

# Í N D I C E

## TEMAS ANTROPOLÓGICOS

### Presentación

3

### Artículos

**Estrategias de vigencia de la Iglesia católica en Yucatán  
a mediados del siglo XIX**

Francisco Fernández Repetto

Genny Negroe Sierra

Facultad de Ciencias Antropológicas

Universidad Autónoma de Yucatán

5

**«Un “tratado de Tacubaya” y la Comisión De Yaquis  
Maderistas en Yucatán**

Raquel Padilla Ramos

29

**Cargos rituales en la organización social de Kanxoc**

Cecilia Lara Cebada

54

**Los modelos educativos en el discurso participativo: el  
caso de cuatro escuelas primarias de Yucatán**

Myriam del Carmen Estrada Castillo

66

**El salvamento arqueológico como alternativa de  
investigación: el caso de Tunkás, Quintana Roo, Yucatán**

Rafael Burgos Villanueva

Sara Dzul Góngora

José Estrada Faisal

Luis Pantoja Díaz

82

### Reseñas

*Crónica de los Reyes y Reinas Mayas*

Lilia Fernández Souza

106

Ilustración de portada:  
Códice de Madrid: 17  
Marzo de 2002  
Impreso en México





## Presentación

Nuestra labor ha generado una vez más diversos artículos de carácter regional en el campo arqueológico, histórico, lingüístico, antropológico social y disciplinas afines, que nos invitan a reflexionar acerca del quehacer social y humanístico de las investigaciones llevadas a cabo.

En primer término contamos con las aportaciones de Francisco Fernández Repetto y Genny Negroe Sierra que, en "Estrategias de vigencia de la iglesia católica en Yucatán a mediados del siglo XIX", abordan el proyecto de la iglesia católica de reorientar la dirección y sentido de los cultos locales y regionales para dotarlos de carácter nacional a través de la devoción guadalupana, como una forma de incautación simbólica acorde con el Estado mexicano de aquella época.

La antropóloga Raquel Padilla Ramos analiza un pasaje muy singular de la Revolución Mexicana: el Tratado de Tacubaya firmado entre Madero y los yaquis, y sus repercusiones entre los integrantes de este grupo indígena que habían sido deportados a Yucatán.

"Cargos rituales en la organización social de Kanxoc" de la maestra Cecilia Lara Cebada nos introduce a la dinámica de las distintas entidades sociales que intervienen en la organización de la fiesta patronal, señalando cómo el aspecto religioso permea la vida social y jerárquica de esta comunidad del oriente de Yucatán.

El cuarto artículo es un estudio de los modelos educativos bilingüe-bicultural e intercultural bilingüe, implementados por el indigenismo participativo, en el cual se aborda aspectos de su aplicación concreta y las dificultades observables.

Por último tenemos el trabajo del arqueólogo Rafael Burgos Villanueva y su equipo, que nos refiere la importancia de la información que se recupera en los salvamentos arqueológicos, en este caso específico, se trata de material de la carretera Tunkás-Quintana Roo, dos poblaciones del noreste del Estado de Yucatán. Datos relativos a la cronología y al patrón de asentamiento son de particular importancia en este texto.

Cierra el número una interesante reseña elaborada por Lilia Fernández Souza.





## Estrategias de vigencia de la Iglesia católica en Yucatán a mediados del siglo XIX

**Para conservar la legitimidad y el consenso las instituciones sociales han tenido que ejercer poder mediante el uso de ritos y símbolos y, en momentos adecuados algunas instituciones han expresado éste en fiestas y espectáculos. La Iglesia, como institución social en el ejercicio de su poder, es uno de los mejores exponentes del uso magistral de los ritos y de los símbolos.**

En este trabajo nos proponemos presentar el proyecto de la Iglesia católica de reorientar la dirección y sentido de sus cultos, de devociones locales y regionales a otro de carácter nacional a través del fomento de la devoción guadalupana. Se trata de una nueva incautación simbólica y de la memoria, más acorde con las políticas del Estado mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, cuyo objetivo central fue minimizar su desplazamiento de éste, es decir de los recién constituidos centros de poder y con esto mantener su vigencia. Este proceso tuvo como marco la génesis que se da a raíz de lo que se conoce en México como la Reforma, donde la Iglesia católica pierde poder político real y siente la amenaza de la introducción de nuevas Iglesias con la decretada libertad de cultos. Para presentar lo señalado analizaremos, algunos elementos simbólicos que permiten observar la cristalización de este proyecto eclesial católico en Yucatán.

### **Forjando el catolicismo nacionalista**

Toda conmemoración festiva pública está signada por símbolos y, éstos en un ensamblaje preciso y profundo con el poder, se expresan en la política civil o eclesiástica, según se trate, e independientemente de los provechos

Francisco Fernández Repetto,  
Genny Negroe Sierra



crematísticos que conlleva. Los festejos se convierten en medios importantes para preservar el orden establecido (López, 1992: 20), o bien, para imponer uno nuevo, de forma sutil, visual, de regocijo, en una palabra simbólica. Expresado de otra forma, las fiestas colectivas constituyen una forma eficaz y acertada de imponer un código a cierta sociedad estratificada de manera precisa.



Foto 1. Niños con el cura en el estudio.

Torquemada, en los albores del siglo XVI, escribió sobre las fiestas que se podía tipificar de dos maneras y estableció y explicó que unas eran solemnes y otras repentinas (Torquemada, 1979: capítulo VIII). Refiere esta que las fiestas solemnes son de carácter religioso y las establece la autoridad eclesial. Su característica fundamental es que son periódicas, se

suceden año tras año, con un calendario conciso. Por su parte, las fiestas repentinas son las que emperadores y reyes mandan a celebrar en los territorios bajo su jurisdicción. No tienen una calendarización preestablecida porque dependen de los sucesos no previstos, como victorias sobre sus enemigos, onomásticos, nacimientos, muertes, uniones matrimoniales y cualquier otro festejo. Explícitamente una y otra podrían considerarse diferentes, pero, sólo en el origen. No existió ninguna de las llamadas repentinas que fuera totalmente profana, estuvieron signadas y legitimadas de principio a fin por la Iglesia católica.



Esta clasificación es importante porque al consumarse la independencia de México en 1821, las fiestas monárquicas impuestas desde España, pierden su razón de ser, a pesar de que hubo, aunque efímeras, dos monarquías durante el México independiente (Pani, 1995: 425; Vázquez, 2001: 25-27). Sin embargo, se genera un notable cambio en el fundamento de las fiestas, se establece las de tipo civil, con nuevos símbolos, buscando crear una nueva memoria, con otros referentes identitarios, homologación de sentidos y unidad traducida como nacional. Para alcanzar estos objetivos, dejan de ser repentinas y se vuelven periódicas, y obligatorias de guardar con el fin de crear y recordar los dogmas civiles que proyectan un sentido de comunidad imaginada (Anderson, 1993: 23).

Los primeros años independientes fueron de transición, los acontecimientos reflejados en lo simbólico fueron cambiantes e híbridos compartiendo las características de dos épocas. Cada acto realizado por las corporaciones civiles contaba con la intervención de la Iglesia católica con sus símbolos primordiales, investiduras eclesiásticas, crucifijos y las Sagradas Escrituras, es más, en la Constitución del 1824 se aseguraba la protección oficial de la Iglesia Católica Romana con exclusión de otra empresa religiosa (Bastian, 1993:26). Para establecer una nación y forjar patria, se necesitaba continuar con el uso de los emblemas con los que se podía identificar una



Foto 2. Escultura religiosa en interior de templo, 1910



población disímil ubicada en forma dispar en un enorme territorio, y uno de los emblemas lo constituía sin duda la religión católica. Si se quería alcanzar un estado nacional se tenía que recurrir a los símbolos usados por la Iglesia católica y generalizados a lo largo de una historia de varios siglos.

La situación político estructural de México cambió con el trascendental acto de independencia. Hubo nuevas autoridades que tenían que presentarse ante la sociedad y, la importancia de las fiestas cívicas para mostrar el nuevo orden y los cambios de poder fue cardinal. Era necesario llevar esta información al grueso de la población, señalar a los habitantes el punto de partida de la nueva situación. Así las plazas, las calles y los sitios significativos de las ciudades, fueron, como siempre, el escaparate introductorio del cambio (Vázquez, 2001:24). El concierto social entonces quedó establecido, para esos primeros años, de forma muy similar al del periodo colonial anterior: a la cabeza de ese andar ordenado por las calles iban los representantes de la Iglesia, inmediatamente después la personificación de los cuerpos y autoridades civiles y, con una renovada influencia social, la corporación militar (Torres, 1995:229).

El proceso de independencia, y los profundos cambios políticos que esto generó, necesitó del refrendo de la Iglesia católica para asegurar las fidelidades, de forma clara y expresa, de la población. Como complemento se le otorgó importancia política a la milicia para sustituir de tajo a la nobleza, que era el grupo que anteriormente daba lucimiento a las fiestas tanto solemnes como repentinas, y era el símbolo portador del poder monárquico. El ejército no sólo sirvió para lucir uniformes, disciplina y los nuevos símbolos de los cambios de poder, se necesitó, asimismo, de su presencia y de su alarde para mantener un orden público que se veía amenazado por el estallido social y más importante aún, hubo que resaltar el notorio papel del ejército como magno actor político, necesario para el sostén del poder del Estado, sobre todo cuando este emerge gracias a las fuerzas militares (Torres, 1995: 230).

En los primeros años independientes la religión católica ocupó un lugar central como referente de lo nacional debido fundamentalmente a que promovió y encabezó la independencia, pero también había sido un



referente del control hispano, primer punto importante que se dirige a la ruptura que se va a dar entre la Iglesia y el Estado (Guerra, 1993: 162-168). En México afianzar el concepto de nación moderna, desligado de la monárquica, apuntaba a una transformación radical del imaginario social. Se necesitó una revolución, en el sentido de un cambio profundo, para legitimar la república y sentar las bases de una nación ligada a ella. Para esto el Estado tiene que consolidarse, y México durante el XIX, sufrió tantos avatares y vicisitudes que el proceso fue largo, pero se avanzó.



Foto 3. Fiesta gremial del pueblo de Hochtún.

La nación justifica su presente a partir de su pasado. Por lo tanto, se establecen rituales y símbolos para "festejar a la patria." El escudo y los "héroes nacionales" fueron llenando páginas que se instituirían como parte de la historia oficial, representando en todo el territorio instrumentos



importantes en el proceso de creación de una identidad nacional. El Estado pretendía afirmar la existencia de una comunidad nacional a través de un lenguaje ritual y simbólico compartido, al mismo tiempo legitimar su autoridad y transmitir ciertos valores. La idea de nación se va formando a partir de los mitos de una historia "nacional" que se impone al imaginario colectivo a través de transmisores efectivos que dispone o crea el Estado, como las escuelas estatales que sirven como puntales para la institucionalización de la educación. Segundo punto esencial para romper con la Iglesia, que siempre tuvo en sus manos el control de ésta.

Para crear el sentimiento de integración en un México decimonónico fragmentado, se exaltó la independencia y la tradición insurgente, en la galería de los héroes hicieron su incursión triunfal, independientemente de su actuación real, Miguel Hidalgo, Agustín de Iturbide, José María Morelos, Mariano Matamoros, Vicente Guerrero, Ignacio Allende, Guadalupe Victoria, entre otros. Como fiestas nacionales se establecieron el 16 de septiembre y el 12 de diciembre, ya que la virgen de Guadalupe había adquirido un fuerte énfasis nacional durante el movimiento independentista, otro punto importante. Miguel Hidalgo (héroe) inaugura la práctica de "fervor religioso y entusiasmo patriótico" al izar la imagen guadalupana como bandera de la insurgencia. Morelos (también héroe) comandaba la organización clandestina de Los Guadalupes que apoyaba la independencia. Iturbide creó la Orden de Guadalupe. El primer presidente, José Miguel Fernández Félix, trocó su nombre de pila por el de Guadalupe Victoria. Santa Anna y Maximiliano restaurarían y promoverían la Orden de Guadalupe. Y, aun, Benito Juárez cuidó que las Leyes de Reforma no dañaran el santuario del Tepeyac ni el calendario "emocional" de los mexicanos y mantuvo el 12 de diciembre como fiesta oficial y nacional (Zerón, 1989:110-114).

Estas fiestas nacionales, como posteriormente todas las que se van agregando al calendario conmemorativo civil, cumplían una función didáctica. Los héroes y fiestas conmemorativas se convirtieron en íconos de la nacionalidad, tanto en la capital como en todos los rincones de la provincia.



### **El camino de la Iglesia Católica** en la reforma y sus efectos

A mediados del siglo XIX la situación toma otro matiz, los liberales adquieren más fuerza política y aparecen los prohombres de la Reforma. Se establece un proyecto de Estado desligado de la Iglesia y la promulgación de leyes con estos fines no se hacen esperar. En 1855 la Ley Juárez limitaba la intervención de la Iglesia en los delitos civiles; en 1856 se expide la Ley Lerdo, sobre la desamortización de las propiedades de corporaciones civiles y religiosas, en 1857 se establece el registro civil y se regula el uso de los cementerios y las obvenciones parroquiales. Las Leyes de Reforma son incorporadas a la constitución, excluyendo a la Iglesia de la enseñanza, limitando todos sus privilegios y declarando la libertad de cultos. Se inicia el proceso de nacionalización de bienes eclesiásticos y se instituye la separación Iglesia y Estado en 1859. Así, la Iglesia pierde influencia en la economía y en la política. La reforma pretende hacer de la organización eclesiástica una cuestión de administración pública y, de las cuestiones religiosas, cuestiones políticas (Martínez, 1992:175). Se pretendía que la Iglesia y la religión se apagaran lentamente encerradas en sus templos, lo esencial para los reformistas era empujarlas fuera del mundo (Meyer, 1991: 79).

La Iglesia y los conservadores obviamente no se quedaron con los brazos cruzados, se inició lo que se conoce como la Guerra de Reforma. Ésta ha sido etiquetada por algunos autores como una guerra religiosa entre liberales y conservadores, que surge con la constitución de 1857, y por la interpretación exaltada de unos artículos antirreligiosos, que sume al país a tres años de guerra. Con la victoria de los liberales en 1860, fueron los del ala radical quienes llevaron a cabo con rigor la Reforma cerrando conventos, despojando templos, desterrando, aprisionando e incluso fusilando curas (Meyer, 1991: 80; Martínez, 1992: 188).

Los conservadores aprovechando la mala situación de México en política internacional ofrecieron en el mercado político y económico internacional al país, propiciando la intervención de potencias acreedoras europeas, triunfando la candidatura francesa propuesta por Napoleón III. Éste era un liberal europeo a quien le faltó comprender la verdadera situación mexicana, que la guerra civil rebasaba en mucho los aspectos



puramente políticos y afectaba al nervio de la religión católica. Para realizar sus sueños y esperanzas se eligió al archiduque Maximiliano de Austria al que se coronó como emperador de México, y como dice Meyer, "para su desgracia" (Meyer, 1991: 80). La política de Maximiliano, dirigida por Napoleón, fue poco mexicana y un mucho liberal. Maximiliano, decidido a gobernar contra los conservadores y contra la Iglesia y no pudiendo ganarse a los liberales, quienes con el apoyo norteamericano veían muy pronto el fin del imperio, perdió el aprecio de las únicas fuerzas que podrían haberle dado apoyo y adhesión con motivo de confirmar y completar las leyes de Juárez: estas fueron la Iglesia católica y los conservadores.

La ocupación de la Ciudad de México por las tropas juaristas encabezadas por Porfirio Díaz significó el triunfo del liberalismo y de la República federal laica. Si bien, el último periodo de gobierno de Juárez (julio de 1867 a julio de 1872) no presentó la agresividad anticlerical de años atrás, las Leyes de Reforma quedaron en todo su vigor. Sebastián Lerdo de Tejada no coqueteó para nada con la Iglesia y se avocó a que las Leyes de Reforma fueran aplicadas estrictamente.

Desde 1872 hasta que termina el último gobierno de Díaz, el Estado cada vez se va poniendo más fuerte y estable, lo que le permite desplegar muchos recursos para lograr el objetivo de unificar el territorio y que sus habitantes adquieran la conciencia de lo nacional. De nuevo vuelve a la carga y se echa mano de conmemoraciones y héroes. La "gran hazaña" del 5 de mayo contra la antítesis de lo nacional, los extranjeros franceses, valió para que el 5 de mayo ingresara al calendario de celebraciones civiles. Los niños héroes, que pelearon también contra lo extranjero, que ni fueron niños ni se comportaron como héroes, según los cánones normativos militares, pasaron a formar parte del panteón cívico (Plasencia, 1995: 247-252), y así podríamos seguir enumerando.

Lo que se quiere hacer notar con la mención de la imposición de fechas conmemorativas y la mitificación de personajes como héroes, es el elaborado proyecto del Estado para imponer un pasado cada vez más coherente y uniforme a los mexicanos fomentado por una política de la memoria (Calzadilla, 1999: 111), donde la iglesia católica con sus poderes



y con sus símbolos parecía diluirse y velarse en el *mare magnum* de acontecimientos, a no ser por esa raigambre de siglos también anclada en la memoria social de los mexicanos. Sin embargo, la Iglesia católica quedó minusvalorada, desplazada, minimizada, vejada (Meyer, 1993: 719), aunque digna y orgullosa y con séquito suficiente para no quedar fuera del escenario social y de los proyectos de hacer consistente a la nación. ¿Qué tenía la Iglesia para ofrecerle al Estado? Un Estado que había decretado y defendido la libertad de cultos, amparado por un país potente y vecino, los Estados Unidos de Norteamérica, y del cual dependía una buena parte de la política exterior mexicana.

La Iglesia católica tenía mucho a su favor. Tenía a millones de mexicanos que nacieron y crecieron abrevando de sus enseñanzas y dispuestos a pelear por sus creencias. Tenía el conocimiento de siglos de un manejo espectacular de los símbolos. Asimismo, contaba a su favor, que muchos de los liberales radicales o puros, también eran católicos (Guerra, 1989:67). ¿Qué necesitaba para de nuevo ser el centro protagónico del escenario social y, apisonar los anhelos protestantes? Ofrecer al Estado un símbolo católico de unidad nacional, concretado en la virgen de Guadalupe y, que la Iglesia, como institución, promovería la unidad nacional a través de los símbolos ya difundidos y arraigados como nacionales (Reséndez, 1997: 412).

### **La construcción nacional y el catolicismo nacionalista en Yucatán**

Yucatán tuvo en Crescencio Carrillo y Ancona, conocido en el ámbito nacional, un hombre preclaro para concebir y poner en práctica este proyecto. Se trata de un hombre de Iglesia, pero a diferencia de muchos de sus congéneres, fue ilustrado, con una envidiable sensibilidad política y con una pluma llena de apasionamientos, pero al mismo tiempo argumentativa. Crescencio Carrillo y Ancona vivió las consecuencias de las Leyes de Reforma, y poco a poco fue abriendo espacios para la Iglesia en Yucatán, y se fue abriendo espacios en la Iglesia para él (Menéndez, 1995: 65-92; Savarino, 1996, 193).

Ante la enfermedad del obispo Leandro Rodríguez de la Gala, y después de haber ocupado importantes cargos, tales como vicario general, provisor



y gobernador de la Mitra, fue nombrado por el papa León XIII, en marzo de 1884, como obispo titular de la iglesia de Lero (isla del mar Egeo) y como coadjutor de la de Yucatán con derecho a futura sucesión. El obispo de la Gala dio a conocer el nombramiento un mes después a través de su última carta pastoral. En junio partió a la Ciudad de México con el objetivo de



Foto 4. El Cristo de la catedral.

recibir la investidura de su nueva dignidad, donde fue recibido por el arzobispo y los más conspicuos personajes del clero para su consagración. Ésta fue, nada menos que, en la Insigne Colegiata de Guadalupe, con la legitimación de muchos obispos de México. Regresó a Yucatán y de hecho, no ejerció como coadjutor sino como titular, no siéndolo legalmente hasta la muerte de De la Gala en el año de 1887, y ejerciendo hasta su muerte acaecida en marzo de 1897 (Cantón, 1943: 11).

Es significativo y simbólico que lo invistieran en la Colegiata de Guadalupe, ya que se comprometía con el proyecto de la Iglesia para transmitirlo a la enorme

provincia que iba a tener bajo su dirección y gobierno eclesiástico; llevó a cabo tan bien su objetivo, que uno de sus biógrafos lo denomina guadalupanista (Suárez, 1981: 1115).

Las Adiciones a las Leyes de Reforma añadidas a la Constitución por Lerdo de Tejada, entre ellas, la secularización de las fiestas y las



costumbres (Serrano, 1998:70), confinó toda actividad procesional católica al interior de los templos. Esto anunciaba verdaderos cambios en las vidas y costumbres locales. Los yucatecos, como todos los mexicanos, estaban acostumbrados a externar su devoción de forma entrañable en el interior de las iglesias, pero en las calles se daba rienda suelta a lo lúdico, a la ostentación, a las risas, a la relajación, a la diversión. Esto tenía que suplirse. Así el proyecto nacionalizador propuesto por las elites liberales, institucionalizó un calendario civil de fiestas e inundó las calles con imágenes que sirvieran de referentes y puntos de cohesión de un colectivo todavía heterogéneo.

Con el fin de organizar, planear y llevar a cabo el calendario de fiestas públicas civiles, se establecieron en Yucatán las juntas patrióticas. La proposición de los integrantes la hacían los miembros del Ayuntamiento, quedando bajo las órdenes del presidente del mismo. Los integrantes de las juntas patrióticas se organizaban en una directiva y se nombraba al presidente, vicepresidente, secretario, prosecretario, tesorero y ocho vocales. De improvisación nada. Se elegía, para pertenecer a este cuerpo, a personas que ostentaban los atributos de honor, prestigio, fidelidad y servicios a la patria, en lo general y, a los gobiernos locales en lo particular. En la figura de las juntas patrióticas se condensaba el control social, la cohesión y el proyecto de nación estatal. A nombre de la patria convocaban al ejército, a la burocracia civil, a los centros de enseñanza elemental y profesional, al comercio, a los productores, entiéndase hacendados henequeneros, y todos los demás puntos clave en el ámbito regional<sup>1</sup>. Se hacían acreedores de un reconocimiento público<sup>2</sup>, lo cual no era una novedad, ya que los nobles y antiguos caballeros tremolaban los mismos atributos. Lo inédito se presentaba, en que el prestigio de un linaje ligado a la Iglesia como garantía de distinción y privilegios individuales había sido sustituido por el de los méritos personales. Éstos se medían de mayor o menor cuantía dependiendo de la demostración de simpatías y acciones ejercidas a favor de los gobiernos liberales locales.

<sup>1</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Libro copiador de oficios, número 68, Ayuntamiento Gubernamental de Mérida. 8 de abril de 1874 a 22 de abril de 1875.

<sup>2</sup>La Revista de Mérida, 4 de mayo de 1879: 3.



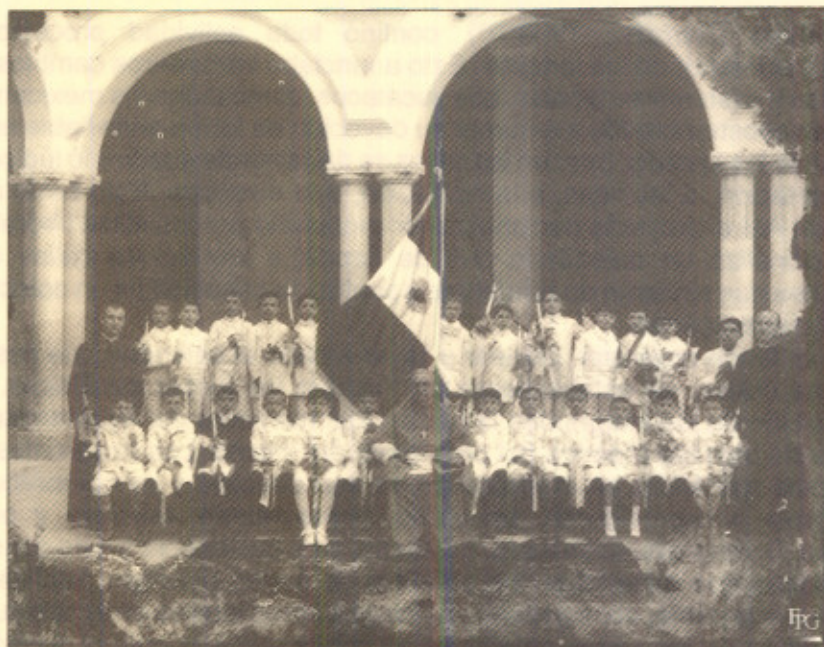


Foto 5. Grupo de primera comunión acompañado del arzobispo y dos curas, 1910.

Para dar una idea del calendario de fiestas cívicas oficiales organizadas por las juntas patrióticas, presentamos las que tuvieron lugar en el año de 1879, la primera de ellas fue la conmemoración del 5 de mayo, donde se simboliza el rechazo y éxito militar sobre las invasiones e intervenciones extranjeras. El 15 y el 16 de septiembre se festejan como símbolo de la soberanía nacional. Porfirio Díaz, consciente de la importancia de las conmemoraciones simbólicas, no podía dejar de decretar como fiesta oficial el 2 de abril, ya que en el año de 1866 retoma la ya emblemática ciudad de Puebla y entra triunfante a la Ciudad de México como representante de la victoria de la República, así que también a festejar. Se preceptúa el 5 de febrero como fiesta oficial para solemnizar la Constitución Mexicana.



