604 y 1610, según las cuentas de la Real Hacienda, los diezmos recaudados en la provincia de Tabasco iban de los 1,011 a los 1,200 pesos de oro de minas. Los dos novenos correspondientes al rey evolucionaron en esos años de 185 en 1604 a los 220 pesos de oro común en 1610.⁹

En la provincia de Tabasco, al igual que en el resto de la Nueva España, los diezmos eclesiásticos fueron objeto de arrendamiento. Ello posibilitaba a la Iglesia disponibilidad de dinero y la libraba de la recaudación por ella misma. Como señala John Frederick Schwaller, la Iglesia recibía un porcentaje a la firma del contrato con fiadores capaces de pagar la suma completa de la recaudación si ésta fracasaba. El resto se pagaba siempre al final del período pactado (Schwaller, 1990: 43-44). En un principio era la Tesorería Real la que arrendaba los primeros diezmos y supervisaba el cumplimiento de la normativa recaudatoria. De acuerdo con este sistema, públicamente se subastaba el privilegio de cobrar los diezmos de la diócesis, en todo o en parte, durante un período determinado. Sobre la base de las ofertas que se presentaban, el Obispo vendía la concesión por una suma definida, ya fuera al contado o en diversos pagos (Borah, 1989: 178). Tal era el papel que desempeñaba Antonio de Tolosa, Tesorero Real en la provincia de Tabasco, en cuyo poder estaba la cobranza de los diezmos, "y dio las dichas cuentas con pago de todo lo que era a su cargo de los dichos dos años (1563 y 1564)..."¹⁰

Al final de siglo era usual que, en la mayoría de las diócesis de la Nueva España, los diezmos fuesen arrendados por provincias o distritos. En

⁸ Parecer sobre los diezmos de Tabasco, Mérida, 28 de noviembre de 1608, AGI, México, legajo 370.

⁹ Cuentas de Real Hacienda. Cuenta del Capitán Juan de Miranda, Alcalde Mayor y Oficial Real. De los pesos de oro de los dos novenos pertenecientes a S.M. de los diezmos que se remataron en dicha provincia, 1604-1610, AGI, Contaduría, legajo 938, fols. 252-255.

¹⁰ Carta del obispo de Yucatán al Tesorero de S.M. sobre los diezmos de la provincia, 22 de agosto de 1564, AGI, Contaduría, legajo 911, número 1, ramo 2.

Tabasco, a principios del siglo XVII, los diezmos se arrendaban anualmente y se mandaba a los arrendatarios que acudieran al recaudador del obispado y a los mayordomos *para que hecha una masa de todos, los de Tabasco y de Yucatán se reparta conforme a la erección y la Mesa Capitular haya su cuarta parte enteramente de toda la masa hecha de los diezmos de Yucatán y Tabasco como de un mismo obispado...*¹¹ En 1608 era el bachiller Bartolomé Ximénez de Texeda el encargado de asistir al remate de los diezmos en nombre del obispo. En presencia de un notario o escribano y un oficial real de la provincia tenía que rematar los diezmos de la provincia en la persona que más diere por ellos y en la forma fijada:

... los diezmos de Tabasco lo(s) pagase a la mitad de contado y la otra mitad a San Juan en junio del año 1609 del cual año ha de ser el dicho arrendamiento en la dicha provincia de Tabasco y para todos los demás diezmos... a Cristóbal Gutiérrez Flores vecino y encomendero de indios por S.M. en esta ciudad a quien tienen proveído... para la cobranza de los diezmos de la dicha provincia de Tabasco...^{1 2}

Ximénez de Texeda, como encargado de recoger y cobrar los diezmos arrendados de Tabasco, tenía que enviarlos al Cobrador General del Obispado de Yucatán Cristóbal Gutiérrez Flores, "para que de todos los dichos diezmos se haga una mesa y de ella la distribución a las partes que los han de haber conforme a la erección de este obispado..."^{1 3}

El conflicto jurisdiccional que se originó durante toda la época colonial sobre la pertenencia de la provincia de Tabasco al Obispado de Chiapas o al de Yucatán, siguió caminos paralelos al de la jurisdicción sobre los diezmos eclesiásticos. En 1561, el rey, una vez que Tabasco pasó a depender del obispado yucateco, aparte de dejarle cargo de todos los asuntos religiosos de dicha provincia a su obispo fray Francisco Toral, dio poder y ordenó que los diezmos de Tabasco pasaran a la jurisdicción

¹¹ Parecer sobre los diezmos de Tabasco, Mérida, 28 de noviembre de 1608, AGI, México, legajo 370.

^{1 2} Auto del Obispo y Cabildo, sobre los diezmos de Tabasco, Mérida, 16 de diciembre de 1608, AGI, México, legajo 370.

^{1 3} Auto del Obispo y Cabildo, sobre los diezmos de Tabasco, Mérida, 16 de diciembre de 1608, AGI, México, legajo 370.

yucateca. Asimismo encargó al Obispo de Chiapas que, de aquí en adelante, no hiciese intromisión en las labores pastorales de Tabasco y, entre ellas, la recaudación de los diezmos eclesiásticos.^{1 4} Este poder real tuvo su respuesta tres años más tarde, cuando el Obispo yucateco le expone al Rey las dificultades que suponía visitar la provincia de Tabasco, pero más apremiantes eran sus necesidades económicas, y los diezmos que se podían recaudar allí implicaban una buena ayuda.^{1 5} Por ello, era necesario dar cuenta de esta situación al Tesorero de la Corona en Tabasco, Antonio de Tolosa:

... sépades que S.M. nos hizo merced de mandar que nos acudiesen en esta villa y provincia con los diezmos según que acudían y los llevaba el Prelado nuestro antecesor por su Real Cédula..., por ende vos mandamos que dentro de tres días primeros siguientes después de este nuestro mandamiento parezcáis ante nos y traigáis los remates que se han hecho de los dichos diezmo(s)...^{1 6}

En estos primeros años de Obispado yucateco las rentas provenientes de los diezmos eran verdaderamente exiguas. Habría que esperar a la segunda mitad del siglo XVII, cuando la agricultura comercial empieza a impulsarse, para observar en Yucatán un sólido aumento de los ingresos por diezmos hasta el fin de la época colonial (Farriss, 1992: 78-79, 557-558). Mientras tanto, una forma lucrativa de permitir la entrada de rentas a la diócesis era realización de visitas pastorales, que, como señala Farriss, sentaron un precedente tanto para los Obispos como para los Gobernadores que encontraron en estas visitas una beneficiosa forma de canalizar ingresos (Farriss, 1992: 79).

^{1 4} Carta del Rey de España al Obispo de Yucatán, fray Francisco Toral, sobre los diezmos eclesiásticos y su jurisdicción, Madrid, 15 de septiembre de 1561, AGI, Contaduría, legajo 911, número 1, ramo 2.

^{1 5} Carta del Obispo de Yucatán fray Francisco Toral a S.M. dando relación del estado de las cosas en la provincia y pidiendo remedio, Mérida, 3 de marzo de 1564, AGI, Patronato, 184, ramo 52.

^{1 6} Carta del Obispo de Yucatán al Tesorero de S.M. sobre los diezmos de la provincia, 22 de agosto de 1564, AGI, Contaduría, legajo 911, número 1, ramo 2.

Sin embargo, el Alcalde Mayor de Yucatán, Diego de Quijada, señalaba que los diezmos de Tabasco valían muy poco debido a la lejanía del obispado yucateco, y a las dificultades que implicaban las visitas apostólicas, siendo por ello muy pocos los sacerdotes presentes en la evangelización de los naturales. Para que los diezmos aumentasen y tuviesen mucho más valor, "de manera que la cuarta pasará de los quinientos mil maravedíes, y podrá S.M. excusarse de suplir cosa alguna de su hacienda", la solución para Quijada estribaba en la separación de Tabasco de la Sede Episcopal yucateca y la creación de un Obispado que englobase Coatzacoalcos, Veracruz y Tabasco.¹⁷ En esta misma línea se expresaban, tres decenios más tarde, el Alcalde Mayor de Tabasco Nuño Chaves Figueroa, así como el obispo de Yucatán Rivas de Mercado, quien, en una carta que envió al rey en 1605, señalaba que la provincia de Tabasco, en caso de que se integrara en un nuevo Obispado junto con la provincia de Coatzacoalcos, la costa de Alvarado y Veracruz, podría fácilmente superar los quinientos mil maravedíes correspondientes al cuarto de todo el diezmo recaudado.¹⁸ Debemos tener presente que la legislación estimaba que, en caso de que no se llegase cada año a esos quinientos mil maravedíes, la Hacienda Real y en su nombre, los Oficiales Reales, suplieren lo que faltare; y en caso contrario, si se excediere de esa recaudación, se cobrase los dos novenos del rey de ese sobrante.¹⁹

En otro ámbito, en relación con la jurisdicción de los diezmos eclesiásticos, se situaba el Cabildo Catedralicio de Yucatán que, en 1615, pide que los diezmos de la Provincia de Tabasco se incorporen a los de Yucatán, "pues por los papeles que tiene presentados consta que las

¹⁷ Carta del Alcalde Mayor de Yucatán Diego de Quijada a S.M. haciendo relación (de) asuntos pertenecientes a la administración de las provincias de Yucatán y Tabasco, Mérida, 10 de febrero de 1565, AGI, México, legajo 98.

¹⁸ Carta del Alcalde Mayor de Tabasco, D. Nuño Chaves Figueroa a D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y Presidente del Consejo Real de las Indias, Tabasco, 20 de enero de 1592, AGI, México, legajo 112; Carta del obispo de Yucatán, Diego Vázquez de Mercado, a S.M. sobre la visita que hizo a Tabasco, Yucatán, 15 de diciembre de 1605, AGI, México, legajo 369.

¹⁹ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Libro I, Título XVI, Ley XXVIII.

cosas eclesiásticas de Tabasco están dadas por cercanía al Obispo de Yucatán.^{2 0} Este pedimento se ve refrendado cinco años después, cuando el Rey manda una real cédula a la Audiencia de México sosteniendo lo que solicita el Cabildo Catedralicio de Yucatán, "en razón de que se vuelvan los diezmos de la provincia de Tabasco de que siempre ha gozado corridamente."^{2 1}

Otro asunto relacionado con el sistema de los diezmos fue la imposición de éstos a los indígenas. Una de las discusiones más agrias en toda la Nueva España fue si los indígenas estaban obligados a pagar diezmos, en qué condiciones y de qué índole (Borah, 1989: 183).^{2 2} Esta controversia enfrentó a la jerarquía secular con las potentes órdenes regulares, situándose la Corona en medio de la polémica tratando de contemporizar y dar una solución al difícil conflicto. Mientras los primeros demandaban que los indios pagaran diezmos, las órdenes regulares, especialmente la franciscana, se opusieron enérgicamente a tales medidas recaudatorias, arguyendo que los diezmos serían una carga injusta para los indios, ya que de por sí ellos estaban manteniendo las iglesias por medio de tributos y cargas comunitarias, y que la imposición del diezmo sería un nuevo obstáculo a la conversión de los indígenas.

La legislación española estableció que los indios pagasen diezmo, pero con la particularidad que fuera según la costumbre de cada Provincia, de acuerdo con la Real Audiencia y el Obispo de la diócesis, previa información al Consejo de Indias, "para que visto, Nos proveamos lo que más convenga al servicio de Dios nuestro Señor y bien de los Indios."^{2 3} Los padres franciscanos de la provincia de Yucatán escribieron en 1550 al rey

^{2 0} Carta del Deán y Cabildo de la Catedral de Yucatán a S.M., 1615, AGI, México, legajo 3.167.

^{2 1} Cédula de S.M. a la Real Audiencia para que hiciese guardar las costumbres en el repartimiento de los diezmos de Tabasco, Madrid, 15 de febrero de 1620, AGN, Real del Fisco, Vol. 25, Expediente 11, folio 153.

^{2 2} Borah realiza un interesante análisis sobre la controversia en el pago del diezmo por los indios aplicado a la Nueva España en general y centrándolo posteriormente en el Obispado de Oaxaca, (Borah, 1989: 183-191).

^{2 3} *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* Libro I, Título XVI, Ley XII.

pidiendo que no permitiera que se les pidiera a los indios diezmo alguno. Argumentaban que, si además de los tributos y servicios personales, que ya de por sí, según los franciscanos, eran difíciles de sobrellevar por los indígenas, se introdujera la carga de los diezmos, "sería ocasión para que ninguno se quisiese más convertir ni recibir el cristianismo."²⁴

El Alcalde Mayor de Tabasco, Nuño Chaves Figueroa, refiere en una carta dirigida al Consejo de Indias en 1592 que el Obispo de Yucatán, fray Juan Izquierdo, quería introducir entre los indígenas una costumbre que ya practicaba su antecesor, Don Gregorio de Montalvo. Se trataba de que los indios pagasen diezmos "de las cosas de labranza y crianza de españoles."²⁵ Chaves Figueroa no hace una crítica a la onerosidad practicada con los indígenas, sino que juzga el presunto uso y el destino final de esos diezmos. Según Chaves Figueroa *el Obispo dice y platica que estos diezmos son totalmente suyos sin que en ellos tenga S.M. los dos novenos... visto esto haré diligencia para que el Mayordomo de la iglesia acuda a S.M. con los dos novenos de los indios porque no se usurpe la preeminencia y haber Real...*²⁶ Pero aparte de que los indígenas pagasen diezmos por los productos introducidos por los españoles, más adelante, en la misma carta, Nuño de Chaves escribió al Consejo de Indias que sería muy provechoso para el poblamiento de la provincia y, por ende, para que los diezmos aumentasen, que los indios tributasen conforme a sus haciendas "como se hace en el distrito de la

²⁴ Carta de la Provincia franciscana de Yucatán a S.M., Campeche, 29 de julio de 1550, AGI, México, legajo 280.

²⁵ Carta del Alcalde Mayor de Tabasco, D. Nuño Chaves Figueroa a D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y Presidente del Consejo Real de las Indias, Tabasco, 20 de enero de 1592, AGI, México, legajo 112. Ya en 1544, el Virrey Mendoza, en consulta con los Obispos de la Nueva España, decidió que los indios sólo debían pagar diezmos sobre los tres productos importados de España: trigo, seda y ganado. Entre 1555 y 1605, el Rey repitió su orden de que se observara la costumbre predominante en la época de Zumárraga; ver BORAH, 1989: 184-187.

²⁶ Carta del Alcalde Mayor de la Provincia de Tabasco D. Nuño Chaves Figueroa a D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y Presidente del Consejo Real de las Indias, Tabasco, 20 de enero de 1592, AGI, México, legajo 112.

