

Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara¹

GUILLEMO DE LA PEÑA*

El concepto *cultura de conquista*, acuñado por George M. Foster hace más de tres décadas, ha sido una útil herramienta en manos de los antropólogos interesados en el análisis de los procesos culturales en el mundo americano. En particular, el concepto ha ayudado a examinar los aspectos simbólicos e ideológicos de la sojuzgación de los grupos nativos. Dicho de otra manera: ha arrojado luz sobre la constitución hegemónica del segmento colonizador, primero, y de las clases dominantes criollo-mestizas, después. Sin embargo, trataré de argüir en este ensayo que la demasiada insistencia en la hegemonía ha llevado a considerar a las culturas amerindias postcolombinas en términos puramente negativos.

Para superar esta negatividad, es necesario centrar la atención en los aspectos de resistencia cultural, en la capacidad de subversión simbólica de los grupos subordinados, y especialmente en la terca búsqueda de identidad que ha marcado la trayectoria histórica de las poblaciones caracterizadas genéricamente como indígenas. Así, me propongo el análisis de la Fiesta de los Tastoanes (o tastuanes) —una de las más distintivas celebraciones de la región de Guadalajara— como un ejemplo de la manifestación de una identidad indígena latente que se reafirma al subvertir el significado de un icono sobresaliente: el apóstol Santiago, “el santo

paladín, el santo caudillo... español y conquistador” (Mata Torres, 1987: 7).

“...y era nuestra herencia una red de agujeros...”

Como se sabe, la justificación del término *cultura de conquista* está vinculada a dos valiosos programas de investigación antropológica comparada, emprendidos respectivamente por George M. Foster (norteamericano) y José María Arguedas (peruano). Estos dos antropólogos, buenos conocedores de la etnografía mexicana y peruana, realizaron concienzudos trabajos de campo en varias regiones españolas, con el fin de indagar sistemáticamente sobre las simpatías y diferencias existentes entre las instituciones y rasgos culturales de España y América Latina (véanse Foster, 1960 y Arguedas, 1968). Llegaron a dos hallazgos importantes (planteados así en sus propios términos). El primero es que, en las Américas que hablan castellano, apenas pueden encontrarse elementos culturales vivos que no tengan un claro antecedente en el mundo ibérico. El segundo hallazgo es que en la península existe una cultura más rica en variedad que en el continente americano, aunque la de aquí es más

¹ Expuse por primera vez estas ideas en la IV Feria Internacional del Libro de Guadalajara (diciembre de 1990), en una mesa redonda sobre Aspectos Históricos y Culturales de la Conquista, donde también participaban Luis González y José María Muriá. Pude redondearlas y desbrozarlas un poquito gracias a la invitación que me hizo la Comisión Conmemorativa del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos del Estado de Tabasco a presentar una ponencia en el Simposio Internacional del Primer Viaje de Cristóbal Colón, celebrada en Villahermosa, Tabasco, del 12 al 17 de octubre de 1992. Agradezco los comentarios de los participantes, y en particular los de Mariángela Rodríguez y Rubem Oliven. Esta nueva versión se ha enriquecido con observaciones realizadas en 1995 y 1996.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

elaborada. Se puede entonces concluir que la cultura americana no es simplemente el resultado de un trasplante sino de un proceso de selección, adaptación e involución. A esto se le da el nombre de cultura de conquista. En la selección de elementos culturales interviene la intencionalidad de los conquistadores; en sus adaptaciones e involuciones juegan un papel decisivo las circunstancias históricas de los grupos recipientes. En cualquier caso, el ímpetu fundamental en los procesos culturales de conquista proviene del poder. Por ello, las culturas nacionales americanas surgidas a partir del siglo XIX no deberían entenderse como hijas del mundo indígena sino como nuevas adaptaciones de la cultura de conquista, pese a la retórica de los nacionalismos oficiales.