No obstante todas estas fiestas de carácter general, homogenizadoras, totalizantes y unificadoras de una memoria histórica signada por la política, era necesario, aplicar estas estrategias a nivel local por lo que Yucatán se decidió por un personaje, mitificándolo con las características de héroe, a quien inmortalizar, dónde fijar las identidades locales para que los yucatecos se sintieran reconocidos en él, y partícipes de esa historia que en mucho les era ajena. Repasando las posibilidades, se elige a un general fallecido en el año de 1869, cuya trayectoria encajaba en la perspectiva de los festejos cívicos. Dicho general, de nombre Manuel Cepeda Peraza, había combatido contra los imperialistas en 1863, estuvo presente en la rendición total del Imperio de Maximiliano en 1867 y, como gobernador y comandante militar, estableció el gobierno republicano en Yucatán. La fecha de su muerte, el 3 de mayo, se incluyó en el calendario festivo oficial del estado<sup>3</sup>.

El programa de festejos de la celebración de 5 de mayo de 1879 expresa claramente la empresa del estado nacional en Yucatán, así, con las autoridades civiles y militares se inaugura la fiesta a las 12 del día en el Palacio Municipal. En la casa contigua se solemniza la apertura de la exposición yucateca de productos, que manifiestan los signos de cambio hacia la modernidad, se exhiben los últimos adelantos, entre otras cosas el teléfono Bell<sup>4</sup>. Dicha exposición dura 10 días, y durante todas sus noches, para que no se olvide que el Estado es el promotor de la modernidad y, además provee de los elementos lúdicos, toca la banda militar.

De igual forma, para el mismo día y cubriendo la mayor parte de sus horas, la junta patriótica dispone que la ciudad despierte con las marchas militares, dejando a un lado los dulces y simbólicos toques de campanas, ya que desde las 5 de la mañana las bandas de los batallones permanentes de artillería y de la Guardia Nacional, recorren las calles más significativas de la ciudad tocando dianas y piezas milicianas. A las 6 en punto, con la aurora, todos los edificios públicos civiles, son coronados con uno de los símbolos patrios más significativos, la bandera nacional, acto

<sup>3</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Libro copiador de oficios, número 69, Ayuntamiento Gubernamental de Mérida. 8 de abril de 1879 a 22 de abril de 1880. Impresos, caja 12, 1879.

<sup>4</sup>La Revista de Mérida, 4 de mayo de 1979: 3.



que se repite, como las oraciones, al mediodía y a las 6 de la tarde, acompañado siempre con olor a pólvora. A las 8 de la mañana, partiendo del palacio de gobierno, las autoridades y la concurrencia se dirigen a las galerías del palacio municipal con el fin de escuchar discursos alusivos al acto, pronunciados por personajes predeterminados y con el claro propósito de enaltecer a la patria.

La mayor parte de los actos fijados tienden a prestigiar la buenaventura de un gobierno central, sin demeritar las bondades de los gobiernos locales, al fin y al cabo se trata de legitimar la República. Por lo tanto, y siguiendo esta lógica, a las 6 de la tarde, con la ciudad retumbando con dianas y marchas y, en franca competencia con el ruido generado por las salvas de artillería, se inaugura pomposamente la biblioteca pública, que inteligentemente bautizan con el nombre de Manuel Cepeda Peraza, en un afán más por conquistar e imponer la memoria.

Por último y de noche, compitiendo con las estrellas del firmamento, la Plaza de la Independencia se ilumina para beneplácito de propios y extraños. Con la música de la banda militar que ameniza de 8 a 10, la retreta propicia el regocijo popular, y de 10 a 12 se ofrece música de orquesta, música para bailar en los corredores del palacio municipal. Ni aún en estos momentos se olvida la didáctica, entre un evento y otro se lee poesía patriótica<sup>5</sup>.

A lo largo de un año de una publicación periódica se puede encontrar las notas periodísticas reportando para las ciudades, pueblos y villas más importantes de Yucatán, las actividades de las juntas patrióticas, donde igualmente se presenta con cierto detalle los modos de celebrar<sup>6</sup>, con lo que el Estado cumple el objetivo de generalizar los símbolos patrios. Para esto se creó los espacios, a través de la prensa, para exaltar el beneficio de las diversiones que se ofrecían por medio de las fiestas civiles<sup>7</sup>.

Así como el avemaría, el himno nacional se presenta, casi indispensable, en los eventos más importantes. En la inauguración del teatro José Peón Contreras (el 27 de diciembre de 1878), antes de San

<sup>5</sup>La Revista de Mérida, 9 de enero de 1879:2.

<sup>6</sup>La Revista de Mérida, años, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881.

<sup>7</sup>El Pensamiento, 12 de diciembre de 1875, Fiestas civiles: 1-2.



Carlos, profusamente iluminado, elegantemente adornado y con lo más selecto de la sociedad meridana, según reportan las crónicas de la época, al momento de elevarse el telón se entonó el himno nacional mexicano<sup>8</sup>.

No se descuidaba ningún detalle, y mucho menos los significativos. La Secretaría de Estado y el Despacho de Relaciones Exteriores envían conjuntamente una circular, con fecha de 28 de diciembre de 1880, al Tribunal Superior de Justicia del estado de Yucatán, recordando, en tono impositivo, cuáles son exactamente los símbolos del escudo de armas nacionales<sup>9</sup>.

Por otro lado, y como parte de la vigorosa política de memoria, no se descuidó la educación elemental ni la media. Las lealtades se fijan en la niñez. Si los querían nacionales, patriotas, liberales y fieles al Estado, se tenían que generalizar los colegios. Y esto fue uno de los quehaceres en los que se invirtió más tiempo y dinero (Savarino, 1996: 217-222; Menéndez, 1995: 124-160). A los niños se les enseñó, entre otras cosas, instrucción cívica, historia y geografía patria<sup>10</sup>. Se les instruyó para desfilar por las calles, llevando en las manos y en sus atavíos los símbolos primordiales de ser mexicanos y, con cada paso les repetía que ellos eran el futuro de la nación.

La política de la memoria del Estado para tratar de homologar a los ciudadanos como mexicanos, a pesar de las enormes diferencias de fondo entre los norteros y los surianos, entre los del Golfo y los del Pacífico, abarcó casi todos los ámbitos importantes en la recreación de la identidad, o en otras palabras, en la creación de nuevos niveles de identidad. Las calles cambiaron de nombre, las estatuas se erigieron como recordatorio de hazañas y héroes, hasta los transgresores tenían que tener nociones de historia, para saber porqué los recluían en una penitenciaría llamada Juárez<sup>11</sup>.

Ante este enorme despliegue de poder del Estado sobre la imaginación y la memoria, la Iglesia se vio magistral. Empleó tácticas semejantes y

<sup>8</sup>La Revista de Mérida, 9 de enero de 1863: 2.

<sup>9</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Impresos, Caja 8.

<sup>10</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Impresos, Caja 13.

<sup>11</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Impresos, Caja 41.



añejas para recuperar su poder, sin enfrentarse al Estado, sino por lo contrario halagándolo, y ofreciéndose para sumar esfuerzos, sin con ello dejar de protestar con lo que no comulgaba. Por ejemplo, el advenimiento de los protestantes causó tal malestar, que el obispo Carrillo y Ancona, lanzó un edicto el 11 de junio de 1885, tan enérgico, violento y agresivo contra los protestantes y su propaganda, que el reverendo presbiteriano Manuel Francisco Fernández interpuso acusación formal, ante los tribunales competentes, contra el obispo coadjutor por el delito de persecución religiosa y violación de garantías (Suárez, 1981:1112-1114; Menéndez, 1995: 110-111).

Carrillo y Ancona, como parte del proyecto de la elite eclesial de ofrecer un único símbolo unificador para la nación mexicana, el 12 de diciembre de 1885, al mismo tiempo que en toda la República y, bajo sus auspicios, se hizo en Yucatán la solemne renovación de la jura del patronato nacional de Nuestra Señora de Guadalupe, ceremonia que se llevó a cabo en la catedral y en todas las parroquias de la diócesis (Suárez, 1981:1115). Al igual que para las fiestas civiles se designó una junta para encargarse de las fiestas. Ésta dispuso que para los festejos de la noche de vísperas todas las familias católicas adornen sus casas y las iluminen con farolas, de ser posible con los colores verde, blanco y rojo y la imagen de la guadalupana, con el concierto del repique general de campanas de todos los templos de la ciudad a las ocho y media de la noche. Esta costumbre se instituyó y cada año en los inicios del mes de diciembre las familias yucatecas iluminaban fachadas y jardines con estos faroles emblemáticos<sup>12</sup>.

La exteriorización del culto religioso en los espacios públicos administrados por el gobierno civil, estaba prohibida, pero respetándose la propiedad privada, los católicos, ante las sugerencias autorizadas de sus gobernadores espirituales, manifestaron sus fidelidades y devociones en las partes exteriores de sus viviendas, rechazando de esta manera las medidas reformistas y, los discursos y políticas anticlericales (Menéndez, 196).

---

<sup>12</sup>CAIHY, Fondo Reservado, Impresos, caja 41.



Carrillo y Ancona como producto de su trabajo eclesiástico se ganó el apelativo de guadalupanista entre otras cosas, porque se dedicó a defender con gran empeño las apariciones de la virgen Morena. En la Ciudad de México, en el año de 1883, un canónigo de la Colegiata de Guadalupe presentó a las autoridades eclesiásticas un estudio acerca de la virgen del Tepeyac. Para legitimarlo, el arzobispo Labastida y Dávalos, pidió a un eminente historiador católico, Joaquín García Izcabalceta, su opinión; como buen católico éste rehusó darla, sobre todo cuando conscientemente había evitado mencionar las apariciones en la biografía que escribió, en 1881, sobre fray Juan de Zumárraga. Sin embargo, el arzobispo insistió, así que hizo el estudio del manuscrito, pero como sostenía que no aceptaba las pruebas históricas de la autenticidad de las apariciones, solicitó que sus opiniones se guardaran en absoluto silencio. Sin embargo, como hombre y tema públicos y de interés salió a la luz. Entre los más destacados defensores de la historicidad de las apariciones se encontraba Carrillo y Ancona. Sus escritos sobre el asunto se publicaron en la prensa local y en la de la ciudad de México, seguramente reproduciéndose en todos los estados.

El tema de la virgen de Guadalupe en Carrillo y Ancona fue expuesto en muchas de sus cartas pastorales y, con su fama ya afianzada, cuando el episcopado mexicano pidió al papa León XIII un nuevo oficio guadalupano, se eligió a Carrillo y Ancona, a petición de todos los obispos, para solemnizar la celebración de la coronación pontificia de la imagen de la virgen de Guadalupe en la fecha señalada del 12 de octubre de 1895. Escribió un panegírico que no pudo leer personalmente, por no encontrarse en buen estado de salud, pero por el que recibió muy altos honores (Suárez, 1981: 1115-1117).

En casa promovió el culto guadalupano a través de múltiples asociaciones, tanto en la ciudad como en el interior del estado<sup>13</sup>, con el explícito objetivo de "ampliar, propagar y sostener la devoción á la Santísima Virgen de Guadalupe Madre Dulcísima, Patrona y Reina de los

<sup>13</sup>AHAY, Cuentas de Fábrica, caja 8, (1878-1882); Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, establecida en la parroquia de Acanceh, 1885; Calendario de la Caridad, 1978; Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, Sagrario de Catedral, 1897; Reglamento de la cofradía de San Cristóbal, 1977; La Revista de Mérida, 15 de noviembre de 1872: 4.



mexicanos."<sup>14</sup> Para lograrlo atraía devociones hacia esta imagen no tan conocida, y por lo tanto, de poca raigambre, es decir, que no presentaba un conjunto de antecedentes, intereses, hábitos o afectos que hacen firme y estable una unción ligada a un territorio, a través de concesiones, h de indulgencias, por ejemplo de 100 días, por el sólo hecho de decir devotamente la siguiente jaculatoria: "Santa María de Guadalupe, ruega por nosotros."<sup>15</sup> Se trataba de fomentar el culto a una imagen que en Yucatán no "tenía su historia."<sup>16</sup>

Asimismo se instituyó, a través de la normatividad de este tipo de asociaciones, que los cofrades deberían de llevar como divisa un escapulario pequeño con la imagen de la virgen de Guadalupe en el anverso y, "pendiente de unas cintas con los colores de la bandera nacional."<sup>17</sup> De esta manera se iba introduciendo firmemente el culto guadalupano, a los lejanos, y hasta un poco extraños, ciudadanos del sureste mexicano.

El claro proyecto de la Iglesia de ofertar al Estado un culto nacionalizado no podía concretarse en un periodo muy corto de tiempo, ni a través de una única imagen. Esto iba contra una labor de siglos, de los propios ministros de la Iglesia, para anclar la devoción de imágenes locales (Negroe, 1997). se habían escrito hasta obras completas sobre la devoción de una imagen, que por su fama de milagrosa había sido elevada a patrona de Yucatán (Lizama, 1983; López Cogollado, 1957). La virgen María bajo la advocación de la Concepción, conocida localmente como la virgen de Izamal, también fue una imagen que recibió mucha atención del obispo en cuestión, no sólo por los atributos referidos, sino que nació bajo su protección, es decir, nació izamaleña.

Carrillo y Ancona escribió una apología dedicada a los papas Pío IX y, su sucesor, León XIII, que lleva por nombre *La civilización yucateca o el culto de la virgen María en Yucatán* (Carrillo y Ancona, 1949), título ya bastante sugerente por sí mismo. En él se refleja la resolución de las ambivalencias,

<sup>14</sup> Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, Sagrario de Catedral, 1897: 3.

<sup>15</sup> Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, Sagrario de Catedral, 1897: 5.

<sup>16</sup> Los habitantes de Yucatán hoy día (2002) atribuyen "historias" específicas a muchas de sus imágenes que explican las razones de su devoción

<sup>17</sup> Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, Sagrario de Catedral, 1897: 8



si las tuvo, sobre las lealtades a los cultos locales, que se veían desplazados por la política nacionalista de la Iglesia. Pudo conjuntar bajo la devoción general de la Inmaculada Virgen, las dos advocaciones, la de Izamal, patrona por Yucatán y la del Tepeyac patrona por México. En su discurso cuida, con exquisitez e inteligencia, el uso de las palabras, condenando lo que afecta negativamente a la Iglesia. Así, sentencia el pensamiento liberal, la libertad de cultos y la libertad de conciencia, y enaltece el culto de la augusta virgen María, como un culto católico, popular, histórico y nacional (Carrillo y Ancona, 1949: 70-71).

A través de la santísima Virgen, propone, se honra y se establece la preza de la nación, y literalmente escribe

Las masas del pueblo, sí del pueblo todo, el pueblo en general ha oído la voz nuestra que como acentos del corazón y como ecos de la fe nacional, le hemos dirigido en cumplimiento de nuestra misión, desde la cátedra, desde el púlpito y desde la prensa (Carrillo y Ancona, 1949:81).

Con esta cita quedan establecidas, brevísimamente y de la pluma de uno de sus protagonistas, las acciones que se trazaron, en general para México y en particular para Yucatán, para lograr la consolidación del proyecto de la Iglesia. El Estado lo acogió calurosamente, limando asperezas y restableciendo relaciones, soterradas, pero vivas. Así la Iglesia utilizó, en sus afanes de volver a ocupar un papel protagónico social, los colores patrios en el interior de sus templos, en las íntimas procesiones, en sus actos fundamentales, sobre todo los dirigidos a la niñez, cuando reciben por primera vez el sacramento de la eucaristía.

En este proyecto se respetó, resimbolizadas, las imágenes locales.<sup>18</sup> Se les reconoció su importancia, sobre todo a la virgen María patrona de Yucatán, pero supeditada a la importancia del poder central.

Para concluir este apartado presentamos otro elemento adicional que la Iglesia yucateca ofreció al Estado, como reconocimiento y apoyo del centralismo, que puede apreciarse en la descripción que el obispo Carrillo

<sup>18</sup> Parece ser que en un aspecto, por lo menos, se expresó la devoción popular en las fiestas patronales de Yucatán, nos referimos a la introducción en las procesiones y peregrinaciones de pabellones con los colores de la bandera nacional, que se relacionaban estrechamente con la imagen de la virgen de Guadalupe.



hace de la imagen de la patrona de Yucatán, para el año de 1875, mencionando que la hechura se debe a modestos artistas yucatecos que "se han esmerado en ella conforme a nuestras prescripciones" y es:

Una escultura de tamaño casi natural, en actitud de hollar la sierpe sobre la esfera del mundo. Hállase sobre las nubes, vestida de sol, coronada de diadema imperial en un centro de estrellas, y tiene la luna a los pies. Está cortejada de querubas y de ángeles con algunos atributos y emblemas; y pareciendo salir uno de estos alados espíritus del centro de una nube, lleva con ambas manos, sobre los colores de nuestro querido pabellón nacional, la inscripción de: "Nuestra Señora de Yucatán" (Carrillo y Ancona, 1949: 83-84).

Se trata únicamente de enfatizar la adopción de uno de los elementos centrales de la nacionalización del culto, el pabellón nacional, entre el conjunto de los rasgos definitorios de la patrona de Yucatán, con lo que la imagen se inscribe así en el esquema de las referencias simbólicas básicas, para la presentación de la misma ante la feligresía.

#### **Para terminar**

En el proceso de consolidación del proyecto nacional de la Iglesia católica, se imbricaron varios fenómenos sociales importantes, que cambiaron el semblante y la forma de ver y concebirse de los mexicanos de los últimos años del siglo XIX. La conquista simbólica de la memoria fue uno de ellos, ya no podrían más pensarse únicamente a través de un referente local, a partir de entonces, su vínculo también era con la nación y con sus símbolos, incluidos los católicos nacionalizados. El Estado también adoptó las formas simbólicas de festejar, y sacralizó sus fiestas y símbolos nacionales. Al establecer los protocolos de las fiestas solemnes en las cívicas, generó un sistema de celebraciones, que no son otra cosa que dramatizaciones de la ley social, con la función de conferir significados de autoridad. Así, de manera paralela a veces, y en convergencia en otras, pero tratando de evitar el conflicto, fueron determinadas las fiestas cívicas y religiosas en encuentros que trataron, en la mayoría de las ocasiones de evitar fricciones.



## SIGLAS

- AHAY Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán  
CAHIY Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán

## BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1983 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo para la Cultura Económica (FCE), México.

Bastian, Jean-Pierre

1993 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolució en México 1872- 1991*. El Colegio de México (Colmex)/FCE, México.

Berger, Meter

1979 *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona.

*Calendario de la Caridad para la diócesis de Yucatán Campeche y Tabasco*. Año de 1878.

1977 Imprenta de Miguel Espinosa Rendón, Mérida.

Calzadilla, Pedro Enrique

1999 "El olor de la pólvora. Fiestas patrias, memoria y nación en la Venezuela guzmanancista 1870-1877" en *Caravelle*, número 73: 111-130.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1949 *La civilización yucateca o el culto de la virgen María en Yucatán*. Imprenta Díaz Massa, Mérida.

Cantón Rosado, Francisco

1943 *Historia de la Iglesia en Yucatán desde 1887 hasta nuestros días*. Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida.

Guerra, François-Xavier

1988 *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, volumen I. FCE, México.

1993 *Modernidad e independencias*. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. FCE, México.

Lizana, fray Bernardo de

1893 *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual*. Imprenta del Museo Nacional, México

López Cantos, Ángel

1992 *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. MAPFRE, Madrid.

López Cogolludo, fray Diego

1957 *Historia de Yucatán*, dos tomos. Editorial Academia Literaria, México.

Martínez de Codes, Rosa María

1992 *La iglesia católica en la América independiente*. Siglo XIX/ MAPFRE, Madrid.

Menéndez Mena, Rodolfo.

1916 *La obra del clero y la llamada persecución religiosa en México. Defensa de la política reformista y anticlerical del constitucionalismo*. Grandes Talleres tipográficos del Gobierno Constitucionalista, Mérida.

Menéndez Rodríguez, Hernán

1995 *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*. Escuela Nacional de Antropología (ENAH)/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México.



Meyer, Jean

1991 *Historia de lo cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX.*  
Vuelta, México

Meyer, Jean

1993 "Una historia política de la religión en el México contemporáneo"  
en *Historia Mexicana*, volumen XLII, número 167: 711-744.

Negro Sierra, Genny.

1997 "Imágenes y santos como anclajes identitarios" en *Unicornio*,  
número 344, 30 de noviembre de 1997.

Pani, Érika

1995 "El proyecto de Estado de Maximiliano a través de la vida  
cortesana y del ceremonial público" en *Historia Mexicana*, número  
178: 423-460.

Plasencia de la Parra, Enrique

1995 "Conmemoración de la hazaña épica de los niños héroes: su  
origen desarrollo y simbolismos" en *Historia Mexicana*, número 178:  
241-279.

Savarino Roggero, Franco

1996 *Pueblos y nacionalismo. Del régimen oligárquico a la sociedad de  
masas en Yucatán 1894-1925*, Tesis de Doctorado, UNAM.

Serrano Catzín, José E.

1998. *Iglesia y Reforma en Yucatán (1856-1876)*, Tesis de Maestría,  
FCA-UADY, Mérida.

Suárez Molina, Víctor M.

1981 *Historia del obispado y arzobispado de Yucatán. Siglos XIX y XX.*  
Fondo Editorial del Estado de Yucatán, Mérida.

*Reglamento de la Cofradía del Santísimo Sacramento establecida en la Iglesia Parroquial de San Cristóbal de Mérida de Yucatán.*  
1877 Litografía de Ricardo B. Caballero, Mérida.

*Reglamento de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe establecida en la Parroquia de Acanceh.*  
1885 Imprenta a cargo de José Gamboa Guzmán, Mérida.

*Reglamento de la Venerable Cofradía establecida en el Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de Mérida.* 1897 Imprenta Gamboa Guzmán, Mérida.

Reséndez Fuentes, Raúl  
1997 "Guerra e identidad nacional", en *Historia Mexicana*, volumen XLVII, número 186: 411-439.

Torres Bautista, Mariano.  
1995 "De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla 1821-1822" en *Historia Mexicana*, volumen XLV, número 2: 221-239.

Torquemada, Juan de  
1975-1979 *Monarquía Indiana*, libro X. Porrúa, México.

Vázquez, María del Carmen  
2001 "La jura de obediencia al emperador o el fin de la fiesta iturbidista. Sus episodios en la Ciudad de México en enero de 1823" en *Trace*, Número 39: 21-29.

Zerón Medina, Fausto  
1995 *Felicidad de México. Centenario de la coronación de María Señora De Guadalupe*. Editorial Clío, México.



## Un “Tratado de Tacubaya” y la Comisión de Yaquis Maderistas en Yucatán

**No todo en la Guerra del Yaqui fueron disparos y masacres. Por momentos, tanto el gobierno federal como los yaquis alzados no tuvieron más remedio que sentarse a negociar. Varios tratados de paz resultaron de estas componendas, pero los compromisos siempre fueron incumplidos por ambas partes. Uno de estos tratados se firmó en la casa de Francisco I. Madero, en Tacubaya y tuvo como consecuencia la visita de una comisión de generales y gobernadores yaquis a Yucatán, para ponerse en contacto con los hermanos deportados. Sobre la firma de este “Tratado de Tacubaya” y la labor que desempeñaron los yaquis maderistas versará este artículo.**

Debo advertir que hay otros Planes de Tacubaya: el que promulgase Félix Zuloaga en 1857, aquel que en octubre de 1911 firmaran los seguidores de los hermanos Vázquez Gómez en contra de Francisco I. Madero (Martínez, 1999: 13-18); este último dista apenas dos meses del que nos ocupa.

Asimismo, por la confusión que los conceptos *plan* y *tratado* generan, creo conveniente establecer su diferencia. La impresión que desde niña tenía era que el primero se realizaba por un solo grupo mientras que el segundo implicaba negociación entre dos o más, generalmente representando naciones. Al respecto, el *Diccionario Enciclopédico Larousse* dice que un plan es un “Proyecto o intención de hacer cierta cosa”, a veces a través de un programa preparado que dirá cómo se piensa hacerlo. Un Plan Económico, por ejemplo, es un “Conjunto de disposiciones tomadas con vistas a la ejecución de un proyecto que

Raquel Padilla Ramos



interesa a una actividad económica" (*Larousse*, t. 9, 1990: 2505). Por analogía, un plan político tendría la misma definición, pero en vez de interesar a una actividad económica lo hará con una política.

Un tratado, en cambio, además de ser un simple "Ajuste, convenio o pacto", es un "Escrito firmado por las partes contendientes en el que constan los acuerdos que se han tomado" (*Larousse*, t. 11, 1990: 3142). En la entrada de "Tratados y Convenios" de la Enciclopedia de México, se aclara que, al hablar de sus signatarios, actualmente es más conveniente usar el concepto de "sujetos de derecho internacional" (tomo XIII, 1998: 7826), en virtud de que aquéllos no solamente son estados sino también organizaciones intergubernamentales o grupos sociales, facciones rebeldes por ejemplo.

Pues bien, el Tratado de Tacubaya al que me voy a referir fue el producto de una negociación entre dos grupos, o más bien entre un grupo y una persona. Fue un convenio asimétrico en el que el colectivo, pese a la abundancia que implicaba, se hallaba en desventaja frente al hombre que, aunque solo, estaba pleno de triunfo y de adeptos. Este hombre era Francisco I. Madero, quien había logrado movilizar, a raíz del Plan de San Luis, a miles de seguidores a lo largo y ancho del país para derrocar al dictador Porfirio Díaz en un proceso violento que se conoce como Revolución Mexicana pero que, en realidad, es sólo una de tantas expresiones de ella, la maderista.

Los otros personajes que intervinieron en el Tratado de Tacubaya son los yaquis, quienes conforman un grupo étnico que habita el sur de Sonora en ocho pueblos históricos y que, a lo largo de su historia de relaciones con el poder (en cualesquiera de sus manifestaciones: virreinal, ejecutivo, estatal, etc.), se han distinguido como negociadores en algunos casos, o partidarios de tomar las armas, en otros. "Antes como antes y ahora como ahora", dijo el indio yaqui José María Leyva Cajeme a fines del siglo XIX (Padilla, 2002: 10), refiriéndose justamente a que las condiciones históricas son las que marcan la pauta de cuándo pactar y cuándo recurrir a LA GUERRA, que fue el antecedente indirecto que justificó la existencia del Tratado de Tacubaya.