Audiencia Real de Guatemala donde es tierra de cacao."²⁷

Y siguiendo con las exigencias del diezmo a los indígenas, el Obispo fray Juan Izquierdo era bien explícito cuando exigía a los curas proveídos en todos los lugares de su diócesis su obligatorio pago. Así lo podemos comprobar cuando, en 1593, nombró al padre Bartolomé Ximénez de Texeda Vicario *in cápite* y visitador de la provincia de Tabasco, y, por lo tanto, responsable de su recaudación:

*... procederéis contra los que rebeldes e inobedientes fueren en el pagar de los diezmos que son obligados a pagar así indios como españoles... y sobre ello procederéis contra ellos con censuras hasta de excomurgarlos...*²⁸

Los diezmos de los indios no estaban incluidos en el sistema de cobro por arrendamientos, sino que el obispado se veía obligado a reclamar al cobro directo. Así pues, cada año, personas delegadas por el Obispo cobraban dichos diezmos a los indígenas. Esa fue una de las funciones que ejecutaba el vicario *in capite* o Juez Visitador de la Provincia de Tabasco, delegado del Obispo de Yucatán. Con los datos ofrecidos, podemos señalar que los indígenas de Tabasco pagaban el diezmo eclesiástico. Al menos, el limitado a las denominadas *tres cosas*, o mercancías europeas que constituían objeto del diezmo: trigo, ganado y seda. Sin embargo, no hay que perder de vista que la mayor parte de los diezmos cobrados a los españoles procedían de un décimo de los tributos, que en realidad eran también pagados por los indios.

²⁷ Carta del Alcalde Mayor de la Provincia de Tabasco, D. Nuño Chaves Figueroa a D. Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de México y Presidente del Consejo Real de las Indias, Tabasco, 20 de enero de 1592, AGI, México, legajo 112.

²⁸ Traslado de la Provisión de Cura y Vicario del partido de Huaymango y nombramiento de Visitador en la provincia de Tabasco, Mérida, 7 de septiembre de 1593, AGI, México, legajo 289.

Archivos citados

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España

AGN Archivo General de la Nación, México D.F.

Borah, Woodrow

"El cobro del diezmo en el obispado de Oaxaca durante el siglo XVI", en

Cook, S. L. y Woodrow Borah. *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, FCE, México:160 - 200.

Farriss, Nancy M

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Alianza Editorial, colección Alianza América, No. 29, Madrid.

González Cicero, Stella María

1978 *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*. El Colegio de México, México.

Hera, Alberto de la

Iglesia y Corona en la América española. Mapfre, Madrid.

Julián Paredes

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Ediciones Cultura Hispánica, 1973, 4 vols. Reproducción facsimilar de la edición de 1681.

Scholes, France V, y Eleanor Adams

"Documento XLI", en: *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán (1561-1565) Volumen II*, Antigua Librería Robredo, México, 1938: 32 - 50.

Schwaller, John Frederick

Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México: ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600. FCE, México.

Secularización eclesiástica en Yucatán. Siglo XIX¹

Esta investigación aborda el período final del proceso secularizador de parroquias en Yucatán, presentando las consecuencias que tuvo sobre la geografía parroquial y sobre los miembros de la orden de San Francisco. El concepto de secularización permitió trazar el derrotero de la orden a finales del siglo XVIII y principios del XIX como institución con poder en la península, vislumbrar sus relaciones con la etnia maya y las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, haciendo énfasis en el importante papel histórico que tuvo la orden durante todo el período colonial.

El proceso de conversión de los indígenas al cristianismo en la Nueva España estuvo en manos de las ordenes mendicantes desde los primeros años de la colonia, destacando entre ellas la de los franciscanos quienes fueron los primeros, y en algunas regiones los únicos, tal es el caso de la

¹ La vuelta al siglo del que estaba en clausura religiosa. Es el acto por el que un beneficio regular se hace secular o por el que una persona religiosa queda colocada en la clase de clérigo o de lego. La secularización, por lo mismo, es real, o personal. La primera se aplica a las piezas eclesiásticas, y la segunda a las personas de los religiosos. La secularización real de un beneficio puede tener lugar por causas de utilidad o necesidad, ya porque el clero y el pueblo no tienen confianza en los regulares y los reducen junto con el monasterio a la clase secular, ya porque sea indispensable hacer desaparecer el mismo monasterio. Esta secularización no debe realizarse sino por causas gravísimas. La secularización personal afecta sólo al individuo, y para otorgarla no es necesario justificar otro interés que el de la persona que la solicita y el de la iglesia. Sólo el papa puede conceder la secularización, ya sea personal ó real porque por ella se extingue el vínculo de la persona con el convento y el de éste con la regla, haciendo cambiar completamente la esencia de las cosas. *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes*, 1878: 979.

Edgar A. Santiago Pacheco

provincia de San José de Yucatán. Los primeros franciscanos llegaron a proponer que indios y misioneros unidos en el nuevo mundo, podrían crear un modelo perfecto de cristiandad, un ideal apostólico explicable sólo dentro del esquema de la civilización medieval.

Como parte de su proceso de asentamiento y expansión organizaron un sistema de parroquias indígenas –las llamadas doctrinas, dividiendo su territorio en provincias independientes de los límites políticos y episcopales. No obstante, su presencia al frente de las doctrinas pronto fue cuestionada por el clero secular² y las autoridades locales. Hay que recordar que la participación de las órdenes mendicantes en las doctrinas se consideraba temporal, ya que la administración de los sacramentos y la rectoría de las parroquias correspondían directamente a los seculares. Por ello, conforme la enseñanza de los preceptos cristianos fue extendiéndose y la vida de la colonia adquiriendo mayor normatividad, se daban las condiciones para abandonar las prácticas provisionales de todo tipo y establecer el “orden natural” de las cosas.

Ya en 1583 Felipe II mandaba que todas las parroquias de indios pasaran a manos de curas seculares, señalando que los religiosos debían continuar con su labor misionera en la periferia de los territorios españoles. Tal disposición causó profundo desagrado entre las órdenes regulares, quienes se opusieron a la medida, siendo apoyados por los habitantes de sus doctrinas y algunas autoridades. En los alegatos de su defensa se distinguía un razonamiento que durante todo el período colonial sería de los principales argumentos en su lucha por conservar la administración de las doctrinas: la escasez de clérigos seculares para ocupar sus sitios, sobre todo si se les exigía que tuvieran conocimiento de la lengua indígena. Debido a los múltiples problemas que la oposición regular causaba, en 1585 el Rey ordenó la suspensión de tal medida (Borah, 1985: 154)

Posteriormente se continuó el proceso secularizador de doctrinas, con diferente intensidad en las diversas zonas de la Nueva España; por

² Sacerdotes católicos que no pertenecen a ninguna orden ni institución monástica. Se les llama también clero diocesano y son, por lo común, los encargados de las parroquias. Pike, 1996: 412.

ejemplo, en Puebla el obispo Palafox logró secularizar durante el siglo XVII casi todas las doctrinas (Borah, 1985:154), mientras que en la provincia de Jalisco esto no se logró antes de 1799 (Peron-Nagot, 1996: 50).

En Yucatán la orden de los frailes menores durante los siglos XVI y XVII consolidó gradualmente su poder, haciendo indispensable su presencia para el control indígena y relegando a los clérigos seculares. En el primero de estos dos siglos los franciscanos ganaron la disputa por las parroquias, pues la abrumadora mayoría quedó en sus manos. Más adelante, cuando el número y la calidad del clero secular aumentó, se le otorgó mayor número de doctrinas para administrar; los hijos de Asís poco a poco fueron retirados a sus conventos.

Durante el siglo XVII los frailes menores aumentaban cada vez más su poder en la península; la identificación entre ellos y la grey indígena se profundizaba, mientras las pugnas con el obispo y su clero eran cada vez más fuertes. Su enorme poderío los llevó incluso a enfrentarse a las autoridades y grupos de poder, entre éstos, el cabildo y los encomenderos. En el siglo XVIII con los lineamientos políticos diseñados por los monarcas borbones hacia la Iglesia, sobre todo durante los gobiernos de Fernando VI (1746-1759) y Carlos III (1759-1788), la Corona española asestó duros golpes a los franciscanos en Yucatán. No obstante conservaron la administración de 21 doctrinas hasta el primer cuarto del siglo XIX.³

Puede afirmarse que el proceso de secularización en la península yucateca fue difícil y problemático, resultado esto de las estrechas alianzas entre autoridades civiles y eclesiásticas y del alto grado de poderío alcanzado por la orden franciscana durante la dominación hispana; no obstante, las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo de las luces brindaron un contexto específico para el inicio de la empresa secularizadora en 1753; entre 1753 y 1757 se secularizaron nueve doctrinas, pero este proceso no concluiría sino hasta 1821, entonces ya bajo la corriente liberal que arremetió sin miramientos y desarticuló el poderío de los hijos de Asís.

³ * Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a R. P. Religiosos (...)", en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, caja 30, Exp. 166, 1821.

Como bien señala Peron-Nagot (1996, 41), con la secularización de las parroquias indígenas la Corona acometía el enorme poder de los religiosos sobre los indios; éste era su objetivo central. Se trataba, por una parte, de reducir su dominio material, ya que controlaban los circuitos económicos que dependían de las doctrinas; por otra parte —y esto constituye quizá el aspecto más importante, la Corona entabla la lucha por el poder espiritual de los religiosos, quienes, en el marco de sus doctrinas, disponían de gran libertad y de mucho tiempo para educar y moldear las almas indígenas a su modo.

Este trabajo abordará el proceso secularizador de 1821 y las consecuencias que tuvo sobre la geografía parroquial y sobre los miembros de la orden de San Francisco de Asís.

El período final 1760-1825

Antecedentes

Después del proceso secularizador del período de 1753 a 1757, la orden continuó siendo blanco de nuevas y constantes disposiciones por parte de la Corona, las cuales atacaban su composición, funciones, fueros y privilegios especiales. Estas medidas se insertaban dentro de la política colonial borbónica y no deben tomarse como un ataque particular a la orden franciscana en Yucatán.

Múltiples cédulas enviadas por el rey a los obispos y autoridades civiles en turno arribaron a tierras yucatecas para ser aplicadas a los regulares con el fin de mantener a la orden estrictamente supervisada, al menos en el papel, las cuales nos permiten ver con claridad el proyecto político de los Borbones de contar con un clero supeditado a la Corona, tanto en la península ibérica como en sus colonias.

Entre éstas podemos mencionar la real cédula de 6 de diciembre de 1761, dirigida a los virreyes, audiencias y arzobispos para que dieran cuenta del número de religiosos que hubiera en sus respectivas provincias; otra, de 6 de abril de 1764, para que los religiosos nombrados por los padres provinciales para confesar religiosas, no lo ejecuten sin la aprobación de los obispos; o el testimonio de 17 de marzo de 1768,

autorizado por Joseph de Ribas junto con una real cédula para que el clero secular y regular se abstenga de murmuraciones en contra del gobierno; así como la de 26 de agosto de 1772, para que los arzobispos y obispos auxilien a los nuevos visitadores y secretarios reformadores de los regulares para que sean obedecidos.⁴ Pero estas y muchas otras cédulas del mismo tenor no alteraron el número de las doctrinas que los franciscanos tenían a su cargo.

Lo que vino a alterar significativamente la dinámica colonial fue la invasión francesa a España en 1808. Napoleón derrocó la monarquía absolutista dando la oportunidad a España de tener una monarquía constitucional con ideas liberales, pues en ausencia del rey se consideró que la soberanía de la nación recaía en el pueblo (Pinet Plasencia, 1998: 64). La obligada renuncia al trono de Fernando VII y Carlos IV produjo un vacío de poder provocando la revolución liberal en la metrópoli española, que desembocó en la promulgación de la Constitución de 1812 en Cádiz y los primeros movimientos de independencia en sus colonias. La constitución de Cádiz alteró por un corto período el estado de cosas, ya que las Cortes emitieron el decreto de 9 de noviembre de 1812, en donde se tocaron aspectos capitales que influyeron notablemente en el funcionamiento de las parroquias, tal fue el caso de la supresión de todo tipo de servicio personal y la abolición del pago de obvenciones.

Es de admirarse la rápida propagación del contenido del decreto de 9 de noviembre y la información que los indígenas tenían de él, ya que las más de las veces sin los conocimientos básicos de lectura y escritura y aun del castellano hablado, de poco les servía la abundante circulación de material impreso de uno y otro bando (liberales y rutineros).

Relacionado con lo anterior tenemos el informe dirigido al obispo por parte del religioso doctrinero de Oxtutzcab fray Francisco Briceño, quien nos ilustra

⁴ Cédulas reales relacionadas con los religiosos de 18 de junio de 1677 hasta el 26 de agosto de 1772, en: A.H.A.Y, OFICIOS Y DECRETOS, años 1782-1796, Vol.4, S/N de Exp., 1772.

sobre los mecanismos utilizados para dar a conocer los principios de la Constitución gaditana, en él se retrata el activo papel del grupo Sanjuanista interesado en ganarse adeptos políticos entre la etnia maya.

Anota el documento *"El primer apóstol que vino a sembrar esta zizaña en estos pueblos fue el presbítero Don Agustín Zavala, quien corrió con la velocidad de un rayo por todos los pueblos de los partidos de Sierra Alta y Baja, en tiempo de las primeras elecciones, con el objeto de aumentar el partido de Mérida llamado de San Juan y poner en movimiento a toda la provincia introduciendo en los ánimos el veneno de la discordia, y de la división bajo los nombres de Rutineros y Liberales, y como logró su propósito dejando numerosos discípulos en este pueblo, cuyos cabecillas son: liberales Sanjuanistas, Don Pedro Flores, Don Juan Pablo Flores, Don Ceferino Quintana, hombres malísimos, conocidamente revolucionarios, enemigos del sacerdocio y del altar, que trabajan incesantemente yendo de casa en casa a influir a los indios, y a obligarlos con amenazas para que desamparen las iglesias y casa cural y para que no sirvan a los sacerdotes aun pagados. Apoyan sus máximas perniciosas en los continuos papeles públicos que bajo el nombre de Miscelaneos y Aristarcos, corren por todas partes."*⁵

Los franciscanos culpaban a los liberales del terrible trastorno de las cosas, acusándolos de aprovecharse de la inocencia del indígena para incitarlos a despreciar la religión y a ellos como ministros, aparentando estar apoyados en la Constitución española.

Los principios plasmados en la Constitución de Cádiz vinieron a alterar gravemente el funcionamiento de las doctrinas franciscanas al igual que el de los curatos seculares, de varias maneras: Privándolos de las obvenciones, su principal fuente de ingresos económicos, así como del servicio personal. Con esto, tanto seculares como regulares tuvieron que realizar labores cotidianas como tocar las campanas, asear los edificios, limpiar las caballerizas e incluso procurarse alimentos. Otra consecuencia

⁵ "Informe de la parroquia de Oxkutzcab sobre varios particulares y sobre derechos parroquiales", en : A.H.A.Y., ASUNTOS TERMINADOS, años 1810-1819, Vol. 10, Exp. 323, 1814. El subrayado es mío.

fue la dispersión de la población indígena por la libertad que ellos argüían les daba la Constitución española de hacer lo que quisieran y vivir donde les acomodara. Una tercera la encontramos en la impartición de la doctrina cristiana, ya que la Constitución trastocó los mecanismos establecidos, fomentó la inasistencia a los actos litúrgicos y a la enseñanza de los preceptos cristianos, escapando así los indígenas del control de la Iglesia.

