



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Cultura y clasificación social

J. P. Saúl Millán Valenzuela

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Roberto Varela
Asesor: Dr. Esteban Krotz
Asesor: Dr. Juan Castaingts

EL SISTEMA DE BARRIOS

Notas sobre unidades territoriales y parentesco en
Mesoamérica

Saúl Millán V.

Asesor:

Dr. Roberto Varela

Programa de Doctorado en Ciencias Antropológicas

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

1. Antecedentes prehispánicos y coloniales

En 1961, al examinar las relaciones que vinculaban a las unidades territoriales con el parentesco, Pedro Carrasco hizo notar que los estudios mesoamericanos enfrentaban un doble obstáculo. El primero residía en la inexistencia de datos prehispánicos, o del primer siglo de la Colonia, que permitan vislumbrar las reglas matrimoniales al interior de las unidades territoriales conocidas como *calpullis* o *barrios*¹. La segunda dificultad se refiere a que el término *calpulli* se aplicaba a divisiones político-territoriales en distintos niveles de organización. "Si no preguntamos cuál era la relación entre *calpulli* y parentesco - advierte Carrasco -, la contestación no puede ser la misma para todos los niveles ni tampoco para todas las regiones"².

En su momento, estas advertencias tuvieron como finalidad interrogar las afirmaciones que Arturo Monzon había formulado en 1949, en el sentido de que el antiguo *calpulli* era un clan ambilateral con tendencia a la endogamia³. La hipótesis de Monzon se apoya en las crónicas de Alonso de Zorita (1554-1564), quien había advertido que mientras "los indios de Vera Paz acostumbraban no casar los de una tribu o pueblo con las mujeres del mismo pueblo, los mexicanos y los tezcucanos

¹ Carrasco, Pedro: "Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de la Región Puebla-Tlaxcala*, vol. Instituto Poblano de Antropología, IAP, Puebla, 1972, p. 63

² Carrasco, Pedro: *Estratificación social en Mesoamérica*, 31

³ Monzon, Arturo: *El calpulli en la organización social de los tezcucos*, UNAM, Instituto de Historia, 1949.

jamás usaron sus casamientos en los grados que algunas de las naciones referidas"⁴. Monzon arguye como prueba de argumentación que entre los mexica no se permitía que los miembros de un calpulli labraran las tierras de otro calpulli, "a fin de evitar que mezclen con otro linaje". Este principio parece continuar vigente en algunos centros del área mesoamericana. En Larrainzar, según Holland, los principales arreglan el uso de la tierra de sus respectivos calpullis: "un Gómez siembra sólo en los terrenos de calpul, un Rodríguez en el suyo, etc. Cada calpul forma una unidad social con autonomía económica, política y religiosa, dirigida por principales que son integrantes del patrilineaje"⁵. La prohibición de laborar las tierras de otro calpulli encerraba, sin embargo, una prohibición adicional: la de contraer matrimonio fuera de los límites del calpulli, lo cual demostraría el carácter endogámico de estas unidades territoriales.

Las reglas de endogamia en torno al calpulli abarcaban principalmente a la *gente del común*. Los miembros del grupo gobernante, por el contrario, acostumbraban contraer matrimonio con personas de pueblos distantes. Monzon ha hecho notar que la contradicción entre las reglas de matrimonio que regían a la clase gobernante y aquellas que se aplicaban a los mecohuales es sólo aparente. Aún cuando el grupo

⁴ Ixtita, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los Señores en la Nueva España*, citado por Monzon, op. cit., p. 82.

⁵ Holland, W. "Conceptos sociológicos fructíferos para interpretar la civilización maya prehispánica", en *América Indígena*, vol. XXIV, 1, p. 11-28, 1964.

gubernante no seguía reglas estrictamente endógamicas, es posible suponer que los miembros de este élite en el centro de México eran parientes por ascendencia común y, en razón de ese parentesco, contraían matrimonio. El mismo Carrasco admite, en efecto, que es sólo entre la nobleza indígena donde es posible percibir grupos de ascendencia común, organizados como linajes⁶, que descienden de un mismo antepasado. Los linajes nobles, de hecho, eran predominantemente agnáticos y no existía entre ellos una regla explícita de exogamia. Por el contrario, uno de los tipos matrimoniales preferidos era el casamiento entre agnados, que reforzaba en una pareja y en sus descendientes la filiación preferida.

Carrasco, sin embargo, pone en duda el hecho de que la expresión territorial del linaje prehispánico coincida con la del *calpulli*. Desde su perspectiva, el grupo social que corresponde al linaje es el llamado *teccalli* o "casa señorial". Esta unidad se encontraba internamente diferenciada entre el *teuctli* titular, los nobles o *pipiltin* descendientes de un *teuctli* y los macehuales sujetos a la casa señorial⁷. En algunos casos, sin embargo, existe una correspondencia entre *calpullis* y casas señoriales, tal como

⁶ Es interesante señalar que la acepción de "linaje" que se emplea en el siglo XVI difiere de la empleada en la antropología moderna. Si una fuente dice, por ejemplo, que Moctezuma era del linaje de Acamachitli, esto quiere decir simplemente que era su descendiente. En este caso, el linaje es la línea de descendencia que conecta a Moctezuma con su antecesor. Esto no implica la existencia de un linaje en el sentido antropológico; en este sentido, el linaje de Acamachitli sería el grupo de sus descendientes, los cuales deben considerarse miembros de un grupo con base en esa descendencia común. (Cfr. Carrasco, 1987, op. cit.)