Se trata de la famosa Guerra del Yaqui, suscitada en las últimas décadas del siglo XIX. Las causas que la desataron son multifactoriales y algunas de



origen oscuro, pero mucho tuvo que ver la ola liberal y globalizadora que venía del Norte y que en México convocaba a colonos extranjeros y nacionales, a ocupar terrenos baldíos u ocupados por los grupos indígenas. La inmigración en el noroeste fincó sus intereses en el feraz valle del Yaqui, regado por el río del mismo nombre. Con el pretexto de que sus habitantes no explotaban las tierras en la magnitud debida, se les declaró la guerra. Saber quién lanzó la primera bala (o flecha) carece de importancia para este trabajo, pero lo cierto es que los yaquis se pertrecharon y acopiaron víveres desde tiempo atrás, como medida defensiva u ofensiva. Su gobierno autónomo era considerado por el Estado mexicano como un obstáculo que había que erradicar, y para ello se pasó por estiras y aflojas en los que la violencia cruda con métodos que la Santa Inquisición hubiese envidiado, prevaleció por encima de las componendas.

Un factor más fue el papel, entre prestidigitador e instigador, de los Estados Unidos de Norteamérica (Padilla, 1995:118-26; Padilla, 2002:33-34), que iba desde inmiscuir a ciudadanos norteamericanos (inversionistas, militares, embajadores y políticos) en las relaciones gobierno mexicano/yaquis, hasta la propia venta de armas y municiones a los "alzados" e incluso su protección al cruzar la frontera.<sup>1</sup>

Es difícil, de hecho, distinguir las causas de los efectos, pues no faltó comerciante en Sonora que, al beneficiarse con la conflagración,<sup>2</sup> la promoviera o fomentara. Tal como ocurrió en Guaymas, donde se distinguieron Juan Zenizo y Luis Jáuregui, quienes dieron motivo a sendas investigaciones por parte de las autoridades respecto a los faltantes o sobrantes del armamento que vendían en sus tiendas (Padilla, 2002:32).

No es fácil tampoco reconocer de manera clara el principio de la Guerra del Yaqui, pues intermitentemente aparecían focos de sublevación en territorio yaqui y, posteriormente, más hacia el norte. Sin embargo, hay

<sup>1</sup> "Alzados" es el sustantivo y/o adjetivo que las autoridades civiles y militares emplearon para referirse a los yaquis que estaban en guerra contra el gobierno. Su antónimo en las fuentes documentales era "pacíficos". Después de la revolución maderista, esas categorías cambiaron por "brancos" y "mansos". Hay en estos recursos semánticos una interesante línea de investigación.

<sup>2</sup> El mercado de la región donde estaban apostadas las tropas se beneficiaba con el "turismo de guerra" a través de la presencia de soldados, la cual implica más ganancias por transacciones con alimentos, hospederías, peluquerías, etcétera y, sobre todo, a través de la venta de armas a los indios rebeldes. Algo similar a lo que sucede en Chiapas hoy día.



eventos precisos que determinaron, de algún modo, el devenir de las hostilidades. Uno de ellos acaeció el 18 de enero de 1900, cuando en un enfrentamiento que pasó a la historia como el fatídico combate del Mazocoba<sup>3</sup> (Balbás, 1985: 53), gran cantidad de varones yaquis perdió la vida, dejando a sus viudas y huérfanos vulnerables de ser capturados por el ejército federal. La deportación a la Península de Yucatán y a Valle Nacional, Oaxaca, era el destino de los prisioneros de guerra, tal y como sucedió con las sobrevivientes de Mazocoba que, en su mayoría fueron a parar a la campechana hacienda "Tankuché", en número de 250<sup>4</sup> (Padilla, 1995: 47).

La deportación a Yucatán fue, pues, una importante medida que el Gobierno de Sonora -en contubernio con el federal y los de los estados de la península- tomó para controlar a los yaquis alzados y abastecer de mano de obra a los hacendados henequeneros, en cuyas fincas era consignada la mayor parte de los desterrados. Muchos rendimientos económicos y políticos se escondían detrás de la expulsión de yaquis, entre los que puedo mencionar la proyección, a futuro pero en el corto y mediano plazo, de los propietarios de fincas que promovieron el arribo de estos "inmigrantes". A la larga, los yaquis se convirtieron en sustancioso botín político del que todos querían echar mano para llevar agua a su molino, tal y como aconteció en 1911, cuando Yucatán vivió uno de los periodos más turbulentos de su historia moderna (Padilla, 2002: 269).

En Sonora, por su parte, se tenía claro que el gobernador y el jefe militar que se deshiciese del problema yaqui sería aplaudido y reconocido por la población afectada por la guerra, pero especialmente los soldados de cierto rango que participaron en ella y coadyuvaron a la deportación, serían premiados no sólo con medallas y cruces de honor, sino incluso con bienes y propiedades que los yaquis desterrados dejaban con su partida (Padilla, 2002: 22-23). Se pretendía, por supuesto, el beneplácito de la Unión Americana, la cual "certificaba" que las medidas que se estaban tomando con los yaquis fuesen justas en lo económico y jurídico, sobre todo en lo que a derechos humanos se refería.

<sup>3</sup>Textualmente, Balbás dice: "El 18 de enero de 1900, será siempre una fecha memorable y gloriosa para las tropas que combatían en el Yaqui a los indios rebeldes. Y para éstos, una fecha fatídica, que señala la más tremenda y desastrosa derrota de la tribu."

<sup>4</sup>La señora Petronila Cuculai, hija de una yaqui deportada a "Tankuché", me dijo en noviembre de 1999 que eran 300 mujeres, pero la prensa de la época habla de 250 (*La Revista de Mérida*, 7 de junio de 1900: 1, 2).



Pero mientras las deportaciones se verificaban, la guerra continuaba en Sonora y fue uno de los tópicos que con mayor vehemencia se trató en la opinión pública mundial y, de manera muy particular, en la norteamericana, dados los intereses económicos que estaban en juego. Y es que mineros y empresarios agrícolas del vecino del norte habían sentado sus reales en el estado, amén de la creciente venta de armas y parque a los yaquis alzados, en aquel lado de la frontera (Padilla y Tonella, 1997:79).

Así, México tenía que cargar con el lastre de la Guerra del Yaqui y, especialmente el presidente Díaz y sus representantes en Sonora, que eran señalados por el Tío Sam como exterminadores de indios e incapaces de resolver el problema (Padilla, 1995:121-122), para lo que tuvieron que emitir públicamente toda clase de argumentos en su defensa<sup>5</sup> (González, 1979:224). La Unión Americana, por supuesto, tomaba posturas polivalentes en las que a veces se mostraba a favor de la guerra y a veces en su contra, aunque, huelga decir que no se manifestó, al menos en las fuentes que revisé, casi todas de tipo hemerográfico, en pro de la deportación (Padilla, 2002:29-30).

Sin el ánimo de abrumar al lector con tantos datos, me parece necesario añadir, que los representantes del porfiriato en Sonora eran Ramón Corral, Rafael Izábal y los generales Luis Emeterio Torres y Lorenzo Torres, sobre todo los tres primeros, quienes conformaban el triunvirato gobernante en el estado a través de la rotación del Ejecutivo. Algunos de ellos eran propietarios de grandes extensiones de tierra en Sonora, lo que nos muestra cómo marcharon de la mano, en esa entidad, el poder político, el militar y el económico.

Cuando Porfirio Díaz renunció y dejó la presidencia en manos del interino Francisco León de la Barra, en mayo de 1911, los yaquis aún permanecían alzados contra el gobierno y unos 6,500 (tal vez más), estaban en Yucatán, en calidad de prisioneros de guerra, dedicados al corte de hojas de henequén primordialmente. Otros tantos trabajaban en la zafra de los ingenios azucareros del sur del estado y unos pocos en la recolección de sal en ranchos salineros de la costa (Padilla, 2002: 174-181).

<sup>5</sup> Moisés González Navarro apunta que, en entrevista concedida a la periodista estadounidense Elisha Hollingsworth Talbot para la revista *Moody's*, el general Luis Torres decía que el gobierno mexicano "...en vez de exterminar a los yaquis, como lo habían hecho en Estados Unidos con los apaches, los enviaba a Yucatán de donde regresaban civilizados." Las cursivas son mías. Torres, como autoridad militar o civil, no presenció el regreso de ningún yaqui, "civilizado" o no.



Tanto el nuevo gobierno federal como el de Sonora tuvieron que hacer frente a un añejo y envenenado problema étnico.<sup>6</sup> A Francisco I. Madero, como líder de la revolución primero y como presidente electo después, así como al gobernador de la revolución maderista en Sonora, José María Maytorena, les tocó lidiar, personalmente y a través de comisionados, con el asunto yaqui. Sus estrategias políticas oscilaron entre posturas y medidas cambiantes -al menos en el discurso- a lo largo de su gestión, desde la conciliadora y permisiva hasta la cooptación y el pronunciamiento a favor del exterminio (Padilla, 2002: 35-40).

### **LAS PACES**

Esas condiciones imperaban cuando se firmó el Tratado de Tacubaya pero, como ya señalé, para los yaquis no era novedoso el hecho de sentarse a negociar con sus enemigos. Como pactos inmediatamente anteriores al de Tacubaya podría mencionar dos muy importantes: Los Tratados de Paz de 1908, en los que el jefe yaqui Luis Buli (o Bule) firmó la paz en Hermosillo, capital de Sonora, con el general José González Salas<sup>7</sup> y la Paz de Ortiz (llamada así por haberse pactado en Estación Ortiz, Sonora) de 1897, signada por el líder yaqui, Juan Maldonado Tetabiate; el entonces gobernador, Ramón Corral, y las autoridades militares, encabezadas por el jefe de la Primera Zona Militar, general Luis Torres (Troncoso, 1983: 77-81). Empero, en ambas componendas la hoja de la oliva marchitó pronto, pues las partes incumplieron sus compromisos.

En el caso de la Paz de Ortiz, las negociaciones previas duraron tres meses y se firmó formalmente el 15 de mayo de 1897. El documento oficial de la Paz era en realidad un "Acta de sumisión", en la que Tetabiate reconocía, aparentemente, la soberanía del Supremo Gobierno y acataba el deber de someterse a la obediencia de las autoridades. El compromiso era extensivo a sus compañeros de armas. Torres, por su parte, aceptó la sumisión en el nombre del Gobierno y ofreció a los ex rebeldes toda clase de garantías y terrenos desocupados en las riberas del Yaqui. Se comprometió también a proporcionarles animales y provisiones "de boca",

<sup>6</sup>La problemática yaqui era de carácter étnico, aunque en ese entonces no se concebía de ese modo.

<sup>7</sup>The Arizona Daily Star, 31 de mayo de 1908: 1



tanto para ellos como para sus familias (Troncoso, 1983:81).

El tiempo que duró esta relativa paz, de 1897 a 1899, sirvió a las autoridades para entrometerse en la región yaqui y hacer estudios técnicos y profundos de las características del terreno, los bosques, las aguas, etcétera. Las intenciones de las investigaciones eran muy probablemente de índole militar y de preparación para la próxima colonización. No obstante, los yaquis tenían la creencia (¿o la ilusión?) de que conservarían no sólo las tierras, sino su gobierno autónomo y el armamento, y de que los blancos y las tropas saldrían de su territorio (Figuroa, 1985: 86)<sup>8</sup>

Este malentendido puede interpretarse como que las autoridades jugaron sucio y que al momento de firmar el pacto se aprovecharon de que tanto Tetabiate como sus secuaces eran casi iletrados. Si no, ¿cómo se explica que hayan plasmado su rúbrica en un documento que los comprometía a la sumisión y al sometimiento total y que prácticamente sólo les ofrecía a cambio los terrenos desocupados?

Además debemos contemplar la posibilidad de que mucha información se perdiese entre los traductores, tanto de los indios como de los del gobierno, y que de allí viniera la tergiversación. Otra posibilidad es que para los yaquis resultaba fácil sentarse a negociar y firmar las paces porque para ellos los documentos oficiales carecen del valor que otros les proporcionan. Así, tal vez a última hora decidieron que lo allí plasmado no era lo que más les convenía.

El caso es que la interrupción de la Paz de Ortiz en 1899 estuvo caracterizada por una nueva forma de organización yaqui para combatir al Ejército Federal, la guerra de guerrillas, con enfrentamientos esporádicos e intermitentes. Aunque eficaz en lo militar por la rapidez y flexibilidad que les permitía, esta forma de hacer la guerra trajo como consecuencia la



"Juan Maldonado Tetabiate,  
jefe yaqui"

<sup>8</sup> Figuroa cita, a su vez, a Héctor Aguillar Camín en *La frontera nómada. Sonora y la Revolución Mexicana*, versión de 1979: 70-126.



facilidad de la captura y deportación de los prisioneros, los cuales se aprehendían en números pequeños y manejables, pero se deportaban en grandes cantidades, después de esperar a que se concentraran los suficientes como para llenar un buque, en las cárceles de Hermosillo y Guaymas (Padilla, 1995: 127).

Los Arreglos de Paz de 1908, por su parte, no diferían en esencia de los anteriores. El jefe yaquí, Luis Bule, convocó al gobierno a conferenciar y exageró las demandas para poder negociar algunos puntos. De esta forma, solicitaba la salida de las tropas federales de la Sierra del Bacatete, que es parte importante del territorio yaquí. Obviamente, esta petición fue denegada. Demandaba también que el gobierno les construyera iglesias y se les proveyera de alimentación y vestido en tanto conseguían trabajo y alcanzaban la autosuficiencia. Estos dos puntos fueron aceptados por el general González Salas, bajo la condición de su buen comportamiento.

Sin embargo, las circunstancias imponían añadir una petición más: "Que todas las familias expatriadas al estado de Yucatán sean regresadas a sus hogares"<sup>9</sup>. El secretario de Guerra recibió el informe de González Salas, en el cual se le decía que los yaquis entregarían todas las armas el 10 de junio<sup>10</sup> y se resumía los puntos de la siguiente manera:

Primero: Sumisión incondicional a la autoridad del gobierno.  
Segundo: Que se respetarían las propiedades y vidas de los indios, quienes serán protegidos con todos los derechos y privilegios como ciudadanos mexicanos..., restringiéndoles, sin embargo, el paso al norte de Ures por el Tiempo necesario, debiendo trabajar en el campo y pueblos al sur de ese Municipio.<sup>11</sup>

En las cláusulas siguientes se disponía el asunto de las armas que, de cierto modo tiene que ver con el segundo punto antes citado, pues si no se permitía a los yaquis moverse al norte de Ures era para evitar que cruzaran la frontera con los Estados Unidos, donde se avituallaban fácilmente. Tal

<sup>9</sup> *The Arizona Daily Star*, 31 de mayo de 1908: 1

<sup>10</sup> La comunicación del general González con el secretario de guerra está en AGN, FMGR, volumen 48, ff. 00122, 00134, 1908.

<sup>11</sup> *The Arizona Daily Star*, 31 de mayo de 1908:1.



vez fue por estos acuerdos que la Secretaría de Guerra dispuso suspender la deportación de indios yaquis, "...ordenando que para lo sucesivo, por cada asalto... se deportarán 500 yaquis pacíficos".<sup>12</sup> Pero como las negociaciones devinieron en un rotundo fracaso, en los meses subsiguientes las deportaciones se intensificaron, ya que por comunicaciones entre el gobernador interino Alberto Cubillas y el general Lorenzo Torres, todos los yaquis debían ser recogidos y deportados.<sup>13</sup>

Pese al triunfo de la revolución maderista en 1911, su líder, Francisco I. Madero, no asumió inmediatamente la primera magistratura. Después de la dimisión de Díaz, en mayo, tuvo que esperar a que se celebraran elecciones en el mes de octubre para contender por ella. Era lógico pensar, dada la popularidad alcanzada, que el coahuilense sería el ganador; de hecho, en los gobiernos de los estados ya se estaban colocando hombres que habían coadyuvado a su victoria, tal y como sucedió en Sonora con Maytorena.

#### **EL TRATADO DE TACUBAYA**

Desde mediados de 1911 se decía que una comisión de Yaquis iría a México a conferenciar con Madero "...acerca de las causas que han motivado que esos indios se levanten en armas".<sup>14</sup> La supuesta repatriación de los yaquis ya se estaba manejando como noticia y, de hecho, el ministro de Gobernación delabarrista, Alberto García Granados, recibió telegrama del gobernador interino de Yucatán, José María Pino Suárez, solicitándole instrucciones sobre la forma de devolverlos a Sonora.<sup>15</sup>

Antes de reunirse con Madero, a fines de julio, una comisión de yaquis estuvo con el presidente interino Francisco León de la Barra, para ponerlo al tanto -con palabras fuertes y contundentes, a decir del *Diario Yucateco*-, respecto a los abusos de los que habían sido objeto por parte del general Torres y de Ramón Corral. El primer mandatario les contestó, después de escucharlos, que se les haría justicia y no la guerra, "...pues ya no hay

<sup>12</sup> Dicha orden está en AGN, FMGR, volumen 48, f. 00275, 1908.

<sup>13</sup> Telegramas entre Lorenzo Torres y Alberto Cubillas, en AGN, FMGR, volumen 48, ff. 00230-00246, 1908.

<sup>14</sup> *La Revista de Mérida*, 5 de julio de 1911: 2

<sup>15</sup> *Diario Yucateco*, 22 de julio de 1911: 1



Corrales ni Torres".<sup>16</sup> Así, de la Barra requirió informes al Gobierno de Yucatán, vía cable, sobre las condiciones en que vivían los yaquis deportados. Algunos hacendados muy acomedidos se apresuraron a responderle "...que los indios viven perfectamente y conformes con el trabajo á que se dedican".<sup>17</sup>

Empero, fue hasta principios de septiembre cuando se firmaron los acuerdos entre la comisión de yaquis y Madero. A *La Revista de Mérida* llegó por telégrafo la trascendental noticia:

Ayer mismo, en la casa del señor Madero, en Tacubaya (D.F.) Quedaron firmados los definitivos tratados de paz que ponen fin á la sangrienta y dilatada guerra del Yaqui, una de las rémoras más grandes para el engrandecimiento y prosperidad del comercio y la agricultura sonorenses. Los tratados fueron firmados con la comisión de jefes yaquis que fue á México últimamente, además De los señores Dionisio Lacarroz [sic] y Lic. Alberto Morales comisionados del Gobierno del Estado y los Ingenieros Padilla y Ortigosa que fueron á informar Cerca de los terrenos que podían ser cedidos á los yaquis.<sup>18</sup>

Los ingenieros mencionados en la nota anterior habían hecho contacto con el presidente de la Barra desde fines de agosto, enviándole un proyecto que, según ellos, pondría fin al conflicto yaqui. Dicho proyecto tendría un costo de seis millones de pesos, que se invertirían en la compra, a colonos blancos, de unas dos mil hectáreas de terrenos cercanos al río Yaqui.<sup>19</sup>

Si comparamos las concesiones que el Gobierno hizo a los yaquis en este tratado con las de los anteriores, veremos que tampoco existe gran diferencia:

...terrenos, agua é instrumentos de labranza, etc., además de las provisiones necesarias para ellos y sus familias hasta que levanten la primera cosecha. Otra cláusula importantísima del tratado de paz es la de repatriación de los yaquis deportados á Yucatán. El lunes ó martes de la semana entrante debe salir de

<sup>16</sup> *Diario Yucateco*, 1 de agosto de 1911: 7

<sup>17</sup> *Diario Yucateco*, 30 de julio de 1911: 1)

<sup>18</sup> *La Revista de Mérida*, 3 de septiembre de 1911: 4)

<sup>19</sup> *Diario Yucateco*, 29 de agosto de 1911: 1



Progreso para Sonora la primera remesa de 50 yaquis de los repatriados de Yucatán...<sup>20</sup>

Específicamente, el acuerdo señalaba que el Gobierno expediría a los yaquis títulos de propiedad, con la condición de que las tierras repartidas no fuesen gravadas ni vendidas en 30 años. El gobierno se comprometía a comprar terrenos de los pueblos cercanos, en caso de que los otorgados no fuesen suficientes y a establecer escuelas para que los yaquis enviaran a estudiar, obligatoriamente, a sus hijos menores de 14 años. Según lo pactado, los terrenos estarían exentos de contribuciones durante 30 años, pero quedarían bajo la jurisdicción del Gobierno Federal, por lo que cualquier problema que surgiese sería arreglado por los tribunales de la República y no a través de las armas. Los yaquis, a su vez, protestaron sumisión al gobierno y ayuda en caso de guerra extranjera.<sup>21</sup>

Respecto a los yaquis de Yucatán, su repatriación -entendiéndola como una política de estado mediante la cual se les regresaría masivamente a Sonora y se les dotaría de tierra- sólo quedó en el discurso porque, en realidad, los yaquis ya tenían asignado un trabajo, sucio por cierto, para la contienda electoral por la gubernatura de Yucatán. Consistió éste en formar un numeroso contingente humano que fungiría como "acarreados" en los mítines de José María Pino Suárez, el elegido de Madero, o como grupo de choque y golpeadores en los de su contrincante, Delio Moreno Cantón (Padilla, 2002: 265). De hecho, a más de un centenar se les dio de alta en el batallón Cepeda Peraza, con el fin de dar un marco de legalidad a su actuación en este proceso electoral.<sup>22</sup>

Debemos considerar que cuando Madero firmó el Tratado de Paz con los yaquis aún no era presidente de la República, por ello el ministro de Gobernación desconoció el pacto en virtud de que el leader no había sido autorizado por el Gobierno Federal para efectuar tal negociación. Sin embargo, García Granados convino en que las franquicias que Madero otorgó a los sonorenses, podían ser elevadas a la categoría de contrato oficial cuando llegara a la primera magistratura.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *La Revista de Mérida*, 3 de septiembre 1911: 4

<sup>21</sup> *Diario Yucateco*, 3 de septiembre de 1911: 7

<sup>22</sup> *La Revista de Mérida*, 5 de septiembre de 1911: 2

<sup>23</sup> *La Revista de Mérida*, 5 de septiembre de 1911: 1



Aun bajo esas posibles condiciones, el Tratado de Tacubaya sólo se cumplió a medias por ambos bandos. Prueba de ello es el hecho de que Madero se comprometió, durante las conferencias de paz, a llevar con él a cuatro generales yaquis en su gira por Yucatán,<sup>24</sup> con el objetivo de impulsar la candidatura de Pino Suárez. No obstante, en la lista de compañeros de viaje del coahuilense, tanto en su escala en Veracruz como a su llegada a la Península, no se mencionaba a un solo yaqui.<sup>25</sup>

Los yaquis, por su parte, habían ofrecido la "sumisión" en tanto se les dotaba de terrenos y herramientas de trabajo, y se repatriaba a los desterrados,<sup>26</sup> pero la documentación oficial en el Archivo General del Estado de Sonora y las noticias aparecidas en periódicos de la prensa asociada de los estados,<sup>27</sup> como *La Revista de Mérida*, nos muestran que en realidad, los alzados nunca depusieron del todo las armas,<sup>28</sup> pese a que el comisionado de paz en el valle del Yaqui, Dionisio Lacarra, se empeñara en anunciar lo contrario desde un par de meses atrás.<sup>29</sup>

### LOS YAQUIS COMISIONADOS

La cúpula yaqui arribó a Yucatán después de que Madero abandonara el estado. El "Apóstol" permaneció en suelo peninsular hasta el 15 de septiembre, día de las elecciones y estos sonorenses hicieron acto de presencia el 18, como lo notificaba *La Revista de Mérida* el día 19:

Ayer, á bordo del vapor nacional "Tabasco", llegaron á Progreso el General yaqui Benito Matus y los Gobernadores de tribus Juan José Rosas, Gregorio Matus y Juan Sopol, viniendo en seguida á Mérida y alojándose en el hotel "Suizo" junto con el estimable caballero sonorenses don Manuel J. Lacarra, secretario de la Comisión que fue á México á celebrar con el señor Madero los tratados de paz definitivos con los yaquis...<sup>30</sup>

<sup>24</sup>*La Revista de Mérida*, 3 de septiembre de 1911: 4

<sup>25</sup>*La Revista de Mérida*, 8 de septiembre de 1911: 2

<sup>26</sup>*Diario Yucateco*, 3 de septiembre de 1911: 7

<sup>27</sup>Estos periódicos estaban en contacto para compartir noticias nacionales, por vía telegráfica.

<sup>28</sup>*La Revista de Mérida*, 19 de septiembre de 1911: 2

<sup>29</sup>*La Revista de Mérida*, 12 de julio de 1911: 2

<sup>30</sup>*La Revista de Mérida*, 19 de septiembre de 1911: 2



Desconozco las razones del cambio de parecer de Madero respecto a su comitiva de viaje, pero tal decisión podría interpretarse como una precaución o anticipación suya a la opinión pública yucateca, ya que era claro que con la visita para apoyar a Pino Suárez avalaba la permanencia de los yaquis en Mérida como grupo de choque. Las noticias y artículos de *La Revista de Mérida*, periódico que impulsaba la candidatura de Delio Moreno, manifestaban su malestar y descontento por la actitud del *leader*.