Al final todo lo anterior tendía a mostrar el poco arraigo al formato establecido por la religión cristiana y el débil control ideológico de la Iglesia sobre los indígenas, ya que ante la oportunidad de desajenarse del orden de cosas establecido, no dudaron en hacerlo, despreciando a sus ministros y todo lo que ellos representaban.

El asunto de las obvenciones vino a concluir de manera abrupta al reasumir el poder Fernando VII el 11 de diciembre de 1813. Una de sus primeras acciones fue abolir la Constitución de Cádiz y entrar como Rey con la plenitud de sus derechos. Además, persiguió de muerte a sus opositores, declaró nulos los derechos dados en ausencia del Rey y, decretó que los años políticos transcurridos entre 1808 y 1813 debían reputarse como inexistentes (Casillas, 1972: 22)

Ante esto, los liberales Sanjuanistas vieron venir su debacle. El decreto de 4 de mayo de 1814 dado en Valencia por Fernando VII, en el que desaparecía la Constitución de Cádiz, llegó a la península yucateca por la vía de Campeche. La prensa rutinera y el otrora "liberal" gobernador Artazo, junto con su camarilla, se desbocaron entonces sobre los liberales. La primera providencia que dictó el Gobernador Artazo fue disolver el ayuntamiento y la junta de censura, los miembros más prominentes del partido liberal como el padre Velázquez, Don Juan Manuel Jiménez Solís (el padre Justis), fueron apresados violentamente y víctimas del escarnio público fueron reclusos en los conventos de San Francisco y Mejorada respectivamente, ya que eran sacerdotes. Otros personajes ilustres fueron hechos presos y expulsados del estado, como Don Lorenzo de Zavala, Don José Matías Quintana y Don Francisco Bates, conducidos a San Juan de Úlua, en donde permanecieron encerrados por tres años. (Sierra O'Reilly, 1954: 145-152).

De inmediato se intentó volver a la situación que prevalecía

anteriormente en Yucatán; para el pago de obvenciones el marco legal quedaba plenamente cubierto con un bando del gobernador Manuel Artazo, en el que señalaba " (...) *he tenido a bien declarar, como el presente declaro: que los indios paguen a sus párrocos las obvenciones que pagaban antes de abolida la constitución, a cuyo efecto se publicará en esta capital y demás pueblos de la provincia; imprimiéndose los correspondientes ejemplares dándose cuenta a su majestad para su soberano conocimiento.*" (Bando de 26 de agosto de 1814, en: Sierra O'Reilly, 1954: 161).

A partir de 1814, después del fracaso de la Constitución gaditana, aumentó el trato violento y el control férreo con métodos compulsivos sobre el indígena, no escapándose a esta tendencia el clero. Este orden de cosas permitió a los franciscanos seguir viviendo de sus doctrinas, al menos por unos años más, sin embargo el ataque final estaba por venir, y ante él nada podría hacer la legendaria orden de San Francisco de Asís de Yucatán.

El restablecimiento de la Constitución y la extinción de la orden franciscana

Como se mencionó, la Constitución de Cádiz apenas pudo mantenerse un breve período (1812-1814), ya que al retornar al trono español Fernando VII, fue abolida. La minoría liberal, partidaria del restablecimiento de la constitución, fue perseguida tenazmente; sus miembros fueron encarcelados, ejecutados o desterrados. Se restableció la Compañía de Jesús y los conventos cerrados bajo el mandato de José I se reabrieron, se devolvió a la Iglesia todas sus propiedades, se suprimieron los periódicos, se restauró el tribunal de la Inquisición y se nombraron tribunales especiales para juzgar los delitos de liberalismo. El descontento por este estado de cosas se tradujo en un aumento de actividades de las sociedades masónicas y en los pronunciamientos.⁶ Las sociedades masónicas fueron el soporte capital en la minoría de edad del liberalismo;

⁶ Rebelión de un general o de un grupo de oficiales apoyados por un grupo de civiles

desempeñaron un papel importante en la preparación de la Revolución Liberal de 1820, no tanto por su fuerza ideológica como por ser la única agrupación clandestina organizada en ese período (Bergeron, 1979: 235).

Y es que como describe Bergeron *“El gobierno estaba en crisis permanente –había ministros que duraban tres días y no había dinero: la plata de América no llegaba ya y Fernando VII fue incapaz de buscar una solución aceptable para los dirigentes americanos independentistas; el monarca pretendió someter a los insurrectos, y para ello disponía de un ejército ridículo, de fondos inexistentes y de una crisis económica gravísima, secuela de la guerra de independencia”*. (Bergeron, 1979: 236).

Ante esto los liberales volvieron por sus fueros, apoyados en el pronunciamiento del Comandante Rafael Riego, dado el 1º de enero de 1820 en la población de Cabezas de San Juan. El pronunciamiento estuvo a punto de abortar, pero Riego ideológicamente vacío recurrió espontáneamente a la Constitución de 1812 como base legal de su acción; en poco tiempo el ejemplo cundió por todo el país y los pronunciamientos se sucedieron secundándolo. La Constitución de Cádiz se juró, ciudad por ciudad, en toda España hasta llegar a Madrid, donde los generales de Fernando VII declararon su impotencia para contener el movimiento e incluso responder por su tropa; el monarca entonces, no tuvo más opción que jurar la Constitución, en espera siempre de asestar un golpe mortal a la Revolución. Tres años duró ésta, y el periodo es hoy conocido como trienio constitucional (Bergeron, 1978: 236-237).

Con el retorno del constitucionalismo a España el poder quedó prácticamente en manos de una junta consultiva (Gutiérrez Casillas, 1972: 56-57), que ni tarda ni perezosa convocó a Cortes, las cuales se instalaron el 9 de julio del propio año de 1820, y bajo presión de las sociedades secretas formularon ciertas reformas en contra del clero; los diputados americanos, aun los eclesiásticos, apoyaron las reformas, y entre éstas vino la que acabó con la orden franciscana en Yucatán.

Para este año (1820), el gobierno de la provincia de Yucatán se encontraba en manos del Teniente del Rey de Campeche y Brigadier Don Miguel de Castro y Araos, quien lo había ocupado a la muerte de D. Manuel Artazo, en el año de 1815. Después de innumerables vicisitudes, él fue

quien juró la Constitución de Cádiz el 13 de mayo de 1820, restableciéndose la diputación provincial y el ayuntamiento que fungía en 1814 (para una detallada descripción de la reimplantación de la Constitución en Yucatán, véase Sierra O'Reilly, 1954: 169-188)

Don Miguel de Castro y Araos no aguantó mucho en el cargo, ya que ante las presiones liberales se vio obligado a ceder el mando de las armas de Mérida a Don Mariano Carrillo; la jefatura política de la provincia al Primer Alcalde del Ayuntamiento de Mérida, Don Basilio María de Argáiz, y la Intendencia al Oficial Real, Don Pedro Bolio y Torrecilla. Casi inmediatamente se dio otro cambio en la jefatura política, al perderla María de Argáiz y pasar a manos del coronel Don Juan Rivas Vértiz; tal estado de cosas continuó hasta que tomó posesión del cargo de Capitán General y de Jefe Superior Político el Mariscal de Campo D. Juan María de Echeverri, el 1º de enero de 1821 (Ancona, 1978: 181).

El decreto de 1º de octubre de 1820

El decreto de 1º de octubre de 1820 emitido por las Cortes constaba de 30 breves artículos, sin gran artificio de palabras, pero con planteamientos claros y directos cuya finalidad principal era desaparecer de una vez por todas a las órdenes religiosas como grupos de poder.

Veamos en detalle parte de su contenido. Entre sus principales puntos destacaba la orden de supresión de todos los monasterios de las congregaciones regulares:

Artículo 1º se suprimen todos los monasterios de las órdenes monacales; los canónigos reglares de San Benito de la congregación claustral Tarraconense y Lecaraugustacia; los de San Agustín, y los Premonstatences; los conventos y los colegios de las órdenes militares de Santiago Calatraba, M. Cantara y Montes; los de San Juan de Jerusalén; los de S. Juan de Dios y de Betlemitas y todos los demás hospitalarios de cualquier clase.⁷

⁷ "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

El artículo tercero se refería a la desaparición de las doctrinas pertenecientes a los conventos, quedando a disposición de las autoridades y del obispo para su nueva provisión. A partir del artículo 4º se perseguía aliviar el rigor de las medidas, ofreciendo a los religiosos respeto a los méritos y grados alcanzados en sus respectivas órdenes para el otorgamiento de beneficios eclesiásticos: arzobispados, obispados, prebendas, etc. En el 5º y 6º se prometía *"a todo monje ordenado in sacris que no pase de cincuenta años al tiempo de la publicación del presente decreto, se abonarán anualmente trescientos ducados; al que exceda de cincuenta pero que no llegue a sesenta, se le abonarán cuatrocientos y seiscientos a los mayores de sesenta. 6º Los demás monjes profesos percibirán anualmente cien ducados no llegando a la edad de cincuenta años y doscientos si pasaren. Quedan Además habilitados para obtener empleos civiles en todas las carreras, así como están sujetos a las cargas de los legos."* En el noveno se establecía la sujeción de los regulares a los obispos y arzobispos en la práctica diaria y con riesgo de ser desconocidos si esto no fuera así; mientras que en el doceavo se les prohibía expresamente fundar convento alguno, dar hábitos y profesar novicios.⁸

Parte fundamental del proyecto para aminorar la influencia de las órdenes en España y sus colonias era la disminución del número de frailes existentes en sus reinos; por ello dentro del decreto se alentaba la secularización, ya que en él se plasmaban artículos (13, 14 y 15) para protegerlos de las presiones de sus superiores, los ilustraba sobre ciertos trámites, que eran por demás sencillos y rápidos para obtener prebendas y beneficios, así como les proporcionaba forma de mantenerse si se secularizaban otorgándoles cien ducados de plata (pesos fuertes en las provincias de ultramar), cantidad que disfrutarían hasta que obtuvieran un beneficio o renta eclesiástica para subsistir.⁹

⁸ "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

⁹ "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

Disposiciones importantes sobre el número de conventos permitidos en cada pueblo, de religiosos ordenados *in sacris* en cada convento, así como la forma de manutención de estos y el papel del gobierno en la permanencia especial de algún convento, se daban en los artículos del 16 al 19, en los que se anotaba: 16. *No podrá haber más que un convento de una misma orden en cada pueblo y su término, exceptuando el caso extraordinario de alguna población agrícola que haga parte del vecindario de una capital, y que a juicio del gobierno necesite la conservación de algún convento que hubiese en el campo hasta que se exija la correspondiente parroquia.* 17. *La comunidad que no llegue a contar de veinte o veinte y cuatro religiosos in sacris, se reunirá con la del convento más inmediato del convento de la misma orden, y se trasladará a vivir en el; pero en el pueblo donde no haya más que un convento, subsistirá éste si tuviese doce religiosos ordenados in sacris.* 18. *Si la comunidad a la que se uniese la más inmediata no tuviese rentas suficientes para mantener a los individuos de entre ambas deberá el gobierno asignarlo sobre el crédito público, el situado que juzgue necesario.* 19. *El gobierno resolverá las dudas sobre supresión o permanencia de algunos conventos a que pudiesen dar lugar los dos artículos anteriores consultando siempre la conveniencia del público y la de los mismos religiosos.*^{1 0}

En los artículos 23, 24, y del 26 al 28 se trataban aspectos referentes a las propiedades de los regulares; en ellos se especificaban las atribuciones de los gobiernos civiles para disponer de ellas, tal es lo siguiente:

23. *Todos los bienes muebles e inmuebles de los monasterios, conventos y colegios que se suprimen ahora, o que se supriman en lo sucesivo en virtud de que los artículos 16, 17, 19 y 20 quedan aplicados al crédito público, pero sujetos como hasta aquí a las cargas de justicia que tengan, así civiles como eclesiásticas.* 24. *Si alguna de las comunidades de ambos sexos que deben subsistir resultase tener rentas superiores a*

^{1 0} "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

las precisas para su decente subsistencia y demás atenciones de su instituto, se aplicarán al crédito público todos sus sobrantes. (...). 26. El gobierno podrá destinar para establecimientos de utilidad pública los conventos suprimidos que crea más a propósito. 27. Los jefes políticos custodiarán todos los archivos, cuadros, libros y efectos de biblioteca de los conventos suprimidos y remitirán inventarios al gobierno, quien los pasará originales a las cortes para que éstas destinen a su biblioteca lo que tengan por conducente según el reglamento aprobado por las ordinarias. 28. Será cargo del gobierno aplicar el recibo de los efectos mencionados en el artículo anterior a las bibliotecas provinciales, museos, academias y demás establecimientos de instrucción pública.¹¹

En tanto, a las autoridades eclesiásticas se les otorgaba el poder para disponer de los objetos de culto y asignarlos a otras parroquias que lo necesitasen, así como de nombrar previa aprobación del gobierno, clérigos interinos para ocupar las vacantes en los curatos hasta la nueva división de los mismos.^{1 2}

Las cortes, imbuidas del espíritu anticlerical del liberalismo, no dejaban recovecos por donde pudiera escapar la orden franciscana; a esto se sumaba la influencia en el gobierno de los enemigos del clero monástico en Yucatán, los cuales pugnaron por la rápida aplicación del decreto.

Así, el proceso secularizador se llevaría a efecto al amparo de este nuevo decreto y con el restablecimiento de todos los anteriores que las cortes generales y extraordinarias habían emitido, en especial el del 13 de septiembre de 1813 que mandaba quedaran las doctrinas a disposición de los obispos y arzobispos, para que éstos los proveyeran en ministros idóneos del clero secular, quedándoseles a los regulares únicamente un par de ellas.^{1 3}

¹¹ "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

^{1 2} "Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1845, Vol. único, S/N de Exp., 1821.

Los decretos emitidos por las Cortes generales y extraordinarias se mandaron imprimir y circular en la provincia con el afán de evitar toda duda al respecto e informar, a la mayor cantidad posible de personas, la situación.^{1 4} Y entre éstos, el decreto número diecisiete, emitido el 13 de septiembre en Cádiz, que en sus seis puntos delineaba las particularidades de lo dispuesto para el proceso de secularización y en el cual se apoyó grandemente el gobierno de Yucatán.

En él se mandaba que todas las reducciones y doctrinas de las provincias de ultramar a cargo de religiosos que tuvieran más de diez años de reducidas, deberían entregarse inmediatamente a los obispos y arzobispos, para que estos a su vez proveyeran su administración al clero secular. También, si lo consideraban conveniente, podrían nombrar religiosos como Tenientes de Cura de párrocos seculares o como interinos donde la necesidad lo requiriese, pero jamás podrían los frailes aspirar a la propiedad de la parroquia, siendo que sólo estarían en ellas el tiempo que los prelados determinasen de acuerdo a las leyes. Sólo se les permitía conservar una o dos doctrinas en toda la provincia, ordenándoseles abandonar inmediatamente el gobierno y la administración de las haciendas indígenas, quedando éstas a cargo de sus ayuntamientos, con intervención del Jefe Superior Político.^{1 5}

En este conflictivo período el obispo de la diócesis Dr. D. Pedro Agustín de Estévez y Ugarte (1797-1827), y el gobernador Don Juan María de Echeverri Manrique de Lara, serían los principales protagonistas del acto final.