⁷ Carrasco, op. cit., 1972, p. 11

las define Carrasco. En la provincia de Huexotzingo, por ejemplo, cada pueblo tenía sus propios *teteuctin* y *pipiltin*. Y en los pueblos de San Juan Huexotzingo, Coyotzinco y Acxotla se usaban los mismos nombres para designar casas nobles y barrios⁸.

La relación entre casas señoriales y calpullis ofrece una mayor claridad en la región de los Altos de Guatemala, cuya documentación colonial resulta a este respecto más abundante. En la antigua zona quiché, en efecto, los miembros del grupo gobernante se afiliaban en patrilinajes llamados *nimja*, "casas grandes". Robert Carmack anota que, al volverse más numerosos, estos patrilinajes principales se agrupaban en cuatro secciones o patrilinajes "mayores", y éstos a su vez se aglutinaban en dos patrilinajes "máximos" o *mitades*⁹. Las crónicas de Bartolomé de Las Casas atestiguan a su vez que los vasallos se agrupaban también en patrilinajes, carentes de "casas grandes", que se conocían con el término de *amak* y que Carmack identifica con "parcialidad". Ximénez, por su parte, explica que *amak* "es un pueblo extendido como están las piernas de las arañas, de donde toman la similitud para darle este nombre"¹⁰. El símil sugiere, o al menos hace sospechar, que los *amak* se distribuían en torno a un centro que funcionaba como eje rector del territorio.

Aunque los señores y vasallos eran miembros de patrilinajes

⁸ Carrasco, op. cit., 1949.

⁹ Carrasco, Robert, "La estratificación quichéana prehispánica", en *América Indígena*, vol. XXVI, 2, p. 351-361, 1972.

¹⁰ Ximénez, F., *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, Citado por Carmack, op. cit., 1972.

distintos, ambos compartían una relación con otro grupo más extenso, que llevaba el nombre nahua de *chinamit*, traducido literalmente como "lugar cerrado". Un *chinamit* consistía básicamente en un grupo de personas que ocupaban un barrio y que se encontraban sujetas a una misma jefatura. Carmack advierte que los barrios (*chinamit*) estaban literalmente cercados¹¹, y que bajo su estructura tenían lugar diversas actividades, tales como el rendimiento de servicios y tributos, la administración de justicia y las prácticas rituales. Aún cuando los patrilinajes eran exógamos, los lazos matrimoniales unían a los miembros de los patrilinajes de un mismo *chinamit*. Las reglas estipulaban, por lo demás, que los vasallos no podían casarse con personas fuera del pueblo¹², lo cual sugiere que los antiguos *chinamit* incluían una norma de endogamia.

Las investigaciones de Carmack en la región quiché de los Altos de Guatemala no sólo permiten comprender con mayor claridad las relaciones entre el carácter exogámico de los linajes y la naturaleza endogámica de los barrios, sino también arroja luz sobre el sistema de cargos escalafonario que privaba antes de la Colonia. En la zona quiché, en efecto, los cargos políticos y administrativos se estructuraban en distintos niveles. Los cargos del primer nivel se reservaban a los jefes de los patrilinajes

¹¹ J. Carmack, op. cit., 1974, p. 157

¹² Ibid., p. 156

principales y poseían una extensión territorial más amplia, mientras que los puestos del segundo nivel se circunscribían a la administración de los barrios. Para éstos, en efecto, existían dos oficiales principales: el *utzam chinamital*, "jefe de barrio", y el *ajtz'alam*, "el escribano". Carmack anota que "estos dos oficiales continuaron sus funciones después de la Conquista, administrando los barrios para los españoles"¹³.

La anotación de Carmack, en el sentido de que "todo señor, antes de ocupar los puestos superiores, debía servir en cargos inferiores"¹⁴, obliga a matizar nuestras concepciones de en torno a la organización política del *calpulli*. El *calpulli*, según Aguirre Beltrán, constituía la unidad básica del gobierno prehispánico y estaba conformado por grupos de familias emparentadas y gobernado por un Consejo de Ancianos, designados durante la Colonia como *indios cabezas*. Reunidos en consejo, los ancianos elegían a los funcionarios esenciales del *calpulli*: el *teachcauh*, el *tecuhitli* y los *tequitlatos*¹⁵. La asociación de diversos *calpulli* daba lugar a una autoridad mayor, conocido como *tlatoani*, que fungía como la cabeza de grupos extensos. En trabajos anteriores sugerí que este tipo de autoridad no se distribuía periódicamente a través de los distintos *calpulli*, ya que el desempeño de los cargos tenía un carácter vitalicio y no se

¹³ Ídem, p. 130

¹⁴ Ídem, p. 135

¹⁵ Aguirre Beltrán, "El Gobierno Indígena en México y el Proceso de Aculturación", en *Revista Mexicana de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1969.

encontraba sujeto a un sistema de rotación. A mi juicio, la administración colonial había constituido el dispositivo de este tipo de mecanismo al introducir el término de un año para la permanencia en el cargo y, con él, el sistema de rotación espacial y temporal que hoy puede observarse en numerosas comunidades mesoamericanas¹⁶. Aunque la hipótesis parece ser esencialmente exacta, otras lecturas permiten hoy matizar esta afirmación.

