Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico

ANDRÉS MEDINA*

Introducción

La etnografía de México tiene en el estudio de los sistemas de cargos una de las más sustanciosas vetas de investigación, tanto por la riqueza y complejidad de sus diversas expresiones —y de ello da cuenta una vasta bibliografía— como por los retos que plantea para la discusión teórica, tal como se advierte en la abundante producción ensayística que abarca una sugerente gama de perspectivas propuestas.

Generalmente se ha supuesto que este tema es propio del trabajo etnográfico en las comunidades indias de raíz mesoamericana; y, efectivamente, las obras consideradas como “clásicas” proceden de regiones con una densa tradición que se muestra en sus rasgos sociales y culturales, así como en la presencia viva de las lenguas amerindias, y sobre todo en una historia que puede remontarse a siglos, si no es que también a milenios.

Sin embargo, si consideramos la cuestión desde el campo de la religiosidad popular y de la política local, así como desde el estudio de los sistemas regionales de carácter pluriétnico, entonces nos encontraremos con que el panorama se amplía considerablemente, porque entonces lo que se configurará como la problemática principal será el conjunto de procesos generados por la conjugación y la confrontación entre el *México profundo* y la inercia irresistible de la globalización en que se sitúa ese otro polo de tensiones que constituye el Estado, corazón de lo que también Guillermo Bonfil llamaría el *México imaginario*.

Así, el campo teórico del sistema de cargos expresa una complejidad que ha sido reconocida en la medida en que la propia discusión ha madurado, e incluso ha avanzado en respuesta a exigencias organizativas planteadas a los movimientos sociales indios en diferentes regiones interétnicas del país. Todo esto se advierte al examinar detalladamente el curso de la discusión teórica y de las diferentes propuestas sobre las características fundamentales de los procesos implicados.

En este ensayo me propongo hacer una breve discusión acerca de las posiciones teóricas que me parecen significativas para la definición de mi propuesta, asimismo remitiré mis reflexiones a una región específica, la Cuenca de México, espacio donde se sitúa la ciudad de México, donde podemos encontrar comunidades con sistemas de cargos de una inesperada complejidad, que contrastan marcadamente con aquellos de la etnografía clásica y que plantean problemas sugerentes para la teoría, así como para el estudio de la historia de la cultura en México.

1. La discusión teórica

En el extenso conjunto de trabajos hechos acerca de los sistemas de cargos es posible reconocer diferentes posiciones teóricas, así como variados énfasis temáticos que seguramente reflejan particularidades regionales. Hay desde luego un hecho que acentúa el interés en este tópico, la trascendencia teórica y la importancia que para las propias comunidades indias tiene el sistema de cargos.

La densidad teórica ha sido aludida certeramente por Manning Nash (1958), quien ha equiparado la

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

importancia del sistema de cargos para Mesoamérica con la de los linajes africanos y con las clases sociales en las sociedades capitalistas. Hay desde luego un interés pragmático en el conocimiento de las estructuras de poder indias y campesinas, como el expresado por Richard N. Adams en sus estudios sobre Guatemala, hace casi cincuenta años, o por los estudiosos mexicanos, como Gonzalo Aguirre Beltrán, comprometidos con la política indigenista gubernamental.

También las propias comunidades indias han dedicado una atención particular a sus jerarquías político-religiosas en el proceso de definir sus reivindicaciones étnicas y culturales en el marco de los movimientos políticos regionales, tal como es el caso de los pueblos zapotecos y mixes de la región del Istmo y del Valle de Oaxaca.

Sin embargo, en el nutrido paisaje de autores y teorías, es posible reconocer dos paradigmas —para acudir a la sugerente propuesta de T. S. Kuhn—. Uno es el que llamaremos *estructural-funcionalista*, que tiene como fundador a Sol Tax, antropólogo de la Universidad de Chicago, quien publicara su ensayo seminal en 1937, a partir del cual se desarrolló toda una cauda de investigaciones que habrían de consolidarse en la propuesta de M. Nash (1958) y Eric Wolf (1981).

El otro paradigma es el *mesoamericanista* y tiene como punto de partida la respuesta de los antropólogos mexicanos a la ubicación de la sociedad azteca en el esquema evolucionista de L.H. Morgan, según lo consigna en su obra clásica *La sociedad primitiva*. Como se recordará, la definición del grado de desarrollo de los mexica fue motivo de una muy interesante discusión entre el propio Morgan y su discípulo Adolph Bandelier, y la cuestión habría de centrarse en la presencia del Estado, de lo que dependía situar a los aztecas en la barbarie o en la civilización. Morgan consideraba que no había tal institución entre los aztecas, sino más bien una confederación de tribus, como la que él mismo había estudiado entre los iroqueses; opinión que habría de prevalecer finalmente.

Los estudiosos mexicanos desarrollarían diversas investigaciones para demostrar la existencia del Estado en las sociedades del México antiguo, particularmente entre los aztecas. Desde los trabajos de Manuel M. Moreno y Alfonso Caso hasta las más recientes discusiones sobre el carácter del Estado en las sociedades mesoamericanas, se ha conformado una tradición que continúa impugnando la proposición evolucionista de L.H. Morgan (véase, por ejemplo, Boehm de Lameiras, 1986; Olivé Negrete, 1985; Medina, 1982).

Cuando nos referimos al paradigma *estructural-funcionalista* reconocemos el enfoque propio de la an-

tropología social, atento a los sistemas de relaciones sociales, económicas o político-religiosas, en el que se busca el reconocimiento de modelos generales, la lógica de su organización y sus procesos de cambio. Por otra parte, el paradigma *mesoamericanista* alude a una perspectiva etnológica, sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural, para lo cual acudimos a las investigaciones de la lingüística histórica, de la arqueología, de la antropología física y de la etnohistoria. En particular asumimos la propuesta mesoamericanista de Kirshhoff (1966), cuando la postula como base de las investigaciones antropológicas en México (véase Medina, 1995).