Durante todo el año de 1820 el obispo Estévez se enfrentó a las

^{1 3} Carta de 14 de diciembre de D. Juan Ribas Vertiz al obispo Estévez y Ugarte para que prevenga a los franciscanos sobre la elección de los dos curatos que han de conservar, en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1820.

^{1 4} Carta de 16 de diciembre de 1820 firmada por Pablo Moreno, en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1820.

^{1 5} "Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a RR. PP. Religiosos del convento de S. Francisco (...)", en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, caja, 30 Exp. 166, 1821.

autoridades de la provincia en defensa de los franciscanos, con el afán de impedir la secularización de sus doctrinas y la clausura de sus conventos, pero de poco sirvieron sus alegatos. En un principio sus planteamientos fueron recios y amenazantes, negándose a ejecutar lo mandado, pero conforme la situación se agudizaba, veía lo inútil de su esfuerzo y el riesgo que él mismo corría al enfrentarse a las autoridades, incluso inocentemente creyó que con proponer medidas de corrección para los franciscanos, el decreto sería suspendido.

El 5 de octubre de 1820 le escribía a D. Mariano Carrillo, Capitán General de la Provincia: (...) *he recibido dos oficios uno de V.S. que les arroje de su convento casa capitular, y otro del señor Jefe Superior Político para que les quite los curatos sin poder calificar los excesos presentes y pasados; no los tengo por irremisibles ni que dejen de tener corrección las circunstancias de posesión de más de trescientos años; las modificaciones que se pueden tener en las salidas nocturnas, y otros medios que la bondad de V.S. puede admitirme parece remedio y precaución de todo desorden. Ni por real orden, ni mis facultades me autorizan para desposeer a los religiosos de su convento e iglesia, y caso de tenerla temería la conmoción de un pueblo cristiano hecho a venerar aquella casa y frecuentarla. La Mejorada es convento pequeño sólo de recolección, que debe de haber en cada provincia, está muy deteriorado, parte inhabitable por no haberse podido reparar por falta que hubo de obvenciones. Por lo que la bondad de V.S. tan fácil a la templanza, no querrá que no teniendo facultad angustie al pueblo y a los religiosos con una novedad que no calificara nuestra piedad, ni mi consentimiento libertara de incurrir en excomunión mayor.*^{1 6}

Dos meses después, el 15 de diciembre sus alegatos habían disminuido de tono, le escribía al Jefe Superior Político Coronel Juan Ribas Vertiz, haciéndole ver que en relación al decreto en que se mandaba se dejaran dos curatos a los regulares que no fueran cabeceras ni estuvieran en el mismo partido, no había recibido la copia correspondiente de la real orden

^{1 6} Documento sobre la extinción de los monasterios de esta capital, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

además de que había que considerar que: "(...) en este obispado por anterior real orden se han provisto y se les ha dado colación y canónica institución, por lo cual no vacan, sino por muerte. Además está el obispado tan escaso de ministros que no se hallan aun para los curatos más dilatados, habiendo fallecido en este año 18 clérigos. En el convento capitular de Campeche no hay celdas para la mitad lo que creo tener en consideración."¹⁷

Ante las precedentes razones, respondió Don Juan Ribas Vertiz de manera categórica que de los dos curatos "es necesario que ninguno de ellos sea cabecera de partido y que los dos no estén situados en uno mismo"¹⁸ y aún era más concluyente al hacerle saber al obispo que aunque los regulares "hayan recibido colación y canónica institución de sus curatos, no es necesario esperar a que mueran, para proceder desde luego a su provisión", ya que se manda "que inmediatamente y sin excusa ni pretexto se entreguen al Ordinario eclesiástico."¹⁹

Por su parte, el ministro provincial fray Juan Ruiz Madueño, dirigía sus súplicas al obispo Estévez pidiéndole una sola cosa: tiempo, ya que le pedía que retrasara lo más posible la aplicación de los decretos con tal de poder acudir a España, ya fuere ante las Cortes y/o al Rey buscando amparo y protección o encontrar alguna otra salida a la situación que se presentaba; entre sus argumentos señalaba un hecho importante, la desaparición de la provincia franciscana como tal, ya que "la provincia no puede existir con los cuatro conventos que únicamente le quedan, pues a más de no tener capacidad para el crecido número de moradores, no habría el suficiente de prelados locales, que sufragasen en los capítulos".²⁰

¹⁷ Carta de 15 de diciembre de 1820 del obispo Estévez al sr. Coronel Don Juan Ribas Vertiz, Jefe Superior Político en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

¹⁸ Carta de 19 de diciembre de 1820 de D. Juan Ribas Vertiz al Señor Obispo (...), en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

¹⁹ Carta de 16 de diciembre de 1820 de Juan Ribas Vertiz al Obispo D. Pedro Agustín de Estévez y Ugarte sobre la secularización de curatos franciscanos, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

²⁰ Carta de 18 de diciembre de 1820 del Provincial Franciscano Juan Ruiz Madueño al

No obstante la voluntariosa defensa del obispo y los deseos franciscanos, con la llegada a Yucatán del exaltado liberal Mariscal de Campo, Don Juan María Echeverri Manrique de Lara, nuevo Capitán General y Jefe Superior de la Provincia, el 1º de enero de 1821, toda esperanza, si es que la había, se perdió; entre sus primeros actos dispuso la ejecución de los decretos de las Cortes relativos a la extinción de conventos y doctrinas (Ancona, 1978: 181; Carrillo y Ancona, 1979: 965-966)

Como primer paso para poner en práctica tal medida, envió al obispo Estévez una amplia misiva cargada de rigor, fechada el 17 de enero de 1821, en donde rebatía las defensas del prelado y del provincial franciscano tildándolas de parciales y exaltando su nula autoridad para oponerse a los mandatos de la corona, por lo que en virtud de los poderes en él delegados para tales efectos y: (...) *pasadas ya las veinte y cuatro horas señaladas para la designación de los curatos de reserva sobre el mes que para ello, consignó para el efecto el de Ticul en el partido de Oxkutzcab y el de Calkiní en el partido de Hecelchakán que son los mayores y estando resuelto a obedecer por mi parte y cumplir el decreto en lo que alcancen mis facultades, he determinado se comuniquen órdenes a los ayuntamientos de los demás curatos regulares para que cobren y custodien la contribución llamada obvención hasta que se sirva V.S.I. proponer para ello clérigos seculares como está mandado, de cuya determinación daré cuenta en primera ocasión a la superioridad.*^{2 1}

El obispo Estévez, ante tan enérgico mandato y sin otra opción a la vista, declaró vacantes los aludidos curatos e inmediatamente –el 18 de enero– giró la orden al provincial franciscano para desalojar los 19 conventos con sus respectivas doctrinas, exceptuando los de Ticul y Calkiní que conservarían. El provincial a su vez, mandó a los regulares encargados de ellas, las entregaran, remitiendo al obispo la nómina de las

Obispo Estévez, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS 17671843, Vol. Único, S/N de Exp.

^{2 1} Disertación del Jefe Político Juan M. Echeverri acerca de la corrección del despojo de curatos a franciscanos en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, caja 30, Exp.166, 1821.

doctrinas y de los frailes asignados a cada una de ellas.^{2 2}

Seguidamente el obispo libró los nombramientos de los curas interinos que cubrirían las vacantes, en tanto se realizaba el concurso conforme mandaban las leyes para ocupar definitivamente los curatos, recibiendo dichos interinos todo lo perteneciente a las respectivas parroquias bajo inventario.^{2 3}

Así la seráfica orden perdía las doctrinas de Izamal y Tekax, de las más importantes, quedando desempleados veinte religiosos, diez de cada una de ellas; Oxkutzcab, dejaba sin hogar a nueve; Conkal, Motul, Maní, Teabo y Uayma, a ocho cada una; Cenotillo también conocido como Dzonot Pib, a cinco; San Diego Pich, a cuatro; Mocochoá, Telchac, Dzidzantún y Tekantó, a tres en cada una; y por último las de Cansahcab, Teya, Cacalchén, Tixcacalcupul y la más nueva de todas, Chichanhá, a dos religiosos cada una.^{2 4}

En este punto cabe mencionar que las doctrinas se dividían en dos categorías, las doctrinas-guardianías,^{2 5} que eran las más importantes en cuanto a población y número de religiosos –más de ocho-, eran administradas por un guardián que asistía a los capítulos provinciales y participaba en la elección del provincial; y las doctrinas-vicarías donde

^{2 2} Aviso al provincial de la Orden Franciscana sobre la secularización de 19 curatos, quedando dos en su posesión, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS, 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1821.

^{2 3} Aviso al provincial de la Orden Franciscana sobre la secularización de 19 curatos, quedando dos en su posesión, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS, 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1821.

^{2 4} Nómina de curatos a secularizarse y religiosos que en ellos servían, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS, 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1821.

^{2 5} Para erigir y mantener una guardianía el convento debía contar por orden real de 14 de febrero de 1703 apoyado en un breve de Paulo VI, con un mínimo de "ocho religiosos de continua asistencia en el convento, no entrando en este número los ministros." A.G.I. Audiencia de México, Leg. 1038, años 1710-1739. El término guardián equivaldría al de Prior en otras órdenes, su uso entre los franciscanos deriva de sus principios, ya que al ser uno de sus votos principales la humildad, los nombramientos jerárquicos entraban en contradicción con sus ideales, de ahí la utilización del término guardián para el superior del convento "el que guarda y cuida a sus hermanos".

residían por lo menos dos religiosos, quienes no tenían voto en los capítulos.

Como consecuencia directa de la secularización de las doctrinas, cien franciscanos se quedaron sin empleo, y todavía la orden recibiría el último golpe, que no por esperado fuera menos doloroso: la supresión del Convento Grande de San Francisco. De ello dio orden el gobernador Echeverri el 30 de enero de 1821, teniendo como marco de acción la ley del 1º de octubre de 1820 en su fracción 16, que mandaba no hubiera más de un convento de una misma orden en cada pueblo: *he decretado en auto de hoy se suprima el convento de la Concepción o San Francisco y que a las cuatro de la tarde de hoy se haga saber a su prelado y comunidad, se trasladen desde luego al de la Mejorada, entregando antes bajo formal inventario a los ministros de la hacienda nacional los bienes muebles e inmuebles del convento, y al eclesiástico que vuestra señoría ilustrísima nombre las alhajas de la iglesia, sus ornamentos y demás muebles dedicados al culto guardándose en el mismo templo entretanto se destinan como manda la ley.*^{2 6}

El inventario ordenado por el gobernador finalizó a los tres días del mes de febrero, listándose en él alhajas, imágenes, vasos sagrados, ornamentos y demás utensilios dedicados al servicio del culto, trasladándose todos, unos días después —el 14— a la iglesia catedral, con la finalidad de proteger estos bienes, pues unos días antes, el 11 de febrero reportaba el obispo, se había intentado un robo de ellos. Este depósito se señalaba como provisional en tanto se redistribuían entre las iglesias más necesitadas de la provincia.^{2 7}

El 15 de febrero de 1821, violentamente se llevó a cabo la extinción del Convento Grande o Capitular de la Orden de San Francisco de Asís en

^{2 6} Expediente de la expulsión de los franciscanos del convento de la Concepción o de San Francisco, en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1821.

^{2 7} Véase "Inventario del Convento Capitular de San Francisco de esta capital.", "Aviso de la supresión del Convento de la Concepción o de San Francisco" y "Traslado de los objetos confiscados", en: A.H.A.Y., SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp., 1821.

Mérida. El Gobernador Echeverri mandó un contingente armado de 40 soldados para llevar a efecto la expulsión de los frailes y, hombres con picas y hachas para destruir los altares, desocupar las celdas, gabinetes y galerías, sacando a la calle los muebles y las sagradas imágenes. Por tal suceso, se perdieron verdaderas preciosidades artísticas, históricas, científicas y literarias, atesoradas en los archivos, librerías particulares y biblioteca general del convento, muchas destruidas, las más afortunadas robadas y hasta hoy perdidas (Carrillo y Ancona, 1979: 966-967; Carrillo y Ancona, 1883: 72-76; Ancona, 1978: 182-183).

Todos los religiosos de la provincia fueron obligados a abandonar sus diferentes conventos, para pasar al de la Mejorada de la ciudad de Mérida, o a los foráneos ya indicados –Ticul y Calkini-, a no ser que solicitasen el privilegio de la secularización, la cual fue ampliamente alentada por las autoridades civiles, ya que se les proporcionaba todo tipo de facilidades: agilidad en los trámites, pues éstos tardaban un promedio de cuatro días; una congrua de cien pesos fuertes hasta obtener un empleo con sueldo igual, y si el sueldo fuera menor, se le continuaría abonando el faltante.^{2 8}

Se debe señalar que la gran mayoría abandonó los hábitos, incluso los más altos ocupantes de la jerarquía franciscana se pusieron a la vanguardia para renegar de la orden, buscando acomodarse en otros cargos ya como seculares.

Pasando lista, tenemos que de los regulares secularizados en 1821, 130 eran sacerdotes, 12 coristas y 4 legos. Incluso a los coristas se autorizaba a obtener empleos civiles en cualquier área, quedando sujetos a las cargas de lego, ya que no se encontraban ordenados *in sacris*.^{2 9}

En este álgido período vemos una gran desorientación de los individuos asociados a la orden, producto en gran medida de la crisis que los asolaba, algunos dudaban de su fidelidad hacia la orden, otros renegaban de ella y aun de la misma religión, mientras otros, los menos, mantenían sus votos.

^{2 8} Véase: Solicitudes de secularización de franciscanos, en: A.H.A.Y., SECULARIZACION DE FRANCISCANOS, años 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

^{2 9} Véase "Solicitud de secularización del religioso corista franciscano Fray Narciso Sansores". Y "Lista de los regulares secularizados en 1821". En : A.H.A.Y. Ibid. 1821.