Desde esa perspectiva, es fácil comprender por qué el mundo indígena postcolombino tiende a concebirse como una pura negatividad.² Incluso cuando se rinde homenaje a las glorias aborígenes del pasado, las culturas indígenas, en tanto superables por las culturas nacionales, dejan de tener viabilidad. Más que el del *México profundo* y la *América profunda* que Guillermo Bonfil (1990) buscara rescatar, el concepto de *cultura de conquista* nos obliga a hablar —tratándose de “lo indio”— de un México y una América **enterrados**. Así, quienes se aferran a la cultura vencida se convierten en “seres lastimosos y miserables”, como llamaba a los indios el oidor don Juan de Solórzano y Pereira (cf. de la Peña, 1984).

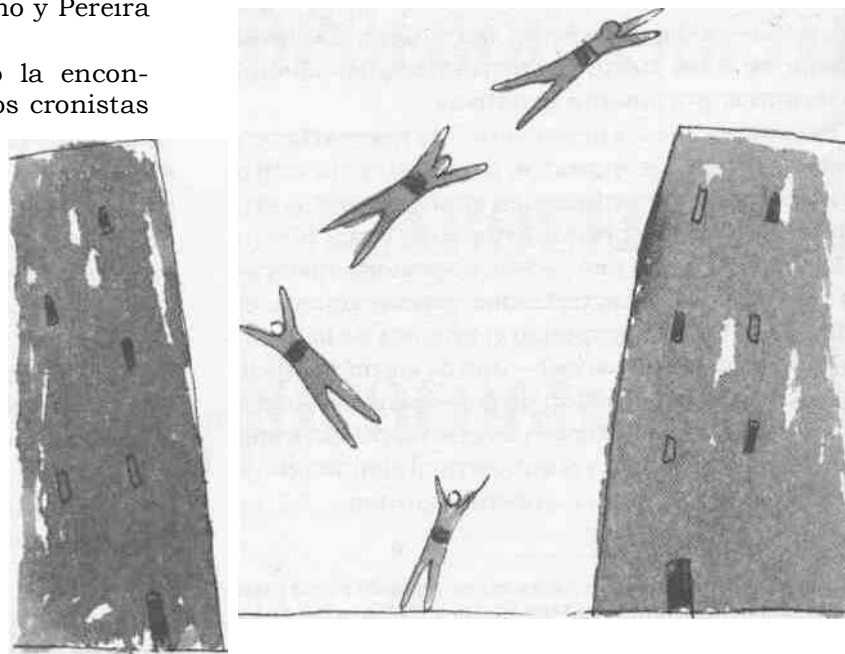
Esta imagen del **indio desdichado** la encontramos en múltiples escritores, desde los cronistas y memorialistas del siglo XVI hasta los viajeros del XIX y los propios antropólogos del XX. Es muy conocido el texto de Alonso de Zorita (1942: 169-171) donde describe cómo los indios se iban a los montes a errar sin término y a morirse de tristeza: sólo les quedaba “el sollozar de sus mitologías”, según el expresivo verso de Ramón López Velarde. La propia desesperanza que retrató Zorita la encontró cuatro siglos después el etnólogo Oliver LaFarge (1947: 100), quien describió la embriaguez crónica de los mayas, “un pueblo consumido por un fuego interno, imposible

de apagar”. La misma embriaguez, el mismo fuego corroen a Juan Pérez Jolote, el tzotzil biografiado por Ricardo Pozas (1952), y asimismo a los huicholes migrados a las barriadas de Tepic, a quienes los periodistas y aun algunos antropólogos siguen describiendo, hoy en día, como seres sumergidos en el alcohol y las drogas (Palafox, 1985). En la misma vena, los psicoanalistas que pretendían analizar el alma colectiva del mexicano se referían al “trauma de la conquista”, sólo parcialmente superable, y eso a condición de “dejar de ser indio”.