Retornando a nuestra narración sobre el estatuto de la sociedad azteca en el discurso evolucionista morganiano, nos encontramos con que la articulación de esta discusión con la etnografía, y más específicamente con el tópico del sistema de cargos, habría de hacerla G. Aguirre Beltrán en el texto *Formas de gobierno indígena* (1991a) que, en mi opinión, funda el paradigma mesoamericanista. Aquí se establecería un vínculo histórico directo entre el municipio implantado por las autoridades españolas en las comunidades indias y el *calpulli-barrio* de las sociedades mesoamericanas. En su argumentación para respaldar la importancia que otorga a esta unidad social, paradójicamente, Aguirre Beltrán regresaría a la posición evolucionista y habría de sostener la vigencia del calpulli o “clan geográfico” y la inexistencia del Estado. No obstante, su perspectiva histórica —que considera tres grandes momentos de la historia mexicana: el mesoamericano o prehispánico, el colonial y el de la Revolución Mexicana—, le llevaría a distinguir tres estructuras políticas, a partir precisamente de ellos. Hay desde luego otros aspectos que complementan y enriquecen el paradigma, y a los que me referiré más adelante; por el momento retornaré al otro paradigma.

No me parece necesario hacer un recuento de las numerosas obras que se han hecho en el marco del paradigma estructural-funcionalista, pues existe una magnífica síntesis crítica hecha por John K. Chance y William B. Taylor (1987), y es a partir de ella que haré algunos señalamientos que me parecen oportunos para la definición de mi propia propuesta.

Para describir el desarrollo de la discusión que conformaría el paradigma estructural-funcionalista, Chance y Taylor acuden al recurso de distinguir varias *generaciones* de trabajos, definidas por el problema en el que centran su análisis. La primera generación corresponde a los trabajos que dan sustancia a la propuesta de Sol Tax con investigaciones intensivas en comunidades específicas. En cambio, la segunda

generación discute sobre el papel nivelador, o redistributivo, de la riqueza que implica el financiamiento de los rituales comunitarios, posición defendida por Wolf y por Nash; en tanto que la posición contraria (Harris, 1973) insistiría en el papel de extractor de la riqueza de los mismos rituales.

La tercera generación está representada por la investigación de Frank Cancian (1976) en la comunidad tzotzil de Zinacantán, en el estado de Chiapas, en la que mostraría que el funcionamiento del sistema de cargos, lejos de nivelar, legitima las diferencias socioeconómicas que se generan en la comunidad. Finalmente, la cuarta generación —en la que por cierto aparece Aguirre Beltrán, pero con un trabajo posterior al que hemos citado, de 1967—, formula una diversidad de posiciones que configura la discusión contemporánea. Así, frente a la propuesta, defendida por varios autores, que establece un vínculo entre el sistema de cargos actual y las sociedades mesoamericanas se encuentra otra que rechaza tal antigüedad y sitúa el origen en los finales del siglo XIX. A esta posición se adhieren Chance y Taylor:

Nuestro argumento central es que, si bien la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas en tiempos de la Colonia, la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia en el siglo XIX (*op. cit.*: 2).

Hay, sin embargo, otros aspectos planteados que me parece justo mencionar. Por una parte, el recuperar la propuesta de J. Greenberg (1987) de no considerar las diferentes posiciones como excluyentes, sino de otorgarles la calidad de fases de un desarrollo que tiene que ver con la dinámica misma de las comunidades estudiadas; y por la otra, el reconocer que existe una variedad de situaciones, tanto en el tiempo como en el espacio, que es necesario tomar en cuenta para la construcción teórica. Es decir, advierten sobre la complejidad del fenómeno y la necesidad de considerarla al momento de las generalizaciones.

También me parece importante, sin embargo, señalar aquellas otras cuestiones con las que estoy en desacuerdo y que me permiten avanzar en mis propios puntos de vista. En primer lugar, habría que señalar el carácter extremadamente frágil de definir el sistema de cargos a partir de la promoción individual, pues, efectivamente, es un rasgo reciente relacionado tanto con la existencia del trabajo asalariado en las comunidades indias —lo que se vincula con la política liberal de fines del siglo XIX—, como con el proceso de invasión, despojo y comercialización de las tierras

de las comunidades indias —lo que comienza a mediados del siglo XVIII con las reformas borbónicas—. Ambos aspectos minarían la base comunitaria del sustento de los rituales y las fiestas de los pueblos indios.

El sistema de cargos se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular —responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales—, la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable. Es decir, el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que le acompañan conservaría sus particularidades técnicas e ideológicas. Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo.

El trabajo agrícola reproduciría el carácter de las relaciones del hombre con la naturaleza, sintetizado y simbolizado en el largo proceso histórico que implica el surgimiento y desarrollo de las sociedades mesoamericanas. En el proceso de trabajo se transmiten los conocimientos y las creencias de los campesinos, se organizan las relaciones sociales que dan forma a la familia y se constituyen los sistemas de parentesco. Pero lo que tiene una importancia todavía mayor es el carácter estrictamente ritualizado de todo el proceso agrícola (véase Medina, 1990). Esto llevaría a una sistematización de la experiencia a partir de una observación cuidadosa de los fenómenos meteorológicos y astronómicos, conocimiento que sería desarrollado por la clase dirigente de las sociedades mesoamericanas y organizado, para fines prácticos, agrícolas, políticos y religiosos, en los diversos sistemas calendáricos.

Con este planteamiento trato de definir la dialéctica que habría de establecerse —desde el principio de la colonización hispana—, entre la comunidad agraria de raíz mesoamericana y las autoridades políticas y religiosas novohispanas. Por una parte encontramos la imposición de las instituciones coloniales, orientada hacia la explotación y el dominio, y por la otra, la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener la integridad y la reproducción del modo de vida y la cultura de las comunidades indias. Ahora bien, el proceso, visto en la perspectiva de largo plazo, estaría marcado por épocas de

feroz explotación y de un régimen de acentuada opresión; pero habría otras en que las crisis económicas y políticas reducirían la presión sobre las comunidades y harían más evidente el constante proceso de reelaboración de las influencias y las imposiciones coloniales.

