

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

GUILLERMO 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).

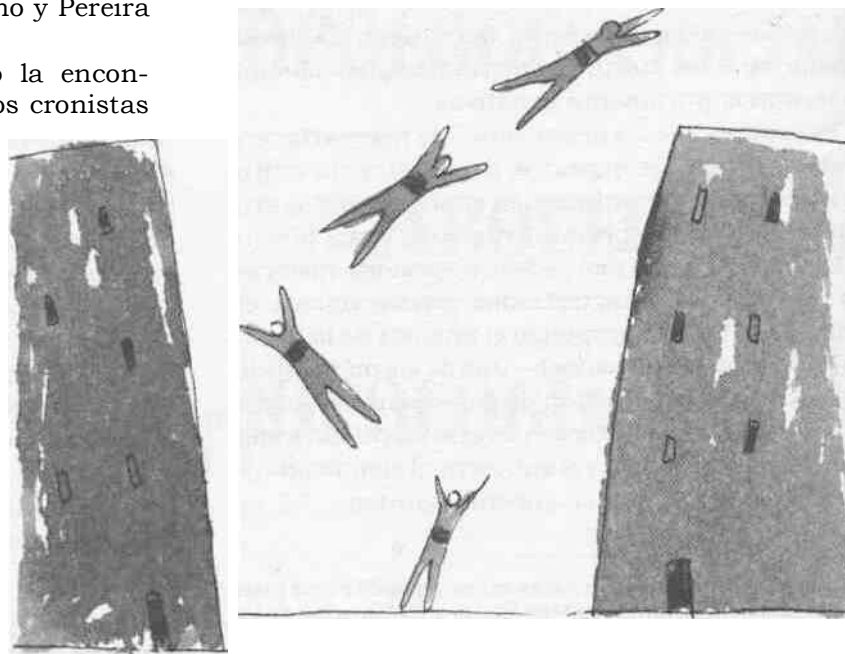
Esta imagen del **indio desdichado** la encontramos en múltiples escritores, desde los cronistas y memorialistas del siglo XVI hasta los viajeros del XIX y los propios antropólogos del XX. Es muy conocido el texto de Alonso de Zorita (1942: 169-171) donde describe cómo los indios se iban a los montes 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 golvizas 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.

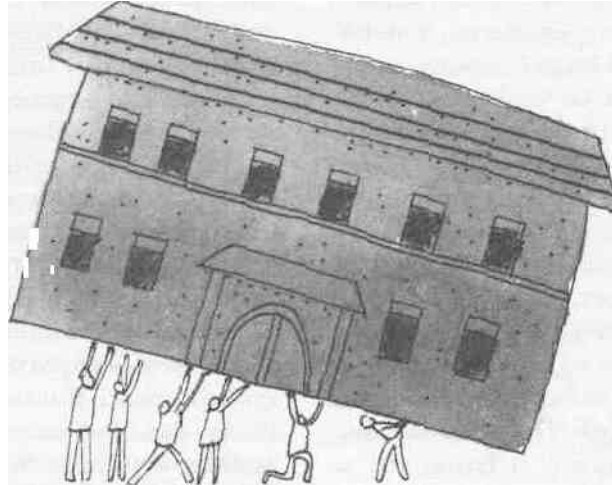
La presentación de los tastoanes en el primer momento implica su identificación como seres lúdicos —sus evoluciones se conocen con el nombre de

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).

“jugadas”—; pero también como salvajes, paganos y adversarios de la religión cristiana. Ocultan su rostro con máscaras de madera que ostentan rasgos animalescos, y van tocados con una montera o peluca confeccionada de colas de res y crines de caballo que les cuelgan hasta la cintura. Acompañados de música de teponaxtle y chirimía, desde la salida del sol recorren la plaza y calles céntricas del barrio o pueblo, profiriendo alaridos y golpeando a los transeúntes con sus espadas de palo. Corretean a los niños, quienes a su vez les tiran piedras. En algunos lugares, tienen derecho a entrar a las cantinas y tiendas de abarrotes, a beber y comer gratis. Suelen estar provistos de botellas de tequila y mezcal, de las que hacen buen uso. Sus nombres son Herodes, Lucifer, Satanás, Anás, Barrabás, Pilatos, Averrujo, Chambelú, Cuhisí, Cocosquita... es decir, nombres demoniacos, “arábigos”, o de personajes que aparecen en los evangelios como enemigos de Jesús. Hay un Tastoán Mayor, que ejerce el mando.