Ciclos de conquista e identidades alternativas

Sin embargo, hay un argumento muy fuerte para probar que lo indígena no quedó únicamente reducido a lo negativo y traumático. Me refiero a la continuidad de la empresa conquistadora.³

La conquista no terminó de golpe en el siglo XVI. Ha proseguido, y no sólo porque han debido sojuzgarse nuevas fronteras, sino porque la resistencia de los propios pueblos colonizados exigía renovadas agresiones. Por ello Edward Spicer (1970), en su clásico libro sobre el noroeste de México, puede hablar de varios *ciclos de conquista*: de repetidas acciones, incluso bélicas, en contra de las naciones indias. Si el



² Es importante hacer notar que ni Foster ni mucho menos Arguedas defendían visiones peyorativas de las culturas aborígenes; rechazaban, sí, una visión simplista de “lo autóctono”. Estudios posteriores de la cultura material y el folclore americano ayudan a relativizar sus hallazgos. Véase, por ejemplo, la obra compilada por Victoria Novelo (1996).

³ Debe también insistirse en la **divergencia** de las manifestaciones culturales de los indígenas conquistados, que indica un elemento positivo de creatividad (Warman, 1972: 15).

ciclo de conquista colonial se cumplió en la destructiva imposición de un nuevo orden económico y político, el ciclo del liberalismo se expresó en las endémicas guerras de castas (González, 1956; Meyer, 1973; Reina, 1993). En pleno siglo XX, no ha cesado la represión armada. Recuérdese la aterrador matanza de indígenas en El Salvador en 1932 (Anderson, 1971). Recuérdese cómo los ranchos ganaderos se expandieron a punta de rifle en la Amazonia brasileña y colombiana (Taussig, 1987). En Guatemala, los militares peinaron a sangre y fuego las montañas del norte, y lo justificaron diciendo que todo indio era sospechoso de subversión (Lovell, 1988). En el mismo México, la persistente violencia —en el sureste, en Oaxaca, en Guerrero, en Michoacán— puede asimismo interpretarse en términos de nuevos ciclos de conquista. Obviamente, lo que se ataca no es lo “puramente negativo” de “seres lastimosos y miserables”.

Para comprender estos fenómenos de agresión tenemos que admitir que existen identidades étnicas alternativas mediante las cuales los indios se definen a sí mismos y construyen códigos no previstos en la cultura dominante. Tales identidades alternativas no implican necesariamente una nostalgia por el pasado prehispánico o preindustrial, ni la revitalización de formas corporativas rígidas. Pero sí significan que es posible interpretar la historia desde un punto de vista distinto del de quienes detentan el poder, y generar en consecuencia proyectos no alienados. Para los propósitos de esta discusión, me interesa distinguir dos tipos de identidades alternativas, a las que llamaré persistente y latente, y dos tipos de proyectos no alienados, que pueden definirse como militante y semántico.

La identidad persistente es el resultado de la defensa explícita y prolongada de las fronteras étnicas, y aparece como una dimensión relevante de muchas situaciones vitales (Spicer, 1971). La identidad latente, en cambio, sólo aparece en situaciones selectas; por ejemplo, en rituales o en conflictos abiertos (cf. Shadow, 1985). Por su parte, el proyecto militante se expresa en proclamas y movilizaciones sociopolíticas; mientras que el semántico se manifiesta de manera más discreta

e incluso oblicua, pero puede conllevar una explosiva carga de subversión, en cuanto está dirigido a transformar los significados de la vida cotidiana.

La Fiesta de los Tastoanes: ¿un rito diabólico?