Es decir, se da una especie de “metabolización” de las influencias externas, desde la matriz agraria de la comunidad india y desde una cosmovisión que reproduce las categorías fundamentales de la cultura india, ahora en los espacios que generaba el régimen colonial. En el largo lapso de tres siglos no sólo desaparecerían diversas sociedades indias, otras se transformarían sin renunciar a sus viejas identidades indias, y otras surgirían como novedosos y originales resultados de los procesos desatados por la colonización.

Aquí vale la pena distinguir entre la perspectiva interior, correspondiente a la cosmovisión india, y la exterior, que tiene como referencia los intereses del sistema colonial. La organización impuesta por los españoles se preocuparía por nombrar e imponer aquellas autoridades indias que garantizaran el control económico y político de las comunidades; el cargo más importante en este sentido era el de gobernador. En los primeros tiempos este cargo recaía en miembros de la nobleza india, a los cuales, en la Cuenca de México, se les daba el título de *tlatoani*. Sin embargo, la importancia exterior no necesariamente correspondía a las características de la jerarquía comunitaria. Como lo indica la mayor parte de la información etnográfica, el ritual agrario involucra a sectores amplios de la población que van desde el núcleo familiar, pasando por las diversas unidades sociales intermedias, como el paraje, el barrio y la mitad, hasta llegar al conjunto comunal. Todo ello implica una jerarquía ritual, responsable tanto del ritual agrario —que abarca prácticamente todo el año— como de las ceremonias familiares del ciclo de vida reconocidas culturalmente como significativas. Entre un ciclo y otro existe una estrecha interrelación, y ambos definen la matriz sobre la que se reproduce la cosmovisión.

Con todo esto quiero resaltar lo que constituye la matriz agraria de la comunidad india, desde la cual se establece un conjunto de relaciones, de mucha tensión y contradictorias la mayor parte de las veces, con las instituciones coloniales, primero, y nacionales, después.

Desde el punto de vista de las cosmovisiones indias mesoamericanas no existe una distinción entre lo político y lo religioso, y aquellos puestos relacionados con el poder están profundamente entramados con

los rituales religiosos comunitarios. Para las autoridades coloniales la situación era estrictamente pragmática, por lo que aquellos designados eran responsables básicamente del control político y de mantener las condiciones de exacción económica. Sin embargo, en términos ideológicos había una fuerte disposición catequizante que castigaba duramente las manifestaciones de la religiosidad india.

El discurso del poder entre las comunidades indias y el sistema colonial se daba en los términos del catolicismo dominante. Así, mientras el intermediario indio cumplía con una función de mediación, la comunidad expresaba su identidad colectiva y legitimaba su posición política por la existencia de un santo patrón, en torno al cual se organizaba el ritual comunitario. Esto habría de llevar a una polarización entre, por una parte, el ritual católico colectivo realizado en las cabeceras de los pueblos, sede de los sistemas de cargos, y el ritual agrario de raíz mesoamericana, refugiado en las casas, los manantiales, las cuevas y los cerros, por la otra. Ambos ciclos rituales, no obstante, se entramaban profundamente en la vida cotidiana y festiva de las comunidades indias.

El desarrollo de instituciones políticas complejas y representativas de las comunidades habría de ser un fenómeno relativamente reciente, prácticamente correspondiente al periodo de la Revolución Mexicana, y más específicamente a consecuencia de la realización de la reforma agraria durante el periodo cardenista, cuando se darían las condiciones materiales y políticas para la reconstitución de numerosas comunidades indias.

Es decir, lo que llamamos el sistema de cargos, las instituciones político-religiosas comunitarias, se inscribe en la matriz agraria de la comunidad, que posee su propia jeraquía y sus ciclos ceremoniales respectivos. Reducir la discusión a la promoción individual o a la jerarquía cívico-religiosa como estructura autónoma, pierde de vista no sólo la base profundamente agraria que la sustenta, sino también el complejo sistema de representaciones que rige su vida, y con ello se pierde la rica y sugerente perspectiva de la historia a largo plazo.

Este planteamiento no ignora, desde luego, las nuevas situaciones que enfrentan las poblaciones indias: la reducción y desaparición del trabajo agrícola tradicional, de la milpa, y la organización de instituciones políticas y movimientos de reivindicación étnica, los que desarrollan su discurso a partir de una cosmovisión construida históricamente, en el curso de milenios, y que mantiene su vigencia y su coherencia en la mayor parte de las comunidades indias contemporáneas.

2. Cosmovisión y geografía sagrada en la Cuenca de México

Pocos lugares del país presentan, como la Cuenca de México, una situación tan sugerente para el estudio del largo proceso histórico que se remonta milenios atrás y llega hasta nuestros días. Los abundantes testimonios arqueológicos dan fe de muy tempranas manifestaciones de la civilización mesoamericana. La Cuenca habría de ser la sede de grandes sistemas sociopolíticos que ejercerían una vasta influencia en el espacio mesoamericano; sería, asimismo, el centro de un original y espectacular desarrollo cultural que sintetizaría los logros y los avances de las sociedades ahí formadas.

La colonización española construiría sobre las ruinas de la antigua metrópoli mexicana la capital del nuevo virreinato; las antiguas piedras de los templos y palacios servirían para la construcción de los edificios civiles y religiosos de los conquistadores, pero la traza, el subsuelo y la articulación al entorno social y natural mantendrían las profundas huellas de la civilización mesoamericana.

La ciudad española era servida, mantenida, cruzada, ocupada y vivida cotidianamente por miles de indios que residían en los alrededores, en los numerosos pueblos de la Cuenca, llevando su modo de vida mesoamericano, es decir, su trabajo en las milpas junto con las antiguas prácticas de recolección, caza y pesca en el medio lacustre y en las boscosas montañas que le circundaban; continuaban también el elaborado ritual agrario, claro que ahora en formas por demás discretas. Esos rituales y ese trabajo continuaban y reproducían, en las nuevas condiciones sociales, la compleja y altamente estructurada cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Tal vez no ya la ciencia avanzada y los conocimientos profundamente especializados, pero sí los elementos fundamentales sobre los que tal ciencia había sido construida; es decir, retenían la matriz agraria básica.