Dos casos excepcionales dados en el año de 1823, son el excorista franciscano Joaquín Navedo y el exfraile residente y vecino de Izamal José Dolores Sosaya. El primero solicitaba fuera dispensado de los votos eclesiásticos, argumentando que al ingresar al convento "fue engañado y nunca le fueron explicadas las normas franciscanas", por lo que al secularizarse y dejar el hábito continuó en un origen eclesiástico falso. Mientras Sosaya pedía se le permitiera volver a vestir el hábito por tercera vez, "estando ya cerciorado ser el camino más seguro y perfecto para el servicio de Dios y provecho de mi alma".^{3 0}

El final

Las doctrinas secularizadas fueron, en primera instancia, otorgadas para su administración a curas interinos, mientras se establecían los mecanismos necesarios para concursarlas y dejar al frente a los curas titulares. La convocatoria para el concurso fue emitida en Mérida el 24 de enero de 1821, en ella se sacaban a concurso los curatos vacantes de Conkal, Mocochoá, Motul, Telchac, Dzidzantún, Cansahcab, Teya, Tekantó, Cacalchén, Izamal, Dzonot, Uayma, Tixcacalcupul, Maní, Teabo, Tekax, Oxkutzcab, Pich y Chichimilá. También se preveía la división de cualquiera de los curatos si era necesario, y si así lo juzgasen conveniente el Obispo o en su defecto el Rey o Cabildo, con el debido consentimiento del Vice Patrono Real. La división, se argumentaba, era "para la más pronta y fácil administración de las adyacentes (...). En beneficio de las almas y más cómoda administración de sacramentos" y por supuesto para crear más empleos para los curas seculares y los religiosos secularizados.^{3 1}

Se convocaba a todos los clérigos del obispado interesados en ocupar alguno de los mencionados curatos, dándoseles un período de 60 días

^{3 0} "Solicitud del corista Don Joaquín Navedo pidiendo secularizarse lo cual no tuvo lugar." Año de 1823. Y Exposición del corista José Dolores Sosaya pidiendo vestir nuevamente el hábito de nuestro padre San Francisco." Año de 1823. En : A.H.A.Y SECULARIZACION DE FRANCISCANOS años 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

^{3 1} "Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a RR.PP. religiosos del convento de S. Francisco de esta ciudad en la forma siguiente con divisiones de varios de ellos (...)", en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, Caja 30, Exp. 166, 1821.

para presentarse a los radicados en la península yucateca, y 80 para los de Tabasco, ya que por una real cédula de 14 de febrero de 1796, los curatos concursados deberían estar en posesión de sus titulares en el preciso término de cuatro meses. Varios de los curatos fueron divididos, erigiéndose de esta manera quince nuevas parroquias. Entre las que surgieron tenemos a Chapab, Pencuyut, Tixmeuac, Ticum San José, Xul, Yotholín, Ixil, Yobaín, Kantunil, Sitalpech, Kimbilá, Cenotillo, Pisté, Dzitás y Sudzal.^{3 2}

Es un hecho que en ningún momento se pretendió atentar contra el individuo perteneciente a la orden, se buscó eliminar la orden como tal, es decir, el "hábito", no al que lo portaba, de ahí que los franciscanos secularizados tuvieran la oportunidad de concursar tanto por los curatos secularizados como por los surgidos a raíz de las divisiones, saliendo ganadores en al menos quince concursos de 35 realizados. Algunos eran curatos de gran riqueza, en esta nómina podemos mencionar a Tekax, a cargo de Don Juan José González; San José-Ticum, a cargo de Don Atanasio Febles; Tixmeuac, con Don José María Romero al frente; Teabo, con Don José Meseguer; Xul, con Don Pedro Ruiz; Oxkutzcab, con Don José María Lanuza; Yotholín, con Don José Gerónimo Rodríguez; Motul, con Don Domingo Sáenz; Cansahcab, con Don Miguel Méndez; Dzitás, con Don Eusebio Nájera al frente; Telchac, con Don José Manuel Crespo; Pisté, con Don Juan Zetina; Cacalchén, con Don Lorenzo de Avila; Uayma, con Don Francisco de Paula Yzquierdo, y Chichanhá con Don Angel Cuerbo.³³

A partir de este momento podemos hablar de la extinción de la orden franciscana en Yucatán como grupo de poder, como institución con influencia. Una larga historia de aproximadamente 300 años agonizaba.

Las dos parroquias que conservaron –Ticul y Calkiní- se vieron sujetas a los vaivenes de la álgida lucha política de la época post-independentista

^{3 2}Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a RR.PP. religiosos del convento de S. Francisco de esta ciudad en la forma siguiente con divisiones de varios de ellos (...)", en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, Caja 30, Exp. 166, 1821.

^{3 3}Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a RR.PP. religiosos del convento de S. Francisco de esta ciudad en la forma siguiente con divisiones de varios de ellos (...)", en: A.H.A.Y., CONCURSO A CURATOS, Caja 30, Exp. 166, 1821.

entre liberales y conservadores, tanto eran desprovistos de alguna de ellas como después la recuperaban. Por ejemplo, en el año de 1834 fueron despojadas de la de Ticul, argumentándose que el franciscano que la servía no tenía posesión canónica de ella al fallecer; no obstante la recuperaron en 1836 por gestiones del Padre Provincial fray Vicente Arnaldo ante el gobierno del estado. Estas dos doctrinas continuaron, con ciertas interrupciones, contribuyendo a la manutención de los franciscanos que no aceptaron la secularización, teniendo el compromiso de otorgar \$600 anuales al convento de la Mejorada, a razón de \$50 mensuales, junto con cierto número de cargas de maíz y frijol, hasta que llegó el momento en que cayeron definitivamente bajo la administración secular.^{3 4}

¿Qué pasó con la orden en estos últimos años?. El primer obispo yucateco Don José María Guerra (28 de octubre de 1834) intentó reanudar el camino, ya que con carácter de Delegado Apostólico, y por despacho de un breve de 20 de marzo de 1835 por parte del Papa Gregorio XVI, se puso al frente de la orden, abriendo el noviciado de la Mejorada en el año inmediato de 1836. Con el curso de los años, paulatinamente, profesaron unos siete individuos, a quienes ordenó sacerdotes el mismo obispo Guerra. Pero la extinción total de la orden era irreversible: los viejos fueron falleciendo, otros se secularizaron más adelante y algunos, todavía en más reducido número, desaparecieron casi totalmente por la epidemia del cólera morbo en 1853 (Carrillo y Ancona, 1979: 1026-1027; Antochiw, 1998: 132).^{3 5}

El último franciscano que habitó el ya secularizado convento de Izamal fue fray Manuel Martínez Castellanos, quién salió de él junto con los habitantes de la población el 29 de mayo de 1848, ante la amenaza del ataque de los indios mayas rebeldes. En junio de 1857 ya sólo habitaban en Mérida, en el convento de la Mejorada, cuatro religiosos; había otros tres frailes en los curatos de Ticul, Teabo y Kopomá (Suárez Molina, 1981:

^{3 4}Expediente instruido para devolver al convento de Mejorada el curato de Ticul del que se le privó en 1834". Exp. 30. 1836. Fotocopias.

^{3 5}Conocemos solicitudes de secularización para los años de 1833 y 1840. Véase: A.H.A.Y SECULARIZACIÓN DE FRANCISCANOS, años 1767-1843, Vol. Único, S/N de Exp.

1333). En 1885 las estadísticas marcaban cero franciscanos en Yucatán (Chauvet, 1989: 149). Y no volvieron a tener parroquia sino a instancias del Arzobispo de Yucatán Don Fernando Ruiz Solórzano (1944-1969), quien les encargo la administración de la parroquia-santuario de San Antonio de Padua de Izamal a la que llegaron el 24 de julio de 1948. Su establecimiento formal en esa residencia conventual tuvo lugar el 15 de agosto del citado año. Aprobó y confirmó este compromiso la Santa Sede el año de 1949 (Chauvet, 1966: 73; Suárez Molina, 1981: 13-33).

En cuanto a la planta física del convento de la Mejorada, el gobierno se la apropió en 1862 transformándola en Hospital Civil, a los doscientos veintidós años de haber sido solemnemente instalado –1640– por la potestad civil y eclesiástica (Carrillo y Ancona, 1883: 158). Una gran obra histórica llegó a su fin.

Archivos consultados

- A.G.I. Archivo General de Indias
- A.H.A.Y. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán

Bibliografía

Ancona, Eligio

1978 Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días (Vol. III). UDY (Edición facsimilar), Mérida.

Antochiw, Michel

1998 *Galería de obispos de la catedral de Mérida*. Comercializadora Editorial, Mérida.

Bergeron, Louis

1979 "España en el siglo XVIII; de los primeros Borbones al despotismo ilustrado", en: *Gran historia universal: las revoluciones europeas y el reparto del mundo* (Tomo XV). Argos Vergara, Barcelona: 220-250.

Borah, Woodrow (Coordinador)

1985 *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*. UNAM, México.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1883 *Vida de fray Manuel Martínez. Célebre franciscano yucateco, ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*. Gamboa Guzmán y hermanos, Mérida.

—1979 *El obispado de Yucatán ; historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX* (Tomo II). Fondo Editorial de Yucatán, Mérida.

Chauvet, Fidel de Jesús, fray. O.F.M.

1966 *Breve noticia histórica de la seráfica provincia del Santo Evangelio de México y estado actual de sus religiosos*. Editorial Franciscana Fray Junípero Serra, México.

— 1989 *Los franciscanos en México (1532-1980). Historia breve*. Editorial Tradición, México.

— 1878 *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes* (Vol. 11). Astort Hermanos editores, Biblioteca Universal Ilustrada, Madrid.

Gutiérrez Casillas, José

1972 *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. Porrúa, Biblioteca Porrúa, No. 52, México.

Peron-Nagot, Myléne

1996 "El proceso de secularización en las doctrinas regulares en el imperio de Indias durante el siglo XVIII: El ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México)", en: *TRACE, Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*. No.30: 35-55.

Pike, Edgar Royston

1996 *Diccionario de religiones*. FCE, México.

Pinet Plasencia, Adela

1998 *La península de Yucatán en el Archivo General de la Nación*. AGN/UNAM/CIHMECH, México

Sierra O'Reilly, Justo

1954 *Los indios de Yucatán: consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país* (Vol. 2). Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida.

Suárez Molina, Víctor Manuel

1981 *Historia del obispado y arzobispado de Yucatán siglos XIX y XX* (Vol. 3). Fondo Editorial de Yucatán, Mérida.

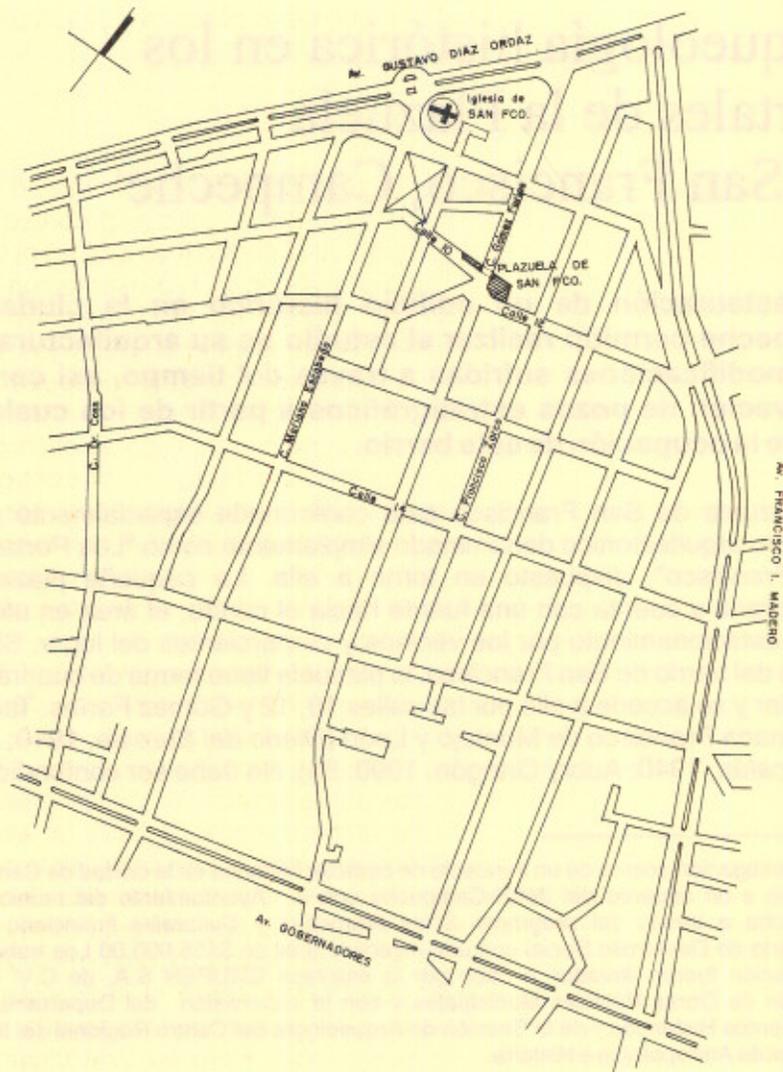
Arqueología histórica en los portales de la Plazuela de San Francisco, Campeche¹

La restauración de un edificio histórico en la ciudad de Campeche permitió realizar el estudio de su arquitectura y de sus modificaciones sufridas a través del tiempo, así como la excavación de pozos estratigráficos a partir de los cuales se infiere la ocupación de este barrio.

La Plazuela de San Francisco está conformada espacialmente por el conjunto arquitectónico denominado simplemente como "Los Portales de San Francisco", dispuesto en torno a ella. La pequeña plaza está empedrada y cuenta con una fuente hacia el centro; el área es utilizada como estacionamiento por los vecinos y comerciantes del lugar. Situada dentro del barrio de San Francisco, la plazuela tiene forma de cuadrángulo irregular y se accede a ella por las calles 10, 12 y Gómez Farías. También es llamada Francisco de Montejo y León (*Diario del Sureste*, 1940; *Diario de Yucatán*, 1940; Aubry Ortegón, 1990: 55). No debe ser confundida con

¹ La investigación acerca de un inmueble de carácter histórico en la ciudad de Campeche se debió a un acuerdo del INAH-Campeche con el Ayuntamiento del municipio de Campeche a través del programa *Sitios Históricos y Culturales* financiado por la Secretaría de Desarrollo Social con una inversión final de \$455,000.00. Los trabajos de restauración fueron llevados a cabo por la empresa GRUPEN S.A. de C.V. bajo la dirección de Obras Públicas Municipales y con la supervisión del Departamento de Monumentos Históricos y de la Sección de Arqueología del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Vicente Suárez Aguilar, Heber Ojeda Mas
y Fernando Sandoval**



Ubicación de la Plazuela de San Francisco Campeche.

el Parque de San Francisco que también tiene portales y se encuentra a tan sólo una cuadra de la primera.