En su estudio sobre los barrios antiguos de Cholula, Pedro Carrasco advierte que las láminas de la *Historia Tolteca-chichimeca* presentan a los barrios de esta ciudad en un orden significativo. "Si hay sistema - apunta Carrasco - debe haber estado relacionado probablemente con el rango social de los distintos grupos o con el orden en que se pudieran haber turnado en el desempeño de las funciones públicas"¹⁷. Durante los primeros años de la Colonia, Cholula contaba con seis barrios o cabeceras que se aglutinaban en torno a un centro común. En este último espacio, que tomaba la forma de centro ceremonial, se encontraban representados cuatro señores principales, pertenecientes a los *tolteca calmecactlaca*. Aún cuando las crónicas no hacen una referencia explícita a las divisiones territoriales correspondientes, Carrasco sugiere que la existencia de cuatro señores, representantes de la nobleza, designa un grupo distinto a la división en seis cabeceras. Es sabido, sin embargo, que durante la época

¹⁶ Millón, op. cit., La corporación ceretue, Instituto Nacional Indigenista, México, 1953.

¹⁷ Carrasco, op. cit., 1972, p. 16

colonial los nobles se asociaban a una o otra cabecera. De ahí que, aunque es factible que los cuatro señores puedan haber sido de una o dos cabeceras, también es posible suponer que las seis cabeceras contaban, antes de la conquista, con un sistema de representación hacia el centro que obligaba a alternar el poder mediante una rotación continua. Si atendemos a los estudios de Vogt, realizados en los Altos de Chiapas, podemos comprobar en efecto que este sistema no era inédito en el área mesoamericana. Vogt anota, de hecho, que el centro del poblado tzotil parece ser funcionalmente análogo al centro ceremonial maya: las jerarquías sacerdotales que existían en estos antiguos centros no eran ocupadas por especialistas de tiempo completo, como generalmente se supone, sino por un sistema de rotación anual de cargos, como ocurre en la actualidad¹⁸.

¹⁸ Vogt, Eben, "A Model for the Study of Ceremonial Organization in Highland Chiapas", citado por Hellman, R., op. cit., 1967.

2. Adaptaciones al sistema colonial

¿Cómo se alteró este sistema de representación? El primer indicio parece surgir a partir del conflicto latente entre señores y macehuales. En una visita a Cholula, según lo atestigua Carrasco, el oidor Vasco de Puga recibió las quejas de macehuales, quienes estaban sujetos a los agravios de los principales "a causa de que todos los oficios de justicia que se elegían cada año eran en solo los dichos principales". Vasco de Puga ordenó que la mitad de alcaldes y regidores fueran principales y la otra mitad macehuales. De esta forma, tal como lo anota Gibson, aún cuando el cabildo español se alejaba del sistema indígena de seis señores vitalicios, la solución colonial tuvo que residir en un ajuste a la realidad social de su tiempo, de acuerdo a un sistema representativo prehispánico que terminó por modificar el modelo del municipio medieval castellano¹⁹.

Durante el siglo XV, la instalación de las Repúblicas de Indios negaba a los indígenas el acceso a los puestos directivos de la Colonia pero al mismo tiempo les concedía un gobierno local semiautónomo y permitía, por ley, la conformación de un cabildo indígena organizado bajo el modelo de Ayuntamiento occidental. De acuerdo con Aguirre Beltrán, las repúblicas de indios se regían por un cabildo de cargos escalafonarios: "a diferencia de la antigua práctica que

¹⁹ Gibson, Charles, "Relation of Alcaldes in the Indian Cabildo of Mexico", en *Hispanic American Historian*, Revue, Vol. XXVIII, p. 212

estatutaria toda una vida para el ejercicio del mando - agrega Aguirre Boltrán - los españoles impusieron el término de un año para la renovación del poder"⁵, lo cual exigía una rotación de los cargos entre los miembros del territorio gobernado.

El principio de rotación de los cargos continuó en efecto vigente más de las reformas de 1550 y la instauración de las repúblicas de indios. A partir de estas reformas, como se sabe, el gobierno español instituyó cargos de "oficiales de república" para dirigir los asentamientos según su categoría: el pueblo cabecera debía, en principio, tener un gobernador, dos alcaldes, regidores, alguaciles, mayordomos, un escribano, así como un oficial religioso llamado alguacil o fiscal. El gobernador era asistido por representantes comunales de dos clases. En la primera, se encontraban varios alcaldes, un regidor y un alguacil, ayudados por varios topiles y, a veces, por un escribano. Los representantes de la segunda clase, representados por el fiscal y sus topiles, se encargaban de cuidar la iglesia y ayudar al párroco. Dehouve anota que, en la región de Tlapa, estos representantes se elegían en el mes de diciembre: "el párroco firmaba de conformidad y los oficiales iban a la cabecera de la alcaldía mayor a recoger sus varas o bastones de mando, símbolos de su autoridad, que les eran entregados de manos del alcalde mayor"²¹. Finalmente, correspondía al gobierno del

⁵ Aguirre Boltrán, *Op. cit.*, 1937.

²¹ Dehouve, Danilo, *Entre el cósmico y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, CIESAS-IFAL-INTI, 1994, p. 114.

pueblo mandar trabajadores a las casas del alcalde mayor y del párroco. Un documento de 1974, citado por Dehouve, indica que "según la antigua costumbre se van alternando los pueblos a darles aquel servicio de la casa", en referencia al servicio que se prestaba en la iglesia.