A partir de entonces habría de darse una intensa interrelación entre la ciudad española y su entorno indio; es más, todo el desarrollo urbano habría de hacerse por el despojo sistemático de las tierras comunales en un largo proceso signado por la violencia, el fraude y la usurpación que llega prácticamente hasta nuestros días, como lo testimonian elocuentemente los habitantes de los muy antiguos señoríos de Izta-palapa, Culhuacán y Coyoacán.

Los pueblos indios que sobreviven, no obstante, mantienen la clave para reconocer una densa cosmovisión que se encuentra viva no sólo en las propias y viejas comunidades agrarias, sino también en los

testimonios arqueológicos, en los códices, en los años pleitos de tierras, en las inscripciones en piedra y, particularmente, en el paisaje.

Para conocer este movimiento histórico que entrama diligentemente paisaje, cultura y cosmovisión es indispensable acudir a la extensa obra de la etnóloga Johanna Broda, cuyas minuciosas investigaciones en la Cuenca de México han revelado complejas e insospechadas relaciones entre la ciencia y la religión mesoamericanas. Sus trabajos nos enseñan no sólo la sorprendente integración de la historia con el paisaje, sino que nos ofrecen los elementos para seguir el proceso histórico y reconocerlo en su transcurso hasta nuestros días. Aquí mencionaré algunos datos que me parecen importantes para apoyar mis propuestas sobre el estudio de los sistemas de cargos en los pueblos de esta región. Me es muy difícil transmitir la riqueza y la versatilidad de sus observaciones; apuntaré lo que me interesa y extendiendo una invitación a los estudiosos para que consulten su amplia bibliografía.

La Cuenca de México, nos dice Johanna Broda, guarda una secuencia histórica milenaria en la que se entrelazan muy estrechamente paisaje, ciudades y cosmovisión. El punto de partida es el agricultor enfrentado a condiciones ambientales muy variables y de las que depende su vida, pues lo mismo pueden ocasionar abundancia y felicidad que hambre, enfermedades y muerte; esto llevaba a una observación cuidadosa y sistemática de la naturaleza, que habría de expresarse en el culto a los cerros, a la lluvia, a la tierra y al agua desde los tiempos más remotos. En este afán de protección y aseguramiento se observaba el movimiento anual del sol, así como de algunos planetas y constelaciones, y para ello se definían como puntos de referencia cerros y montañas del paisaje; pero, a su vez, la construcción de templos y otros edificios habría de hacerse con orientaciones y con alineaciones establecidas por la conjunción del movimiento del sol y las estrellas con el paisaje.

Lo cierto es que en esta configuración que marca puntos en el paisaje en relación con los movimientos del sol y que erige templos y adoratorios como referencia, habría de llevar al establecimiento de una red de coordenadas que abarca la Cuenca de México como totalidad y la acotaría puntualmente; esto lo describió e investigó el geógrafo alemán Franz Tichy.

En estos estudios Tichy investiga los alineamientos entre los asentamientos prehispánicos, y de ellos hacia los cerros prominentes, y explora la importancia de estos alineamientos en términos de la astronomía del horizonte... La geometría indígena es otro factor que junto con la

arquitectura y las condiciones climáticas, configuraron el paisaje cultural del México prehispánico (Broda, 1993: 24).

Ahora bien, todo el conocimiento científico de los pueblos mesoamericanos se inscribe en su cosmovisión; es decir en las concepciones de tiempo y espacio culturalmente determinadas. Un excelente ejemplo de ello es la existencia de numerosos calendarios que regían la vida ritual y política de las ciudades y de los campesinos que producían los alimentos y ofrecían los servicios que las mantenía. Los calendarios, a su vez, tenían una estrecha relación con la astronomía, ambas

forman parte y son expresión de un mismo proceso: el incipiente desarrollo histórico de las observaciones exactas sobre la naturaleza, el cielo, el ciclo de las estaciones, y el medio ambiente; es decir, sobre el cosmos en el cual el hombre se veía inmerso y del cual se sentía partícipe. La observación astronómica era la condición previa para el diseño del calendario. Sin embargo, debe señalarse que calendario y astronomía no son idénticos, pues el calendario, como relación humana, constituye tanto un logro científico como un sistema social. El calendario es vida social, y el esfuerzo de su elaboración consiste precisamente en buscar denominadores comunes para ser aplicados tanto en la observación de la naturaleza como en la sociedad. El calendario se vincula estrechamente con el ritmo de las estaciones, el clima, y con los ciclos agrícolas —impone una medida del tiempo, socialmente definida— y regulaba las actividades de la sociedad (*ibid.*:39).

Uno de los aspectos investigados por J. Broda y que nos da una idea de la complejidad de la cosmovisión es el culto a los dioses de la lluvia, del cual forma parte importante el culto a los cerros. Estos eran considerados como receptáculos del agua, la cual era liberada en la estación lluviosa y retenida en la de secas. También era el sitio donde se guardaba el maíz y otros alimentos. Para los pueblos mayenses de Chiapas, en nuestros días, el cerro más prominente del pueblo guarda en su interior las almas de sus habitantes, ordenadas de la misma manera, en las mismas categorías sociales.

Es de notarse que el término náhuatl para pueblo, era precisamente *altépetl*, "monte de agua" o "monte lleno de agua". Su conocida representación glífica consiste en un cerro con fauces y una cueva en su base. Este simbolismo engloba dentro de un sólo concepto la categoría socio-política que es el pueblo, y su fundamento ideológico en la cosmovisión (Broda, 1994: 16).

En los cerros sagrados de la Cuenca de México se hacían grandes rituales en dos momentos claves para la agricultura, los que marcan el cambio entre la estación lluviosa y la seca.

Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hoy en día en la Fiesta de la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo en muchas regiones tradicionales de México y Guatemala. Propongo la hipótesis de que esta fiesta es, al lado del mucho más conocido Día de los Muertos, aquella celebración anual que ha conservado mayor número de elementos de la cosmovisión antigua y del calendario prehispánico (*ibid.*: 12).