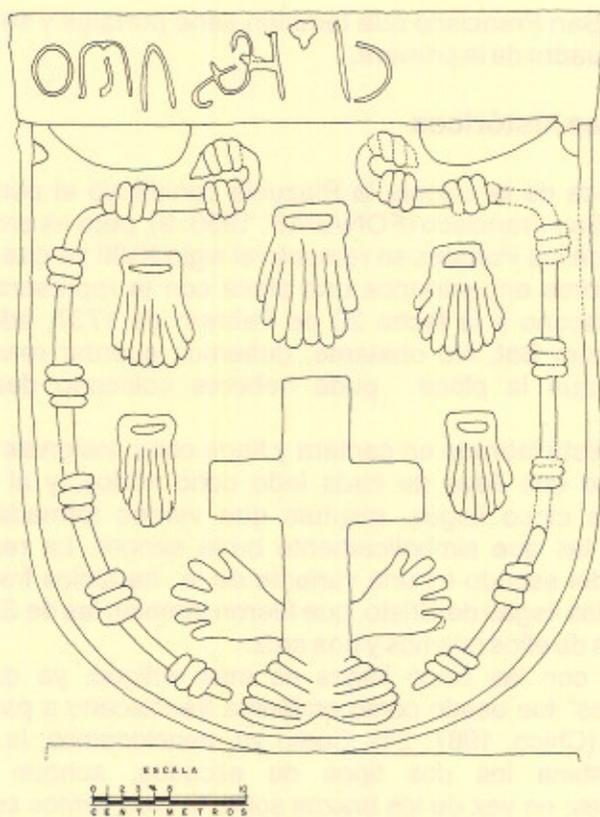
Antecedentes históricos

Desde la época de la colonia la Plazuela constituyó el pequeño centro comercial de San Francisco (FONAPAS, 1980: 9), pero es probable que la construcción de los Portales se remonte al siglo XVIII ya que en el interior de los corredores encontramos una placa con la representación de un escudo franciscano y la fecha 20 de Febrero de 1737, además de los apellidos Cocom Bat. No obstante, debemos guardar reservas a este respecto ya que la placa pudo haberse colocado después de la construcción.

El escudo está labrado en cantera y tiene como insignias el cordón de San Francisco que lleva de cada lado ocho nudos, y al centro tiene representadas cinco llagas, mismas que vemos formadas por cinco aberturas de las que simbólicamente brota sangre. La representación iconográfica del escudo es una variante de la heráldica franciscana, ya que combina las llagas de Cristo, que fueron también las de San Francisco con los brazos de ellos mismos y una cruz.

El escudo con las cinco llagas es más antiguo, ya que el de las "conformidades" fue usado como emblema franciscano a partir de finales del siglo XVI (Chico, 1987: 24). Como ya mencionamos, la placa de los Portales combina los dos tipos de escudos, aunque con ciertas particularidades: en vez de los brazos sobre la cruz vemos solamente dos manos de factura desproporcionada que surgen de la base de ella; una correspondería a Cristo y la otra a San Francisco, si bien esta última no tiene la manga que lo identifique. Debajo de la cruz se encuentran dos elementos semiesféricos estriados, aunque en algunos casos, en este mismo lugar aparece una calavera que simboliza el Monte Calvario (Chico, 1987: 24).

Un escudo franciscano similar (los brazos sobre la cruz y las cinco llagas) se localiza sobre la puerta que comunica la sacristía con el presbiterio en el ex-convento de Teabo, Yuc. Pero en este último caso están combinados con dos llaves cruzadas y una tiara que son los atributos



Rescate arqueológico. Corredor norte. Escudo franciscano.

de San Pedro Apóstol, patrono del lugar (Chico, 1987: 24-25).

Con base en el material gráfico podemos apreciar que el edificio de los portales estaba ocupado al menos por dos establecimientos comerciales, uno era de café, cantina y salón de billares; mientras que el segundo fue una cordelería e instalación de molinos (Foto 1). También hay carteles propagandísticos fijados en los muros y columnas del inmueble, como uno que dice: PIDAN JABON LLOVERA, lo que probablemente indique el



Foto 1: Portales de la Plazuela de San Francisco en Campeche a principios del siglo XX.

apellido de la familia que comercializaba dicho producto, e inclusive tal vez lo fabricaba.

En comunicación personal, los vecinos del lugar recordaron que existió ahí una fábrica de aguardiente que perteneció al señor Llovera, mientras que otro señor de apellido Zapata era el que se encargaba de llevar este producto a México donde tuvo gran aceptación (Sandoval Martínez, S/F: 2). En 1902 en las inmediaciones de los portales había tiendas donde se curtía el cuero para luego transformarlo en correas, cintos y otras manufacturas; también se instaló una fábrica de refrescos denominada "El Aguila", y una de galletas conocida como "Dondé" (Sandoval Martínez, S/F: 2).

Como puede apreciarse en la fotografía, a principios de siglo los Portales de la Plazuela no contaban con la torre del reloj. Varios años antes, hacia 1860, se consideró que el reloj de la parroquia principal de Campeche era tan antiguo que el regidor del cabildo, Don Ramón Solís

proyectó pedir uno nuevo por intermediación del comerciante local Don José Zuluaga Gutiérrez (Alvarez Suárez, 1991: 549-550), quien "...estaba en la mejor disposición de efectuar el pedido y desembolsar hasta \$ 450.00 del costo, los cuales le serían reintegrados con un interés del quince por ciento, en abonos mensuales amortizables sobre los impuestos de su casa comercial. Los demás gastos correspondientes a la instalación del reloj serían por cuenta del Ayuntamiento" (Pérez Galaz, 1979: 232). La disposición fue aceptada por el cabildo y aprobada por el gobierno del estado comunicándose la llegada del reloj a Campeche el 18 de octubre del mismo año pero puesto en función hasta el 16 de septiembre de 1889 en el frontispicio del Palacio Municipal, y después trasladado a la iglesia de San Román en 1916. En ese mismo año se instala en la Catedral un moderno reloj de cuatro carátulas que sustituye al hasta entonces existente, el cual fue reparado y colocado "...en un arco construido exprofeso [sic] para él, frente a la Plazuela de San Francisco, donde hasta ahora existe" (Pérez Galaz, 1979: 232).

No obstante, en la torre hay una placa que conmemora su inauguración el 28 de septiembre de 1930, indicándonos además que su constructor fue Hilario Valle. Asimismo, señala que fue bajo la dirección de la Junta de Mejoras de "San Francisco" siendo gobernador del estado el C. Ramiro Bojórquez; Presidente del H. Ayuntamiento el C. Víctor Vázquez Marina y Presidente de la Junta de Mejoras el C. Manuel López.

Informe de actividades

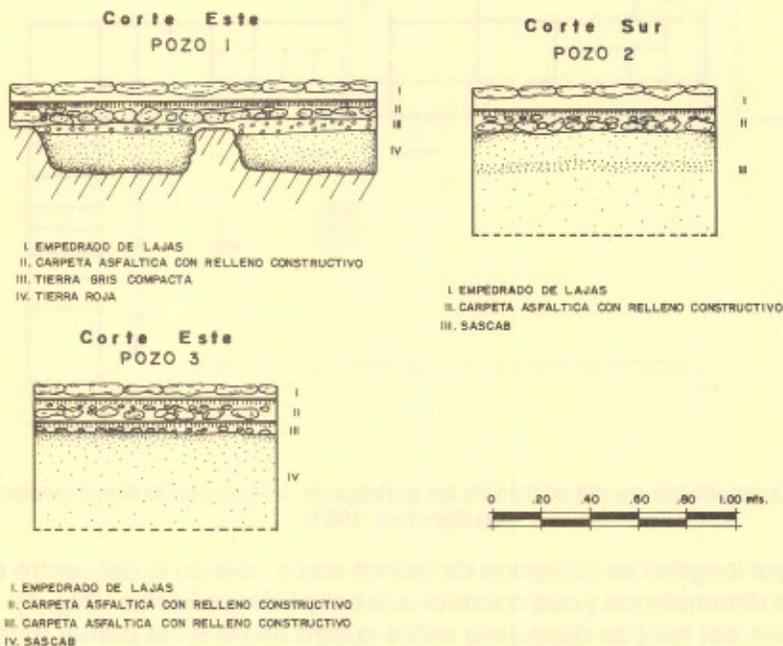
El rescate arqueológico comprendió dos etapas, la primera de ellas consistió en la exploración de algunos sectores de la arquitectura del edificio y en la excavación de tres pozos de prueba que tuvieron como objetivo conocer la composición estratigráfica del suelo de la Plazuela. La segunda etapa consistió en el análisis tanto de los materiales recuperados como de la arquitectura del edificio.

Los pozos tuvieron dimensiones de 1 m. x 1 m., a excepción del No. 1 que midió 1.50 m. x 1 m., siendo practicados todos ellos en áreas cercanas a los corredores del edificio en cuestión (Suárez y Ojeda, 1994). Para el

control del material arqueológico recuperado se utilizó la estratigrafía natural con lo cual pretendíamos asociarlo a las posibles etapas ocupacionales del lugar.

La excavación permitió identificar tres etapas constructivas modernas en la Plazuela, la última es la actual y está formada por un empedrado de lajas delgadas de caliza de forma y tamaño irregular con un grosor promedio de 4 cm., mismas que fueron asentadas sobre una base de mortero de cemento. Las dos etapas anteriores estuvieron conformadas por dos distintas capas de pavimento (carpeta asfáltica), aunque la más profunda de ellas sólo fue identificada en uno de los pozos, lo que parece indicar que dicho pavimento fue parcial y no en toda el área de la Plazuela.

La única evidencia de suelo original la encontramos en el pozo No. 1 y

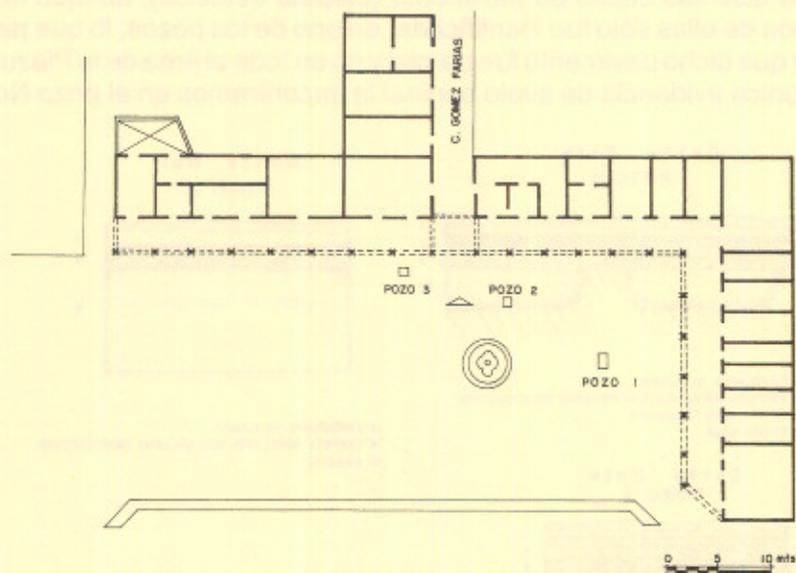


Pozos estratigráficos. Octubre de 1993.

estuvo conformada por la tierra de color rojo hasta alcanzar la roca madre. En el caso de los demás pozos encontramos un relleno de *sascab*.

Descripción de Los Portales

El edificio de Los Portales consta de dos corredores que forman un ángulo recto o en "L". El corredor más pequeño está formado por siete arcos de medio punto sostenidos por columnas, en tanto que el corredor



Planta arquitectónica del edificio de los portales de la Plazuela de San Francisco.
(Cu Sánchez, 1991)

con mayor longitud se compone de quince arcos, siendo el del centro el de mayores dimensiones y que conduce a la calle Gómez Farías (Fig. 4).

La torre del reloj se desplanta sobre cuatro arcos en el primer nivel: El arco que mira hacia la plazuela simula una especie de dovelas. El segundo

nivel tiene un vano de arco de medio punto en cada uno de sus cuatro lados y lo remata una moldura sobre la cual hay un pretil almenado. En el tercero y último nivel se encuentra empotrado el reloj de cuatro carátulas y apreciamos cinco pequeños vanos de arco de medio punto en cada lado, además de canes de mampostería rematados con pretil almenado.

Ambos corredores en la parte superior de la fachada llevan doble cornisa con un friso decorado con diseños de rectángulos horizontales con esquinas recortadas y cóncavas; están colocados en pares y cada par separado por pilastras que también portan un rectángulo con esquinas recortadas pero dispuestos verticalmente.

A partir del capitel que remata las columnas de los corredores se desplantan unas pilastras que tienen a su vez como remate un capitel que



Foto 2: Aspecto de los portales de la Plazuela de San Francisco en la actualidad.

alcanza el arquitebe de la fachada; tanto éste como la cornisa poseen en su parte baja una franja conformada por denticulos o dentellones (Foto 2).

Los Portales han sido objeto de varias modificaciones hechas al parecer durante el siglo XX: La construcción de la torre del reloj de la que ya hemos hablado, y los fustes de sus columnas que fueron recubiertos por cantera

dándole mayor volumen y uniformidad a la superficie. Lo anterior se detectó al efectuar una perforación en una columna hallándose un revestimiento de 3.5 cm. de grosor e indicándonos que el diámetro original fue de 50 cm. Los rectángulos que decoran el friso no tenían originalmente las esquinas recortadas y cóncavas. Las pilastras de la fachada que actualmente son lisas poseían una decoración estriada, la cual fue detectada al levantar parcialmente el revoco de la fachada actual durante los trabajos de restauración del inmueble (Fotos 3 y 4). El chaflán del corredor que forma la esquina con la calle 12 es posterior a la construcción original. El techo que era de viguetas y viguetillas fue substituido durante 1993 por uno de viguetas y bovedillas, aunque conserva las vigas de madera sólo de manera simulada.

En el momento de su restauración Los Portales estaban pintados de color salmón a excepción de la cornisa, el friso y las pilastras que eran de color blanco, aunque se lograron identificar capas pictóricas rojo ocre y óxido, amarillo ocre o mostaza y azul celeste, siendo éste al parecer el más antiguo con posibles combinaciones entre ellos (Carlos Huitz, comunicación personal, 1993).



Foto 3: Antigua decoración estriada en pilastras.

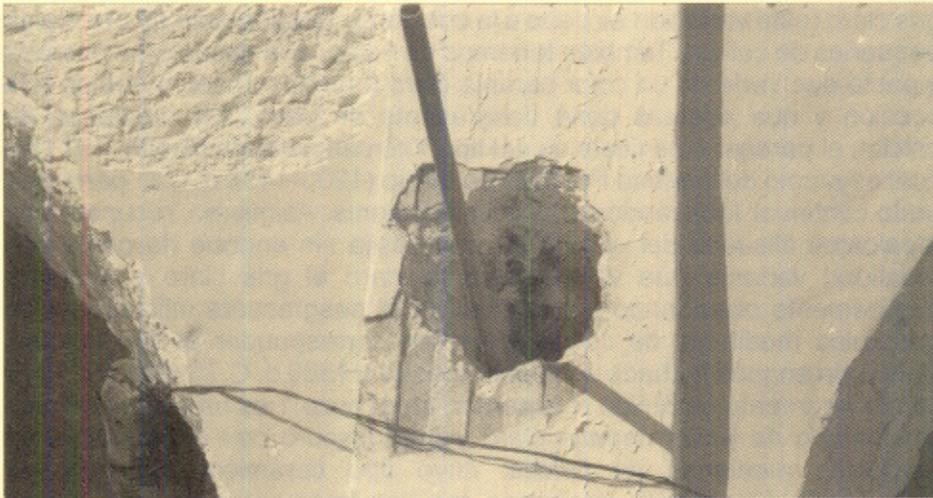


Foto 4: Detalle de la decoración estriada hallada detrás del revoco.