La presencia de cargos de origen prehispánico en los cabildos indígenas permite además suponer un proceso de ajuste entre viejas y nuevas estructuras que dio por resultado un mosaico de cargos sumamente variado en sus adaptaciones. Aguirre Beltrán sugiere que los nuevos cargos coloniales de Alcaldes, Regidores, Escribanos y Mayordomos no eran en realidad más que los antiguos funcionarios prehispánicos reacomodados con nombres distintos. Si bien es factible que determinados cargos impuestos por la administración colonial tenían equivalentes históricos en la organización precolombina, el proceso de adaptación entre los dos órdenes fue un fenómeno que difícilmente se agotaba en un cambio de nombres. Greenberg ha observado que, en las transformaciones semánticas que se originaron, algunos de los cargos nativos perdieron muchas de sus antiguas funciones, mientras que los cargos hispánicos ganaron otras. El tequitlato, que antes de la conquista era el funcionario encargado de recaudar los tributos en el calpulli, pasó a ser entre los chatinos un gestor ceremonial con funciones exclusivamente religiosas²².

El hecho de que las autoridades civiles adquirieran funciones

²² Greenberg, J., *Religión y Economía de los Chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, Col. Antropología Social No. 37 México, 1987

religiosas parece haber sido un proceso relativamente tardío en la historia colonial. Durante las primeras décadas de la Colonia, las autoridades religiosas operaron exclusivamente en el ámbito de las cofradías, fundadas con el ánimo de organizar y soportar los gastos del culto. Tylor y Chance han argumentado que, a diferencia de lo acontece hoy en día, "la jerarquía civil no estaba abiertamente involucrada con los rituales religiosos: las cofradías lo estaban, pero ellas no formaban parte de la jerarquía"²³. La asimilación de ambos sistemas, que Tylor y Chance adjudican al advenimiento de los gastos ceremoniales en forma individual, dio por resultado una estrecha correlación, vigente hoy en día en numerosos municipios indígenas, entre determinados cargos civiles y el desempeño de cargos religiosos. Para mediados del siglo XVI, sin embargo, es evidente que el acceso a cargos civiles guardaba una relación más o menos directa con la organización de las festividades comunitarias. Un documento de la época, citado por Carmagnani, informa que el gobernador de Etna durante 1760 había accedido a los cargos de regidor y de alcalde después de haber fungido como "mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento"²⁴.

El nexo entre la esfera civil y la religiosa se reproduce a su vez entre los grupos indígenas del norte del país, que han

²³ Tylor y Chance, "Cofradías and Cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious connection", en *American Anthropologist* Vol. 10 (1), 1985.

²⁴ Carmagnani, P., *El Regreso de los Dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

seguido una trayectoria distinta a lo largo de la Colonia. Aunque sus formas de organización política difieren en cierta medida de las que rigen al área mesoamericana, las funciones de la autoridad tradicional comprenden también responsabilidades civiles y ceremoniales. Entre los tarahumaras, por ejemplo, la figura del *siríame* condensa el poder sagrado y el terrenal. "El *siríame*, portador de la lanza - advierte Aguirre Beltrán -, adquiere desde el momento de su elección un carácter mítico: la insignia que ostenta - *disora* o bastón - tiene también naturaleza sacra"²⁵. A diferencia de los funcionarios indígenas de Mesoamérica, sin embargo, las autoridades tarahumaras no están sujetas a una rotación anual de sus cargos: la asamblea de la comunidad, suprema autoridad del poblado, elige unánimemente a un *siríame*, el cual, en teoría, sustenta el cargo en forma vitalicia. La regla estipula que el resto de los funcionarios, conocidos como *guisiwame*, permanezcan en sus puestos el mismo tiempo que dura el *siríame*, el cual, generalmente, suele renunciar a su cargo después de varios años de servicio. Esta regla excluye la posibilidad, común en el área mesoamericana, de que un cargo de menor jerarquía ascienda a otro cargo superior, suprimiendo así el principio escalafonario y rotativo que rige a las comunidades indígenas del sur del país.

Los testimonios etnográficos de las últimas décadas permiten suponer que la distribución de poderes entre los barrios

²⁵ *Ibid.*

debió ser una constante durante el periodo colonial, al menos en el ámbito mesoamericano. Sería necesario, sin embargo, disponer de una reconstrucción más precisa para esclarecer los vínculos que unieron a esta institución con el surgimiento de comunidad indígena a partir del Siglo XV. Se sabe, en efecto, que la administración colonial fragmentó los territorios indios en pequeñas entidades, conocidas hasta hoy como *comunidades*, que se encontraban gobernadas por un gobierno indígena. En la medida en que el panorama demográfico del país continuaba siendo un mosaico étnico sumamente diversificado, la administración colonial intentó superar ese obstáculo mediante una política de congregación que, en escasos cinco años, reubicó a cientos de poblados a lo largo del país, los cuales quedaron bajo el control de las doctrinas monásticas. Esta medida, sin embargo, no parece haber trastocado sustancialmente la forma de organización que caracterizaba al territorio indígena, delimitado por un conjunto de asentamientos entre los cuales uno de ellos asume la posición central. Diversos autores, de hecho, han señalado las similitudes entre las actuales "cabeceras municipales" y los antiguos centros ceremoniales, a través de los cuales giraban diversas poblaciones o unidades domésticas.