Referentes fundamentales en el culto a los cerros son los grandes volcanes que dominan el paisaje de la Cuenca de México, como el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, así como también otras prominencias como el Ajusco, la Sierra de Tláloc, el Teutli, el Cerro de la Estrella; y otras más pequeñas que destacan por su posición estratégica en el paisaje, como el Tepetzintli (ahora conocido como Peñón de los Baños), el Zacatépetl (junto al centro comercial Perisur) o el Cocotl (por el rumbo de Chalco). La importancia histórica de estos sitios se advierte por la presencia de ruinas arqueológicas tanto en la cima como en sitios aledaños. En ellos se hacían rituales de gran importancia para los pueblos de la Cuenca, como los consagrados a los dioses de la lluvia, que eran realizados por los dirigentes de las principales ciudades.

De acuerdo con los estudios hechos por J. Broda, en el mes *Atlcahualo* del calendario mexica, que correspondía aproximadamente al mes de febrero, en varios cerros se hacían peticiones de lluvia, ofreciendo niños en sacrificio. En el norte, en el Pico Tres Padres de la Sierra del Quauhtépetl, así como en el Yoaltécatl, un cerro situado junto al del Tepeyac. En el oriente de Tenochtitlán el ritual se hacía en el Tepetzintli y en el Poyauhtlán, así como en el resumidero del lago conocido como Pantitlán. En el sureste el cerro marcado por el ritual era el de Cocotl, ubicado en las cercanías de Chalco-Atenco; y en el poniente el cerro correspondiente era el Yiauhqueme, en las proximidades de Tacubaya (Broda, 1991).

Una fiesta del ciclo ritual azteca que tiene una particular significación en los estudios de Broda por mostrar la estrecha relación entre cosmovisión, astronomía y paisaje es la celebrada en el cerro Zacatépetl en el mes *Quecholli*. En este cerro sagrado situado en un entorno de tipo chichimeca, es decir agreste y árido, se ritualizaba una cacería que remitía al pasado recolector-cazador de los pueblos que dominaban la Cuenca, así como se dramatizaban los orígenes cósmicos de la guerra.

En el ritual participaban los tlatoani de los estados de la Triple Alianza, así como sus respectivas noblezas; como parte del ceremonial se sacrificaba a mujeres que representaban a diosas de la tierra y a diosas-madres, como eran Coatlicue, Cihuacóatl y Tonanzin. Y aquí J. Broda nos da su interpretación señalando, en primer lugar la cercanía de Cuicuilco, zona arqueológica, de una antigüedad que data del año 300 a.C., compuesta de una pirámide redonda y de otras construcciones distribuidas en un amplio espacio. Tanto las construcciones situadas en la cima del Zacatépetl como las de Cuicuilco tienen la misma orientación, hacia el Popocatepetl, en una línea señalada por la salida del sol en el solsticio de invierno. Y si se sitúa a Cuicuilco y el Zacatépetl sobre el mapa de coordenadas diseñado por Tichy, se encontrarán dos ejes que articulan cerros y ciudades. El eje norte-sur tiene como referente, en el norte, el Yoaltécatl y el cerro de Tepeyac; y en el sur al Ajusco, cruzando por Tenochtitlán y el Zacatépetl.

Por otro lado el eje oriente-poniente parte del Popocatepetl, cruza por el cerro Teutli, por los petroglifos de Santa Cruz Acalpíxca, por Xochimilco, por Cuicuilco y termina en el Zacatépetl. La importancia de la relación entre los puntos que marcan los extremos del eje norte-sur se indica por la identidad de las diosas sacrificadas, una de las cuales tiene como lugar de culto, hasta nuestros días, el cerro del Tepeyac, Tonanzin en su advocación guadalupana.

En el mes *Huey tozoztli* se efectuaba un ritual de petición de lluvias en el cerro Tláloc y en el resumidero de Pantitlán. En las ceremonias correspondientes se sacrificaba a niños. J. Broda señala que en el caso del cerro Tláloc, en cuya cima había una amplia construcción, acudían tanto los tlatoani de los estados dominantes como el de Xochimilco. En el templo que se tenía con la imagen de Tláloc, había otras efigies menores que representaban a los cerros de los alrededores, todos los cuales eran cuidadosamente adornados y vestidos por el gobernante mexica, posteriormente los otros tlatoani repetían la acción (Broda, 1989).

Este dato me parece significativo por dos razones. Por una parte, por la evidente participación de los pueblos del sur de la Cuenca en este ritual, como Xochimilco; y por la otra, debido a la importancia del culto a Tláloc y el sacrificio de niños. ¿Existirá alguna relación con el culto contemporáneo a los niños dioses que se veneran en Xochimilco, el más importante celebrado precisamente en el mes de febrero?

Para concluir permítaseme hacer algunas observaciones. No podemos ignorar este gran diseño sagrado establecido desde hace tres milenios en la consideración de las fiestas y rituales agrícolas de la Cuenca de

México; tampoco podemos desdeñar la estrecha interrelación entre todos los pueblos y el paisaje como referente básico, que articula los ciclos ceremoniales a una cadencia que viene de hace mucho. Finalmente, no me parece que exista una separación rural-urbana en las fiestas de las comunidades de la Cuenca, ciertamente muchas de ellas rodeadas y estranguladas por la ciudad moderna, cuando no en franco proceso de connurbación. Es decir, la lógica de su funcionamiento se sitúa en el conjunto y en una jeraquización que refleja la estructura política y la diversidad étnica vigente en el siglo XVI, la que habría de continuar en el periodo colonial, con los cambios y reorganización que implantaría la corona española para los pueblos de esta estratégica región.

3. Identidad étnica y organización política

Uno de los aspectos fundamentales de la organización social de los pueblos de la Cuenca que ha sido escasamente explorado es el del papel de las relaciones interétnicas en la constitución de las diferentes unidades políticas. La mayor atención ha sido otorgada a los aspectos específicamente socioeconómicos y a los de carácter político y religioso. Sin embargo, la manera en que se conjugan simbólicamente y se suceden en el tiempo las identidades étnicas de los pueblos de la Cuenca, muestra una trama compleja que recupera las particularidades del desarrollo histórico y la configuración de la densa cultura que subyace a los procesos que conducen hasta nuestros días.