Uno de esos artículos, que era la nota principal de la edición del 13 de septiembre, se tituló "Los yaquis siguen paseando su desventura. Al señor D. Francisco I. Madero". En él se hacía hincapié en que, en *La Sucesión Presidencial*, el coahuilense había presentado frases de indignación contra la dictadura de Díaz por la forma en que los yaquis habían sido arrebatados de los campos de Sonora para ser deportados, en calidad de prisioneros de guerra, y servir en las fincas de Yucatán. El diario culminaba el artículo con el siguiente reclamo:

El autor de la "Sucesión Presidencial", hoy árbitro en el gobierno de la Nación, debe renovar los nobles sentimientos que en la época del General Díaz le hicieron señalar como un atentado contra la humanidad el que se cometía con los yaquis; y la sociedad yucateca espera que dejen de ser un motivo de alarma como es tan fácil y hay el deber de lograr.<sup>31</sup>

Con esto, *La Revista de Mérida* definía su postura, la cual no concordaba con la del "Apóstol", pues la Revolución no estaba otorgando a los yaquis el beneficio de la repatriación, como se esperaba que lo hiciera de acuerdo a los preceptos establecidos en *La sucesión presidencial en 1910*. No obstante, la orientación "magnánima" de la tribuna no era tanto a favor de los yaquis, sino de la oligarquía henequenera, conservadora y clerical, que se había visto trastocada con el triunfo del maderismo pero, más que nada, con el impulso que estaba recibiendo el pinismo.

De que los yaquis "liberados" sirvieron como grupo de choque al Pinomaderismo no cabe duda, tal y como lo comprueba su actuación en el mitin efectuado el 9 de septiembre en la Plaza de la Independencia (Plaza

---

<sup>31</sup> *La Revista de Mérida*, 13 de septiembre de 1911: 1



Mayor), en honor a Francisco I. Madero y Delio Moreno Cantón. Para despejar la duda que acaba de surgir en la mente del lector, debo aclarar que, en general, los yucatecos no discrepaban con la fórmula "Madero-Moreno", como presidente el primero y como gobernador el segundo, sino con la que proponía a Pino Suárez como candidato al ejecutivo del estado. Una nota de *La Revista de Mérida* ilustra lo que sucedió en aquel mitin:

Los yaquis (siempre los yaquis) que asistieron al recibimiento del "leader" fueron colocados formando valla en la calle 62, en el tramo comprendido entre la 63 y 65. Con ellos estaba don Tomás Pérez Ponce y Basilio Hernández. Los yaquis al oír los vítores [a Moreno] se dirigieron precipitadamente enarbolando cuchillos unos y otros palos, hacia el grupo el que se vió obligado á alejarse tanto más cuanto que se vió adelantar al señor Pérez Ponce pistola en mano.<sup>32</sup>

La noticia anterior es sólo una muestra, porque en el lapso que va de su "liberación" a la partida del primer grupo supuestamente repatriado, las notas periodísticas respecto a los desmanes yaquis abundaron, sobre todo en *La Revista de Mérida* y en otros diarios adeptos a Moreno Cantón.

Pero volvamos a la Comisión de Yaquis en Yucatán. Una vez que había arribado a Mérida, se dio a la tarea de ponerse en contacto con sus congéneres que aún trabajaban en plantaciones henequeneras para avisarles que la paz estaba signada y que, a partir de enero de 1912, empezaría el retorno a Sonora.<sup>33</sup> Un día después, los emisarios acudieron a conferenciar con el gobernador interino de Yucatán, Jesús L. González, en Palacio de Gobierno. Desafortunadamente en mis fuentes no aparecen los detalles de la entrevista, mencionándose sólo que los viajeros fueron bien recibidos y que salieron muy complacidos.<sup>34</sup>

*La Revista de Mérida* entrevistó a Manuel J. Lacarra, secretario de la Comisión que fue a México a firmar la paz con Madero y muy probablemente hermano o pariente de Dionisio, mencionado anteriormente.<sup>35</sup> En la conferencia, Lacarra ratificó la información relativa a

<sup>32</sup>*La Revista de Mérida*, 10 de septiembre de 1911: 2

<sup>33</sup>*La Revista de Mérida*, 19 de septiembre de 1911: 2

<sup>34</sup>*Diario Yucateco*, 20 de septiembre de 1911: 7

<sup>35</sup>Otra opción es que ambos sean la misma persona.



la paz y, al preguntársele por qué la repatriación empezaría hasta enero, respondió que había necesidad de desmontar terrenos, canalizarlos para regarlos con aguas del río Yaqui, ararlos, y en fin, tomar todas las medidas precautorias para cuidar que, a su regreso, los repatriados fueran directamente a trabajar.

Manuel Lacarra expuso con detalle a *La Revista* sobre los convenios acordados en el Tratado de Paz:

Se les proveerá de implementos de labranza, víveres, etc., y se les dará un peso diario hasta que levanten su primera cosecha, para que puedan sostenerse. Una vez los terrenos en producción, se les darán los títulos de propiedad, dividiéndolos en fracciones de á 3 hectáreas para cada matrimonio sin hijos, de dos para los solteros y así sucesivamente. Estarán exentos de toda clase contribuciones y tequios vecinales y no podrán enajenar sus propiedades sino hasta pasados 30 años.<sup>36</sup>

Días después de la entrevista, *La Revista de Mérida* informó a sus lectores que el Gobierno Federal compraría gran parte de estas tierras al general porfirista Lorenzo Torres, en cuanto Madero ascendiera al poder,<sup>37</sup> particularmente la hacienda "Guamúchil".<sup>38</sup> Torres había sentado sus reales en la Guerra del Yaqui, la cual le había resultado un negocio sumamente redituable, extendiéndose incluso a otros ámbitos pues era conocida, extraoficialmente, la procreación de un hijo natural con una yaqui. La vastedad de los terrenos que se adjudicó en las inmediaciones de Potam, pueblo del valle del Yaqui, nos da muestra de su riqueza.<sup>39</sup>

Esta situación resulta paradójica e incómodamente graciosa, ya que los terrenos que el gobierno estaba dispuesto a comprar, no sólo a Lorenzo Torres, sino también a la testamentaria de Carlos Conant, a la Richardson Construction Company, a E. Salisbury, a Max Müller y Compañía, entre otros, habían sido confiscados a los yaquis y luego vendidos a estas personas o empresas.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> *La Revista de Mérida*, 19 de septiembre de 1911: 2

<sup>37</sup> *La Revista de Mérida*, 28 de septiembre de 1911: 10

<sup>38</sup> *Diario Yucateco*, 28 de septiembre de 1911: 10

<sup>39</sup> Los detalles de las propiedades y riquezas del general Lorenzo Torres están en su juicio de intestado, ubicado en AHMG, Notarías, caja 10, expediente 4, 1913.

<sup>40</sup> Sobre la compraventa de estos terrenos y la lista de sus propietarios, ver AGES, Poder Ejecutivo, caja 2663, Campaña del Yaqui, 1991.



Un dato interesante añadió el comisionado Lacarra en el diálogo con *La Revista*: se calculaba que los yaquis por repatriar eran 4 ó 5,000 y que todos juntos, es decir los que estaban en Sonora más los de Yucatán, ascendían a 10 ó 12,000. De ser cierto, es posible entonces que en 1911 había en Yucatán tantos yaquis como en Sonora. Incluso, es posible que cuando Lacarra dijo que 4 ó 5,000 se repatriarían, no estuviese englobando a todos los deportados, pues muchos habían ya fallecido en la prisión de guerra y algunos se habían casado en Yucatán, hecho que, de alguna manera podía afianzarlos al Sureste. Por la información que obtuve en la investigación que dio como producto el libro *Yucatán, fin del sueño yaqui*, las cifras proporcionadas por este delegado no están alejadas de la realidad (Padilla, 1995: 130).

Lacarra también concedió entrevista al Diario Yucateco informándole que:

...el motivo principal del viaje á Yucatán de la aludida Comisión Yaqui, fue el que se hubiesen publicado en la capital correspondencias remitidas desde aquí á ciertos periódicos de allí, en las que se aseguraba que los yaquis residentes en el estado, estaban cometiendo toda clase de delitos y faltas y constituían una amenaza pública.<sup>41</sup>

Pero con las visitas que los embajadores yaquis hicieron a fincas henequeneras, "Yaxché" por ejemplo, recogieron la impresión de que los informes eran enteramente falsos. Sugirieron a sus coterráneos que continuaran trabajando "con toda confianza" en las haciendas hasta que pudieran ser repatriados y este hecho debió ocasionar molestia entre los yaquis de Yucatán, máxime que los comisionados portaban sendos uniformes maderistas color caqui.<sup>42</sup>

Todo parece indicar que este inusitado hecho fue producto de la cooptación. Tanto Benito Matus, Juan Sopol y los otros gobernadores y generales yaquis, debieron prestarse a la artimaña revolucionaria, tal vez por un deseo auténtico de ver a los hermanos de Yucatán, aunque más

<sup>41</sup>Diario Yucateco, 29 de septiembre de 1911: 7

<sup>42</sup>La Revista de Mérida, 19 de septiembre de 1911: 2



bien parece que el gobierno supo atraerse a los líderes para usarlos en momentos coyunturales, como el que se estaba viviendo (Padilla, 2002: 53), caracterizado por una fuerte turbulencia política y descontento social generalizado. Con la anuencia de la jerarquía yaqui, que a la vez tenía el aval de Madero, los deportados servirían a los partidarios de la Revolución.

Lo anterior se ratifica por el hecho de que Benito Matus rompió relaciones con el ala radical de la etnia, misma que se oponía a establecer vínculos con los "blancos" y el gobierno, y rechazaba el Tratado de Paz firmado con Madero (Padilla, 2002: 53).<sup>43</sup> Matus sólo representaba a una parte de la etnia. Otros yaquis no estaban dispuestos a acatar los postulados de Tacubaya y el gobierno de Sonora así lo percibía y lo dejaba entrever en un telegrama cifrado, recibido en Hermosillo por el gobernador Maytorena de parte del senador Alberto Morales: "Incompatibles depredaciones yaquis con sacrificios Gobierno y compromisos Jefes tribus según tratado de Paz cuyo cumplimiento debe exigírseles..."<sup>44</sup>

Las autoridades creían también que los yaquis adictos al gobierno estaban en la obligación de presionar a los "alzados" y convencerlos de deponer su actitud hostil,<sup>45</sup> pero a su regreso, los embajadores yaquis fueron acusados de faltar a su palabra al cometer depredaciones, según informaba el nuevo comisionado de paz, Benjamín Viljoen,<sup>46</sup> al presidente Madero.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> En AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2782, Campaña del Yaqui, 1912, aparece un telegrama enviado por el gobernador de Sonora, José María Maytorena, a Benjamín Viljoen, comisionado de paz en el Yaqui, en el cual le advierte que tiene noticias de que algunos yaquis "...muestran muy descontentos con arreglo último [se refiere a la firma de la paz con Madero] y que no admitirán más que los ocho pueblos." En otro telegrama, enviado por el subcomisionado de paz, W. Malan, al ejecutivo estatal, se lee que los yaquis del Bacatete y Bacateto estaban inconformes con los tratados efectuados en la capital y querían los ocho pueblos, pero le eran leales al gobierno, a diferencia de los de la sierra. Ambos cables son del mes de enero.

<sup>44</sup> Dicho telegrama se encuentra en AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2663, Campaña del Yaqui, 1911.

<sup>45</sup> Así lo hacía ver Benjamín Viljoen al gobernador Maytorena, recomendándole además que exigiera a los yaquis adictos al gobierno, cumplieran su compromiso de denunciar a los hermanos que cometían crímenes y robos. AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2663, Campaña del Yaqui, 1911.

<sup>46</sup> Viljoen era un militar de origen sudafricano que participó en la Guerra de los Boers. Emigró a los Estados Unidos y después fue llamado por Madero para combatir a los magonistas que ocupaban Baja California Norte, y a los yaquis.

<sup>47</sup> La comunicación de Viljoen a Madero está en AGN, Gobernación, Relaciones de los estados, Sonora, expediente 2, 1912



## EN EL CAMPO YUCATECO

Como ya dije, una de las fincas henequeneras que visitó la jerarquía yaqui fue "San Antonio Yaxché"; propiedad de Augusto L. Peón. Si los generales yaquis optaron por visitar "Yaxché" de Peón y no otras, es porque era una de las plantaciones que más cantidad de mano de obra cautiva yaqui tenía, si no la que más.<sup>48</sup> Obviamente, esto se explica por los nexos de Augusto Peón con Olegario Molina, quien estaba fuertemente inmiscuido, a través de su papel como ministro de Fomento en los últimos años de la dictadura, en la maniobra de deportación de yaquis a Yucatán.

"Yaxché", ubicada entonces a unos 20 kilómetros de Mérida, era una hacienda "pionera y puntera" en producción de fibra (Vallado, 1995: 3), próspera y con una gran diversidad étnica. John Kenneth Turner relata que ella había unos 200 yaquis entre los 1,500 peones que ahí laboraban (Turner, 1989: 21). La finca era tan grande y productiva que su orgulloso dueño invitó a los hermanos Alva a filmar en ella varias películas "...en las que se representar[í]an escenas de la vida campestre..., tales como las operaciones del corte de pencas y la desfibración, empaque, etc."<sup>49</sup>

Pero precisamente por lo grande de su producción y lo pequeño de sus salarios, Yaxché era sitio de descontento social y laboral, pues en mayo de 1911, un grupo de jornaleros de esa hacienda se presentó ante la jefatura política del partido al que pertenecía, Hunucmá, solicitando a la autoridad intercediera para que recibieran un jornal más alto, con el cual al menos pudiesen subvenir sus necesidades más urgentes. Al parecer, entre los peones quejosos no había yaquis, pero es probable que las "conquistas" laborales de aquéllos los beneficiasen.

El encargado de los negocios de Augusto Peón, Manuel Ríos, convino con los jornaleros en que el propietario ya no les otorgaría nada en obsequio para así poder elevarles el salario, y que el maíz se les vendería al precio de mercado. Con este acuerdo, todo quedó aparentemente arreglado, pero para prevenir, el Gobierno del Estado dispuso que en Ucú, población cercana a Yaxché, se apostaran veinte hombres del batallón Cepeda Peraza.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> La finca "San Francisco" de la familia Manzanilla, localizada en el partido de Temax, cerca de Dzidzantún, también tenía gran cantidad de fuerza de trabajo yaqui, así como "Sodzil" de Olegario Molina e "Xcumpich" de Audomaro Molina.

<sup>49</sup> *Diario Yucateco*, 1 de abril de 1911: 5

<sup>50</sup> *Diario Yucateco*, 26 de mayo de 1911: 4



En realidad, el descontento de Yaxché estaba inmerso en un movimiento mayor, en el cual los jornaleros de fincas de campo de Yucatán eran azuzados por los grupos en pugna por el poder político: pinistas y morenistas. Si el lector observa, la noticia de los "protestantes" de la hacienda de Peón apareció el 26 de mayo, es decir, cinco días después de la renuncia del presidente Díaz. Los personajes en cuestión sabían que se aproximaba un momento de reacomodos políticos y que tenían que pujar por buscar sus propios espacios.

En "Yaxché" los jornaleros yaquis informaron a la jerarquía visitadora que allí eran "...muy bien tratados y se les paga[ba]n buenos jornales, además de que habita[ba]n amplias casas y se les da[ba]n toda clase de comodidades para la vida diaria", o al menos eso era lo que publicaba uno de los periódicos adeptos a la causa pinista.<sup>51</sup>

Otro de los motivos por el cual los comisionados habían concurrido a Yucatán era para buscar a la esposa y a la hija de un general yaqui. A la primera la encontraron en "Yaxché" y a la segunda en Itzincab, donde radicaba desde que había contraído nupcias con un maya yucateco, con quien ya había procreado dos hijos. Puede suponerse que estas mujeres se fueron con los yaquis maderistas, ya que en la lista de los que viajaban en el vapor americano "México" el 28 de septiembre, aparecen nombres de mujeres yaquis. Posiblemente llevaron a sus hijos con ellas.<sup>52</sup>

### **NI SUMISIÓN NI REPATRIACIÓN**

El Tratado de Paz no funcionó del todo, o tal vez deba decir no funcionó para nada, a ninguna de las dos partes. Para empezar, los yaquis no se sometieron, sino que la firma del pacto les permitió tomar un respiro y seguir en pie de lucha, en un estira y afloja en donde cedían en algunos puntos para hacer tiempo, recuperarse y proveerse mejor para la guerra. Las autoridades civiles y militares seguían batallando con "depredaciones y asesinatos" cometidos por los alzados, al grado de exigirles, a principios de 1912, que cada vez que salieran en grupo, portaran una bandera blanca, con dimensiones grandes para ser vista a larga distancia y en el

<sup>51</sup> *Diario Yucateco*, 29 de septiembre de 1911: 7

<sup>52</sup> *Diario Yucateco*, 29 de septiembre de 1911: 7, 9



centro escrita la palabra *PAZ*, con letras negras. El estandarte los identificaría como yaquis *pacíficos*. De no hacerlo, serían considerados *rebeldes* y serían perseguidos.<sup>53</sup>

Pero ellos tampoco vieron clara la dotación de las tierras y menos aún la repatriación de los hermanos deportados. Apenas a mediados de 1912 una remesa de ¡40 yaquis!, conformada por 14 hombres, cinco infantes varones, 19 mujeres y dos niñas arribó a Sonora por el vapor "Pesqueira",

en calidad de repatriados.<sup>54</sup> Ni tierras ni instrumentos de labranza los esperaban; lejos de eso, prácticamente no hubo auxilio económico ni siquiera por parte del Gobierno: "Jefe Hda. rehusase ministrar viveres a yaquis yucatecos." Hasta el mismo Maytorena no tuvo más remedio que ordenar al prefecto de Guaymas, Jesús Ramos, que "Diga usted á indios yucatecos que Gobierno del Estado no puede seguirlos auxiliando; que deben buscar trabajo



"Yaquis firmando la Paz de Ortiz con el gobierno en 1897"

desde luego para que no carezcan de lo necesario."

Los repatriados quedaron estigmatizados como los "yaquis yucatecos" y algunos de sus congéneres, incluso los parientes, los rechazaron, probablemente por el temor a la competencia, tanto por tierras como por trabajo y cariños familiares (Padilla, 2002: 93). No encontré más documentación que hiciera referencia al regreso de los deportados, como parte de una política de repatriación, pero sí datos que indican que fueron ubicados en barrios que llevaban la toponimia de la deportación: Mérida, Tlaxcala, Yucatán (Olavarría, 1999: 43-44; Padilla, 2002: 100).

Respecto a los embajadores yaquis de paz, el gobernador de Sonora, José María Maytorena, avisó a Madero que le urgía su regreso en vista de

<sup>53</sup> La orden de portar una bandera provino del comisionado de paz, Benjamín Viljoen (AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2782, Campaña del Yaquí, 1912).

<sup>54</sup> Los cables que las autoridades sonorenses (gobernador, prefecto de Guaymas, pagador de Hacienda), intercambiaron con motivo de los yaquis "repatriados" están en AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2782, Campaña del Yaquí, 191



que los que se quedaron estaban inquietos y desconfiados y además, ya se habían pagado diez mil pesos por el viaje, aunque no especificó si era él o el erario público el que lo costeaba.<sup>55</sup> Al parecer, Lacarra se quejó con Madero, vía telégrafo, de que Maytorena no les estaba haciendo llegar el dinero. Éste contestó al coahuilense, por la misma vía, que Lacarra "...tiene culpa no recibir fondos por no indicarme su dirección. Se le mandaron Mérida y no recibíolos por misma causa. Que me de su dirección y luego se le remitirán."<sup>56</sup>

Como mal presagio, un violento ciclón que azotó Sonora, particularmente la región yaqui,<sup>57</sup> precedió al regreso de los emisarios de Paz, que se verificó el 23 de octubre.<sup>58</sup> La efímera paz permitió a Benjamín Viljoen reunir por única vez a casi toda la dirigencia yaqui, aun los que estaban enfrentados entre sí. Maytorena logró entrevistarse con la cúpula yaqui para convencerla de los beneficios que les traería el gobierno. Asistieron los generales Ignacio Mori, Benito Matus e incluso un representante del general Sibalaume, el más renuente a entablar nexos con el gobierno y los yoris<sup>59</sup> (Fabela, 1965: 313).

En diciembre de 1911 se intentaron unos nuevos tratados. Otra comisión de yaquis conferenció con Madero, ya como presidente, y firmaron juntos un pacto de paz. Los acuerdos, como siempre, eran la dotación de "...tierras á los indios, para lo cual el Gobierno está ya dando los pasos, y los yaquis ofrecen por su parte someterse al Gobierno constituido y dedicarse al trabajo".<sup>60</sup> Las campanas de la victoria tañían al oído del ingenuo Madero. Meses después, tanto él como Maytorena, el gobernador de Sonora y Benjamín Viljoen, el nuevo comisionado de paz en el Yaqui, estaban convencidos de que la única manera de solucionar el problema yaqui era entretener a los indios momentáneamente a través de pequeñas concesiones, para después dar el golpe final y definitivo, dirigido al exterminio (Torúa, 2001: 149, 158).

<sup>55</sup> Telegrama de Maytorena a Madero en AGES, Poder Ejecutivo, tomo 2663, Campaña del Yaqui, 1911

<sup>56</sup> Telegramas entre Madero y Maytorena en AGES. Poder Ejecutivo, tomo 2782, Campaña del Yaqui, 1911

<sup>57</sup> *La Revista de Mérida*, 13 de octubre de 1911: 2

<sup>58</sup> Sobre el regreso de la comisión de yaquis, ver AGN, FMGR, volumen 62, f. 00311, 1911

<sup>59</sup> Yori es la palabra que usan los yaquis para referirse a los blancos. Tiene connotación peyorativa.

<sup>60</sup> *Diario Yucateco*, 25 de diciembre de 1911: 1



En suma, las negociaciones, tratados, acuerdos o pactos han estado presentes en la historia de los yaquis, lo mismo que la beligerancia. Por la información que aquí presento, creo que el lector coincidirá conmigo en que los tratados entre yaquis y gobierno en el periodo del que versa este artículo no cumplieron su cometido, esto es, con los compromisos que se establecían en ellos. A la larga, sin embargo, ambas partes han sacado provecho de las firmas de acuerdos. El gobierno, presentándolos como parapeto ante la opinión pública y demostrar que sí se buscaban los métodos para resolver el conflicto.

En general, el gobierno mexicano, aun el revolucionario, se valió de los tratados de paz con los yaquis para manifestar a su ciudadanía y a la extranjera, que el "orden y el progreso" habían llegado a México para quedarse. En los pequeños compases de espera que creaban las paces, el gobierno también se sirvió de la contraparte, utilizándola como contingente humano y fuerza militar. Los yaquis, por su cuenta, han echado mano de los tratados para recuperarse, descansar, pertrecharse y, en fin, hacer tiempo para embestir con más fuerza, porque en su lógica, a la palabra escrita, aunque esté firmada, se la lleva el viento.



**Archivos consultados**

AGN Archivo General de la Nación, Sección Gobernación, FMGR Fondo Manuel González Ramírez

AGES Archivo General del Estado de Sonora, Fondo Poder Ejecutivo. Campaña del Yaqui

AGEY Archivo General del Estado de Yucatán, Fondo Poder Ejecutivo

AHMG Archivo Histórico del Municipio de Guaymas, Fondo Notarías

**Hemerografía**

*Diario Yucateco*. Mérida, Yucatán.

Año V, números 1319, 1368, 1375, 1376, 1400, 1405, 1419, 1426, 1427, 1502.

*La Revista de Mérida*. Mérida, Yucatán.

Año XXXII, número 4067.

Año XLIII, números 7430, 7435, 7482, 7485, 7487, 7489, 7494, 7502, 7515.

*The Arizona Daily Star*; Tucson, Arizona.

Volumen III, número 11.

**Fuentes orales**

Entrevista a Petronila Cuculai. Tankuché, Campeche, noviembre de 1999.

**Bibliografía**

Balbás, Manuel

1985 "Recuerdos del Yaqui" en *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo: 35-68.

Fabela, Isidro

1965 *Documentos históricos de la Revolución Mexicana*, tomo II (1906-1910). Editorial Jus, México.



- Figuroa, Alejandro  
1995 "Los que hablan fuerte" en *Noroeste de México*: 78-90. Hermosillo.
- González Navarro, Moisés  
1979 *Raza y Tierra*. El Colegio de México, México.
- Larousse diccionario enciclopédico  
1990 Planeta, Barcelona.
- Martínez, María Luisa Fátima  
1999 "Plan de Tacubaya: La antesala de la Decena Trágica" en *Solo Historia*: 13-16.
- Olavarría Patiño, María Eugenia  
1999 *Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui, tesis de doctorado*, UAM-Iztapalapa, México.
- Padilla Ramos, Raquel  
1995 *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- 2002 *Progreso y Libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación*, Tesis de maestría, FCA-UADY, Mérida.
- y Tonella Trelles, María del Carmen  
1997 "La Guerra del Yaqui a través de la prensa arizonense" en *Memoria del XXII Simposio de Historia y Antropología*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad de Sonora, Hermosillo.
- Sabeca International Investment Corporation  
1998 *Enciclopedia de México*, tomo XIII. Sabeca International Investment Corporation, México.



Torúa Cienfuegos, Alfonso

2001 *Frontera en Llamas. Los yaquis y los movimientos de oposición al régimen porfiriano*, tesis de maestría, FCA-UADY, Mérida.

Troncoso, Francisco P.

1983 *Las Guerras con las tribus Yaqui y Mayo*, tomo II. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

Turner, John Kenneth

1989 *México bárbaro*. Época, México.

Vallado Fajardo, Iván

1995 "El proceso de destrucción de una hacienda henequenera. San Antonio Yaxché de Peón" en *Unicornio*, suplemento cultural de *Por Esto!*, domingo 9 de abril: 2-5.



## Cargos rituales en la organización social de Kanxoc\*

En este artículo se analiza las distintas entidades sociales que intervienen en la organización de la fiesta patronal de Kanxoc, comunidad maya situada al oriente del estado de Yucatán, haciendo énfasis en el sistema de cargos rituales cuya existencia sólo es explicable mediante el estudio de las formas de articulación comunal con la dinámica regional. Los cargos religiosos tienen la función primordial de satisfacer las demandas de los poderes divinos en aras del bienestar de la población, sin embargo, su esfera rebasa el espacio religioso logrando permear los distintos ámbitos de la vida colectiva. Se muestra la forma como estos cargos constituyen un aspecto importante de la organización social jerárquica, sobre la que descansa la reproducción social y cultural de los mayas yucatecos.