Dedicaré los párrafos restantes de este ensayo a describir una situación donde pueden descubrirse tanto una identidad latente como un proyecto semántico: el Festival de los Tastoanes. El nombre es una deformación, quizá burlesca, de la palabra nahuatl *tlatoani*, señor.⁴ Este festival se ha celebrado durante varios siglos en los viejos barrios y poblados indígenas que ahora forman parte del área metropolitana de Guadalajara, tales como Tonalá, Zalatitán y Santa Cruz de las Huertas (en el municipio de Tonalá); Mezquitán, San Andrés y Huentitán (en el municipio de Guadalajara); Jocotán, San Juan de Ocotán, Ixcátán, Nextipac y Santa Ana Tepetitlán (en el municipio de Zapopan). También se celebra en pueblos del cercano Cañón Juchipila, tales como Moyahua (de múltiples vínculos históricos con Zapopan), Juchipila y Apozol, así como en localidades del extremo noroeste de los Altos de Jalisco, como Mechoacanejo (municipio de Teocaltiche).⁵

Según la interpretación que Alberto Santoscoy (1984) hace a los cronistas coloniales Antonio Tello, Pablo de Beaumont, Alonso de la Mota y Escobar y Matías de la Mota Padilla, la fiesta comenzó como una conmemoración de la milagrosa intervención del apóstol Santiago en varias batallas de la Guerra del Miztón donde, gracias a la ayuda activa del santo guerrero, los españoles pudieron vencer la rebelión nativista de los indios cazcanes. En el discurso de los cronistas, el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su blanco caballo, se constituye en la mediación por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la cultura de conquista. En un comienzo, quizás, la representación de los tastoanes se limitaba a la escenificación de una batalla; pero con el tiempo se fue convirtiendo en una acumulación

⁴ Mi interés por este acontecimiento ceremonial fue despertado en 1984 por Olga Nájera-Ramírez, mi alumna en el curso sobre Etnicidad y Orden Social que impartí en la Universidad de Texas en Austin. Posteriormente, gracias a ella, presencié por vez primera el festival en el poblado de Jocotán, a donde regresé varias veces. Muchas de las ideas expuestas en este ensayo las debo a conversaciones con ella y a la lectura de sus trabajos (Nájera-Ramírez, 1983 y 1986). También estoy en deuda con Francisco Talavera (q.e.p.d.) y Ramón Mata Torres, quienes me descubrieron la riqueza de los diálogos de los tastoanes en sus análisis de las celebraciones en Santa Ana Tepetitlán y Nextipac, respectivamente (véanse Talavera, 1990 y Mata Torres, 1987). Por cierto, asistí a la celebración de Nextipac en 1996 guiado por Ana María de la O Castellanos, quien también me acompañó en 1995, junto con Beatriz Núñez y Antonio Venzor, a la celebración de Ixcátán; a ellos tres agradezco que me hicieran notar ciertos detalles del festival que a mí se me habían escapado.

⁵ En el municipio de Guadalajara, los tastoanes han desaparecido por completo. Las causas de desaparición, según Mata Torres (1987: 18-19), son las ampliaciones de avenidas, las migraciones y el debilitamiento o desaparición de las antiguas instituciones comunitarias.

abigarrada de elementos provenientes del drama de la Pasión, de las pastorelas y de las danzas de moros y cristianos. Todos estos elementos se habían construido originalmente en el marco de narraciones que —en su conjunto— presentaban la historia de la dominación colonial como una historia inevitable, como la realización de la voluntad divina, como la llegada de la salvación a los “naturales”. Sin embargo, trataré de mostrar que la acción desarrollada durante el festival ha proporcionado un marco de interpretación alternativo, que permite incluso la **inversión** del símbolo central.