El tema es ciertamente atractivo y promete hallazgos importantes, los cuales nos permitirán reconocer las historias llenas de dramatismo que protagonizarán los grandes estados y los diversos señoríos que emergen en el fastuoso escenario de lagos, volcanes y bosques. Este conjunto de pueblos y paisaje entreteje una cultura que constituirá el trasfondo del que emergerá, original y densa, una gran civilización.

Mucha es la información reunida, y otra que permanece en numerosos archivos nacionales y del extranjero; pocos son, sin embargo, los esfuerzos interpretativos que se propongan imponer un orden y nos dejen ver las sorpresas que esperan al investigador curioso. Indudablemente que uno de los autores fundamentales que aporta un gran proyecto, ambicioso e inconcluso, es Paul Kirchhoff; las diferentes pistas dejadas en su extraordinaria obra han sido seguidas por varios de sus discípulos; de ellos importa mencionar aquí las aportaciones de Pedro Carrasco, que nos resultan trascendentales y una referencia básica para cualquier trabajo descriptivo o interpretativo sobre la Cuenca.

Un trabajo que constituye un parteaguas en las investigaciones históricas sobre el México antiguo es el que editaran Pedro Carrasco y Johanna Broda en 1978; aquí J. Broda planteó diversas cuestiones que sientan las bases de una línea de reflexión que es indispensable para entender la cultura y la historia de los pueblos de la Cuenca de México, y para reconocer la compleja trama que los articula de una manera cambiante y desde procesos de largo alcance. En efecto, desde los ensayos dedicados a la estructura tributaria mexicana y a las relaciones políticas ritualizadas, así como en otros en los que se analiza minuciosamente el complicado ritual agrícola realizado por los mexicanos en diferentes lugares de la Cuenca (Broda, 1971; 1978a; 1978b y 1991) se comienza a dibujar la estrecha relación que existe entre el paisaje y la cosmovisión, lo que implicaría la integración de los pueblos en una estructura política y en sistemas rituales que constituirán una totalidad con una dinámica histórica milenaria. Para apoyar las consideraciones relativas al ritual de los pueblos de la Cuenca en el siglo XVI apuntaremos brevemente algunos antecedentes, contenidos en trabajos de P. Kirchhoff y de Pedro Carrasco.

P. Kirchhoff (1963) apunta la existencia de dos grandes procesos históricos relacionados con las identidades étnicas y su expresión político-religiosa. Por una parte, está la oposición entre toltecas y chichimecas, que se nos muestra también como un tipo que Kirchhoff llamaría de "fusión". Es decir, en la historia de diversos pueblos de la Cuenca encontramos la confrontación entre recolectores-cazadores nómadas y cultivadores civilizados, lo que frecuentemente resulta en una posterior fusión.

De los cuatro casos a los que se refiere Kirchhoff, dos son pueblos de la Cuenca; el primer caso, los antiguos mexicanos, son producto de una fusión de los *mexica* recolectores-cazadores con los *mexitín* agricultores. El segundo caso es el de los chichimecas de Xólotl, que se fusionarían con los antiguos pueblos de origen tolteca, los acolhua. Estos procesos de fusión se produjeron en la crisis que provocaría la desintegración del imperio tolteca. Sin embargo, la fusión de los pueblos con identidades contrapuestas no habría de implicar la pérdida de la memoria sobre tales diferencias; al contrario, serían ritualizadas en diversas ceremonias, una de las cuales es estudiada por J. Broda (1991), la del mes *Quecholli* en el cerro Zacatépetl. Este contraste constituiría un episodio importante en la historia política de los estados de la Cuenca.

El otro tipo de relaciones interétnicas se refiere a la organización cuatripartita, manifiesta en los pueblos que migran y se asientan juntos, siempre en número

de cuatro. Tal es el caso de los mexica, cuyos cuatro pueblos son los mexitin o mexica, los tlacochoalca, los huitznahua chalmecha y los cihua tecpaneca. "Igualmente se componían de cuatro grupos los tolteca que salieron de Xalixco y se establecen en Texcoco" (*op. cit.*: 257).

Evidentemente, esta composición cuatripartita remite a los cuatro rumbos del cosmos; y no sólo se advierte en la organización estatal de diversos señoríos, también habrían de constituir un principio fundamental en la organización económica, como es la relativa al funcionamiento del sistema tributario, tanto en lo que se refiere a la delimitación de las provincias como al carácter de los impuestos pagados por los pueblos sometidos (Broda, 1978a).

Los principios generales de la organización política basados en la identidad étnica aparecen ya en lo que constituye el antecedente político inmediato de la Triple Alianza, el imperio tepaneca; es decir, en la hegemonía que ejercería Azcapotzalco sobre los pueblos de la Cuenca bajo el reinado de Tezozómoc. Anterior a la emergencia de Azcapotzalco como la potencia hegemónica de la Cuenca subyace una historia de alianzas y de guerras entre varias de las ciudades más importantes de la región, como Colhuacán, Tenayuca, Xaltocán y Coatlichán; sujetos, todos ellos, a una historia turbulenta de cinco siglos que es cortada por la conquista española.

Las ciudades más antiguas de la Cuenca se situaban en la parte sur y sureste, de filiación colhuatolteca. Entre ellas estaba Coyoacán. En cambio, en el lado suroeste, así como en el oeste, había ciudades y pueblos de filiación otomiana. Algunos eran de origen chichimeca, llegados con Xólotl, quien tuvo como primer asiento a Tenayuca; otra antigua ciudad otomí que dominaba el norte de la Cuenca antes de la llegada de los tepanecas era Xaltocán.

Los tepanecas "tenían antecedentes culturales que los relacionaban con los pueblos otomianos"; fundarían la ciudad de Azcapotzalco, la cual constituiría el centro de un gran imperio y tendría una composición étnica integrada por cuatro pueblos: colhuas, chichimecas, tepanecas y mexicas.