### El sistema de cargos en las sociedades indígena

La extensa bibliografía que hay sobre el sistema de cargos en las sociedades indígenas de nuestro país muestra el interés que el tema ha suscitado desde hace más de 50 años entre los estudiosos sociales. El énfasis temático y las perspectivas de análisis son variados y han generado grandes polémicas, cuya discusión rebasa los límites de este escrito. Tampoco se ha llegado a un acuerdo sobre los orígenes de los sistemas de cargos en México,<sup>1</sup> sin embargo, lo que queda claro es que por lo menos desde la Colonia ha habido instituciones indígenas encargadas de la celebración y financiamiento del culto a los santos y otras fiestas religiosas, y aunque éstas se han modificado a lo largo del tiempo y han

\* Este artículo forma parte de la investigación que estoy realizando en el programa de doctorado en antropología de la UNAM.

<sup>1</sup>Al respecto véanse los artículos de Chance y Taylor (1987: 3-5), Medina (1995: 7-32) y de Portal (1995: 25-42), en los que se aborda esta discusión.



adquirido características regionales distintas,<sup>2</sup> substancialmente han mantenido uno de sus cometidos originales, mantener la relación de la comunidad con sus divinidades protectoras.

Entre los autores que recientemente han discutido el tema, se encuentra Andrés Medina (1995: 7-23; 2000: 259-285), cuyos trabajos me han sido útiles para comprender el sistema de cargos como una de las formas de organización social indígena sobre la que descansa la identidad étnica. En sus textos, el autor defiende la existencia de una continuidad entre la cultura y la cosmovisión indígena actual y las de las sociedades mesoamericanas, como producto de la resistencia a la dominación y el desarrollo de estrategias de muchas comunidades para preservar su cultura y sus modos de vida, en el marco de las tensiones con la sociedad global (Medina, 1995: 9-10). Gran parte de la transmisión de conocimientos y creencias campesinas se ha dado directamente mediante el proceso del trabajo agrícola; pero el carácter ritualizado de estas labores llevó a la formulación y sistematización de este ejercicio cotidiano en una concepción del mundo que permea todos los ámbitos de su vida, en tanto que ordena sus acciones sociales, políticas y religiosas (Medina, 1995: 9). Afirmar que la cosmovisión y cultura indígenas han perdurado, no implica decir que se han mantenido inmutables, sino que han incorporado distintos elementos de los entornos histórico sociales en los que se han insertado a partir de la conquista hispana, pero estas influencias del exterior han sido resemantizadas a partir de la propia cultura y cosmovisión.

Ahora bien, la recreación de la memoria colectiva ha sido, durante centurias, el principal vehículo de transmisión de estas formas de vida y pensamiento indígenas. Florescano (2000: 24-27) señala que junto con los calendarios solar y religioso, la tradición oral y el rito tienen un papel importante en este proceso. Estrechamente relacionado con la memoria histórica, el ritual es una recreación del pasado, experimentada y renovada cíclicamente, pero también se constituye como guía futura (Portal, 1997: 67). Mediante el ritual un grupo reafirma su origen común y las normas que lo significan, reactualizándolas periódicamente. Una de sus múltiples

---

<sup>2</sup>Tan sólo para el caso de Yucatán, Fernández (1995: 52-53) señala diferencias al comparar lo que sucede en la región oriente y en la del noroccidente yucateco.



funciones es la legitimación de las jerarquías sociales, en tanto que cada miembro de la sociedad asume un papel de acuerdo con su rango.

En consecuencia, la persistencia de las formas de vida y concepciones del universo de las sociedades indígenas actuales, en muchas comunidades encuentra un sustento sólido en los sistemas de cargos cívico religiosos, que se erigen como una de las instituciones responsables de reproducir y reformular las prácticas, los valores y las concepciones que son significantes para estas sociedades al asumir la tarea de organizar y realizar celebraciones y rituales colectivos en los que se recrea y reactualiza la cultura. Además, mediante su participación en las ceremonias desempeñando un cargo, el individuo accede al conocimiento más profundo de los valores que rigen la trama de su sociedad, que le otorgan significado a su presente campesino, y que lo enlazan con su pasado indígena. Es decir, si consideramos que la identidad indígena campesina está constituida por las representaciones sociales de las prácticas cotidianas repetidas por las comunidades a lo largo de su historia, entonces el sistema de cargos se nos presenta como una de las organizaciones sociales que procura la permanencia de esta identidad.

Para el caso que nos ocupa, el sistema de cargos, se encuentra enraizado en la matriz agraria que de acuerdo con Medina, significa a las comunidades indias de hoy (1995: 10), pues el despliegue de la jerarquía más amplia se expresa en la fiesta patronal (vinculada con la empresa colectiva campesina), pero también los cargos entran en funciones durante las celebraciones a lo largo del ciclo agrícola. En consecuencia, esta jerarquía es uno de los ejes sociales sobre el que descansa la identidad campesina maya de Kanxoc.

El trabajo aquí presentado tiene como objetivo central, mostrar la importancia de la jerarquía de cargos rituales de la fiesta patronal de Kanxoc, Yucatán, en la organización social de la comunidad y en la construcción y reproducción de su identidad étnica. Con esta finalidad, ha sido organizado en tres partes, primero presento algunos aspectos de la comunidad de Kanxoc y de la región en la que se encuentra, que permitirán reflexionar sobre su identidad étnica, después describiré la jerarquía de cargos y posteriormente expondré algunas reflexiones.



### **La identidad étnica en Kanxoc**

La comunidad de Kanxoc se encuentra situada en la región oriental del estado de Yucatán, es comisaría del municipio de Valladolid y se localiza a 14 km al oriente de la ciudad cabecera del mismo nombre. La región que nos ocupa tuvo importancia en la época colonial como productora de maíz, algodón y caña de azúcar; socialmente se significó por los constantes enfrentamientos entre indios y blancos, que finalmente culminaron con la rebelión indígena conocida como la guerra de castas que inició en la segunda mitad del siglo XIX.

El panorama de esta zona para la primera mitad del siglo XX, es de una relativa marginación respecto al desarrollo capitalista alcanzado en otras regiones de la sociedad yucateca (por ejemplo, la zona henequenera). Este relativo estancamiento fue consecuencia, en parte, de la devastación sufrida durante la guerra de castas y también de la lucha cotidiana de muchos pueblos mayas por defender sus propias formas de ser. Sin embargo, a partir de los años sesenta, se nota un cierto dinamismo en la región, producto del desenvolvimiento de los sistemas de carreteras y caminos vecinales en el área y el surgimiento de la región ganadera de Tizimín hacia el norte; esta actividad se ve acrecentada en los setenta con el desarrollo de la zona turística del Caribe (al oriente), y con el establecimiento de un parque industrial en los ochenta, con cuatro industrias maquiladoras de capital extranjero que captan mano de obra de la región. A pesar de que las comunidades del área no han desdeñado los beneficios acarreados por los cambios e innovaciones, han sido selectivas y han sabido adaptarlos a sus formas de vida maya.

Hoy día, la organización sociopolítica de Kanxoc está conformada por las autoridades que son reconocidas por la sociedad nacional, es decir, el comisario municipal y el ejidal, sin embargo, la toma de decisiones y la legitimidad de éstas están enraizadas en la asamblea del pueblo. Además, hay otras formas de organización social que rigen las relaciones sociopolíticas al interior de la localidad, se trata de un sistema de cargos con dos vertientes: los de tipo religioso cuyo análisis es objeto de este trabajo y la jerarquía de cargos militares denominada "la Guardia", que a pesar de no estar reconocida por la sociedad nacional, se encarga de



salvaguardar el orden del pueblo y evitar la intromisión de extraños; en ella participa la mayor parte de los varones de entre 18 y 50 años de edad de la comunidad.<sup>3</sup>

Ahora bien, la cultura de Kanxoc, al igual que la de los demás pueblos mayas de la región, se encuentra estructurada alrededor de su principal fuente de sustento, que es el maíz, cuyas técnicas de cultivo son milenarias. Considero que el cultivo de la milpa es uno de los pilares sobre los que se estructura la identidad étnica en Kanxoc, pues al constituirse como la empresa común más importante, encauza al individuo a establecer y reafirmar los estrechos vínculos que lo unen con la tierra y con la naturaleza, al mismo tiempo que estructura y organiza las relaciones familiares y comunitarias; además, lo azaroso del cultivo en la milpa de temporal conduce a que las fuerzas de la naturaleza y los poderes que las controlan, tengan vital importancia para el grupo. Por consiguiente, la religiosidad entendida como la expresión de las relaciones que el pueblo mantiene con estos poderes sobrenaturales o divinos para obtener sus favores, cobra gran relevancia en la conformación y preservación de la identidad étnica en Kanxoc, sobre todo cuando la relación con la divinidad expresa el interés colectivo de procurar el sustento comunitario.

Los santos patronos del pueblo, san Cosme y san Damián, al igual que las otras deidades de origen maya que constituyen el panteón kanxoqueño, pueden ser benevolentes o ser fuente de desgracia, dependiendo del comportamiento humano, por tanto, el pueblo necesita asegurarse de que estos santos en especial, por ser los guardianes tutelares del pueblo, no desaten su furia contra la comunidad, y en cambio la protejan. La historia oral relata que antaño se estableció una alianza con los santos para obtener sus dádivas y evitar tantos castigos que éstos enviaban; en este arreglo, el pueblo de Kanxoc se comprometió a realizar una serie de acciones para honrarlos entre las cuales sobresale, por su magnitud, duración e importancia corporativa, la fiesta en su honor; a cambio de tales acciones, los santos resguardan a la comunidad.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Para ampliar sobre la organización sociopolítica de Kanxoc ver Lara (1998).

<sup>4</sup> Para ampliar sobre el análisis de esta narración, consúltese Lara, 2002.



Las expresiones religiosas que tienen lugar durante la fiesta, aunque están influenciadas por el catolicismo, se dan en total autonomía respecto de éste, los kanxoqueños deciden qué, cómo, cuándo y dónde hacerlas. Para consumir su tarea, sólo requieren observar dos preceptos: a) hacer la fiesta de la misma manera como "los antiguos", sus antepasados, la realizaban; b) sumar esfuerzos en esta tarea, es decir, olvidar temporalmente las rencillas y divisiones emanadas de lo heterogéneo de su sociedad. Por lo tanto, la empresa de la fiesta es posible gracias a la existencia de una institución religiosa con cargos jerárquicamente definidos y reglamentados, que ordena las relaciones del pueblo con los santos y organiza las actividades de la comunidad en el cumplimiento de su misión.

### **Los cargos religiosos en Kanxoc**

Los cargos religiosos en Kanxoc están dispuestos en rangos de acuerdo a su importancia y funciones, sin embargo, los he agrupado en dos grandes bloques atendiendo al tipo de relaciones que cada conjunto de categorías establece con la divinidad y que repercuten en su cometido social.

*Cargos vitalicios.* El primero de estos grandes grupos corresponde a los cargos denominados mayores de la fiesta o *nukuch meno'ob*. Está constituido por 12 personas que desempeñan distintos cargos vertebrados jerárquicamente, pero con una serie de funciones comunes que pueden sintetizarse en dos:

Resguardar el conocimiento sobre los mandatos divinos que de generación en generación les han sido legados. Son considerados guardianes de este saber, lo que los coloca en un lugar privilegiado en la sociedad por su relación directa con la divinidad. A nivel simbólico, los mayores representan a los santos en algunos de los rituales de la fiesta, su cargo es vitalicio pues quien lo ocupa fue elegido por la divinidad. La otra responsabilidad que tienen es renovar el convenio con los santos a través de los rituales y de la fiesta: planean las actividades, estipulan los tiempos y lugares de los eventos relevantes así como las acciones a seguir. Los *nukuch meno'ob* toman las decisiones importantes. Además, cumplen con la tarea de orientar a los demás cargueros sobre las responsabilidades y



formas de conducirse para el buen desempeño de su cargo, pues como se dice en Kanxoc: "sólo ellos saben cómo debe hacerse la fiesta".

*Cargos rotativos.* El segundo gran grupo de cargos, es mucho más numeroso, pues incluye al resto de la comunidad, y aunque en este momento le demos tratamiento de bloque, está constituido por otra serie de rangos con gradaciones. Las personas que ocupan cada cargo permanecen en él sólo durante el período que abarca la fiesta.

A nivel simbólico este segundo gran grupo representa en los rituales al pueblo de Kanxoc; es el conjunto de cargos que tiene el compromiso con los santos patronos de cumplir con lo pactado y de su desempeño depende el futuro inmediato del pueblo. En consecuencia su tarea principal es llevar a cabo la fiesta, es decir, bajo la dirección de los mayores, participa en la organización de la fiesta, la costea y la lleva a efecto.

### **Orden jerárquico de los cargos**

He dividido internamente cada uno de los dos grandes grupos de cargos religiosos en varios subgrupos, según el papel que desempeñan y la importancia de éste

En el bloque de *cargos vitalicios* tenemos que se identifican dos:

En el nivel más alto de la jerarquía están los tres *nukuch meno'ob* o mayores de la fiesta, ordenados a su vez en diferentes escaños. A la cabeza se encuentra el *nojoch nukuch men* (mayor principal, o gran sacerdote).<sup>5</sup> El siguiente cargo es el *nukuch men* o mayor de la fiesta, quien cumple con la tarea de suplir al primero en algunas de sus funciones. Ambos *nukuch men* son además *j-meno'ob*, es decir, son sacerdotes y médicos mayas, que offician en los rituales agrarios, los relacionados con el ciclo de vida y otros vinculados con la vida cotidiana de las familias campesinas.

Con un rango menor enseguida encontramos al *nukuch men* de jinetes, vaqueros y toreros de la fiesta, quién se encarga de instruir a los mayores

<sup>5</sup> Podemos encontrar cierta similitud de este cargo, con el Nojoch Tata, dirigente religioso con personalidad sagrada, quién de acuerdo con Redfield, participaba como el personaje supremo de la fiesta en X-Cacal, Quintana Roo (1944: 336-339).



que dirigen a los jinetes, vaqueros y toreros cuya participación es de primer orden en la corrida<sup>6</sup> y en los rituales.

Por debajo de ellos se encuentran otros nueve *nukuch meno'ob* o mayores, los cuatro primeros son: un mayor de jinetes, un mayor de vaqueros, un mayor de toreros y un mayor de servidores (*Its'aako'ob*), quienes coordinan las acciones e instruyen a las personas que ocupan los cargos de jinetes y vaqueros, toreros respectivamente. El mayor de servidores, organiza las actividades de los otros cuatro mayores de servidores de menor rango, que son asignados a cada diputado para asesorarlo durante los tres días en los que se realizan los preparativos de la celebración que le corresponde. Entre este subgrupo destaca el secretario del *nohoch nukuch men*, quien lo auxilia en sus tareas y además, funge como juez de plaza durante las corridas de toros.

Respecto a los *cargos rotativos*, identifique tres subgrupos

Por debajo de los mayores, se encuentra el cargo de diputado (*kuch nal*).<sup>7</sup> En ellos recae la responsabilidad de llevar a efecto y costear la fiesta, son los ejecutores de las acciones señaladas por los mayores. Hay nueve diputados y a cada uno le corresponde un día de la fiesta, siete de ellos son "diputados de corrida" (cargos de más prestigio) y de los dos restantes, uno se encarga de la vaquería con que da inicio la fiesta y el otro de la charlotada, con la que termina. Cada diputado es nombrado por su antecesor, previa consulta con los mayores, durante la fiesta anterior y generalmente el diputado tiene uno o más "socios" que le ayudan con los gastos de la fiesta.

En el siguiente nivel están los cargos que constituyen el equipo de apoyo directo de cada diputado, ya que el cumplir con los santos implica mucha inversión, en trabajo, especie y dinero<sup>8</sup> y aunque el diputado es el

---

<sup>6</sup>Quintal (1993:15) señala la importancia de la corrida de toros en las fiestas patronales del oriente de Yucatán.

<sup>7</sup>Redfield refiere el cargo de *kuch* o cargador para el caso de las fiestas patronales de Yucatán cuya función es similar a la del cargo aquí descrito, pues quién lo ocupa se encarga de organizar y sufragar los festejos del santo; según el autor, esta responsabilidad es compartida con tres *nakolo'ob*, quienes se encuentran en un rango subordinado (1944: 332, 344-345).

<sup>8</sup>Son tres días los que el diputado y su equipo dedican a trabajar intensamente en los preparativos, pues además de dejar listo todo lo que corresponde al día de la fiesta que se le asignó, durante todo ese tiempo debe ofrecer comida y bebida a todos los que le ayudan.



responsable y el que cubre la mayor parte de los gastos, también recibe ayuda de mucha gente de la comunidad.

El equipo de soporte de cada diputado consta de dos grupos constituidos de entre 10 y 15 jóvenes que se reclutan como voluntarios para fungir como jinetes y vaqueros uno, y como toreros el otro; uno o dos mayores de *Itsa'ako'ob* que además de asesorar, se encargan de atender a los invitados de acuerdo con su jerarquía y una mayor *x-kus*, quien se responsabiliza de los guisos.

En el último nivel se encuentra un grupo más vasto de colaboradores del diputado que son las personas directamente invitadas por los mayores del nivel anterior para trabajar bajo su dirección los tres días.

Además hay otra categoría de "invitados" más amplia, constituida por personas que voluntariamente ofrecen trabajo, dinero o productos al diputado para cumplir su promesa. Además, pueden participar como invitados tanto las personas de la comunidad, como de fuera de ella y generalmente cuando se recibe una contribución, el diputado está comprometido a resarcirla en productos equivalentes en la misma fiesta y además a contribuir de manera similar en la fiesta patronal del invitado si éste no es de Kanxoc, entablando así una red de reciprocidad de donativos que ayudan a subsidiar las fiestas en la región y estrechan los lazos entre los pueblos mayas.

### **Participación de otras instancias comunitarias**

Las formas de participación hasta ahora tratadas se dan a nivel doméstico y comunal, pues cada persona interviene ya sea como representante de su familia o bien, de su localidad. Sin embargo, en fechas anteriores a la fiesta, los diputados y *nukuch* mayores se reúnen con el comisario municipal y los altos mandos de la guardia, con el fin de llegar a un acuerdo sobre su participación en la fiesta. Este convenio consiste en estipular la cantidad de cartones de cerveza que cada diputado entregará a la cuadrilla que integre la guardia en su día, ya que los miembros de la guardia son los encargados de la construcción del coso taurino y tienen la no menos importante tarea de salvaguardar el orden durante la fiesta. Lo anterior muestra que los cargos son también un medio de enlazar las formas



organizacionales que constituyen el entramado sociopolítico de la comunidad pues en este convenio a la vez que se deslindan los respectivos campos de acción en los que cada institución de la localidad incide, se manifiesta la unidad comunitaria.

### **Reflexiones finales**

En lo anterior hemos visto que la jerarquía de cargos religiosos puede concebirse como la organización inclusiva que integra las distintas instancias sociales (religiosas, civiles y familiares) de Kanxoc en aras de un cometido común, la fiesta patronal que como se dijo, se encuentra enraizada en la continuidad de su ser étnico y social.

Al mismo tiempo, la red de reciprocidades que mediante los cargos se da entre Kanxoc y otras comunidades, amplía las relaciones comunales a nivel regional como un claro indicio de la hermandad existente entre los pueblos, basada en la comunión de valores y formas de vida que se reproduce y defiende de manera similar.

Al unificar de manera jerárquica a la comunidad, el sistema de cargos reitera y sanciona la forma de estratificación social propias de la población. En otras palabras, la incorporación de cada integrante de la comunidad a los cargos no es homogénea sino que refleja las jerarquías y los espacios en los que se expresa el poder en la comunidad. Al mismo tiempo, la autoridad (en este caso religiosa) encuentra su legitimación en valores propios del grupo.

Por su carácter unificador así por la fuente de su legitimidad, el sistema de cargos constituye un mecanismo de reproducción social y cultural importante. A través de éste, el individuo y su familia tienen acceso al conocimiento de las normas y valores sociales heredados de sus antepasados, lo que les da su ser específico y permite su continuidad. Su carácter rotativo asegura que buena parte de la población se desempeñe en alguno de los cargos importantes, o en caso contrario, su carácter inclusivo garantiza que la mayor parte de la población pueda participar en alguno de los niveles de la jerarquía.

Es necesario explicitar también que el sistema de cargos no es un aglutinante absoluto de la comunidad, ya que algunos de los jóvenes que



trabajan fuera del pueblo durante largos períodos, no siempre participan en ellos, se incorporan a los festejos más como espectadores que como actores, aunque se ha dado el caso de que cuando contraen matrimonio y se establecen en la comunidad, tienden a integrarse a los cargos como una forma de adquirir membresía. En ocasiones estos jóvenes migrantes, fungen como socios, es decir, son los que asumen los gastos que el padre de familia contrae con algún cargo, asegurando así el prestigio familiar. Por otra parte, se encuentra una porción importante de la población que no profesa el catolicismo y que en consecuencia, no participa en los cargos; sin embargo, suele asistir como espectadores a algunos festejos que no pongan en entredicho los principios de su religión.

### **Bibliografía**

Chance, John K y William B. Taylor

1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología*, nueva época, mayo Junio: 3-5.

Fernández, Francisco

1995 "Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán" en *Alteridades*, año 5, número 9: 48-65.

Florescano, Enrique

2000 "La visión del cosmos de los indígenas actuales" en *Desacatos*, número 5: 24-27.

Lara, María Cecilia

1998 "Resistencia étnica y poder en Yucatán", ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Mayistas, Guatemala.



- 2000 "El pacto primordial de Kanxoc. Los santos patronos y el proceso identitario", ponencia presentada en la Primera reunión de trabajo del doctorado en antropología, IIA-UNAM.

Medina, Andrés

1995 "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades*, año 5, número 9: 7-32.

- 2000 *En las cuatro esquinas, en el centro*. IIA-UNAM, México.

Portal, María Ana

1995 "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta" en *Alteridades*, año 5, número 9: 32-42.

- 1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México.

Quintal, Ella Fanny

1993 *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida.

Redfield, Robert

1994 *Yucatán. Una cultura de transición*. Fondo de Cultura Económica (FCE), México.



## Los modelos educativos en el discurso participativo: el caso de cuatro escuelas primarias de Yucatán

**El presente artículo analiza los modelos educativos que han sido establecidos a partir del discurso indigenista participativo, así como los métodos a través de los cuales se aplican. Así a grandes rasgos puede decirse que a la incorporación correspondió la castellanización directa; al integracionismo, la indirecta, y con el indigenismo participativo se ha empleado dos modelos educativos, la educación bilingüe bicultural y la educación intercultural bilingüe. En teoría ambos modelos pretenden que los educandos alcancen un bilingüismo, pero en la práctica los lleva, en buena medida, a la castellanización indirecta**

### **El discurso participativo**

Considero que el establecimiento formal del indigenismo participativo se da durante la presidencia de José López Portillo (1976-1982), cuando el gobierno brinda:

...respuesta a algunas de las demandas populares e indígenas y asimila a su discurso las propuestas de respeto a las identidades étnicas, a la pluralidad y a la autogestión. El discurso gubernamental hizo suyas algunas de las críticas surgidas en el medio antropológico y rompió con el indigenismo integracionista, incorporó a varios antropólogos críticos a las instituciones de la administración pública federal y desarrolló una propuesta política denominada "indigenismo de participación" (Oehmichen, 1999: 87).

Desde este momento la problemática indígena quedó definida como un asunto de marginalidad. El hecho de que a los indios se les considerara



parte de la población marginal obedecía a que el Estado apreciaba que tenían una nula o muy escasa participación en los ámbitos educativo, político y económico, pero también percibía que las diferencias culturales existentes entre la población mestiza y la indígena, como el desconocimiento de la lengua nacional, eran lo suficientemente grandes como para colocarlos en desventaja. Para solucionar la desigualdad que había entre los dos tipos de población se pusieron en marcha diversos programas (Nahmad, 1978: 236; Sánchez, 1999: 96-97).

En el período presidencial de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se concibió a los indios como población en pobreza extrema. A partir de estos años se pretendió mejorar las condiciones de vida de dichos sectores buscando la participación de las propias comunidades indígenas en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional (Oehmichen, 1999: 33).

En el discurso participativo se privilegia enormemente la cuestión económica sobre la cuestión cultural, son indios quienes estén en los parámetros de marginalidad y pobreza extrema definidos conforme a los criterios del Estado.

En la teoría, el indigenismo participativo fue concebido con una orientación de tolerancia a la diversidad cultural. A partir de 1977 el Estado reconoce, en el discurso, la pluriculturalidad de la nación mexicana lo que se refuerza a través de la institucionalización de la educación bilingüe-bicultural (Oehmichen, 1999: 57, 87-88). La teoría ha rebasado a la práctica en el discurso participativo se ha mencionado los términos *pluricultural, tolerancia, equidad y protección de las especificidades culturales*; no obstante, en la realidad, no ha habido una política o una estrategia que nos enseñe a apreciar todos los componentes culturales de nuestra nación más allá del aspecto turístico o folclórico, a pesar de que en la Constitución se reconoce la pluriculturalidad de la República Mexicana.<sup>1</sup> Tampoco se nos ha enseñado, o forzado de alguna manera, a ser respetuosos con las alteridades. Asimismo el Estado no ha podido, o

---

<sup>1</sup> El artículo 4º de la constitución fue reformado en 1992 con una adición que vendría a dar prioridad a las demandas de tipo cultural de las etnias indígenas (Sánchez, 1999: 101-102). Cabe mencionar que en Yucatán nunca se hizo la adecuación constitucional (Manzanilla, 2001: 9).



querido, darle la importancia debida a la protección de las diferencias culturales.