En un estudio reciente, Carmagnani ha hecho notar que los territorios indios no siempre coinciden con la división territorial que se desprende de la administración colonial, por lo que su delimitación debe buscarse sobre otros elementos. Entre estos se encuentra, según su perspectiva, el

principio de jerarquización que gobierna a las sociedades indígenas. La jerarquía "se nos presenta, por una parte, como el elemento capaz de regular las instancias territoriales y, por otra, como el elemento capaz de integrar la pluralidad social existente en el territorio"²⁶. La capacidad integradora de la jerarquía indígena se expresa, desde esta perspectiva, en la posibilidad de manifestarse jurídicamente bajo normas consuetudinarias que salvaguardan, defienden y articulan las características del territorio indio, las cuales fueron reconocidas y respetadas por la administración colonial.

En una organización vertical como el sistema de cargos, las diferentes instancias que conforman el territorio indio encuentran un mecanismo de representación dentro del sistema político-territorial. En los municipios indígenas donde el sistema continúa vigente, las agencias municipales participan de ese mecanismo y permiten integrar un territorio que se estructura jerárquicamente bajo un principio común a agencias y cabeceras. La obligación a participar en los cargos es también una obligación a ser representados, ya sea como integrantes de barrios o agencias, en el sistema total.

Este mecanismo de representación se renueva periódicamente mediante las elecciones comunitarias que tienen lugar cada año o cada tres años, dependiendo de la zona o de la naturaleza del cargo. Desde la época colonial, las elecciones de autoridades estuvieron siempre presididas por las

²⁶ Ibid.

elecciones en los barrios. Carmagnani observa que, hasta el Siglo XVIII, la elección de las autoridades de los barrios y de los pueblos sujetos se realizaba tan sólo por los habitantes de la comunidad, mientras que la elección de gobernadores se efectuaba por los representantes de los diferentes componentes territoriales. Este dato sugiere que la distinción entre cargos superiores y cargos inferiores no es sólo de *status*, sino también de dimensión territorial. Mientras los cargos locales tendrían una delimitación local, los superiores extenderían su autoridad más allá de las fronteras comunales.

La dimensión regional de las principales autoridades indígenas parece explicar el hecho de que las variaciones locales de los cargos sean más profundas en los niveles inferiores. Entre los tarahumaras, por ejemplo, el número de funcionarios menores (*gusiwame*) varía de acuerdo a la comunidad, pero la figura del *siríame* permanece constante entre ellas. Una situación semejante se aprecia en el cargo de *Principales*, que recorre a diversos grupos étnicos de Mesoamérica y que cumple funciones similares al Consejo de Ancianos. Los cargos de *guzana* (zapotecos del Istmo), *tequitlato* (chatinos) o *monrap* (huaves) tienen hoy un carácter local y pertenecen a las exigencias internas de cada comunidad.

Si bien es factible suponer que tanto los cargos civiles como los religiosos se elegían de las cabeceras mediante un

sistema de rotación. las fuentes coloniales no indican en qué orden se realizaba esta rotación. En las láminas de la *Historia Tolteca-chichimeca*, según advierte Carrasco, las cabeceras se enumeran en dirección contraria a las manecillas del reloj. No es del todo gratuito pensar que tanto los cargos de la organización política como aquellos relacionados con las funciones ceremoniales se guiaran a su vez por esta dirección. Aún hoy en día, buena parte de las prácticas ceremoniales preservan ese orden. Los zinacantecos, por ejemplo, al recorrer un circuito ceremonial de altar en altar, "casi siempre proceden en sentido contrario al de las agujas del reloj"²⁷. lo cual ha sido una costumbre maya desde los tiempos prehispánicos. Además, dentro de la mitología mexicana, la asociación de los portadores de años con las cuatro direcciones (pedernal=norte, casa=oeste, conejo=sur, caña=este) también nos indica que la secuencia de las direcciones va contra las agujas del reloj.

3. Hacia una organización dualista

En un breve artículo sobre la organización dualista. Lévi-Strauss advierte que cuando observamos las culturas de Centro y Sudamérica, encontramos un número enorme de temas y aspectos que son comunes a ambos: "la organización dualista es uno de ellos"²⁸. Aunque sin duda se corre el riesgo de

²⁷ Hoyt, Egon. *Ofrendas para los dioses*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 14

²⁸ Lévi-Strauss, C. "On dual organization in South America", en *América Indígena*, IV, 1, p. 37-47. 1946

forzar el análisis cuando se contempla el sistema de los barrios mesoamericanos a la luz de esta afirmación, las referencias históricas y etnográficas no permiten soslayar el problema. En un sentido similar al señalado por Claude Lévi-Strauss, Gonzalo Aguirre Beltrán advirtió que los problemas más agudos de la región mixteca se debían a la presencia de un sistema dual que impedía la unificación territorial de los pueblos. "La tierra - advierte Aguirre Beltrán - no pertenece a un pueblo o comunidad en su conjunto; está fraccionada por lo general en dos porciones correspondientes cada una de ellas a los dos calpullis que por lo común componen un pueblo. La organización dual de la zona entre mixtecos, triquis o amuzgos, divide a los pueblos y a sus tierras en dos mitades"²⁹.