Materiales culturales

Pozo No. 1

Los materiales culturales de este pozo estratigráfico proceden exclusivamente de la capa IV, estaban depositados por debajo del asfalto localizado durante las excavaciones. Dichos materiales consisten en un caracol semicompleto de la especie *Pleuroploca gigantea* (Vokes y Vokes, 1983), un desecho de pedernal de color rosa oscuro con córtex; otro fragmento de pedernal blanco, aparentemente de un elemento semiesférico. En cuanto al material metálico contamos con un pedazo de alambre de cobre oxidado de color verdusco, el cual está doblado a manera de gancho. Se encontró también dos pequeños fragmentos que pudieron corresponder a una teja.

En cuanto a la cerámica recuperada, hallamos tres fragmentos del cuerpo de una vasija con restos de engobe rojo, pasta color naranja claro y

gris claro (esta variación se debe a la cocción) y desgrasante de partículas pequeñas de calcita. También tenemos un tiesto con decoración estriada y pasta que varía de un color naranja claro a un gris oscuro debido a la cocción y que además tiene desgrasante de partículas medianas de calcita; al parecer este tiesto es del tipo Yacman estriado (Smith, 1971) el cual es propio del periodo Postclásico tardío (1200-1450 d. C.), pero que pudo continuar fabricándose durante la Colonia. Asimismo, recuperamos tepalcates alisados del cuerpo de una vasija sin engobe de pasta con tonalidad variante que va del naranja claro al gris claro y oscuro, seguramente ocasionado por la cocción; el desgrasante utilizado es de partículas medianas de calcita y parece corresponder al tipo colonial Yuncú sin engobe fechado con posterioridad a 1500 d. C. (Smith, 1971). El último fragmento cerámico recuperado en el pozo 1 es un borde evertido sin engobe de pasta naranja claro y gris oscuro con desgrasante de partículas medianas de calcita, cuyo tipo cerámico no pudo ser identificado. Finalmente, contamos con dos fragmentos de jarra olivera (desde luego colonial): un pedazo de borde y otro de cuello pertenecientes a una jarra utilizada para depositar aceitunas y aceite de olivo principalmente (Goggin, 1960: 3-5; Deagan, 1987: 31); sus características físicas son las siguientes: exterior de color crema e interior verde, pasta compacta naranja claro con desgrasante de partículas medianas de calcita y tiestos molidos.

Pozo No. 2

Prácticamente la totalidad de sus materiales son moluscos a excepción de un solo tiesto cerámico estriado, el cual corresponde a un borde de paredes ligeramente convergentes. Hay también un fragmento de coral.

En cuanto a los moluscos, hay 35 gasterópodos en total, de los cuales 34 pertenecen a la especie *Strombus alatus* y el restante es un fragmento de la especie *Turbinella angulata*. Los *pelecypodos* son dos ejemplares enteros de la especie *Anadara transversa*. Todos los especímenes son autóctonos de la costa de Campeche y proceden del relleno del pavimento, lo que significa que se empleó arena de la costa como componente del asfalto.

Pozo No.3

El material de este pozo fue sumamente limitado ya que únicamente se encontraron tres fragmentos óseos, uno de los cuales no tiene huellas de haber sido trabajado, en tanto que los dos restantes sí. Se puede ver que el mayor fue recortado en sus extremos. El último de ellos fue cortado en un extremo y aguzado en el otro, teniendo además dos incisiones paralelas cerca del extremo donde se recortó.

A pesar de no haberse encontrado durante nuestras exploraciones evidencias de arquitectura o materiales culturales que correspondieran al antiguo asentamiento prehispánico de Campeche, contamos con algunos reportes arqueológicos como las excavaciones del ex-convento franciscano (Benavides, 1988: 286; 1989: 474), la batería de San Lucas (Burgos, 1986: 16), y los pozos estratigráficos practicados en torno a la antigua estación de ferrocarriles de Campeche (Ruz, 1969: 143-154) que reportan información al respecto, identificándose una ocupación del lugar que se remonta a la época Clásica.

CUADRO DE MATERIALES CULTURALES																
TIPO DE MATERIAL	POZO:	1				TOTAL	2				TOTAL	3				TOTAL
	CAPA:	I	II	III	IV		I	II	III	IV		I	II	III	IV	
CERAMICA					9	9				1	1					
LITICA					2	2										
MOLUSCOS					1	1			36	36						
CORAL									2	2						
HUESO													3	3		
METAL					1	1										
TEJA					2	2										
TOTAL						15				39					3	

La totalidad de los materiales cerámicos recuperados durante la excavación de la Plazuela son históricos y, aunque escasos, son de carácter doméstico. Se trata de vasijas con formas de ollas contenedoras de alimentos por una parte, y por la otra de jarras conocidas como oliveras que sirvieron para depositar y transportar principalmente aceite de olivo, pero también otros productos como vino, alcaparras, aceitunas, frijoles y

garbanzos; recordemos que Los Portales se encuentran enclavados en el área comercial del barrio de San Francisco.

En cuanto a su arquitectura, las modificaciones que presenta el edificio de los portales a través del tiempo son relativamente menores ya que su estructura y forma han perdurado hasta nuestros días. Si observamos detalladamente la foto No. 1 podemos apreciar que el arco de mayor claro, que cerraba la calle y "unía" los portales, existía a principios del siglo XX, aunque no estamos en posición de asegurar si se remonta a la época de la construcción inicial o fue construido posteriormente. Los mayores cambios fueron la construcción de la torre del reloj durante las primeras décadas de dicho siglo, del chaflán en un período de tiempo desconocido, y la sustitución de la techumbre en 1993, ya que otros cambios modificaron ligeramente elementos de su decoración, friso, pilastras, recubrimiento de columnas y color del inmueble.



La historia de los muros de los portales se remonta a épocas antiguas. La construcción de la fachada con sus torres y arcos, se debe a un arquitecto de origen extranjero. Se trata de un edificio con formas de otras construcciones de América Latina y por lo tanto de formas similares como el arco que se ve en la foto No. 1. Este arco se construyó en un momento en que se estaba empezando a utilizar el hierro y el acero para la construcción de edificios de gran altura y para cubrir grandes espacios como los que se ven en la foto No. 1.

Bibliografía

Álvarez Suárez, Francisco

1991 *Anales Históricos de Campeche. H. Ayuntamiento de Campeche 1989-1991*, Colección San Francisco de Campeche. Tomos I y II, Maldonado Editores, Mérida.

Aubry Ortegón, Kenia (Compiladora).

1990 "Fue una Brillante y Hermosa Fiesta la Noche Campechana". El Tiempo pasa... efemérides, en: *4 Octubre*. Revista conmemorativa. 450 Aniversario de la Fundación de Campeche, I (1): 55.

Baker, Geoffrey H.

1990 *Análisis de la Forma. Urbanismo y Arquitectura*. Ediciones G. Gili, S.A. de C.V., Barcelona.

Benavides Castillo, Antonio

1988 "La Arqueología sobre la Epoca Colonial en la Península de Yucatán", en: *La Antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. 15, Colección Biblioteca del INAH, México: 279-302.

—1989 "Investigación Arqueológica 1980-1987 en Campeche, México", en: *Memorias II Coloquio Internacional de Mayistas*. Del 17 al 22 de Agosto de 1987 Campeche, Camp., México. Vol. I, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México: 469-483.

Burgos V. Rafael.

1986 "Salvamento Arqueológico en la Bateria de San Lucas en la Ciudad de Campeche, Camp.", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 14, No.79: 11-18.

Chico Ponce de León, Pablo

1987 "Notas para el Estudio de la Iconografía Franciscana en Yucatán",
en: *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, No. 1: 13-29.

Cu Sánchez, Dolores (coordinadora).

1991 "Catálogo de Monumentos Históricos Inmuebles del Municipio de
Campeche". Archivo del Departamento de Monumentos Históricos,
Centro Regional Campeche, INAH, Campeche.

Deagan, Kathleen.

1987 *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean
1500-1800 Volume 1: Ceramics, Glassware and Beads*. Smithsonian
Institution Press, Washington, D.C.

Diario del Sureste

1940 "El Último Día de las Festividades del IV Centenario", en: *Diario
del Sureste*, 4 de Octubre.

Diario de Yucatán

1940 "Fue Brillante y Hermosa Fiesta la Noche Campechana", en:
Diario de Yucatán, 4 de Octubre.

FONAPAS

1980 *Campeche: Resumen Histórico Y Semblanza Turística 1973-79*.
Gobierno del Estado, Talleres gráficos del Gobierno del Estado,
Campeche.

Goggin, John M.

1960 *The Spanish Oliver Jar: An Introductory Study*. Yale University
Publications in Anthropology, No. 62, Yale University Press, New Haven.

Pérez Galaz, Juan de Dios.

1979 *Diccionario Geográfico, Histórico y Biográfico de Campeche*.
Gobierno del Estado de Campeche.

Ruz Lhuillier, Alberto.

1969 *La Costa de Campeche en Tiempos Prehispánicos*. Serie Investigaciones, No. 18, INAH, México.

Sandoval Martínez, Fernando.

S/F "Los Portales de San Francisco". Archivo del Centro Regional INAH-Campeche, Campeche.

Smith, Robert Eliot.

1970 *The Pottery of Mayapan. Including Studies of Ceramic Material from Uxmal, Kabah and Chichen Itza*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 66, Harvard University, Cambridge.

Suárez Aguilar, Vicente y Heber Ojeda Mas.

1994 "Informe de Actividades del Rescate Arqueológico: Portales de la Plazuela de San Francisco Campeche". Informe de Actividades en la Sección de Arqueología (4-63), Centro Regional Campeche, INAH, Campeche.

Vokes, Harold E. y Emily H. Vokes.

1983 *Distribution of Shallow-Water Marine Mollusca, Yucatan Peninsula, Mexico*. Middle American Research Institute, Pub. 54, Tulane University, New Orleans.

Vargas Cetina, Gabriela (coord.).

1999 *Mirando...¿hacia afuera? Experiencias de investigación*. CIESAS, México.

El libro *Mirando...¿hacia afuera? Experiencias de investigación*, reúne 9 interesantes artículos de investigadores e investigadoras del CIESAS que, en distintas circunstancias y momentos, han realizado trabajos de investigación fuera de México. Los artículos abarcan temas y lugares muy diversos: los mexicanos emigrados a Cuba, las fiestas indígenas en Canadá, la historia del comunismo mexicano en los archivos soviéticos, los mitos nacionalistas polacos, la etnografía de una región de Colombia, los derechos lingüísticos de las minorías en E.U.A. y Australia, los modelos de desarrollo regional en E.U.A. y México y, finalmente, los pastores en Cerdeña, Italia. Por lo mismo, estos artículos muestran diferentes maneras de hacer antropología, partiendo de la orientación teórica de las y los autores, de su trayectoria personal y de sus intereses particulares.

Me referiré brevemente a los distintos artículos del libro, comenzando por dos que se insertan en las tendencias recientes que proponen nuevas formas de escritura etnográfica: *Yucatecos en Cuba*, de Victoria Novelo y *Serranos y Vallenatos: estampas etnológicas de una región en el noroeste de Colombia (1972-1982)*, de Mauricio Sánchez Álvarez.

El artículo de Novelo, más que referirse a los resultados finales de su investigación en Cuba y Yucatán, nos ofrece un relato "sabroso" de las peripecias que vivió mientras realizaba trabajo de campo en el extranjero. Novelo encontró que la población de origen mexicano en Cuba se encuentra bastante integrada al medio cubano y discute las circunstancias de lo que a simple vista parece un ejemplo de integración exitosa.

Mauricio Sánchez hace un interesante recorrido etnográfico por la región nororiente de Colombia. A lo largo de 20 estampas etnográficas, como él las llama, nos introduce a la geografía, historia y cultura de la zona, por medio de un contrapunto entre una fotografía y el pequeño ensayo que la acompaña.

Gracia María Imberton Deneken

El trabajo de Roberto Melville presenta también un enfoque regional en "Antropólogos mexicanos en el Valle del Tennessee". Analiza la experiencia del modelo de desarrollo regional implementado por el gobierno estadounidense en el Valle del Tennessee, que fue retomada por el gobierno mexicano. En términos comparativos, explora por qué en Estados Unidos el proyecto creó alternativas económicas para todos los involucrados, mientras que en México favoreció aún más el crecimiento de la desigualdad social.

Dos artículos del libro nos acercan a una problemática vigente en México: los derechos lingüísticos de los grupos minoritarios. Uno es el trabajo de Lourdes de León Pasquel titulado "'Sí' means 'Yes': lenguaje y poder en el juicio a un mixteco en EUA". La autora se centra en el caso de un joven mixteco de 18 años, bracero en Estados Unidos, que fue declarado culpable de asesinato. Un peritaje lingüístico, realizado cinco años después, puso en evidencia que el joven no hablaba español sino mixteco, desautorizando los testimonios logrados durante el juicio así como la sentencia final.

Sobre esta misma temática es el artículo de John Havilland, "Lengua, ley y antropología en Queensland (¿y en Chiapas?)", basado en sus investigaciones en Australia. En este caso, las lenguas nativas están jugando un papel muy importante en el reconocimiento jurídico de los derechos territoriales de los aborígenes. El trabajo aborda las relaciones entre los grupos autóctonos, los antropólogos y las instancias jurídicas que han participado en este proceso y que han intervenido en una redefinición de lo aborigen.

Gabriela Vargas, en su artículo "El Powwow en Alberta, Canadá", se propone caracterizar una celebración de grupos indígenas norteamericanos. Se aproxima al análisis desde perspectivas teóricas diferentes y, como ella misma dice, polémicas: la fiesta como resultado de la invención de la tradición, como forma de resistencia cultural y como expresión de las culturas subalternas. Resalta el carácter híbrido de la celebración, sobre la que afirma, sin embargo, que es "una instancia de autoafirmación cultural".

"Pastores hiperreales y bandidos en Cerdeña, Italia", es el artículo de Igor Ayora. La región de Cerdeña está viviendo una fragmentación acelerada de

sus comunidades. Ante esto, los individuos han puesto en práctica estrategias orientadas a reforzar el sentido y los valores comunitarios, en un modelo de comunidad que Herzfeld llama "nostalgia estructural", refiriéndose a las formas de convivencia del pasado que ahora buscan rescatar. Así, concluye Ayora, los habitantes hacen un simulacro de su comunidad, a partir del hecho de que ésta ya no existe. Sin embargo, este simulacro es un hecho real.

Daniela Spenser escribe "Mirando hacia adentro desde afuera: la historia del comunismo mexicano en los archivos soviéticos". A partir de 1991, fecha en que algunos archivos soviéticos se abrieron al público, los historiadores del comunismo latinoamericano tienen a su alcance materiales importantísimos para el esclarecimiento de hechos, relaciones y posiciones políticas asumidas por los distintos partidos en relación con la URSS. La autora retoma la temática correspondiente a México.