Las especificidades culturales, además de protegerse, deben promoverse y desarrollarse, un caso muy concreto es el uso de las lenguas indígenas. Estas lenguas siguen siendo excluidas de casi todos los dominios públicos e institucionales, ocasionando con ello que las nuevas generaciones dejen de utilizar en el seno comunitario y, lo que es más grave aún, en el familiar (Varios autores, 2000: 82, 87). Esto a pesar de que en el artículo 4º de la Constitución se establece la protección y promoción de las lenguas y las formas de organización indígenas (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 2001: 9-10).

Desde finales de la década de los setenta el Estado estableció, discursivamente, un cambio en la política indigenista,<sup>2</sup> pero en la aplicación no ha logrado todavía transformar las prácticas institucionales ni ha modificado la organización de la sociedad para un verdadero cambio en la política indigenista (Castellanos y López y Rivas, 1997: 146).

### **Los métodos educativos en la participación**

La desigualdad de la que es objeto la población indígena puede verse reflejada en la cuestión educativa formal.<sup>3</sup> No hay suficientes profesores capacitados para impartir la educación a las poblaciones indígenas, la mayoría de ellos prefiere dar clase en las zonas urbanas ya que esto les ofrece un mayor estatus, no hay suficientes materiales de lectoescritura, además los niños indígenas no pueden aprovechar de manera óptima sus clases porque la mayoría de las veces se encuentran desnutridos o tienen

<sup>2</sup> Por muchos años la política indigenista fue la llamada integracionista. Esta pretendía lograr la "integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos iguales" (Aguirre Beltrán, 1976: 28). De esta manera se impone el enfoque de la unidad nacional a partir de la homogeneidad y se rechaza el enfoque de la unidad nacional a partir de la diversidad étnica, la unidad nacional sólo podía lograrse a partir de la uniformidad cultural (Sánchez, 1999: 43-44).

<sup>3</sup> Por educación formal entiendo a aquella que se imparte a través de un sistema escolarizado y mediante una institución determinada que nos marca ciertas pautas de comportamiento, normas y valores. Para Julio de la Fuente la educación formal es aquella que "nosotros, los componentes no indígenas de la sociedad nacional, impartimos a la población aborigen, sobre todo a la infantil, transmitiéndole nuestros patrones de conducta, técnicas y valores" (de la Fuente, 1977: 130-131). La educación formal se diferencia de la informal ya que esta es la que imparte la familia y la comunidad transmitiendo los patrones de conducta y los valores del grupo social o cultural correspondiente (de la Fuente, 1977: 131).



que aportar a la economía familiar, entre otras cuestiones (Varios autores, 2000a; Oehmichen, 1994: 187-188).

Constantemente se ha hecho modificaciones y cambios a nivel administrativo, además se ha implementado diversas estrategias para que las poblaciones indígenas tengan una educación formal de calidad. Sin embargo, esto no se ha logrado, sin mencionar que es un privilegio inalcanzable dadas sus condiciones de vida y las escasas opciones de recursos que la sociedad es capaz de ofrecerles. Se considera a la educación una palanca de desarrollo muy importante puesto que se piensa que "un pueblo sin educación integral de calidad sólo puede construir una sociedad débil" (Varios autores, 2000a: 85). La educación formal en México ha sido la enseñanza de los valores, las costumbres y la cosmovisión de uno de los segmentos de la sociedad:

La historia de los pueblos indígenas casi no figura en el imaginario de la nación mexicana... su historia ha carecido de interés y no ha sido incorporada ni deseada en los episodios de "historia de bronce" nacional (salvo, si acaso, lo indispensable para resaltar ciertos episodios y valores)... el origen de este olvido lo podemos encontrar en los proyectos liberales [del siglo] XIX para el naciente estado-nación, que no admitieron a los indios como parte de la cultura y patrimonios nacionales (Rojas, 2000: 200-201).

En el discurso participativo se ha hablado de dos modelos educativos formales: la educación *bilingüe-bicultural* y la educación *intercultural-bilingüe*. En realidad, la educación bilingüe-bicultural queda establecida desde 1939, pero ha sido un método discontinuado varias veces a lo largo de los años (Arana, 1978: 243).

Para el año 1937, en la Tercera Conferencia Interamericana de Educación, se aprobaron las bases de la educación bilingüe ya que consideraron que de esta forma se haría más fácil y efectiva la educación de los indios, además pensaron que con el tiempo las lenguas indígenas irían desapareciendo (Heath, 1972: 171-172). A partir de la Sexta Asamblea Nacional de Educación en 1963 se aprueba la utilización de métodos bilingües con maestros y promotores que dominaran la lengua indígena de la comunidad y el castellano como base de la política educativa nacional para las regiones interculturales (Nahmad, 1978: 231).



A partir de la década de los sesenta,<sup>4</sup> entre otras demandas, se pide una educación diferente a la del sector mestizo en donde se recupere la cultura propia de cada grupo indígena y se asimile los conocimientos occidentales para poder mantener una relación con la sociedad mestiza (Bonfil, 1995: 508-509). Hasta esa época el Estado había privilegiado el aspecto bilingüe del método bilingüe-bicultural, considerando el primer elemento como esencial para que los indios aprendieran el castellano y no tanto para que preservaran sus propias lenguas; lo que interesaba en la realidad no era que los indígenas aprendieran a leer y a escribir en sus lenguas y en castellano, si no que aprendieran la lengua oficial del país. Es por ello que en las demandas se exige una educación realmente bilingüe y bicultural, en donde se conserven los elementos culturales de cada grupo indígena y se conozcan los elementos de la cultura mestiza. Las demandas fueron escuchadas más no aplicadas puesto que para 1971 se empieza a hablar otra vez del establecimiento de la educación bilingüe-bicultural (Acevedo, 1994: 474-475), quedando formalmente instaurada en el año de 1978 con la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) de la Secretaría de Educación Pública (SEP) (Gigante, 1995: 49).

A la educación indígena bilingüe-bicultural se le ha llamado de esa forma porque, según Coheto el término indígena hace referencia a la participación de los pueblos y profesionales indios en el diseño, ejecución y valoración de ésta; bilingüe, por el derecho que tienen las etnias indígenas para mantener y crear las condiciones para el desarrollo de sus lenguas, así como para aprender el español; bicultural, porque la educación debe ser un proceso de movilización cultural, en el que al mismo tiempo que sus valores identitarios se manifiesten, ellos tengan acceso a la cultura occidental por medio de la nacionalización. Con este método se pretende superar la subordinación cultural y lingüística, así como la dependencia social, política y económica; a la vez, se aspira a crear condiciones de participación de la comunidad en un sistema escolar flexible (Coheto, 1988: 143).

Para 1990 el modelo educativo es cambiado, se determina que en la escuela confluyen múltiples culturas y por ello habría que implementar uno

---

<sup>4</sup>Década en la que se cuestiona fuertemente al indigenismo integracionista



que correspondiera a tales características (López, 1997: 33-34). De esta forma queda establecido el modelo educativo intercultural-bilingüe (Gigante, 1995: 49). La interculturalidad no solo plantea la convivencia de dos culturas, o el aprendizaje de una de ellas, si no que establece que todos debemos convivir en equidad, tolerancia, respeto, armonía, etcétera y concibe a lo diferente como tal, no como superior ni como inferior. Se espera que dicha interculturalidad empiece en el salón de clase en donde el maestro no haga distinciones de algún tipo e instruya para la tolerancia y la equidad. Esta educación incluye las diferencias culturales pero también las religiosas, las de género y las socioeconómicas; este método es concebido como una educación para todos en tanto que se espera superar los prejuicios y se contempla la diversidad como un valor (SEP, 1998:11).

En este contexto la *interculturalidad* es definida como:

...la forma de intervención educativa que reconoce y atiende a la diversidad cultural, promueve el derecho a ser diferentes y el respeto a las diferencias, favorece la formación de la identidad local, estatal y nacional, así como el desarrollo de actitudes y prácticas que tiendan a superar las desigualdades sociales...se plantea como alternativa para superar los enfoques homogeneizadores..., como un enfoque de educación abierta y flexible, pero a la vez enraizada en y a partir de la cultura pero abierta al mundo...es una educación que mira lo ajeno desde lo propio (SEP,1998:8).

En el ámbito constitucional esta educación intercultural no se encuentra instituida, es por ello que se ha propuesto una reforma que se base tanto en la interculturalidad como en el multilingüismo ya que estos dos aspectos son los que responden a la diversidad de la nación mexicana, de esta forma se generaría una educación que hiciera conciencia sobre la diversidad y se lograría una convivencia digna y respetuosa en la pluralidad; así mismo se propone que las lenguas indígenas adquieran el mismo estatus que el castellano, ya que de esta forma se llegaría al reconocimiento del multilingüismo del país (Manzanilla, 2001: 11; Ruiz y Gutiérrez, 2000: 315).



Para lograr una verdadera educación intercultural se necesita que el profesorado esté capacitado tanto en el aspecto académico como en el humano, es decir, que adopte una actitud de respeto hacia la diversidad y que oriente a sus alumnos hacia una formación que les permita convivir a partir del reconocimiento del otro y del respeto a las diferencias (Varios autores, 2000a: 57). Además se requiere reconocer la validez de la educación informal ya que, al pretender el respeto y la igualdad, se necesita conocer y apreciar las especificidades culturales que se pueda encontrar en el salón de clases (INI/UNAM, s/f: 7).

### **Objeto de estudio**

Hasta ahora se ha explicado los modelos educativos establecidos para el discurso indigenista participativo, pues bien, para conocer qué sucede con la educación formal en la práctica me ha parecido conveniente hacer un análisis comparativo de cuatro escuelas del estado de Yucatán.<sup>5</sup>

#### *Escuela primaria de la ciudad de Mérida<sup>6</sup>*

Esta escuela se encuentra localizada en la zona poniente de Mérida. Ahí asisten niños de las clases sociales baja y media. El plantel cuenta con todos los grados que corresponde a la educación primaria (1° a 6°). Para cada grado hay dos salones, debido a que el alumnado es numeroso. Tuve la oportunidad de encontrarme al frente de los grupos sin su correspondiente profesora, de esta manera realicé observación participante, y también no participante; además, tuve la ocasión de aplicar una encuesta a setenta y tres niños y niñas escogidos al azar de los grados tercero a quinto.

El conocimiento de lo indígena, por parte de los alumnos, se reduce a lo que se ve en sus libros de historia, lo cual mayormente se enfoca al pasado y al realce del indio muerto, sin mencionar de una forma determinante al vivo. Era nulo su conocimiento del levantamiento del Ejército Zapatista de

<sup>5</sup> Se me pidió omitir los nombres así como los turnos de las escuelas en cuestión, a fin de evitar posibles problemas a los profesores y directores que me brindaron información y me permitieron estar en las escuelas a su cargo.

<sup>6</sup> Estuve yendo a dicha escuela de manera esporádica a lo largo del curso escolar 2001-2002.



Liberación Nacional (EZLN), de las discusiones legislativas en cuanto a los derechos indígenas y de los diferentes grupos étnicos que existen en el país, sólo conocen acerca de los mayas y de los nahuas lo que sus libros mencionan.

La encuesta aplicada contenía diez preguntas relacionadas con el conocimiento y la percepción que los niños y niñas tuvieran de lo indígena y de los indios. El resultado de las encuestas reveló que existe un desconocimiento general acerca de la existencia de los indios y una fuerte desvalorización de lo indígena, además de un marcado racismo. Lo maya (que es lo que percibían como igual a indígena) lo redujeron a la pobreza o a una existencia pasada.

Las profesoras no hacen mención de las poblaciones indígenas actuales, no porque pretendan eliminar la existencia de éstas sino porque simplemente no forman parte de su cotidianeidad ya que ellas son mestizas<sup>7</sup> y como la mayoría de la población mestiza-occidental, no piensan en las personas que son ajenas a su modo de vida. Varios de los niños reconocieron que sus abuelos son mayeros, puesto que hablan la maya, pero a la vez admitieron que les han prohibido utilizar dicha lengua para comunicarse. De esta forma tanto en la escuela como en la casa se prefiere dejar de lado las especificidades culturales que se consideran atrasadas o de muy bajo estatus.

A pesar de que en esta escuela existe el programa "*Ko'one'ex Kanik Maaya*" (aprendamos maya),<sup>8</sup> en el turno en que realicé la investigación no está instituido: de esta forma los niños y niñas estudiados tenían nulo conocimiento de la lengua maya, salvo aquellos que tenían algún familiar que hablara dicha lengua.

---

<sup>7</sup> Población que resultó de la mezcla de dos o más razas étnicas y que no se autoadscribe como indígena ni como europeos.

<sup>8</sup> Este programa se inicia en 1996 de forma simultánea en veinticuatro municipios del Estado, incluyendo Mérida, en cincuenta y dos escuelas primarias y veintiséis secundarias (Pool Ix, 1998: 1, 3, 5, 9, 10, 14; Pool Martínez, 1998: 15-16).



*Escuela primaria de Samahil, Samahil*

Samahil es una comunidad que se localiza a 32 km de la ciudad de Mérida, limita al norte con Hunucmá, al sur con Chocholá, al este con Umán y al oeste con Kinchil y Tetiz. Tiene aproximadamente 4,938 habitantes.

Entre los servicios con los que cuenta podemos mencionar la sucursal de correos, una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), granjas avícolas en donde labora la mayoría de la población y escuelas preescolar, primaria y secundaria.

En la escuela primaria se emplea la lengua castellana, los profesores son calificados como parte de la población mestiza-occidental, la mayoría de los niños también están considerados dentro de esta categoría poblacional. No se identifican como parte de la población indígena. Esta institución cuenta con todos los grados escolares, teniendo uno o más salones para cada grado dependiendo de la demanda que surja en cada ciclo escolar.

En esta escuela tuve la oportunidad de realizar observación no participante y entrevistas informales tanto a alumnos como a profesores.

Comparando a los alumnos del plantel de Mérida con los niños y niñas de esta escuela podemos concluir que tienen un conocimiento más cercano de lo indígena, puesto que muchos, aunque no se consideran como tales, tienen en sus padres y abuelos el ejemplo vivo de la etnia maya: practican la milpa, hablan la lengua correspondiente, etcétera. Otros alumnos se identifican como mestizos-occidentales ya que en su familia no existen, o se han perdido, raíces indígenas. Las clases no se imparten en maya y los libros que llevan los niños y niñas son los mismos que llevan los alumnos de Mérida, es decir, los profesores no aplican ni el método educativo intercultural-bilingüe ni el bilingüe-bicultural puesto que el material didáctico y las estrategias pedagógicas que tiene cada profesor no están adaptados a ninguno de los métodos mencionados. Además, al igual que en el caso de la capital yucateca, los profesores son parte de la población mestiza-occidental y no tienen la capacitación suficiente para la implementación de algunos de los métodos sugeridos en el discurso participativo.



*Escuela primaria de X'Calacoop de Hidalgo, Tinum*

X'Calacoop de Hidalgo es una población de menor tamaño que Samahil, se encuentra ubicado entre los tramos Pisté-Chichén Itzá y Kaua-Valladolid. Se localiza aproximadamente a 20 km de Tinum, su cabecera municipal.

Entre los servicios con los que cuenta esta comunidad podemos mencionar la clínica del Sector Salud y las escuelas preescolar, primaria y secundaria. La escuela primaria tiene un aula para cada grado escolar, en ella se emplea la lengua castellana a pesar de que la mayoría de la población es bilingüe. Algunos niños se asumen si no indígenas mayas, tampoco lo suficientemente cercanos a la población considerada mestiza-occidental. Los profesores, a pesar de que algunos son hablantes de la lengua maya, aplican su clase desde una visión ajena a esa cultura.

En este caso realicé observación participante y no participante, así como entrevistas a los niños y niñas, de esta forma pude constatar el trabajo que representaba a los alumnos, que tenían la maya como su lengua materna, entender los conceptos y los problemas que se les planteaba, así como el hilar las palabras en las lecturas. Lo anterior se observaba muy claramente en los niños y niñas del primer y segundo grado ya que, en muchas ocasiones, es su primer acercamiento con la lengua castellana leída y escrita. Un problema que surge cuando algún o algunos de los alumnos no entienden bien ciertos conceptos es que el profesor no detiene el ritmo de sus clases, puesto que no terminaría el programa en el tiempo establecido, ocasionando con ello que ciertos educandos queden rezagados con respecto a los demás; esto es muy común en los niños y las niñas que tienen una lengua diferente a la que se utiliza en la educación formal.

Otro aspecto importante que se puede observar en esta comunidad es que se encuentra ubicada en una zona turística y sus pobladores, a pesar de que se dedican a la cría de animales y al cultivo de traspatio, buscan empleo en zonas como Cancún y Playa del Carmen. En esta población fácilmente se podría aplicar el método intercultural-bilingüe puesto que los niños hablan castellano y maya, además de que conocen aspectos de la cultura maya, de la cultura nacional y ciertos elementos de otras partes del mundo que sus familiares les cuentan o que ellos mismos observan al



tener contacto con turistas extranjeros; el problema de la aplicación de dicho método es el escaso interés que, al parecer, se tiene por parte de las autoridades correspondientes y a la insuficiente capacitación de los profesores.

*Escuela primaria de Nohalal, Tekax<sup>9</sup>*

Nohalal es una de las comunidades localizadas en el llamado cono sur de Yucatán. Se encuentra ubicada a 75 km, aproximadamente, de Tekax, su cabecera municipal. Esta comunidad es netamente agrícola, pero también se realiza otras actividades como la cría de animales de traspatio y la apicultura. A diferencia de las demás poblaciones a las que me he referido, ésta no cuenta con el servicio de teléfono, pero sí con energía eléctrica y agua potable; la pequeña clínica se abre una vez a la semana, puesto que no siempre hay un médico que se quede en ella. Conforman la comunidad unas cincuenta personas aproximadamente, por lo que ahí presta sus servicios el Consejo Nacional para el Fomento Educativo (Conafe) que atiende a niños en edad preescolar, y una escuela primaria perteneciente a la DGEI.

La escuela primaria es atendida por dos profesores quienes tienen a su cargo tres grados escolares cada uno. Todos los niños y niñas serían considerados por el Estado como indígenas, aunque no todos se auto identifiquen como tales, ya que ven en ello un motivo de vergüenza; la totalidad de los alumnos hablan maya y castellano, utilizando para las cuestiones informales la primera y para las cuestiones educativas formales la segunda.

En el caso de esta escuela primaria pude ver que se estaría aplicando, en parte, el modelo educativo bilingüe-bicultural puesto que se pretende que los niños aprendan la lengua castellana pero también se les enseña a escribir en maya, además han tenido actividades en las que han "bajado" para la ciudad de Mérida a fin de que conozcan la cultura mestiza-

---

<sup>9</sup>En este caso realicé observación no participante y entrevistas a los profesores y alumnos



occidental.<sup>10</sup> A pesar de que en la escuela se pretende revalorizar las raíces mayas de los alumnos, ellos prefieren algunos aspectos del modo de vida alterno: disfrutan la música disco; a las niñas no les gusta vestir con el hipil; admiran a la gente blanca, etcétera, afortunadamente no han perdido todavía su lengua materna como medio de expresión cotidiano.

### **El método educativo del discurso participativo en escuelas primarias de Yucatán**

En todos los casos podemos ver que, de acuerdo a las definiciones arriba señaladas, la educación en Yucatán no sigue los métodos establecidos por los modelos *bilingüe-bicultural* e *intercultural-bilingüe*. Discursivamente, el modelo que debería estar aplicándose actualmente en las escuelas del país es el *intercultural-bilingüe* el cual, como ya se mencionó, se espera una educación para todos y la convivencia armónica de los diferentes grupos que pudieran existir en el aula escolar (niños-niñas, indígenas-no indígenas, mexicanos-no mexicanos, de religiones diversas, ricos-pobres).

En la realidad esta *educación para todos* no se está dando puesto que, en el caso de la educación indígena, se sigue privilegiando el aprendizaje de una cultura que no corresponde a la totalidad de las que coexisten en el país; la interculturalidad sólo es concebida para los escolares indígenas, en nuestro caso mayas, ya que no se ha establecido que en las aulas urbanas o con alumnado indígena y no-indígena se aplique dicho modelo. Para los niños mayas se hace necesario que respeten, toleren, acepten y convivan en armonía con los no-mayas, pero en el caso contrario ni siquiera existe una preocupación por enseñarles especificidades culturales ajenas a las de ellos.

El castellano es la lengua oficial del país, existen muchas otras lenguas que se hablan dentro del territorio nacional pero que no están aceptadas como *oficiales*, por lo tanto la lengua que se enseña por medio de la educación formal es el castellano, de esta forma el denominado

<sup>10</sup> En año 2001 tuvieron un intercambio con escolares de una primaria de Mérida, ellos vinieron a la capital yucateca para recorrer diversos puntos de la ciudad y posteriormente los niños meridianos fueron para Nohalal a fin de conocer el modo de vida de ellos. En el 2002 estuvieron en la Plaza Grande de Mérida, como parte del programa *Mérida en domingo*, para decir un poema en lengua maya.



*bilingüismo* sólo puede ser para las diversas poblaciones indígenas ya que ellos *deben* aprender la lengua oficial si es que quieren tener una participación activa como ciudadanos mexicanos, por el contrario a la población *nacional* no se le exige el aprendizaje de alguna lengua indígena.<sup>11</sup>

Considero que el bilingüismo-bicultural y el bilingüismo-intercultural deberían cambiar de nombre y llamarse *bilingüismo-bicultural del indígena* y *bilingüismo-intercultural del indígena* para que concuerde con la realidad.

### **Conclusiones**

Una educación que sea realmente intercultural-bilingüe, que es la que correspondería a la etapa del indigenismo participativo que se presenta en la actualidad, tendría que incluir a todos los sectores de la población y no solo a uno de ellos, como es el caso de las etnias indígenas que tienen que aprender a vivir en el medio de la población mestiza, y no al revés.

Sigue en la mente de las personas dirigentes del Estado, y en los ciudadanos mexicanos, la idea muy arraigada de la unificación nacional. No encuentro otra explicación para que un modelo (bilingüe) que se concibe desde los años treinta, por lo menos, siga sin aplicarse a principios del siglo XXI. A pesar de que se acepta la pluriculturalidad del país y se establece en la ley la protección y preservación de las lenguas indígenas, no existe alguna adecuación que permita la enseñanza en el idioma propio de cada grupo indígena, así como tampoco la obligación del aprendizaje de uno de estos idiomas por parte de los hablantes del castellano. Asimismo se sigue minorizando *lo indígena*, ya que se le ve con un estatus muy por debajo de lo nacional u occidental.

---

<sup>11</sup> En el caso de Yucatán no sería mayor el problema ya que la mayoría de la población que habla una lengua no castellana utiliza la maya para comunicarse, es decir sólo tendríamos que aprender, por lo menos, una lengua indígena.



## **Bibliografía**

Acevedo Conde, María Luisa

1994 "El uso de la lengua indígena en el proceso educativo bilingüe-bicultural en Oaxaca" en Luz Elena Galván, Mireya Lamonada, María Eugenia Vargas y Beatriz Calvo (coordinadoras), *Memorias del Primer Simposio de Educación*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México: 473-482.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1976 *Obra polémica*. Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). México.

Arana de Swadesh, Evangelina

1978 "¿Cuál será el futuro de la educación indígena?" en *INI, 30 años: una revisión crítica*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México: 239-244.

Bonfil Batalla Guillermo

1995 "Política indigenista en un estado multiétnico" en Lina Odena Güemes (recopiladora), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo II, INAH/INI/CIESAS/ Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal/Secretaría de la Reforma Agraria, México: 503-516.

Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas

1997 "Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos" en *Alteridades*, Año 7, número 13: 145-159.

Coheto Martínez, Candido

1988 "La educación bilingüe-bicultural: situación actual y perspectivas" en *INI, 40 años*, INI, México: 141-145.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

2001 Porrúa, México.



- De la Fuente, Julio  
1977 *Educación, antropología y Desarrollo de la comunidad*. INI, México.
- Gigante, Elba  
1995 "Una interpretación de la interculturalidad en la escuela" en *Básica*, número 8:48-52.
- Heath, Shirley Brice  
*La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. INAH/INI, México.
- Instituto Nacional Indigenista(INI)/Universidad Nacional Autónoma de México(UNAM) y otros s/f "Desarrollo social" en *Perfil de los pueblos indígenas*, disponible en internet: <<http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini>>, México.
- López Melero, Miguel  
1997 "Diversidad y cultura: una escuela sin exclusiones" en *Vinculación*, Revista de educación del estado de Baja California Sur, número 3: 30-47.
- Manzanilla Dorantes, Juan Ramón  
2001 "Itinerario agravante: educación para los mayas" en *Unicornio*, suplemento de Por Esto!, domingo 16 de septiembre: 3-11.
- Nahmad, Salomón  
1978 "La educación bilingüe-bicultural para las regiones interculturales de México" en *INI, 30 años después: revisión crítica*, INI, México: 225-238.
- Oehmichen Bazán, Cristina (coordinadora)  
1994 *Instituto Nacional Indigenista: 1989-1994*. INI, México.  
-1999 *Reforma del Estado: política social e indigenismo en México, 1988-1996*. IIA Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.



- Pool Ix, Teresa de Jesús  
1998 *La enseñanza oral de la lengua maya a niños de primaria en la zona urbana*, tesis de licenciatura, (UPN), Mérida.
- Pool Martínez, Roger Antonio  
1998 *La enseñanza de la lengua maya con hispanohablantes*, tesis de licenciatura, UPN, México.
- Rojas Rabiela, Teresa  
1999 "La colección Historia de los pueblos indígenas de México" en *Inventario Antropológico*, volumen 6: 197-206.
- Ruiz, Teresa y Javier Gutiérrez  
2000 "Seminario conmemorativo de los 50 años del INI 'Indigenismos: reflexiones críticas'" en *Inventario Antropológico*, volumen 6: 301-317.
- Sánchez, Consuelo  
1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Secretaría de Educación Pública (SEP)  
1998 *Inducción a la docencia: documento general de educación indígena*. Subsecretaría de Educación Básica y Normal-SEP, México.
- Varios autores  
2000 *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México: 1996-1997*, 1er informe, tomo I. INI/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
- Varios autores  
2000a *Tercer congreso nacional de educación [documento de trabajo]*. Secretaría Nacional de los Trabajadores del Estado, México.