La observación anterior da pautas para suponer que los antiguos capullis mesoamericanos se organizaban en torno a un sistema diádico que tomaba la forma de dos unidades territoriales opuestas. Un trabajo de Kubler sobre la traza colonial de Cholula permite corroborar esta hipótesis³⁰. Basándose fundamentalmente en la existencia de dos señores, el *Aquiach* y el *Tlalchiac*, Kluber asegura que la región prehispánica de Cholula se estructuraba en dos grandes divisiones territoriales o *mitades*. La lámina V de la *Historia tolteca-chichimeca*, pintada en dos páginas del manuscrito, podría sugerir en efecto que las diez divisiones

²⁹ Aguirre Beltrán, G., *op. cit.*, 1949.

³⁰ Kluber, George, "La traza colonial de Cholula", en *Estudios de Cultura Nahuatlteca*, vol. II, México, 1948, pp. 101-107.

80 agrupaban en dos mitades de cinco unidades cada una. puesto que cada página incluye cinco divisiones: el *Aquiach* y el *Tlalchiac* se ubican en el centro³¹. De acuerdo a las hipótesis de Carrasco, las seis cabeceras que aparecen durante la Colonia son el resultado de los diez segmentos tolteca-chichimeca, divididos en dos mitades, a los cuales se agregó una nueva cabecera: San Andrés Colomocho. Sin embargo, también en este caso existen indicios de una dicotomía. "pues hay datos de organización religiosa durante la Colonia que muestran una división entre Quahuco Colomocho y San Juan Aquiahuac acerca de la celebración de San Andrés que el cabildo trató de resolver"³².

La referencia de la crónica, en sentido de que el *Aquiach* tenía por armas un águila y el *Tlalchiac* un tigre, no deja de ser significativa, ya que, como su etimología lo indica, ambos señores y mitades se encontraban relacionados con especies animales.

A partir de la Colonia, los toponimios de las cabeceras conjugaron el nombre del santo patrono de cada barrio con el nombre nahua que lo designaba. El nombre nahua de la cabecera solía ser el de su barrio más importante. Dentro del conjunto de barrios que conformaban la cabecera, uno se constituía en sede de las autoridades y daba su nombre al conjunto. Aunque en la mayoría de los casos las designaciones de los barrios

³¹ Ibid.

³² Carrasco, *op. cit.*, p. 55

correspondieron al nombre de sus santos patronos. ciertas comunidades conservaron una doble designación. En Tepoztlan, por ejemplo, cada barrio posee el nombre nahua de un animal, en razón de la semejanza de dicha especie con los habitantes del barrio³³. En otros casos, los barrios adquirieron los nombres de las familias extensas que los ocupan, tal como ocurría en la antigua región mayence del quiché, donde "cada patrilineaje principal (*nim ja*) daba su nombre a un barrio (*chinamit*)"³⁴. Carmack advierte que estos nombres, derivados de sus progenitores, designaban generalmente animales, ríos, árboles o especies naturales en general.

La *Historia tolteca-chichimeca*, citada por Carrasco, enumera un conjunto de parajes cuyos topónimos aluden incesantemente a especies animales: *Quetzaltototl yhicacan*, Paradero del Quetzal; *Iztar quauhtli ytlaquayan*, Comedero del Aguila Blanca; *Couoatl ypilhuacan*, Ahijadero de la Culebra; *Ocomacouatl ineuimollacan*, Donde la Serpiente remuda de piel, etcétera.

En el sistema de organización por barrios que caracteriza a diversas comunidades, la división entre segmentos territoriales funciona esencialmente como una oposición simbólica que clasifica a la comunidad en grupos opuestos y complementarios. El pueblo se divide por una línea imaginaria

³³ Redfield, R. "Island-barrio in a present day Mexican Pueblo", en *American Anthropologist* Vol. 30, No. 2, 1928 —

³⁴ Carmack, P., "La estratificación quicheana prehispánica", en Carrasco, P. y E. Broda, *Estratificación social en Mesoamérica*, p. 256

que atraviesa la plaza central y marca las oposiciones pertinentes. Si el barrio de San Pedro se dirige hacia el sur, sus habitantes son honrrados y es el "lugar donde llegaban los antepasados", el barrio de San Juan se ubicaba en el norte, sus habitantes no son dignos de confianza y es el "lugar de donde venían" los difuntos.

Las oposiciones entre segmentos territoriales adoptan a veces otras nomenclaturas. En Xalpatláhuac, la distinción entre *alto* y *bajo* define un sistema de diferencias entre dos segmentos territoriales. Daniele Dehouve, quien ha registrado este sistema, advierte que las oposiciones entre el barrio alto y el ~~barrio~~ barrio bajo se dan en los siguientes términos: al barrio alto corresponden las nociones de *sur*, *amplio*, *rincón bello* y *lugar donde baja el agua*; al barrio bajo, las nociones de *norte*, *estrecho*, *rincón sin belleza* y *lugar adonde va la corriente*.

La clasificación de los barrios de acuerdo a un sistema dual responde menos al número de secciones que a sus oposiciones simbólicas. Aún cuando la comunidad puede incluir numerosos barrios, éstos se agrupan generalmente en dos mitades territoriales. San Pedro Huamelula, ubicado en la región chontal de la costa oaxaqueña, cuenta actualmente con ocho barrios, distribuidos en dos secciones territoriales que, siguiendo el esquema mesoamericano, se designan con la oposición entre *arriba* y *abajo*; Yalalag, en la Sierra de Juárez, clasifica su espacio en cuatro barrios que se agrupan

en dos mitades; las comunidades purépechas, por su parte, suelen dividirse en cuatro barrios, pero las evidencias arqueológicas de Quiroga han demostrado que sus asentamientos contaban con dos yacatas o "templos"³⁵.