El caos que se ha instalado en las calles se conjura con la aparición de Santiago —segundo momento—, quien monta en un caballo blanco, blande un machete de acero y viste a la antigua usanza hispana: sombrero (“jarano”) de cuero de anchas alas adornado con plumas blancas, botas y capa española. Lo acompañan sus servidores (dos o más), llamados “moros” o “perros rastros” (en Jocotán), o “sargentos” (en Ixcatán). Ante él —quien, en la versión de Nextipac, declara ser “Rey de la Nueva España y de la Nueva Galicia” (Mata Torres, 1987: 21)—, los tastoanes se repliegan; pero luego marchan todos, en una procesión encabezada por Santiago, a la plaza o al atrio de la iglesia, donde se ha erigido una plataforma de madera. Tal plataforma recibe el nombre de *el castillo*; ahí tendrán lugar las negociaciones por la tierra, durante las cuales los tastoanes miden el suelo con cordeles, profieren largos e ininteligibles discursos —salpicados de vocablos náhuatl— y señalan con grandes gesticulaciones hacia los cuatro vientos. En las negociaciones intervienen tres reyes coronados (y en



ocasiones una reina). Los reyes se muestran a veces como europeos (con trenzas rubias, en Ixcatán); otras veces, evocan la multiétnicidad de los Santos Reyes (o Reyes Magos) de las *pastorelas*: en Jocotán, por ejemplo, uno es blanco, otro negro y el tercero indio. Los reyes representan los poderes terrenales, y lo más interesante es que al final se vuelven contra Santiago. Incluso en algunas versiones el apóstol es explícitamente condenado a muerte por los reyes. Un personaje adicional es el Cirinero, que al principio es una especie de ayudante de Santiago pero luego se alía con los tastoanes en el juicio.⁸ El ataque y persecución al apóstol, que termina con su caída forzosa del caballo, se inicia después de que tres tastoanes —el Mayor, Lucifer y Pilatos— le han dirigido tres largos parlamentos.

En el tercer momento, cuando Santiago es derrotado y —regocijada y aparatosamente— muerto a cuchilladas o machetazos (en Ixcatán es “destazado” por la rubia reina), el proceso ritual ha conducido a que la figura del apóstol, en cuanto símbolo, se haya vaciado de sus significados previos. Ya no es el guerrero invencible que atemoriza y diezma a los guerreros indios. Ni siquiera es el representante del bien, pues ha merecido la reprobación de los reyes, quienes en la imaginación popular se asocian con la fuerza benéfica de los *nacimientos* y las *pastorelas*. De la misma manera, los tastoanes pierden su connotación caótica y se convierten en defensores de la justicia, simbolizada en el territorio: en sus parlamentos, han acusado a Santiago de ser un impostor y de “violiar la ley mosaica”.

Entre el tercer momento —la muerte de Santiago— y el cuarto —su resurrección y reconciliación— hay una actividad transicional, de intercambio de regalos (llamados prendas u ofrendas) entre los tastoanes y la población local. La actividad lúdica de los tastoanes se reanuda; vuelven a corretearse y a gritar, mientras Santiago reposa en el atrio, envuelto en una cobija; pero el símbolo de la entrega de dones los ha transformado en personajes solidarios y no simplemente chocarreros.

⁸ Tal vez el Cirinero esté inspirado por Simón de Cirene o Cirineo, quien en el evangelio y en las representaciones populares de la Pasión en la semana santa ayuda a Cristo a cargar la cruz en la que va a ser crucificado.

Cuando resucita Santiago se produce una gran conmoción. Sus previos verdugos caen fulminados. Pero luego el santo los cura al tocarlos con su espada —que se convierte así en un instrumento de vida— y se une a ellos en la actividad alborotadora. Definitivamente, lo lúdico ha dejado de ser demoníaco. Además, el apóstol se ha imbuido de nuevos significados de beneficencia, participación y fraternidad. La culminación del cuarto momento ocurre cuando el resucitado Santiago, instalado dentro de la capilla o iglesia (incluso, en Nextipac, en el presbiterio), “cuerea” a los fieles, quienes forman una larga fila para recibir el impacto curativo de su espada. La “cuereada” puede continuar por horas o días: constituye la confirmación de la naturaleza benéfica del santo, y permite que durante los doce meses siguientes pueda rendírsele culto en las capillas e iglesias locales; en este culto, se le solicita ayuda para sanar de enfermedades, y se le ofrecen *exvotos de agradecimiento*.⁹

El Festival de los Tastoanes llega a su término con un gran banquete abierto en la casa de quien ocupa el cargo de mayordomo principal de la celebración, que suele ser también el hombre a quien toca, en ese año, representar a Santiago.¹⁰ Durante el banquete se nombra al nuevo mayordomo, quien será ayudado por un sinnúmero de colaboradores que prometen, por devoción a Santiago y a su pueblo, colaborar en la festividad. Los que representan a los tastoanes son generalmente jóvenes cuyas familias, desde tiempos inmemoriales, han tenido la costumbre de participar.