Hace cien años, esta evolución semántica subversiva ocasionó un curioso incidente entre los intelectuales porfiristas de Guadalajara. En 1892 la ciudad había celebrado con bombo y platillo su orgullosa raigambre hispánica: no sólo se cumplieron entonces cuatro siglos de la llegada de Colón sino además 350 años de la fundación de Guadalajara, cien del óbito del ilustre obispo fray Antonio Alcalde —gran benefactor, presentado como símbolo de la bondad del régimen colonial—, y cien de la fundación de la Real y Pontificia Universidad tapatía. En medio del fervor, las autoridades decidieron prohibir la Fiesta de los Tastoanes en el barrio de Mezquitán —el más céntrico de los barrios indígenas— pues estorbaba a la imagen criolla de la ciudad. El único que defendió la fiesta, por ser una manifestación étnica, fue el historiador y etnógrafo Alberto Santoscoy, lo cual le mereció una lluvia de críticas. Pero he aquí que en 1895 un destacado antropólogo germano-estadounidense, Frederick Starr, se presentó en Guadalajara para ver y registrar el espectáculo, y Santoscoy consiguió que la prohibición fuese revocada (véase Starr, 1896). De nuevo, los periódicos locales se incendiaron de protestas vehementes. Victoriano Salado Álvarez, por ejemplo, invocó al virrey Antonio de Mendoza, quien personalmente encabezara las fuerzas hispanas en la Guerra del Miztón, para recordar que esa guerra había sido instigada por brujos indios que buscaban establecer el reino del *Tlatol*, es decir, del diablo; por tanto, glorificar el folklore indígena era de nuevo procurar el reinado de las tinieblas.⁶ Y terminaba uno de sus artículos más contundentes diciendo:

A nosotros nos revientan los tastoanes; es más nos parece que es un espectáculo digno de salvajes (...) [A]ntes que anticuarios, antes que devotos del Folk-lore, somos amantes de la cultura, de la difusión de las luces, de todo lo que trascienda a adelante y no a regresión de la especie (citado en Santoscoy, 1986: 1034).

Una reacción igualmente negativa la tuvo en 1925 Agustín Yáñez: cuando presencié la fiesta en el pueblo de Moyahua, quedó horrorizado ante aquellos estafalarios personajes que “se cubren con máscaras repugnantes, se pintan de diversos colores, se pegan pelos de buey en las manos, en las piernas, en el pecho; aúllan como demonios...” (Yáñez, 1987: 27) y se lian en golphizas por las calles del pueblo...

El proceso ritual: subversión de la cultura de conquista

Veamos pues en qué consiste el denostado Festival de los Tastoanes que, hoy en día como antaño, según el lugar donde se celebre, puede involucrar a un número de actores que fluctúa entre 15 y 50, y puede durar no menos de tres y hasta siete días. Aunque existen variaciones dramaturgicas en las diferentes localidades,⁷ en todas ellas la celebración consta de cuatro etapas o momentos fundamentales:

1. Los tastoanes se presentan y toman posesión del espacio habitado.
2. Los tastoanes discuten y negocian con Santiago sobre la posesión del espacio circundante.
3. Los tastoanes combaten contra Santiago; lo vencen y lo matan.
4. Santiago resucita y los tastoanes le rinden pleitesía; pero, al mismo tiempo, el significado de Santiago se transforma: de ser una fuerza destructora se convierte en una fuerza curativa.

La presentación de los tastoanes en el primer momento implica su identificación como seres lúdicos —sus evoluciones se conocen con el nombre de

⁶ Si la cristianización era un aspecto central de la tecnología política del virreinato, lo era también la demonización de la cultura indígena. *Tlatol*, derivado de *tlatolli* (palabra, discurso), es el término que usa el virrey Antonio de Mendoza para designar a la palabra de “las viejas hechiceras” o sacerdotisas; tiene la misma raíz de *tlatolani* (*tlatoa*, hablar) y por tanto de *tostoañ*, que adquiere así una connotación diabólica. Es significativo que tal demonización persista explícitamente al final del siglo XIX. Véase el penetrante estudio de Miguel León Portilla (1995) sobre la Guerra del Miztón.

⁷ Las versiones más completas son las de Santoscoy (1986) y Starr (1902) sobre la fiesta en Mezquitán; Delgado (1980) y Nájera-Ramírez (1983) sobre Jocotán; Mata Torres (1987) sobre Nextipac, y Talavera (1990) sobre Santa Ana Tepotlán. Sobre Moyahua contamos con versiones más fragmentarias: Yáñez (1987) y Estrada Reynoso (1989).