En conjunto, estos datos no sólo sugieren la presencia de grupos territoriales que se clasifican de acuerdo a un criterio común, sino también la existencia de un sistema de diferencias que divide a aquéllos bajo distintas nomenclaturas. Los nexos entre barrios y santos patronos permiten ilustrar este principio. Como en el caso del totemismo, las identificaciones no se efectúan entre los miembros de un barrio y el santo patrono que los designa, sino entre las *diferencias* que oponen al santo del barrio X con el santo del barrio Y. Los mazahuas de San Mateo Atenco saben, por ejemplo, que San Juan Bautista llevó a cabo el bautismo de Cristo a la orilla de un río y que, en el catolicismo popular, la imagen se representa con un calzón por atuendo. A las personas nacidas en el barrio de San Juan, en consecuencia, se les llama "encuerados". San Nicolás Tolentino, por su parte, repartía pan entre los más necesitados, lo cual ha dado pie a que se designe a los miembros de este barrio bajo el apelativo de "panaderos". Los habitantes del barrio de Guadalupe son a su vez "los roba santos", dado que un mito local les atribuye la usurpación de

³⁵ Brand, B., *Quiroga, a Mexican municipio*, Smithsonian Institution, Washington, 1931, p. 35

una imagen asociada con la Preciosa Sangre de Cristo³⁶.

La división de la comunidad a través de los barrios no se agota sin embargo en sus designaciones. La clasificación territorial que propone el sistema de barrios, asignando características diferenciales entre sus miembros, engendra casi siempre un *esprit de corps* que se traduce a menudo en un lenguaje antagónico. En los Altos de Chiapas, según advierten Eva Hunt y June Nash, las pérdidas de las cosechas suelen adjudicarse a la brujería del barrio opuesto: "la competencia y la hostilidad son la expresión cotidiana de la oposición 'segmentaria'"³⁷.

4. Adaptaciones recientes

La Constitución mexicana crea a principios de este siglo las condiciones jurídicas para una nueva entidad política: el municipio libre. El Artículo 115 constitucional establece desde entonces que los municipios libres serán administrados por un gobierno elegido directamente, sin autoridad intermediaria entre él y el gobierno del estado. El estatuto, que evitaba reproducir la existencia de autoridades intermediarias entre el estado y el gobierno municipal, jugó un papel decisivo en el momento de abolir los distritos creados durante el porfiriato. Estos distritos, que fueron un intento de acentuar la centralización y borrar la autonomía

³⁶ Verdades Sociales, N.º. El catolicismo popular en el barrio de Santa María Atenco, Tesis de Maestría, UNAM, México, D.F., p. 137.

³⁷ Hunt y Nash, 1949, p. 247.

del municipio. se encontraban administrados por agentes del gobierno estatal que fungían como intermediarios entre el gobernador y las autoridades locales. Con la Constitución de 1917. el municipio adquiere la forma de un gobierno republicano. elegido por voto popular. y su régimen interno habrá de adaptarse a las estipulaciones estatales y federales en una división de poderes que comprenden la esfera ejecutiva. la legislativa y la judicial.

En los municipios del país que presentan una alta densidad de población indígena y un proceso de aculturación poco acentuado. estas características generales adquieren una dimensión singular. Si la existencia de los poderes ejecutivo. legislativo y judicial queda asegurada con la presencia del Presidente. el Alcalde y el cuerpo de regidores. sus funciones exceden generalmente los atributos que marca la línea constitucional. En San Mateo del Mar. donde esos poderes constituyen la cúspide del sistema de cargos. la autoridad del Presidente y del Alcalde se sustenta menos en los estatutos jurídicos que les brinda la Constitución de Oaxaca que en el apego a las normas que establece la costumbre. Desde un punto de vista constitucional. el Presidente Municipal se encuentra por encima de la posición del Alcalde; sin embargo. en la valoración interna del grupo. este último adquiere un estatuto superior en la medida en que la autoridad política y la autoridad ceremonial se condensan en el ejercicio de su cargo. La preeminencia de los alcaldes queda hasta la fecha

asegurada en una regla de sucesión según la cual no se llama a quien ha sido Alcalde a desempeñar el cargo de Presidente Municipal, mientras que lo contrario es posible³⁸. Al Alcalde se confía, además, el derecho y el deber de solicitar la lluvia durante las primeras semanas de abril. El bienestar de la comunidad, la abundancia de la pesca y la regularidad de las lluvias, dependen en gran medida del estricto cumplimiento de sus funciones. Signorini relata que, en 1976, debido al mal comportamiento del Alcalde en turno, se le atribuyó la ausencia de lluvias y la escasez de pesca en las lagunas: "un día de lluvia, el 16 de agosto, salvó al Alcalde de la humillación de ser destituido de su cargo"³⁹.