## El salvamento arqueológico como alternativa de investigación: el caso Tunkás, Quintana Roo, Yucatán

**El interés de incrementar el desarrollo económico, social y turístico de Yucatán ha llevado al gobierno estatal a la creación de nuevas vías de comunicación en la entidad, así como un programa de modernización, ampliación y mejoramiento de las ya existentes, lo que ha dado lugar a una serie de salvamentos arqueológicos.**

El tramo carretero *Tunkás Quintana Roo*, en el estado de Yucatán (figura 1), es una vía de considerable importancia para la comunicación y el comercio con el oriente del Estado; no obstante, era muy angosta y sinuosa, lo que la hacía peligrosa para el tráfico vehicular y humano. Por lo anterior, la Dirección de Vías Terrestres del Gobierno del Estado, se dio a la tarea de modernizar la carretera, planteando la necesidad de trazar una nueva ruta, más directa y con menos elevaciones para facilitar la visibilidad de los usuarios.

Este nuevo trazo carretero afectaba varias estructuras arqueológicas del sitio denominado Tunkás 16 Qd (8):77 registrado como de IV rango en el *Atlas arqueológico del estado de Yucatán* (Garza y Kurjack, 1980), así como otras construcciones prehispánicas localizadas a lo largo del mismo. Por esta razón, fue necesaria la intervención del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), para realizar trabajos de salvamento arqueológico en las estructuras que serían afectadas, ya que entre sus funciones tiene las de conservación e investigación del patrimonio cultural. Esta tarea fue realizada por personal del Centro INAH Yucatán en los meses de septiembre del 2001 hasta febrero de 2002.

Rafael Burgos Villanueva, Sara Dzul Góngora  
Luis Pantoja Díaz y José Estrada Faisal



En el presente trabajo se dan a conocer los resultados de esta investigación, sus aportaciones, así como la importancia que tiene la arqueología de salvamento, ya que gracias a estas intervenciones podemos recuperar valiosa información sobre todo en áreas donde son escasos los proyectos de investigación arqueológica, por lo que los resultados contribuyen a incrementar la información referente al patrón de asentamiento de las poblaciones mayas; lo que podría ser utilizado en futuras investigaciones.



Figura 1. Localización del tramo carretero (Comisión Vías Terrestres 2001)



## ANTECEDENTES

El área donde se realizaron los trabajos de salvamento arqueológico formó parte del cacicazgo Cupul (Roys, 1957), una de las regiones más extensas y de la cual se conoce poco. Es escasa la información histórica de Tunkás y Quintana Roo, Yucatán, sin embargo, existen algunas referencias coloniales sobre el primer poblado; una de estas noticias está citada en el libro *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, donde se menciona que "...en 1664, por cédula de 8 de septiembre, se concedía a don Diego de Carvallido y Losada, caballero de la Orden de Santiago, secretario de su Majestad,...y Oficial mayor de la Secretaría del Consejo de Indias de la parte de Nueva España, 500 ducados de renta con cargo a las encomiendas vacantes de Yucatán... A cuenta de dicha merced se concedieron en 1665 a su hija doña María de Carvallido y Zurita 322 pesos, 4 tomines de la encomienda de Tixiol y Tunkas en el asiento de Acanceh..." (García, 1978: 308).

Para el siglo XVIII, en el año de 1735, aparecen como encomenderos de Tunkás Diego Ramón del Castillo, Doña Juana y Doña Baltasara de la Cámara (García, 1972: 138). En 1821 aparece en el censo, en el lugar dieciséis del listado como "...pueblo de Tunkas y su comarca..." (Rodríguez, 1985, tomo I: 67) perteneciente al partido de Valladolid. En este mismo texto se proporciona algunos datos del pueblo y su jurisdicción, apareciendo como cabecera de cinco sitios, trece ranchos y quince haciendas, con un total de 3,781 habitantes (Rodríguez, 1985: 85). Puede afirmarse que su población era considerable ya que en las primeras décadas del siglo XIX tuvo ayuntamiento (1821) y alcaldes municipales (1846), por lo cual es posible afirmar que fue uno de los primeros municipios. Ya para el año 1837 pertenecía al Distrito y Partido de Izamal (Rodríguez, 1986: 46), bajo cuya jurisdicción se mantuvo por largo tiempo, hasta el año de 1905 que fue trasladada al Partido de Espita (Rodríguez, 1986: 179).

Al actual poblado de Quintana Roo, Yucatán, originalmente se le conoció como rancho Labchén, perteneciente a la jurisdicción del municipio de Dzitás, concediéndosele por decreto la categoría de pueblo el 4 de septiembre de 1879, para perpetuar la memoria del eminente yucateco



Don Andrés Quintana Roo. Para 1896, el poblado de Quintana Roo deja de formar parte del municipio de Dzitás y se anexa al de Cenotillo (Rodríguez, 1986: 163,166). Para 1905 queda bajo la jurisdicción del Partido de Espita (Rodríguez, 1986: 179) y en el censo de 1910 reaparece nuevamente como parte del municipio de Dzitás. En el año de 1931, se le otorga la categoría de municipio libre (Rodríguez, 1991: 60,106).

Entre los escasos trabajos arqueológicos de prospección que se han realizado en el lugar, se encuentran los del proyecto Cupul, llevado a cabo a finales de los ochenta (Andrews et al, 1989: 91-95); a través de éste, se detectó nuevos asentamientos prehispánicos de rango IV en los alrededores del poblado de Quintana Roo, Yucatán., (figura 2), que son: al norte, el sitio llamado Kaxek, 16 Q d(9):96 y al poniente el sitio conocido como Santa Rita, 16 Q d(9):97.

Durante los trabajos de prospección realizados en esta carretera, se localizaron dos nuevos grupos habitacionales prehispánicos y un sitio fuera del trazo, ubicándolos con GPS. Al primero de aquéllos se le conoce como Dzuiche<sup>1</sup> y al segundo como Múulk'isin<sup>2</sup>. El grupo Dzuiche forma parte de un asentamiento satélite del sitio Tunkás, ubicado dentro de la población del mismo nombre. El otro grupo habitacional se encuentra entre dos centros prehispánicos mayores, Kocil, que se halla en la parte noroeste y Kaxec en la parte noreste (ver figura 2); ambos sitios presentan características constructivas similares.

El sitio Kocil<sup>3</sup> está fuera del nuevo trazo carretero y no se encuentra registrado en el Atlas Arqueológico; se halla aproximadamente a 7 km al noreste sobre la carretera de Tunkás y a 1.5 km al norte de la misma, cerca del rancho "Ebalam". Este asentamiento por el número de estructuras y sus características arquitectónicas podría clasificarse como un sitio de Rango III (Burgos y Estrada, 2001).

<sup>1</sup>Se halla ubicado entre los kilómetros 2+500 a 2+800, con coordenadas: 320844E y 2312049N (20° 59' 0.2" latitud norte, y 88° 43' 21" longitud oeste).

<sup>2</sup>Está entre los kilómetros 10+700 a 11+000 con coordenadas 328650E y 2309550N

<sup>3</sup>Sus coordenadas son: 326544E y 2312378N



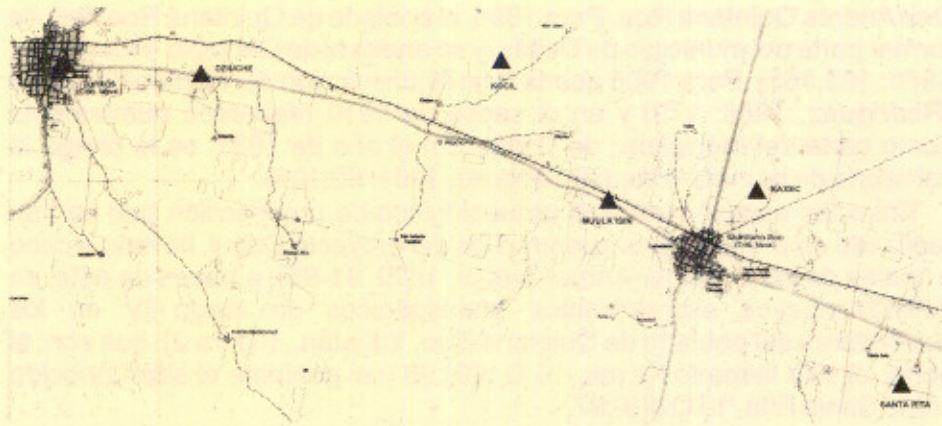


Figura 2. Ubicación de los sitios arqueológicos

### LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS

Durante el mes de septiembre del año próximo pasado se iniciaron los trabajos del salvamento arqueológico en el nuevo eje carretero; algunos de los objetivos planteados en esta investigación fueron: conocer la distribución espacial de las unidades habitacionales, sus características constructivas y arquitectónicas, así como las de su periferia. De la misma manera se propuso la obtención de información sobre su cronología preliminar, para poder inferir las relaciones socioeconómicas entre éstos y otros sitios de la región.

El método aplicado en este salvamento es el que se ha utilizado en otros trabajos de investigación: registro detallado de los datos y los materiales arqueológicos recuperados durante el proceso de liberación de las estructuras seleccionadas como nuestro universo de estudio, y rescate de la mayor cantidad de datos, para su posterior análisis e interpretación.

Para esto se utilizó diferentes técnicas arqueológicas que nos permitieron maximizar el tiempo y los recursos (figura 3). La muestra de estudio comprendió una franja de 12 km 870 m cuya topografía está conformada por depresiones, re hoyadas y cenotes, localizándose 21 estructuras



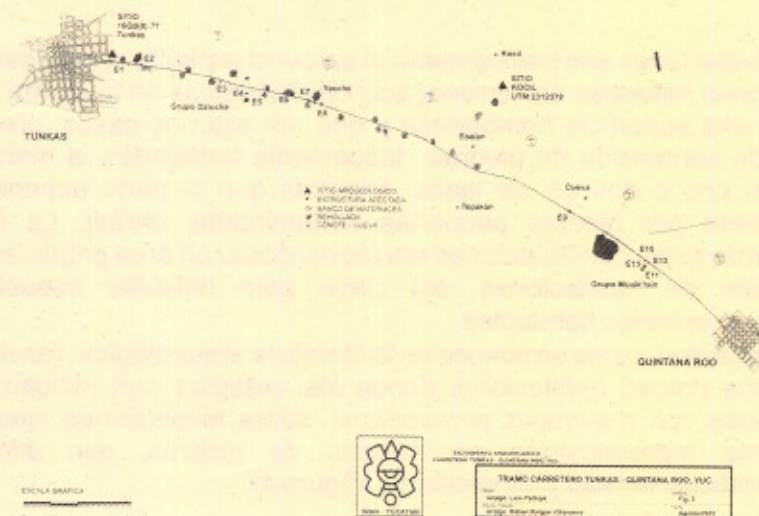


Figura 3. Estructuras arqueológicas ubicadas en el nuevo tramo carretero INAH

durante la prospección arqueológica de las cuales 13 están dentro del derecho de vía, pertenecientes a dos grupos de asentamientos arqueológicos catalogados como de rango IV (Garza y Kurjack, 1980). De esas estructuras, 11 serían afectadas y desmanteladas, mientras las dos restantes quedarían protegidas, por haberse reducido el derecho de vía al momento de la construcción de la nueva carretera.

Las estructuras arqueológicas estudiadas presentaron características similares en su construcción. En primera instancia, trataremos de las que fueron edificadas con muy poca inversión de fuerza de trabajo hasta aquellas construcciones que necesitaron alguna planeación previa. Entre las estructuras menos complejas están los cimientos y las nivelaciones, a medida que éstas cambien de características específicas y aumenten dimensiones, implica que hubo mayor inversión de fuerza de trabajo. Ambas clases de construcciones varían en forma, distribución y dimensiones.



Las nivelaciones son básicamente el aprovechamiento al máximo de las elevaciones naturales del terreno, acondicionándolas de tal forma que se obtiene una superficie homogénea y que, en algunos casos, presentan muros de contención de piedras toscamente trabajadas, a manera de retén en uno o dos de los lados. Mientras que la parte superior está conformada por piedras pequeñas denominadas *chi'ich*. La función principal de estas construcciones era proporcionar un área propicia para la edificación de habitaciones, así como para delimitar espacios de interacción entre los habitantes.

Los cimientos, como se conoce en la literatura arqueológica, resultan ser una típica unidad habitacional donde los vestigios nos indican casas construidas con materiales perecederos, sobre nivelaciones, quedando solamente representadas por hiladas de piedras, con diferentes características, formas y dimensiones (figura 4).



Figura 4. Vista general de la Estructura 10

Otra clase de construcción localizada en la muestra fue el basamento (figura 5). Estas son edificaciones más elaboradas, ya que poseen un área



definida y delimitada por muros de piedra que funcionan como retenes del relleno constructivo. Cumplen la misma función que las nivelaciones y en la mayoría de los casos fueron construidas de la misma manera, utilizando los accidentes de la topografía, en especial los afloramientos rocosos.



Figura 5. Detalle del muro sur del basamento de la Estructura 9

En estas Edificaciones se refleja una mayor organización en el trabajo, un incremento en la inversión de horas-hombre en la construcción y una cierta estratificación social entre sus ocupantes. Las habitaciones que se encuentran en la parte superior son más complejas y mejor elaboradas. En primera instancia, las edificaciones marcadas sobre el nuevo trazo carretero como Estructuras 1 y 2 son consideradas parte de la periferia del sitio arqueológico de Tunkás.



El grupo Dzuiche está conformado por 10 nivelaciones prehispánicas construidas sobre elevaciones naturales; aquéllas se encuentran rodeadas de rehoyadas hacia el poniente, oriente y sur, así como de un área de kankabal. De todas ellas, una fue dañada por la maquinaria cuando se realizó los trabajos de construcción de la carretera anterior. Las estructuras prehispánicas intervenidas como muestra en este grupo satélite del sitio de Tunkás fueron las denominadas con los números 3 - 8.

Al oriente del grupo Dzuiche están las Estructuras 7 y 8, en donde se puede observar una drástica disminución en la densidad de las estructuras habitacionales, localizadas sobre el nuevo trazo carretero. Esto nos podría indicar los límites reales del grupo, ya que entre las Estructuras 8 y 9 existe una distancia mayor a 4 km sin la presencia de unidades habitacionales, lo que claramente separa a estos dos grupos.

Las cuatro pequeñas nivelaciones restantes que conforman el grupo están fuera de la nueva vía de comunicación.

Cabe mencionar que a 2.5 km, aproximadamente, del grupo Dzuiche se encuentra una caverna, que está en el extremo oriente de una rehoyada, y se caracteriza por tener dos cuerpos de agua en su interior. Aquélla es conocida por los lugareños con el nombre de san Antonio, la cual jugó un papel importante en la obtención de agua para este grupo habitacional, ya que en el interior se recuperó material cerámico de tipos y formas domésticas, y probablemente también fue importante dentro de la cosmovisión prehispánica.

El otro grupo localizado en nuestra muestra fue denominado Múulk'isin, ubicado cerca del actual poblado de Quintana Roo, Yucatán. Éste se encuentra conformado por nueve estructuras de diversas características, entre las cuales llaman la atención dos basamentos bien elaborados. Este pequeño grupo se halla construido a orillas de una depresión natural. De él se intervinieron dos estructuras de menores dimensiones cuyas características corresponden a cimientos de estructuras de materiales perecederos, marcados con los números 10 y 12, por estar localizadas sobre el trazo de la obra. En este grupo se modificó el espacio del derecho de vía, con el fin de proteger y conservar las estructuras marcadas como 11 y 13.



Las estructuras con mayor grado de elaboración en todo el trazo carretero son las estructuras designadas con los números 9<sup>4</sup> (figura 6) y 11<sup>5</sup> que quedan comprendidas dentro del grupo Múulk'isin. Estas edificaciones pueden ser clasificadas como basamentos compuestos con construcciones superiores (Sierra, 1994: 39) de forma cuadrangular y con lados bien definidos. Sobre la superficie de éstas fueron halladas evidencias de cimientos de varias construcciones domésticas de materiales perecederos, de formas rectangulares así como algunos fragmentos de metates para la molienda de granos. Estas edificaciones formaron probablemente parte de una unidad doméstica estratificada.

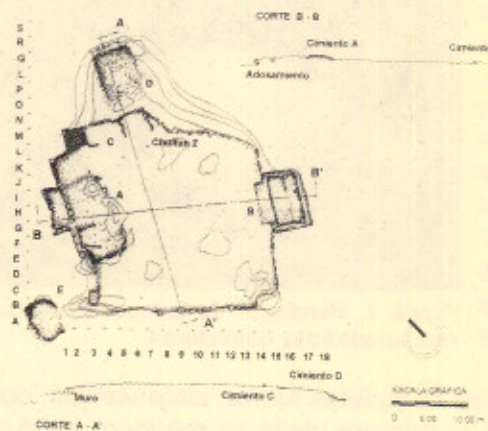


Figura 6. Planta y corte de la Estructura 9

algunos de estos depósitos hubieran sido utilizados para el almacenamiento de granos.

<sup>4</sup>Se encuentra ubicada entre los kilómetros 9+140 al 9+180 y sus dimensiones fueron: 42 m de norte a sur y 39 m de este a oeste.

<sup>5</sup>Está entre los kilómetros 10+860 a la 10+880. Sus dimensiones son: 27 m de norte a sur y 25 m de este a oeste. Esta última no fue intervenida arqueológicamente por el hecho de haber quedado protegida por el derecho de vía, que se redujo al momento de los trabajos.

Presentan en sus muros un mejor acabado y la distribución del espacio está más sistematizada, sus cimientos están mejor elaborados, lo cual nos indica una mayor inversión de fuerza de trabajo en la edificación así como probablemente un mayor estatus social.

Ambas estructuras contaban con sus propios sistemas de almacenamiento de agua pluvial o cisternas (*chultunes*), aunque no se descarta la posibilidad de que



Sabemos que para la elaboración de los sistemas hidráulicos de almacenamiento se requería una mayor fuerza de trabajo, ya que fueron excavados en la roca natural (Zapata, 1989: 124-25).

A 10 m al sureste de la Estructura 11 fue posible detectar una cantera<sup>6</sup> prehispánica para la extracción de materiales para construcción.

Las cuatro estructuras menores restantes que conforman el grupo Múulk'isin son pequeñas nivelaciones y cimientos de casas habitación, las cuales quedaron fuera del nuevo trazo carretero.

### LOS MATERIALES ARQUEOLÓGICOS

Entre los elementos arqueológicos recuperados en el salvamento se encuentran fragmentos de obsidiana, puntas de pedernal, cuentas de jade, así como un pendiente de caracol con la representación zoomorfa de una probable tortuga (figura 7). Del material cerámico se recolectó y analizó un total de 8,839 tiestos producto de la excavación de once estructuras (ver Tabla general de tipos cerámicos presentes).



Figura 7. Pendiente de caracol zoomorfo, recuperado en la Estructura 4

Las piezas cerámicas recuperadas completas fueron siete vasijas; dos fueron halladas en la Estructura 8, la primera pieza se recuperó junto al muro de contención del lado norte, a unos 80 cm de la superficie cuya forma corresponde a un cajete trípode del tipo cerámico Say Pizarra, variedad: Say, perteneciente al Clásico Tardío (600-800 d.C.). Mientras que la segunda vasija se halló cerca del muro de contención del costado sur a unos 50 cm de la superficie y corresponde a una olla del tipo Chumayel, variedad: Chumayel Rojo sobre Pizarra, ubicado dentro del Clásico Terminal (800-1000 d.C.). Las cinco piezas restantes pertenecen a una ofrenda recuperada en la Estructura 9, en un pequeño nicho adosado

<sup>6</sup>Sus dimensiones son: 18.80 m de longitud por 9 m de ancho con una altura promedio de 1.60m.



en el costado oeste del muro constructivo de retención, formado de piedras burdamente labradas y sellada por una capa de estuco a unos 65 cm de la superficie. La ofrenda consistió en tres ollas y dos tapas; la primera olla



Figura 8. Olla monocroma roja del tipo Batres Rojo, recuperada en la ofrenda de la Estructura 9

pertenece al tipo Conkal Rojo variedad: Conkal, el cual está fechado para el Clásico Tardío (Smith, 1971: 134); las dos ollas restantes y las tapas corresponden al tipo cerámico Batres Rojo, las primeras a la variedad: Modelada y las últimas a la variedad: Batres. A este tipo cerámico se le ha ubicado tradicionalmente para el Clásico Temprano (Smith, 1971: 133) aunque se ha reportado en

contextos estratigráficos un poco más tardíos en el sitio de Cobá, donde este tipo es muy abundante, dentro del Complejo Palmas (550/600-700/730 d.C.) (Robles, 1990: 139) y asociado con cerámica Tepeu 1 (Brainerd, 1958:10).

Por lo tanto, esta ofrenda se puede fechar entre finales del Clásico Temprano y principios del Clásico Tardío. Cabe mencionar que en el interior de ambas ollas del tipo Batres Rojo (figura 8) durante el proceso de limpieza fueron recuperadas cuentas de jade y una de caracol (figura 9). Además se observó algunos pequeños fragmentos de huesos de animal, sin relación anatómica entre ellos. El material óseo es de color blanquecino, se trata principalmente

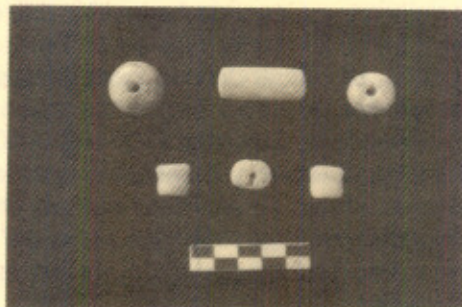


Figura 9. Cuentas de jadeita y concha procedente de la Ofrenda 1, Estructura 9



de huesos largos; algunos de ellos presentan en sus extremos un grado considerable de fracturas y retorcimiento producto de la exposición a altas temperaturas. El color blancuzco de los huesos es un claro indicio de que el o los animales utilizados para este propósito fueron sacrificados, ya que estos cambios en la capa cortical suceden cuando los huesos han sido expuestos al fuego directo hasta quedar negros y/o blancuzcos (Burgos et al, 2002: 243)

Por medio de la cerámica recuperada en las excavaciones de dichas estructuras se pudo identificar tiestos correspondientes a nueve períodos culturales que van desde el Preclásico Medio hasta el Moderno, aunque de este último solo se recuperó un pequeño fragmento de loza blanca.

*Preclásico Medio* (700-300 a.C.) representado con el 2.25% del material total recuperado. Este período se estableció con los grupos Juventud, Dzudzuquil, Almeja y Kin. El grupo Juventud se ha reportado en muchos sitios del área maya; en cambio los tres últimos sólo se han reportado en el norte de la Península de Yucatán.

La cerámica más abundante de este período fue la del grupo Kin que está fechada entre 450-350 a.C., al igual que el grupo Almeja (Andrews, 1988: 53).

La cerámica de este período solo se recuperó en el grupo Dzuiche, el cual está conformado por seis estructuras, de las cuales la 4, 5, 6 y 8 arrojaron una cantidad considerable de cerámica del Preclásico Medio con el 2.84%. En tanto que en la Estructura 9 del grupo Múulk'isin tuvo el 1.63%, significando que para finales de este período ya estaba ocupado este lugar, quizá por pequeños grupos de población.

*Preclásico Superior* (300 a.C. - 50 d.C.) representado por el 0.67% del total recuperado y establecido por los grupos Saban, Sierra, Flor y Ucu; siendo el tipo Sierra Rojo el más abundante para este período y el más difundido en casi todos los sitios del área maya. Los grupos Saban y Ucu han sido reportados en numerosos sitios del norte de la península de Yucatán.

Toda esta cerámica encontrada era de uso doméstico ya sea para preparar, almacenar o servir los alimentos.



Igualmente este período sólo fue reportado en el grupo Dzuiche con el 1.02% y en la Estructura 9 del grupo Múulk'isin con el 0.17%.

*Protoclásico* (50 - 250 d.C.) representado por el 15.97% constituye el tercer período con mayor frecuencia cerámica del total recuperado. Está establecido por los grupos: Saban, Xanaba y Tipikal, siendo los tipos más frecuentes el Chancenote Estriado y el Xanaba Rojo. El primer tipo tiene una cronología que abarca desde el Preclásico Medio hasta el Clásico Temprano (Smith, 1971; Ball, 1978; Simmons, 1980; Andrews, 1988) y es muy abundante, al igual que el Xanaba Rojo, en el occidente y centro de Yucatán. En cambio, el grupo Tipikal, aunque se reporta en varios sitios del norte de la península, está más representado y es más abundante en Mérida, así como en sus alrededores: Dzibilchaltún y Acanceh. La mayoría de las formas de estas vajillas eran: ollas, cazuelas y cajetes, todos de uso culinario.

Este período tiene su más alta frecuencia cerámica en las Estructuras 1 y 2 situadas en la periferia del sitio Tunkás 16Qd(8):77 que reporta la cerámica más temprana para este período con el 29.89% y constituye la segunda frecuencia en el grupo Múulk'isin con el 17.42%.

Los datos permiten inferir que estos asentamientos tuvieron una gran ocupación y probablemente fueron erigidas sus primeras importantes construcciones.

*Clásico Temprano* (250 - 600 d.C.) representado por el 5.25% del total recuperado y establecido con los grupos: Oxil, Saban, Maxcanú, Balanza, Carolina, Huachinango y Timucuy. Los tipos más abundantes fueron el Elote Estriado Impreso del grupo Oxil y el Maxcanú Ante, del grupo del mismo nombre, encontrándose abundantemente en el occidente de Yucatán, principalmente, en Oxkintok y sus alrededores (Varela, 1994: 118, 122; Pool, 1997: 98, 112).