El artículo de Witold Jacorzynski aborda el tema de "Los mitos nacionalistas polacos", pero también ilumina en torno a los sentimientos nacionalistas en toda Europa oriental. Desarrolla los tres mitos que lo nutren en Polonia, a la vez que discute dos tipos diferentes de ideología nacionalista.

Hasta aquí los diferentes artículos que contiene el libro. Empezaré mis comentarios refiriéndome al título, *Mirando...¿hacia afuera?*. En la Introducción realizada por Gabriela Vargas, coordinadora del volumen, se plantea éste como uno de los ejes articuladores; con el título se busca destacar que los resultados de investigación vertidos en el libro provienen de trabajos realizados fuera de las fronteras mexicanas y que los investigadores/as, enfrentados a sociedades y culturas diferentes -vocación dominante en la antropología-, han dirigido sus miradas fuera de la cultura de origen (con excepción de Jacorzynski y Sánchez) y, en muchos casos, lejos también de otras culturas en las que en México se acostumbraba trabajar, por ejemplo, las indígenas. En este sentido, coincido en la importancia de hacer investigación en distintos escenarios culturales.

Sin embargo, Vargas apunta al riesgo que conlleva publicar un trabajo de este tipo en este país, pues dice que "el trabajo de campo considerado más relevante para la antropología mexicana parece ser solamente el

desarrollado en México". Me parece que esta afirmación nos obliga a recordar algunos aspectos centrales que han caracterizado lo que se conoce como antropología mexicana. Uno de éstos alude a la circunstancia particular de que ésta ha encontrado al "otro cultural" -las sociedades indígenas- dentro de sus mismas fronteras. Además, como parte del proyecto nacionalista posrevolucionario, la antropología de su momento definió un compromiso político claro: el de integrar al indio a la nación. Estos hechos orientaron las preocupaciones y las miradas de los antropólogos hacia múltiples aspectos de las sociedades indígenas dentro de la patria. No obstante, considero que los antropólogos en México nos hemos beneficiado grandemente de la lectura de obras, clásicas o no, que describen sociedades diferentes a la nuestra.

Aunado a lo anterior, otro elemento que explica la escasez de trabajos de investigación de antropólogos mexicanos fuera de las fronteras nacionales es la falta de apoyos; cada vez son más escasos los recursos de instituciones mexicanas destinados a la investigación, y aún menores a la que pueda realizarse en el exterior. Hacer antropología fuera del país, bajo estas condiciones, es mucho más difícil.

Volviendo al título, la metáfora de la "mirada hacia afuera" también apunta a otra situación. Según Vargas, muchas de las teorías y metodologías que dan cuerpo a los artículos han surgido fuera de México. Por lo tanto, sugiere que quizá sería más preciso hablar de una "mirada desde fuera", ubicando no sólo al campo de estudio sino también al surgimiento de las herramientas técnicas, teóricas y metodológicas más allá de México.

Si hablar de una "mirada hacia afuera" transmite la idea de realizar trabajo de campo fuera de la sociedad de origen (y en este libro, fuera de la sociedad en que vive el investigador), la metáfora "mirar desde fuera" me parece menos afortunada. Es cierto que muchas de las teorías utilizadas en los artículos provienen, efectivamente, de autores y de escuelas extranjeras. Pero encuentro más apropiado, no obstante, concebir el campo teórico y metodológico de la antropología como un espacio de comunicación y de intercambio (aun con otras disciplinas), independientemente de nacionalidades, regiones y temas de estudio. Esto conduce

necesariamente a privilegiar el diálogo entre diferentes formas de hacer antropología así como a contrastar los resultados que ofrecen. Este es, a mi manera de ver, uno de los propósitos del libro.

Para profundizar esta idea de la necesidad del diálogo, y con el propósito de resaltar su ausencia, quiero referirme al tema del colonialismo interno que se retoma en la Introducción como otro de los hilos conductores del libro. Plantea Vargas que todos los artículos escapan a la visión, presente durante décadas en algunos trabajos antropológicos, de la sociedad como un organismo aislado y homogéneo, y se proponen analizarla bajo la perspectiva de la existencia de un proceso político más amplio, esto es, el proceso colonial, en sus dos sentidos: por un lado, el colonialismo externo y, por el otro, el colonialismo interno, sobre el que se hace mucho énfasis (reflexión que en las últimas décadas han incorporado distintas tendencias teóricas extranjeras en sus trabajos).

Como se recordará, el tema del colonialismo interno fue ampliamente discutido en México a fines de los sesenta y principios de los setenta. Introducido inicialmente por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, y cuestionado por Enrique Semo, Roger Bartra y André G. Frank, entre otros, adquirió connotaciones particulares. Por limitaciones de espacio me resulta imposible detenerme en este punto pero quiero señalar que retomar esta conceptualización para referirse a situaciones actuales remite, aun sin proponérselo, a contenidos determinados por esa polémica pasada.¹ Resulta, pues, importante entablar un diálogo entre las diferentes

¹ Para González Casanova, la estructura colonial que persistió en el México independiente -entendida como un sinónimo de colonialismo interno- se manifestó en una sociedad dual: la metrópoli y las colonias internas. Esta estructura se veía como algo diferente a la estructura de clases o a la relación campo-ciudad, y la atribuyó al hecho de que México era todavía un país precapitalista. Los críticos a esta postura cuestionaron fuertemente la noción simplificadora de sociedad dual que remarcaba la existencia de dos sociedades distintas, sin atender a la naturaleza intrínseca de sus relaciones. Se criticó la caracterización del país como precapitalista, que veía a los pobres como marginados del proceso capitalista y no como su resultado. Por último, también se planteó una gran interrogante: ¿Si en México subsisten las relaciones coloniales, será entonces la alternativa política una guerra anticolonial, una guerra de liberación nacional? . Al respecto véase: González (1965 y 1969); Stavenhagen (1969); Carmichael y Hamilton (1969).

caracterizaciones de estos procesos para discutir los términos así como los contenidos que engloban.

Para terminar, quiero hacer un comentario de tipo técnico. Me parece que, por el hecho de que el libro versa sobre temáticas, lugares y orientaciones teóricas tan diferentes, hubiera sido más rico incluir la bibliografía particular al final de cada artículo y no al final del libro, como está actualmente. De esta manera, cada trabajo presentaría de manera integral un campo de estudio y resultaría más atractivo para los lectores que se inician en el tema.

Bibliografía

Carmichael, Stokely y C.V. Hamilton

1969 *Poder negro*, Siglo XXI Editores, México.

González Casanova, Pablo,

1965 *La democracia en México*. Ediciones Era, México.

— 1969 *Sociología de la explotación*. Siglo XXI Editores, México.

Stavenhagen, Rodolfo.

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI Editores, México.

Catauro, número 0, julio-diciembre de 1999.

Catauro, editada por la Fundación Fernando Ortiz vio la luz casi a la par de *Temas Antropológicos*, publicación que dará seguimiento a la tradición editorial que durante 23 años mantuvo el *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*. *Catauro* transita también la senda de continuidades y "buen linaje" hemerográfico al tratar de salvaguardar la probidad académica lograda en su momento por otras revistas cubanas de antropología como *Archivos del Folklore Cubano* (1924-1930), *Revista de Arqueología y Etnología* (1938-1961) y *Etnología y Folklore* (1966-1969), por mencionar sólo algunos títulos.

Igual que en cada esfuerzo por impulsar el saber antropológico de Cuba a través de publicaciones de índole diversa, en esta nueva revista la figura de Fernando Ortiz¹ esparce su progenitura no sólo por el indiscutible seguimiento etnográfico o de riguroso examen etnológico revelado en algunos textos contenidos en ella, sino por la evocación a que invita el vocablo *Catauro* que da título a esta nueva edición, utilizado por el propio Ortiz para agrupar en un libro el amplio conjunto de palabras que conformaban el habla cubana de su tiempo.

Dirigida por Miguel Barnet, *Catauro* se editará semestralmente a partir del Número 0 que hoy comentamos, correspondiente a los meses de julio a diciembre de 1999. Para alcanzar sus propósitos de compilación y difusión del conocimiento antropológico cubano y latinoamericano, su

¹ Fernando Ortiz (1881-1969) ha sido el etnólogo más destacado de Cuba por la calidad de sus trabajos y la cuantía de sus publicaciones. A él debe la antropología el concepto *transculturación* cuya originalidad fue apuntada por Malinowski en 1940, en el prólogo a la primera edición del libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Para más datos respecto a éste y otros aportes teóricos de Ortiz ver el Prólogo de Julio Le Riverend a la edición de la misma obra en 1983.

Carlos E. Bojórquez Urzaiz

Consejo Editorial, de común acuerdo con el Director, bosquejó un proyecto editorial compuesto de seis secciones constantes para integrar cada tirada, a saber: *Contrapunteos*, *Imaginario*, *Archivos del folklore*, *Entrevistas*, *Desde L y 27* y *Ex libris*. Con las características y el buen nivel que posee el Número O, se espera que en el futuro cada sección constante cuente con colaboradores que ratifiquen la alta calidad de su contenido.

Sin menoscabo del interés que en general despiertan los trabajos incluidos en esta edición primera, hay dos en la sección *Contrapunteos* que resultan significativos por lo que representan frente al avivado interés con que se estudia en la actualidad la antropología socio-cultural en Cuba: "Entre cubanos: tres cuartos de siglo después" y "Antropología y Postmodernismo". El primero debe su autoría a Roberto Fernández Retamar, pensador cubano que marcó un hito en las reflexiones acerca del origen y destino latinoamericanos con su obra, *Calibán y otros ensayos* (1979). En esta ocasión Fernández Retamar toca con frescura una añeja discusión iniciada en 1913 por Fernando Ortiz en su libro *Entre cubanos. Psicología tropical* (1987), repasando y poniendo al día conceptos sobre una de las temáticas de mayor peso antropológico: la identidad y el ser nacional de Cuba. Más allá de los procedimientos analíticos cuya lectura nos traslada al vasto campo de la filosofía latinoamericana, su inscripción en esta nueva publicación pone al descubierto los múltiples aportes que de otras disciplinas puede recibir la antropología socio-cultural en el terreno docente que se ha retomado con entusiasmo en Cuba, después de algunos años de haber centrado su atención -sobre todo investigativa- en las ramas de la antropología física y la arqueología.

De manera singular, el segundo título nos remite también a ese impulso renovado que se palpa hoy día en La Habana ante el debate de ideas que el ejercicio antropológico implica: "Antropología y Postmodernismo" se trata de un penetrante trabajo escrito por Marvin Harris, el destacado antropólogo norteamericano que desde la perspectiva del materialismo cultural critica severamente las nociones de la llamada etnología posmodernista. La profundidad de este juicioso balance estriba en el examen que Harris realiza respecto a las dificultades que la expresión posmodernista tiene en su diatriba contra la etnografía tradicional y en el

auspicio de posiciones subjetivistas y nihilistas que ha generado en la antropología, en aras de una novedad teórica socio-cultural. Este artículo de Marvin Harris es la traducción de un texto en inglés publicado en 1995, que tiene por aval la revisión y redacción de Jesús Guanche Pérez.

Esta publicación antropológica inspirada en la obra monumental de Ortiz, como se hace patente en una reflexión sucinta incluida en la sección Imaginario -"¿Por qué Catauro?"- resulta un esfuerzo útil y honesto, por cuanto quienes con buena voluntad investigan o se preparan en las aulas de la Universidad de La Habana, en esta disciplina, cuentan ahora con un medio para publicar y discutir ideas que en el pasado tuvieron que ser incluidas en publicaciones no especializadas. La esfera de los valores éticos subrayados líneas arriba como una de las cualidades de *Catauro*, en este primer número puesto en circulación se acentúa al reconocer que los trabajos de la revista son resultado de una prolongada labor precursora no sólo de Fernando Ortiz, sino de Arístides Mestre (1865-1952) quien fundara el Museo Montané de la Universidad de La Habana y de uno de los principales continuadores de su obra, Manuel Rivero de la Calle, que durante décadas ha consagrado su vida a dicho museo universitario y quien, en la sección *Entre-vistas*, enumera algunos trabajos suyos que dejaron huella en la antropología junto con otros pioneros de las investigaciones de campo, como Antonio Núñez Jiménez, recientemente fallecido.

Por lo demás, el diálogo que *Catauro* está abriendo con la antropología que se realiza en otros países a través del intercambio de revistas que seguramente tendrá y de invitaciones hechas a antropólogos de otras nacionalidades para publicar en sus páginas, en definitiva será una de las mejores contribuciones para restablecer la trayectoria heredada por Fernando Ortiz a los cubanos y a quienes anhelamos construir una antropología socio-cultural latinoamericana.

Bibliografía

Fernández Retamar, Roberto.

1979 *Calibán y otros ensayos*. Ed. Arte y Literatura, La Habana.

Ortiz, Fernando

1983 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. Ciencias Sociales, La Habana.

— 1987 *Entre cubanos. Psicología tropical*. Ed. Ciencias Sociales, La Habana.

Relación de Colaboradores

Carlos E. Bojórquez Urzaiz. Doctor en Ciencias Históricas. Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (FCAUADY).

Gracia María Imberton Deneken. Maestra en Antropología Social. Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Francisco L. Jiménez Abollado. Doctor en Historia. Investigador visitante de la FCAUADY.

Heber Ojeda Mas. Arqueólogo. Investigador del Centro INAH Campeche

Fernando Sandoval. Arqueólogo. Investigador del Centro INAH Campeche

Edgar A. Santiago Pacheco. Maestro en Etnohistoria. Responsable de la Biblioteca de la FCAUADY.

Vicente Suárez Aguilar. Arqueólogo. Investigador del Centro INAH Campeche.

Alicia Peón Arceo. Antropóloga. Técnica-Académica de la FCAUADY.

Luis A. Vázquez Pasos. Doctor en Sociología. Profesor-Investigador de la FCAUADY.

Nancy Beatriz Villanueva V. Maestra en Antropología Social. Profesora-Investigadora de la Unidad de Ciencias Sociales (UCS) de la UADY.

Relatores de Conferencias

Claudio E. Rodríguez Uruales, Doctor en Ciencias Históricas, Profesor Investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (FCAYU).

Graciela Méndez Rodríguez Domínguez, Maestrante en Antropología Social, Profesora Investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Francisco J. Jiménez Abellán, Doctor en Historia, Investigador visitante de la FCAYU.

Héctor Jiménez, Arqueólogo, Investigador del Centro de Estudios Antropológicos.

Ernesto Sánchez, Arqueólogo, Investigador del Centro de Estudios Antropológicos.

Édgar A. Santiago Pacheco, Doctor en Historia, Profesor Investigador de la FCAYU.

Esta revista se imprimió en
Foli de México
Naucalpan, Estado de México, México
Tiraje: 500 ejemplares

Alfonso Rodríguez Domínguez, Profesor Investigador de la FCAYU.

Luis A. Vázquez Paredes, Doctor en Biología, Profesor Investigador de la FCAYU.

Nancy Beatriz Villanueva V. Maestrante en Antropología Social, Profesora Investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la UNACH.