El centro original de los tepanecas estuvo en el suroeste de la Cuenca desde Tlacopan a Coyoacán. Se expandió más hacia el norte cuando los chichimecas de Xólotl trasladan su capital de Tenayocan a Tetzoco. Los tepanecas fundaron Toltitlán y conquistaron el reino otomí de Xaltocán. Hacia el sureste, en alianza con los mexicanos, se extendieron hacia la zona chinampaneca y Tenochtitlán se convirtió en cabecera del antiguo dominio colhua. Más tarde la conquista del Acolhuacán completó el control de la Cuenca, con la excepción de parte de Chalco (Carrasco, 1978: 40).

Hay una situación que muestra la complejidad de las relaciones interétnicas tanto en el seno de las ciudades como entre los distintos señoríos. Así por ejemplo, por una parte pueblos como los tepanecas y mexicas distribuían contingentes en diferentes señoríos, como el Acolhuacán, en que aparecen como barrios o parcialidades que retienen su identidad cultural. Y hay también una organización dual que no sólo se expresaría en distintas y complementarias identidades étnicas, sino incluso en linajes gobernantes paralelos, tal es el caso de Azcapotzalco Tepanecapan y Azcapotzalco Mexicapan; o también la situación que presentaban Tlatelolco y Tenochtitlán. En la propia ciudad de Tlacopan había una mitad mexica y otra tepaneca.

Tanto en Azcapotzalco como en Tlacopan, había dos líneas reales distintas. Pero no queda claro si había una división geográfica bien definida para cada cabecera o si había un entreveramiento de los territorios y gente de cada una (*op. cit.*: 23).

Coyoacán sería uno de los grandes señoríos de la Cuenca, lo que se reconocería con el título de *Huey altépetl*, con una composición compleja basada en la concepción cuatripartita; era una parte importante del imperio tepaneca, en la que gobernaba Maxtla, el hijo de Tezozómoc, el señor de Azcapotzalco. Así, mientras Coyoacán compartía una filiación tepaneca en lo político, en lo cultural se integraba a los pueblos y ciudades colhuas, como lo eran Culhuacán, Xochimilco e Iztapalapa.

La guerra de los mexica contra los tepanecas a finales del siglo XV significaría el dominio de la Cuenca por las ciudades de la Triple Alianza, entre las cuales Tenochtitlán sería la hegemónica.

A la caída de Tenochtitlán bajo el dominio de la corona española y al reorganizarse políticamente las ciudades y pueblos de la Cuenca, Coyoacán pasaría a formar parte del Marquesado del Valle, otorgado al conquistador Hernán Cortés.

Coyoacán se presenta, para este momento de reorganización, integrado en una estructura dual, si bien un tanto asimétrica por la distinta magnitud de sus dos partes: una pequeña, Tacubaya, que reunía a trece pueblos, llamados *tlaxilacalli*, y una enorme, Coyoacán, que abarcaba a cerca de cien.

Mientras Tacubaya tenía un único centro civil y eclesiástico para sus trece subunidades, los *tlaxilacalli* de Coyoacán estaban organizados en cinco grupos distintos: Coyoacán, San Agustín de las Cuevas (Tlalpan), Santo Domingo Mixcoac, San Jacinto Tenantitlán (San Angel) y San Pedro

Quauhximalpan... A lo largo del periodo colonial, un *tlaxilacalli* en cada uno de los cuatro grupos que compartía el nombre del conjunto, adquirió todos o algunos de los atributos asociados con el status de cabecera (Horn, 1992-93: 38).

Aquí habría que destacar, en primer lugar, la estructura prehispánica del señorío o *altépetl* Coyoacán; marcando los cuatro rumbos cosmológicos, y ocupando la cabecera el que corresponde al centro, el más importante. Aunque R. Horn señaló que San Agustín de las Cuevas se había agregado recientemente, pues antes formaba parte de Xochimilco.

Más aún, toda la población de San Agustín de las Cuevas y sus sujetos, o un importante segmento de ella, pudo haber tenido una filiación étnica distinta a los indios tepanecas de Coyoacán. Recuérdese que dicho distrito formaba parte del *altépetl* de Xochimilco antes de su adquisición por Coyoacán y por ende, tenía como base una etnicidad xochimilca (*ibid.*: 43).

De cualquier manera, este contraste constituye un elemento organizativo de la diversidad étnica, pues en el propio Coyoacán se consignan asentamientos mexicanos y otomíes. "La otomí fue una población subordinada durante la conquista, diferenciada cultural y lingüísticamente de los pueblos de habla náhuatl que dominaban el valle de México" (*ibid.*: 35).

Es importante, en este punto, subrayar las especificidades de las identidades étnicas en la Cuenca, particularmente la manera en que se definen a partir de una organización política, que lo es también social y económica. La unidad social básica era el *tlaxilacalli*, en que se hablaba una lengua, que podía ser náhuatl u otomí (hasta donde sabemos, aunque es posible que hubiera otras lenguas, minoritarias, pues las que dominaban el panorama de la Cuenca son las dos mencionadas). Dos *tlaxilacalli* podían hablar la misma lengua, pero asumían una identidad étnica diferente, expresada en el dios-patrono y en el culto político-religioso. Es decir, no es la lengua el factor decisivo en estas identidades, pues de hecho había diversos pueblos que se asumían étnicamente diferentes, aunque hablaran la misma lengua.

Sin embargo, el hecho fundamental en la organización política de las ciudades y de los *altépetl* era precisamente la diversidad étnica, estructurada de acuerdo con las concepciones cosmológicas, compartidas por todos los pueblos mesoamericanos. Además, la situación presenta un extraordinario dinamismo; el mismo caso de los tepanecas lo muestra, ya que si bien su origen era otomiano, pues sus vínculos

históricos están con la cuna de los pueblos otomianos, el Valle de Toluca, el antiguo Matlazincó, habría de establecer relaciones político-religiosas y culturales con pueblos de origen chichimeca y tolteca, que afectarían su propia composición, no sólo por la convivencia, las migraciones y diversos procesos de aculturación, sino también por los avatares poderosos de las guerras, que unen y separan, funden y desaparecen poblaciones enteras por razones militares y estratégicas.

Si en el momento en que se realizó la reorganización política de los pueblos de la Cuenca, luego de la conquista, Tacubaya y Coyoacán se presentaban como un *altépetl* dual, lo cual era frecuente en otros conjuntos políticos regionales, también en la estructura socioeconómica y político-religiosa del propio Coyoacán encontramos una distinción dual basada en la oposición simbólica arriba/abajo. Éste era un principio organizativo importante para la alternancia en la asunción de cargos políticos y en la definición de responsabilidades para el trabajo público.