En el grupo Saban la variedad Chiquilá del tipo Chancenote es una cerámica muy abundante en la costa norte y este de Quintana Roo y en el centro de dicho estado (Ball, 1978: 114; Robles, 1990: 57) en tanto que es muy escaso en el occidente y centro de Yucatán.

El grupo Carolina se ha reportado con mayor frecuencia en la costa



noreste de Yucatán y de Quintana Roo, por lo que se presume que es una cerámica propia de esta región (Peraza, 1993: 69).

El grupo Hauchinango es más abundante en los sitios costeros del norte de Yucatán y hacia el interior, en el centro y oriente del mismo estado (Ball, 1978: 110; Peraza, 1993: 64).

El grupo Balanza pertenece a la vajilla Peten Brilliosa que es muy común encontrarla en sitios del Petén mientras que es muy escaso en el norte de la Península (Smith y Gifford, 1966: 171).

Por lo tanto, durante esta época se puede decir que estos asentamientos tuvieron algún tipo de relación o influencias con las costas noreste y este de la Península de Yucatán, así como también con el centro y oriente de Quintana Roo. Además continuaron sus relaciones con el occidente de Yucatán.

La cerámica de este período está mejor representada en los grupos Dzuiche (5.97%) y Múulk'isin (4.76%) aunque se observa un considerable descenso de este material en comparación con el período anterior. Esto no necesariamente significa una baja en la actividad o en la ocupación, sino que muy probablemente hubo una continuidad en la producción y uso de la cerámica del período anterior.

Clásico Tardío (600 - 800 d.C.) representado por el 13.81% y establecido por los grupos Katil, Batres, Arena, Conkal, Kinich, Hunabchen, Kanachen, Chuburná, Chablekal y Dzityá.

El grupo Batres ha sido reportado en varios sitios de la península (Smith, 1971: 32) pero es más abundante en la región de Cobá por lo que muy probablemente se manufacturaba en algún lugar cercano a dicho sitio (Robles, 1990: 139).

El grupo Arena es una cerámica propia de la región norte de Quintana Roo de principios del Clásico Tardío (Robles, 1990: 149).

Los demás grupos son más representativos y abundantes en el oeste, centro y sur de Yucatán.

Por lo tanto, continuaron las mismas relaciones o influencias del período anterior pero especialmente con el oriente de Quintana Roo.

Este período, en el grupo Dzuiche, con el 14.68%, ocupó el segundo lugar con más alta frecuencia cerámica, por lo que podemos inferir que es



para esta época cuando inicia el auge de este grupo de estructuras, que continuó hasta el Clásico Terminal. Pero no sucede lo mismo en las estructuras periféricas de Tunkás, donde la cerámica de este período representó tan solo el 5.16% y en el grupo Múulk'isin, el 13.92 % un poco menor que en el grupo Dzuiche.

Es en la Estructura 9 del grupo Múulk'isin donde fue hallada una importante ofrenda de principios de este período y donde mayor cantidad de material cerámico fue recolectado de todas las estructuras intervenidas en este salvamento. Además es la más distante y está clasificada como una plataforma habitacional.

*Clásico Terminal* (800 - 1000 d.C.) contó con el 23.11% de total recuperado y es el primero con mayor frecuencia cerámica. Es establecido por los grupos Chum, Muna, Ticul, Teabo y Altar o Balancan.

La Pizarra Muna se halla abundantemente en todos los sitios del norte de la Península de Yucatán y en nuestros sitios esta cerámica tiene un acabado de superficie y pasta, iguales a los de Izamal y a los de la región del Puuc. Aunque sus formas son reminiscentes a las de la Esfera Sotuta, por lo que su manufactura posiblemente está en la región central de Yucatán. Esto probablemente también ocurre en la vajilla Pizarra Delgada y en la vajilla Puuc Roja.

La cerámica naranja fina recolectada no pudo ser asignada a un grupo específico Altar o Balancan, ya que los fragmentos son muy pequeños. Estos constituyen vajillas de comercio y son reportados en casi todos los sitios del área maya.

El origen de la Pasta Fina Altar no está bien definido, pero se presume de algún lugar dentro del área que comprende el sureste de Chiapas y este de Tabasco, sur de Campeche, oeste de Belice y Alta Verapaz en Guatemala (Smith, 1958: 151). La Naranja Fina Balancán parece provenir de algún lugar del este de Tabasco, posiblemente de la región de Jonuta-Tecolpan o al suroeste de Campeche cerca de los Guarixes (Smith, 1971: 19).

Este período es el primero con mayor frecuencia cerámica en el grupo Dzuiche (26.22%), lo que significa que dicho grupo alcanzó su máximo



apogeo durante el clásico terminal, ocupando el segundo y tercer lugar en frecuencia cerámica en las estructuras periféricas de Tunkás (27.05%) y Múulk'isin (16.92%) respectivamente. Por lo que podemos inferir que los asentamientos cercanos a Tunkás y posiblemente el sitio mismo hayan tenido un gran resurgimiento o auge durante el Clásico Terminal, aunque un poco menor al que tuvieron en el Protoclásico.

*Posclásico Temprano* (1000 - 1200 d.C.) representado por el 18.09% del total recolectado, es el segundo en frecuencia cerámica y establecido con los grupos Sisal, Dzitás y Dzibiac.

Dichos grupos cerámicos son más abundantes en el sitio de Chichén Itzá y sus alrededores y pertenecen a la Esfera Sotuta. Aquéllos son muy escasos en el occidente y oriente de la Península de Yucatán. En cuanto a forma, son muy similares a los de la Pizarra Muna, presente en nuestras estructuras así como en Izamal, por lo que parecen ser copias de éstas.

Es el período con más alta frecuencia cerámica en el grupo Múulk'isin (25.97%) y es la época en que este grupo alcanza su máximo esplendor. Ya se observa una fuerte y estrecha relación con el sitio de Chichén Itzá, principalmente las Estructuras 10 y 11, las cuales tuvieron cerámica, en su mayoría, semejante a la de dicho sitio, lo que posiblemente significa relaciones más cercanas con ésta área

En cuanto a los otros dos grupos se observa una considerable disminución de cerámica del Posclásico Temprano con el 14.59% para Tunkás y 13.97% para Dzuiche.

*Posclásico Tardío* (1200 - 1500 d.C.) representado por el 7.60% y establecido con los grupos: Navula, Mama y Kukula. Estos tres grupos están contenidos dentro de la esfera Hocaba fechada entre 1200 y 1300 D.C. (Smith, 1971: 135), es decir para principios del Posclásico Tardío. Pero los grupos Navula y Mama continuaron hasta la colonia. Estos grupos son muy abundantes en el noroeste de la Península de Yucatán en la región cercana a Mayapán, aunque se hallan distribuidos en todo el norte de la Península.

Este período representa la última ocupación prehispánica, observándose una considerable disminución de esta cerámica en los tres



grupos habitacionales, lo que reflejaría un decaimiento de actividad y de ocupación.

La gran mayoría de la cerámica recolectada en estas once estructuras, las cuales corresponden a construcciones habitacionales, fue de uso doméstico, ya sea para preparar o almacenar alimentos, así como para servirlos.

Las ofrendas encontradas en la Estructura 9 del grupo Múulk'isin, nos indican que esta plataforma fue habitada por una o varias familias que mantenían lazos con toda la región septentrional de la Península, así como con las fuerzas económicas-políticas de sus capitales regionales.

### **COMENTARIOS FINALES**

El crecimiento de las ciudades, de las poblaciones y en general el desarrollo económico, social y turístico del Estado ha provocado la necesidad de obras de infraestructura que ponen en peligro la conservación del patrimonio cultural. Por esta razón es importante que exista una coordinación entre las distintas instituciones que llevan a cabo dichas obras y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que es el encargado de realizar salvamentos arqueológicos que permiten recuperar valiosa información.

La importancia de la arqueología de salvamento, consiste en la recuperación de la mayor cantidad de información en el menor tiempo posible, ya que los vestigios prehispánicos se ven amenazados por la destrucción ocasionada por el "desarrollo", así como por las condiciones naturales y el paso del tiempo.

Los datos obtenidos ayudarán a complementar el Atlas arqueológico del estado de Yucatán, al incorporar los sitios reportados en este trabajo en el banco de información de la Dirección de Registro Arqueológico. También se obtuvo nueva información relacionada con la cerámica recuperada en estas estructuras y su interacción con sitios arqueológicos circundantes.

Los vestigios arquitectónicos de todas las estructuras intervenidas corresponden a unidades habitacionales, lo que se corrobora por la cerámica, ya que en su mayoría corresponde a formas y tipos de uso doméstico.



Con base en el material cerámico, se observó que las tradiciones cerámicas presentes en las estructuras tuvieron y mantuvieron influencias del norte y occidente de Yucatán así como también del oriente de la península. Cerámica característica de Chichén Itzá también se identificó en todas las construcciones, pero en mayor proporción en las Estructuras 9, 10 y 11, lo que tal vez se deba a que geográficamente están más cercanas a dicho sitio y por lo tanto, posiblemente, fue un área que estuvo bajo su dominio o influencia.

### **Agradecimientos**

Agradezco los acertados comentarios de las arqueólogas Yoly Palomo y Sylviane Boucher, así como al historiador Edgar Santiago por la información proporcionada. De la misma manera a la arquitecta Emyly González por la revisión final de este trabajo.







## Bibliografía

- Andrews, Anthony P., Tomás Gallareta N. y Rafael Cobos P.  
1989 "Preliminary Report of the Cupul Survey Project" en  
*Mexicon*, volumen XI, número 5: 91-95.
- Andrews, Wyllys  
1988 "Ceramics Units from Komchen, Yucatan, Mexico" en  
*Cerámica de Cultura Maya*, Temple University,  
Philadelphia:5355.
- Ball, Joseph  
1978 "Archaeological Pottery of the Yucatan-Campeche  
Coast" en *Studies in the Archaeology of Costal Yucatan and  
Campeche, Mexico*, Tulane University, New Orleans: 108-117.
- Brainerd, George W.  
1958 "The Archaeological Ceramics of Yucatan" en  
*Antropological Records*, volumen 19, University of California  
Press, Berkeley y Los Angeles: 3-15.
- Burgos Villanueva, Rafael  
2001 "Propuesta del rescate arqueológico en el tramo carretero  
Tunkás-Quintana Roo, Yucatán", propuesta de trabajo, INAH,  
Mérida
- y José Manuel Estrada Faisal  
2001 "Prospección Arqueológica del tramo carretero Tunkás  
Quintana Roo, Yucatán", Informe Técnico, INAH, Mérida.



- Luis Pantoja Díaz, Sara Dzul Góngora y José Díaz Cruz  
2002 "Informe de los trabajos del Salvamento Arqueológico  
Carretera Tunkás-Quintana Roo, Yucatán", Informe Técnico,  
INAH, Mérida.

García Bernal, Manuela C.  
1972 *La Sociedad de Yucatán 1700-1750*. Escuela de Estudios  
Hispanoamericanos, Sevilla.

- 1978 *Población y Encomienda en Yucatán Bajo los Austrias*.  
Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

Garza T., Silvia y Eduard Kurjack  
1980 *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*. Secretaría de  
Educación Pública (SEP)/INAH, México.

Pantoja Díaz, Luis R.  
1998 *Arqueología de Salvamento en el Norte de Quintana  
Roo; el Caso de Leona Vicario*, tesis de licenciatura, FCA  
Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida Yuc.

Peraza Lope, Carlos  
1993 *Estudio y Secuencia del Material Cerámico de San  
Gervasio, Cozumel*, tesis de licenciatura, FCA-UADY, Mérida.

Pool, Marcos  
1997 *Crecimiento de una Unidad Doméstica*, tesis de licenciatura,  
FCA-UADY, Mérida.



- Robles, Castellanos Fernando  
1990 *La Secuencia Cerámica de la Región de Cobá, Quintana Roo*. INAH, México.
- Rodríguez Losa, Salvador  
1985 *Geografía Política de Yucatán*, tomo uno. UADY, Mérida.  
- 1986 *Geografía Política de Yucatán*, tomo dos. UADY, Mérida.  
- 1991 *Geografía Política de Yucatán*, tomo tres. UADY, Mérida.
- Roys L. Ralph  
1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution, Washington.
- Sierra Sosa, Thelma N.  
1994 *Contribución al estudio de los asentamientos de San Gervasio; Isla de Cozumel*. INAH, México.
- Simmons, Michael P.  
1980 *Archaeological Ceramics of Dzibilchaltun, Yucatán*. México, Manuscrito.
- Smith, Robert  
1958 "Place of Fine Orange Pottery in Mesoamerican Archaeology" en *American Antiquity*, volumen 24, numero 22: 151-160.



- 1971 *Pottery of Mayapan*. Harvard University, Cambridge.

- y James Gifford

1966 "Maya Ceramics Varieties, Types, and Wares at Uaxactun" en *Ceramics Sequence at Uaxactun, Guatemala*, Middle American Research Institute, New Orleans: 125-174.

Varela, Carmen

1994 *Clásico Medio en el Noroccidente de Yucatán: la Fase Oxkintok Regional en Oxkintok, Yucatán, como Paradigma*, tesis doctoral, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, Madrid.

Zapata, Peraza Renée Lorelei

1989 *Los Chultunes. Sistemas de captación y almacenamiento de Agua pluvial*. INAH, México.



Martin, Simon y Nikolai Grube  
2002 *Crónica de los reyes y reinas  
mayas*. Editorial Planeta, México, 240  
páginas.  
ISBN 970-690-539-1\*

El libro *Crónica de los reyes y reinas mayas*, de Simon Martin y Nikolai Grube, es uno de los más recientes resultados en la fascinante saga del desciframiento y la lectura de la escritura jeroglífica maya. Nos permite atisbar, a través de esa *puerta de la historia* a la que Nikolai Grube ha hecho referencia en alguna ocasión, un pasado en el que los actores sociales cobran nombres y edades, relaciones parentales, victorias y capturas, derrotas y muerte. Nos permite descubrir a los agentes que jugaron papeles protagónicos dentro de los procesos desarrollados entre los mayas prehispánicos.

La historia del desciframiento ha sido larga: desde los esfuerzos del Obispo Diego de Landa por compilar lo que él consideraba el "alfabeto maya" hasta la demostración del estudioso ruso Yuri Knorozov de que la escritura glífica podía leerse de manera fonética y silábica transcurrieron cuatro siglos y un importante número de investigadores de la talla de Ernst Förstemann, Sylvanus Morley y Eric Thompson. Ya John Lloyd Stephens, en la segunda mitad del siglo XIX, recorriendo los antiguos y abandonados reinos de la selva de las tierras mayas, había concluido que las ciudades fueron construidas por los ancestros de los mayas modernos y que el sistema de escritura de Palenque, Copán y Quiriguá era el mismo, compartido tanto por las inscripciones monumentales como por el Códice

\*Para los términos mayas se usa la ortografía de la obra comentada.



de Dresde. A mediados del siglo XX, Knorosov demostraba que, lejos de ser una escritura críptica y esotérica, los jeroglíficos mayas podían ser descifrados, *decodificados*, de manera semejante a como el estudioso francés Jean François Champollion había logrado el desciframiento de la escritura egipcia-logosilábica al igual que la maya- con la invaluable piedra de Roseta. El sistema escritural maya continuaría su camino hacia la decodificación a través de investigadores de diversos países tales como Heinrich Berlin, Tatiana Proskouriakof, David Kelley, Floyd Lounsbury, Linda Schele y David Stuart por nombrar sólo a unos pocos.

A pesar de que los mayas habían sido considerados como un pueblo pacífico y contemplativo, estudiosos como Heinrich Berlin, quien identificó los *glifos emblemas*, y Tatiana Proskouriakof, que inauguró el sistema de análisis estructural de los textos e identificó numerosas expresiones verbales, demostraron que la información contenida en las inscripciones monumentales del período Clásico narra hechos históricos y no temas esotéricos o únicamente religiosos. Así, se proponía que los grandes monumentos, estelas, dinteles, paneles, no hacían necesariamente referencia a deidades y seres sobrenaturales, sino a individuos mortales con un gran poder terrenal, adquirido tanto a través de líneas dinásticas como de guerras cruentas.

La *Crónica de los reyes y reinas mayas* es un recorrido por los reinos antiguos, por la información escrita en diversos soportes de once entidades políticas de las Tierras Bajas Mayas cuyo poderío alcanzó su esplendor en el período Clásico, entre las que se cuentan Tikal, Dos Pilas, Naranjo, Caracol, Calakmul y Palenque.

La "Introducción" conduce al lector a través de los marcos temporales, el funcionamiento de la escritura y el calendario, presentando de manera breve las bases que sustentan la lectura de los textos. Desde luego, las inscripciones son *leídas*, pero también son *interpretadas*. Como en cualquier otro sistema de escritura más si se trata de una tradición cultural distinta de la propia- muchas expresiones son oscuras en su significado, imponiéndose la necesidad de discusiones que, en aspectos, aún no llegan a su fin. Sin embargo, el avance en el desciframiento permite obtener información que de otra manera sería inaccesible: dentro de la



misma *Introducción*, los autores nos llevan por los procesos de acceso al poder de las gobernantes, por su papel de señores sagrados, legitimados por el dios *K'awiil* y los ancestros divinizados. Las Cortes Reales, nos muestran, eran regidas por el gobernante divino que habitaba los palacios y se rodeaba de esposas, servidores, pintores y músicos, tal como se observa, y se lee, en un gran número de vasijas pintadas con delicada policromía.

Los términos castellanos *rey* y *reino* para referirse a los gobernantes y a las entidades políticas mayas prehispánicas pueden parecer muy discutibles; la razón de su uso es que, en las inscripciones clásicas, se ha identificado el término *ajaw*, que en los diccionarios coloniales se tradujo como "rey" o "señor". A fines del Clásico Temprano, se agregó a este título el adjetivo *k'uhul*, que significa "sagrado" o "divino". Para referirse a la entidad política misma, el término utilizado en las inscripciones es *ajawlel*, en maya cholano, o *ajawliil*, en yucateco, que fue glosado en los diccionarios como "señorío", "reino" o "dominio".

Es así que en los siguientes capítulos del libro vamos involucrándonos en la historia de los reyes y las reinas mayas. Iniciando con la poderosa Tikal, de la cual se conoce una línea dinástica de al menos 33 gobernantes, el lector tiene la oportunidad de presenciar los avatares de esta majestuosa ciudad del Petén Guatemalteco, desde el poco conocido señor Yax Ehb' Xook de inicios de nuestra era hasta un tardío Jasaw Chan K'awiil II, quien hacia la segunda mitad del siglo IX aún hacía esfuerzos por reestablecer el poder real en la ya para entonces semidespoblada y otrora poderosa capital; la misma que en sus momentos de mayor gloria exhibió en sus plazas los monumentos erigidos por Jasaw Chan K'awiil I.

La historia de Dos Pilas, en la región del Petexbatún, nos es presentada como el resultado de una ruptura al interior del reino de Tikal, toda vez que el *ajaw* B'alaj Chan K'awiil de Dos Pilas clamaba su ascendencia real proveniente del poderoso reino petenero. Quizá lo más relevante respecto a Dos Pilas es su alianza con la más acérrima y peligrosa rival de Tikal: Calakmul, mostrando así la gravedad de la fractura. La región del Petexbatún caería eventualmente, víctima de una guerra de devastadora



intensidad, a pesar de las construcciones defensivas inútilmente levantadas en sitios como Aguateca y Punta de Chimino.

Quien actualmente visite Calakmul, *el Reino de la Serpiente*, en el sur del estado de Campeche, no podrá dejar de observar, junto con la impresionante arquitectura y la exuberante selva que ha cobijado a la ciudad durante centurias, la gran cantidad de estelas que fueron erigidas en ella, y que ahora permanecen como enormes centinelas de la memoria de los antiguos gobernantes. A pesar de que, como señalan los autores, se conoce poco de los primeros reyes, información de cerámica y de piedra en el asentamiento, así como datos procedentes de otros sitios como Dzibanché, permiten un trazo del reino en el Clásico Tardío. Calakmul desafiaría a Tikal, disputándole el control de las Tierras Bajas Centrales y consiguiendo renombradas victorias militares y alianzas políticas con diversos sitios. Gobernantes como Yuknoom el Grande y Yuknoom Yich'aak K'aak, también conocido como "Garra de Jaguar" lograrían perpetuar su memoria hasta nuestros días.

Como el título lo presenta, la obra que tratamos hoy nos habla de los reyes, pero también nos habla de las reinas. En Yaxchilán, los famosos dinteles del Templo 23, tallados con insuperable maestría en trazo y detalle, revelan el poder político de los gobernantes varones como Itzamnaaj B'alam II y su hijo y sucesor Yaxun Balam IV así como el de una de las más importantes reinas: Ix K'ab'al Xook. Esta mujer, esposa principal de Itzamnaaj B'alam, es presentada en los dinteles del Templo 23 -señalado como su propia casa- llevando a cabo actos de importancia estatal: realizando autosacrificios de sangre para conjurar a la serpiente visión y preparando a su marido para un ritual militar. Otra de las esposas de Itzamnaaj Balam provenía de Calakmul, evidenciando así la importancia de las alianzas políticas a través del matrimonio. La señora Seis Cielo, hija de Balaj Chan K'awiil de Dos Pilas, fue enviada a Naranjo con la finalidad de fundar una nueva línea real y, aunque nunca fue investida como gobernante, sí se le representó en monumentos realizando rituales calendáricos. No todas las mujeres jugaron papeles importantes a través de sus maridos: la señora Yohl Ik'nal, por ejemplo, asumió el poder



de Palenque en el año 583 a la muerte de su padre sin heredero varón y detentó el gobierno por veinte años.

De esta manera, podríamos continuar recorriendo las páginas del libro, introduciéndonos en alianzas y batallas, entronizaciones, nacimientos y decesos. Pero es necesario ir más allá de lo anecdótico, por más que las historias personales puedan resultar, y resulten, tan fuertemente atrayentes.

La identificación de personajes y sus relaciones mutuas, así como la lectura de sus títulos, están contribuyendo de manera muy importante a entender el funcionamiento de los sistemas políticos mayas. Desde que Heinrich Berlin identificó los glifos emblema, -leídos actualmente como "sagrado señor de x entidad política"- varios autores han propuesto modelos de organización política en los que el tamaño y el nivel de jerarquización varían, y los extremos en los planteamientos van desde débiles entidades autónomas hasta grandes estados centralizados. Martin y Grube nos presentan un cuadro político complejo: además del término de *ajaw*, los títulos *sajal*, correspondiente a gobernantes menores, y *kaloomte'*, únicamente detentado por las dinastías más fuertes, así como la identificación de expresiones de subordinación, indican un panorama político jerarquizado en el que los señores de ciertas entidades eran vasallos de gobernantes más poderosos.

Es evidente que la información contenida en la *Crónica de los reyes y reinas mayas* se refiere a un sector muy pequeño dentro de la sociedad. Es también claro que los textos son el resultado de intereses y propaganda de los grupos en el poder, y en este sentido, cabría preguntarnos ¿Cuál es el papel de la narrativa real dentro del estudio de la antropología? ¿En qué reside el valor de los textos escritos por los dinastas del período Clásico? Dentro de las corrientes de la arqueología postprocesual, el papel del individuo se retoma y replantea: hemos estudiado los procesos, tratando de entender la formación del Estado, el funcionamiento de las jerarquías, las transformaciones sociales y políticas. Ahora discutimos cuál es el lugar de los agentes, de las personas dentro de esos procesos; quiénes eran, cuáles sus cualidades, cuáles los medios a través de los que alcanzaron, mantuvieron o perdieron el trono.



El tener acceso a un autorretrato del poder de los reyes mayas es invaluable. ¿Lo que dicen los textos es indiscutible? No. ¿Son las interpretaciones inamovibles? Tampoco. La ciencia se nutre de la discusión, de nuevos datos. Resulta invitante esa enorme posibilidad de conjuntar, tal como podemos apreciar en este libro, la información obtenida por los arqueólogos en el campo, los materiales que formaron parte de la vida cotidiana de la gente, la escritura y las imágenes que de sí mismos -y de sus aliados y enemigos plasmaron en infinidad de medios.

No creo posible hacer arqueología- entendida, desde luego, como antropología sin comprender el papel que la interdisciplinariedad juega o debe jugar en nuestro quehacer profesional: no somos todos especialistas en cerámica, lítica, bioarqueología o epigrafía, como no lo somos en lingüística o antropología social. Pero sería un error aislarnos del trabajo de colegas que cada día abren una nueva puerta del conocimiento: el trabajo interdisciplinario y un enfoque de conjunto son, sin duda, la ruta más fructífera que podemos tomar. Dentro del todo, la escritura juega un papel fundamental, toda vez que nos da acceso a una sociedad o a un sector de ella, literalmente, en sus propias palabras. Lo anterior no es obstáculo para el estudio de los grupos no representados en los textos o en la iconografía, sino uno más de los caminos por los que nos acercamos a la solución de un problema.

¿Para quién es este libro? *Crónica de los reyes y reinas mayas* es para aquellos investigadores interesados en el estudio de los modelos políticos mayas y siendo más comprensivos, mesoamericanos; para quienes quieran admirar una radiografía de once de los más poderosos *ajawlelob* del período Clásico; para los estudiantes que se inician en la cultura maya; para el público en general, que puede hallar una clara y amena exposición de la sociedad cortesana prehispánica; para los críticos, que encontrarán retadores los planteamientos provenientes de la epigrafía y la arqueología. La *Crónica de los reyes y reinas mayas* es, en fin, a mi parecer, para todos. Para todos los que quieran (¿y quién no querría?) asomarse por la puerta de la historia.