A manera de conclusión

Inevitablemente, he simplificado en mucho la descripción de la fiesta. Quiero sólo añadir que no hay que pensar en ella como algo solemne o pomposo. Por el contrario es un espectáculo subrayadamente cómico. Incluso cuando Santiago cae destazado y brota de su pecho un borbotón de “sangre” roja, todo el mundo, actores y público, está muerto de la risa; lo cual contribuye a que el entramado simbólico nunca pierda el tinte de la ambigüedad. Con todo, en el festival se recrean arquetipos que conservan y

reproducen la memoria histórica o, si se quiere, la *tradición inventada* (Hobsbawm y Ranger, 1983), la cual a su vez se inventa y reinventa por los dominadores de manera distinta que por los dominados. Guadalajara es una ciudad que presume de criolla, y hasta de española, donde los indios quedan confinados a los museos. La celebración de los tastoanes permite a los indios salirse de los museos y hacer muecas a la ciudad, al tiempo que subvierten los símbolos de la cultura de conquista. De hecho, su afirmación pública de la indianidad lo es también del derecho a la tierra; y precisamente una característica de los pueblos cazcanes a lo largo de la Colonia fue la reivindicación de las tierras de comunidad (Jiménez Pelayo, 1987).¹¹

Apenas es necesario decir que quienes en la época actual participan en la fiesta pertenecen a estratos que sufren una crónica pauperización: jornaleros, vendedores ambulantes, trabajadores eventuales de la construcción y minifundistas semiproletarizados. Se encuentran totalmente inmersos en el mundo del mercado y son parte de situaciones heterogéneas y culturalmente fluidas. La categorización que reciben de la sociedad mayor es en términos de clase; si alguien los llama “indios”, el término carece de las connotaciones estamentales que puede tener, por ejemplo, en los Altos de Chiapas. No obstante, ignorar la dimensión étnica de la identidad de estos grupos es negarles la posibilidad de construir una historia propia, distinta de la que se ha escrito desde la perspectiva del poder. En la historia dominante, todo lo que acontece se interpreta en función de la consolidación y reproducción homogeneizante del sistema de dominio. En cambio en la historia alternativa, aprendida —entre otras instancias— en el Festival de los Tastoanes, tanto los ciclos de la vida como los hechos insólitos y hasta las catástrofes pueden interpretarse y asumirse en términos de la necesaria recomposición de la solidaridad local y de la proclamación del derecho a la diferencia. Y en el centro de este proyecto semántico se encuentra la experiencia de la vida comunitaria, que continúa vigente en sus mayordomías y celebraciones, como ámbito matricial de la identidad colectiva, en medio de los embates e incertidumbres de la sociedad industrializada.

⁹ Una magnífica colección de *exvotos* se encuentra en la sacristía de la Iglesia de Nextipac.

¹⁰ En la versión de Santoscoy, retomada luego por Arturo Warman (1972: 131-133), se suprime la resurrección de Santiago, y por tanto la fiesta es interpretada (erróneamente) como el triunfo de los paganos contra los conquistadores y como un indicio de la falta de vigilancia del clero después de la Colonia. Me atrevo a pensar que Santoscoy no se tomó la molestia de observar el final de la fiesta, que Starr (1902: 76) —su contemporáneo— sí describe; sólo que Starr ignora la transformación del significado de Santiago en la última etapa.

¹¹ Esto tiene que ver con que los cazcanes ya eran, a la llegada de los españoles, agricultores sedentarios (y no “chichimecas”, como se les ha querido presentar al hablar de la Guerra del Miztón).