Entre los huaves, la autoridad tradicional y el poder constitucional se sintetizan en un solo cabildo. Sujetos a una cultura y a una historia distintas, otros grupos indígenas del país han optado por una delimitación más precisa entre ambas esferas del poder municipal. En los municipios tzeltales, como Oxchuc, la división de poderes comprende la superposición de tres gobiernos: los Principales, el Ayuntamiento regional y el cabildo constitucional. Los cargos de la primera clasificación tienen un carácter sagrado y su acceso está restringido a aquellos miembros de la comunidad, generalmente de edad avanzada, que han cumplido con las funciones inferiores del gobierno regional o constitucional. El Ayuntamiento regional incluye

³⁸ Signorini, I., *Los Huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropológica Social No. 59, México, 1976

³⁹ *Ibid*

dos tipos de cargos, distribuidos entre las funciones políticas y religiosas, que agrupan a más de cien funcionarios: el Ayuntamiento constitucional, por el contrario, sólo comprende a seis cargos, representados en los puestos de Presidente Municipal, el Síndico y los regidores. Aunque la elección de estos funcionarios debería ajustarse a las normas constitucionales que rigen a todas las autoridades municipales del país, su designación sigue un proceso distinto y los nuevos funcionarios, al igual que los del Ayuntamiento regional, son nombrados por aquellas autoridades que ejercen el cargo.

Los ejemplos anteriores muestran que, aún cuando las comunidades indígenas han integrado en sus sistemas de gobierno a los poderes /constitucionales, sus parámetros de elección y las funciones que atribuyen a esos poderes distan de ajustarse a los estatutos establecidos por la Constitución. Este desfase entre normas tradicionales y estatutos legales ha promovido dos tipos de factores que se encuentran directamente relacionados. Por un lado, la "tradicionalización" de los cargos constitucionales encuentra su correspondencia en la "politización" de los cargos tradicionales: por otro, crea las condiciones para que se extienda un campo de tensión entre los distintos cabildos. Las comunidades, divididas a menudo entre sectores progresistas y costumbristas, no dejan de medir las perspectivas y las ventajas que ambos poderes les ofrecen. Si por un lado se considera la creciente importancia de los

cargos constitucionales, que median entre la comunidad y las múltiples instituciones gubernamentales. por otro se considera la capacidad integradora del sistema de cargos tradicional, que relaciona de manera permanente y continua las unidades sociales esparcidas en el territorio. El deseo de potenciar la capacidad política de diálogo con el exterior y con las instituciones del Estado no sólo ha llevado a que las autoridades constitucionales ganen un terreno considerable, sino también a que el incremento de su poder, legitimado por las nuevas exigencias, actúe en detrimento de la costumbre.

Este proceso, común en numerosas regiones indígenas del país, ha dado pie a que las funciones de las autoridades tradicionales se desvirtúen. La superposición de poderes que muestran huaves y tzeltales se ha convertido, en otros municipios, en una división tajante que confina a las autoridades tradicionales a un ámbito exclusivamente religioso o, en el peor de los casos, al estatuto de figuras decorativas. En estos casos, los Consejos de Ancianos y el cuerpo de Principales han dejado de incidir en las decisiones esenciales de la comunidad para replegarse a las actividades ceremoniales, donde su presencia como concededores de la costumbre sigue siendo importante. La ausencia de un estatuto legal, avalado por la Constitución, no ha permitido sin embargo que un sector de los poderes que los indígenas reconocen como legítimos se convierta en un interlocutor directo con el Estado mexicano.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Aguirre Beltrán. Gonzalo

"El Gobierno Indígena en México y el Proceso de Aculturación". en *Revista Mexicana de Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1969

Brand. D.,

Quiroga. a Mexican municipio, Smithsonian Institution, Washington. 1951

Carmack. Robert

"La estratificación quicheana prehispánica". en *América Indígena*, vol. XXXVI, 2, 1976

Carmagnani. P.

El Regreso de los Dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII. Fondo de Cultura Económica. México, 1988.

Carrasco. Pedro

"Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de la Región Puebla-Tlaxcala*, vol. Instituto Poblano de Antropología. UAP, Puebla, 1972.

Estratificación social en Mesoamerica

Dehouve. D.

El teguio de los santos y la competencia de los mercaderes. Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social No. 43. México. 1976

Dehouve. Danile

Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero. CIESAS-IFAL-INI, 1994

Gibson. Charles

"Relation of Alcaldes in the indian Cabildo of Mexico". en *Hispanic American Historical Review*, Vol. XXXVIII.

Greenberg. J.

Religión y Economía de los Chatinos. Instituto Nacional Indigenista. Col. Antropología Social No. 77. México. 1987

Hernández González. M.

El catolicismo popular en el barrio de Santa María Atenco. Tesis de Maestría, ENAH, México, s.f.,

Holland. W.

"Conceptos cosmológicos tzotziles como base para interpretar

la civilización maya prehispánica". en *América Indígena*, vol. XXIV. 1

Hunt, E. y J. Nash

"Local and territorial units". *Handbook of middle american Indians*. VI. Austin. R. Wanchope. 1968

Kluber, George

"La traza colonial de Cholula". en *Estudios de Cultura Novehispana*. vol. II. México. 1968. pp. 111-127

Lévi-Strauss, C.

"On dual organization in South America". en *América Indígena*, IV. 1. p. 37-47. 1944

Millán, Saúl

La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993

Monzon, Arturo

El calpulli en la organización social de los tenochca. UNAM. Instituto de Historia. 1949.

Redfield, R.

"Calpulli-barrio in a present day mexican Pueblo". en *American Anthropologist* Vol. 30, No. 2. 1928

Signirini, I.

Los Huaves de San Mateo del Mar, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 59, México, 1979

Taylor y Chance

"Cofradías and Cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy". en *American Anthropologist* Vol. 12 (1). 1985

Vogt, Evon

Ofrendas para los dioses, Fondo de Cultura Económica, México, 1979