Bibliografía

- ADAMS, RICHARD N.
1987 "The conquest tradition of Mesoamerica", en *Texas Papers on Latin America*, núm. 87, pp. 04.
- ANDERSON, THOMAS P.
1971 *Matanza: El Salvador Communist Revolt of 1932*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA
1968 *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BONFIL, GUILLERMO
1989 *El México profundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO
1984 "Apuntes de un antropólogo a propósito de la *Política indiana* de Juan de Solórzano y Pereyra", en Herrejón Peredo, Carlos (comp.), *Humanismo y Ciencia en la formación de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 181-208.
- DELGADO MARTÍNEZ, CÉSAR
1980 "La danza de los tastoanes", en *Revista Jalisco*, vol. I, núm. 1, pp. 56-61.
- ESTRADA REYNOSO, EZEQUIEL
1989 *Allá abajo en Moyahua*, Guadalajara, edición del autor.
- FOSTER, GEORGE M.
1960 *Culture and conquest: America's Spanish heritage*. Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 27).
- GONZÁLEZ, LUIS
1956 "El subsuelo indígena", en Cosío Villegas, Daniel (comp.), *Historia moderna de México. La República restaurada. Vida social*, México, Editorial Hermes.
- HOBBSAWM, ERIC Y TERENCE RANGER
1983 *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JIMÉNEZ PELAYO, ÁGUEDA
1987 "La importancia de la tierra y los montes para los pueblos indios de la Nueva Galicia", en *Encuentro*, El Colegio de Jalisco, núm. 17, pp. 49-66.
- LAFARGE, OLIVER
1947 *Santa Eulalia: The religion of a Chucumatán Indian town*, Chicago, University of Chicago Press.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL
1995 *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos indígenas. 1541-1556*, México, Editorial Diana/El Colegio de Jalisco.
- LOVELL, W. GEORGE
1988 "Surviving conquest: the Maya of Guatemala in historical perspective", en *Latin American Research Review*, vol. XXII, núm. 2, pp. 25-58.
- MATA TORRES, RAMÓN
1987 *Los Tastuanes de Nextipac*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco.
- MEYER, JEAN
1973 *Problemas campesinos y revueltas agrarias*, México, SepSetentas.
- NAJERA-RAMÍREZ, OLGA
1983 *La fiesta de los Tastoanes: a traditional festival in a Jalisco town*, tesis de maestría. Departamento de Antropología, Universidad de Texas en Austin, inédita.
- 1986 "El santo Santiago: a symbolic expression of ideology" (ms.).
- NOVELO, VICTORIA (comp.)
1996 *Artisanos, artesanías y arte popular de México*, México, Agualarga/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad de Colima/Instituto Nacional Indigenista.
- PALAFOX VARGAS, MIGUEL
1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- POZAS, RICARDO
1952 *Juan Pérez Jolote. Autobiografía de un indio tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- REINA, LETICIA
1993 "Modernización y rebelión rural en el siglo XIX", en A. Alvarado et al., *La participación del Estado en la vida económica y social mexicana, 1767-1910*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SANTOSCOY, ALBERTO
1984 "La Fiesta de los Tastoanes. Estudio etnográfico-histórico", en *Obras completas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, vol. I, pp. 407-423 [1899].
- 1986 "La Fiesta de los Tastoanes y los adversarios de ella", en *Obras completas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, vol. II, pp. 1025-1048 [1895].
- SHADOW, ROBERT
1985 "Lo indio está en la tierra: identidad social y lucha agraria entre los indios tepecano del norte de Jalisco", en *América Indígena*, vol. XLV, núm. 3, pp. 521-578.
- SPICER, EDWARD
1970 *Cycles of conquest*, Tucson, University of Arizona Press.
- 1971 "Persisting ethnicity systems", *Science*, núm. 4011, pp.795-800.
- STARR, FREDERIK
1896 "How we saw the Tastoanes", *The Outlook*. 18 de enero.
- 1902 "The Tastoanes", en *The Journal of American Folklore*, vol. XV, núm. LVII, pp. 72-83.
- TALAVERA, FRANCISCO
1990 "La antropología y las culturas populares en el Occidente de México", en Ricardo Ávila Palafox (comp.), *Jornadas de Antropología*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 303-320.
- TAUSSIG, MICHAEL
1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- YÁÑEZ, AGUSTÍN
1987 *Por tierras de Nueva Galicia*, Guadalajara, Editorial Hexágono [1931].
- WARMAN, ARTURO
1972 *La danza de moros y cristianos*, México, SepSetentas.
- ZORITA, ALONSO DE
1942 *Los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Biblioteca del Estudiante Universitario [¿1585?].