Las designaciones de *acohuic* y *tlalnahuac* fueron las bases organizativas de los trabajos públicos. El vicario del monasterio dominicano de Coyoacán atestiguó ante el visitador oidor licenciado Gómez de Santillán... acerca de la manera bajo la cual se organizaba la gente de Coyoacán para los trabajos “en la obra de la iglesia”. Él afirmó que los *tlaxilacalli* de Coyoacán estaban divididos en dos partes, la primera llamada *acouya* (“en la parte del poniente”) y la segunda llamada *tlalnahuac* (“en la parte del oriente”) (Horn, 1992-93: 45).

Una mirada al mapa de la distribución de los pueblos de Coyoacán, de acuerdo con su ubicación topográfica no indica que este tipología pueda referirse a su pertenencia a la zona boscosa alta o a la lacustre baja. La propia Rebecca Horn atribuye la distinción a una antigüedad en la constitución del *altépetl* que permitiría diferenciar los pueblos originales, o nucleares, llamados entonces “superiores”, de los incorporados posteriormente, periféricos o “inferiores”. Sin embargo, la clasificación de los pueblos en estas dos categorías, que más bien remiten a la cosmovisión, parece responder a una distinción, y contraste, a partir de una línea imaginaria que parte de la cima del Ajusco y se orienta hacia el cerro de Tepetzincó, promontorio ubicado al centro del lago de Texcoco, y que corresponde a uno de los ejes que componen el sistema de coordenadas basado en la fijación de puntos en el paisaje de los movimientos del sol a lo largo del año, como lo subrayan F. Tichy y J. Broda, y que habrían de ser señalados en diferentes rituales.

Hasta aquí he intentado mostrar algunos aspectos de la organización social de los pueblos de la Cuenca de México, en los que se advierte la conjunción sobresaliente de la identidad étnica y de la cosmovisión, así como la continuidad de los aspectos básicos de la estructura social desde las condiciones previas a la colonización española; y siguiendo por los vericuetos y vicisitudes de los trescientos años de dominio colonial, en el que se forjarían los elementos constitutivos fundamentales de la nación mexicana.

Hay varios hechos que definen las particularidades de los procesos históricos y culturales de la Cuenca de México. En primer lugar, el carácter profundamente entramado de las relaciones sociales y culturales, de tal suerte que es decisivo considerar la totalidad para entender muchos de los procesos que se dan a nivel comunitario, de señorío o de imperio. En segundo lugar, dicha trama tiene en las distinciones étnicas y en su combinación simbólica un aspecto básico en la constitución de los diversos sistemas políticos que han aparecido a lo largo de su historia milenaria. En tercer lugar, habría de establecerse una muy estrecha relación entre la cosmovisión y el paisaje, dominado por la presencia de volcanes, cerros y lagunas, de tal suerte que en el sistema de coordenadas establecido con estos referentes geográficos se trazaban las ciudades y se levantarían templos, palacios y otras construcciones públicas, entre los cuales tienen una particular significación los marcadores astronómicos, por ubicarse tanto en las propias ciudades como en el paisaje circundante. Así, el resultado es una situación por la que la cosmovisión tendrá en el paisaje un referente fundamental y será un elemento básico para su reproducción, en tanto se continúan los ciclos rituales, las mitologías y los ceremoniales familiares relacionados con el ciclo de vida.

Finalmente, nos encontramos con el hecho de que la organización política establecida por los españoles en el siglo XVI habría de realizarse con base en las unidades políticas ya existentes, es decir el complejo sistema de señoríos y ciudades, la cual mantendría vivas las distinciones étnicas y sociales de las antiguas relaciones mesoamericanas.

El *altépetl* precortesiano... implicaba una población y un territorio bajo el dominio de un linaje dinástico. Cada *altépetl* estaba subdividido en unidades menores llamadas *calpulli* o *tlaxilacalli*. Cada una de estas unidades, aunque gobernada por sus propios oficiales locales, se mantenía sometida a la autoridad de una dinastía dirigente a la que se debían servicios y tributos. La organización de las unidades al interior del *altépetl* era más bien celular que jerárquica, siendo cada subunidad equitativa... (Horn, 1992-93: 31).

El *tlaxilacalli* o *calpulli* es la comunidad agraria unida por un territorio, con una variante dialectal de la lengua hablada regionalmente, articulada jerárquicamente por un sistema de parentesco específico, así como con su propia estructura político-religiosa y con su sistema ritual en torno a un conjunto de dioses que le otorgaban su identidad política y étnica.

Aquellos señoríos que tenían *tlatoani* fueron reconocidos por los españoles como cabeceras, lo que significaba la organización de una estructura política española, la cual era adaptada, refuncionalizada, por la clase dirigente, es decir, por la nobleza, para continuar con sus propios sistemas de organización política. La condición de cabecera habría de manifestarse por la existencia de una cárcel y de un mercado local, pero sobre todo por una iglesia o capilla y un gobierno municipal.

En una inspección realizada en 1553 en Coyoacán, uno de los más importantes señoríos de la Cuenca, pues controlaba prácticamente los lados sur y poniente, el gobernador, *tlatoani*, se presentó con los siguientes funcionarios miembros del cabildo: dos alcaldes, ocho regidores, dos mayordomos, dos contadores, dos escribanos, ocho alguaciles y un alcaide de cárcel. El *tlatoani* de Tacubaya, en su condición de gobernador, se presentaría, en la misma ceremonia, acompañado por otros miembros de su gobierno entre quienes estaban un alcalde, dos regidores y siete alguaciles (Horn, 1992-93: 34). Lo que hay que destacar aquí, entre otras cosas, es no sólo el hecho de que el número de los funcionarios expresara la organización política compleja del señorío, sino también las responsabilidades que correspondían a cada cargo, ¿se referirán los mayordomos al cuidado de la iglesia y de sus santos? Evidentemente la etnografía puede ofrecernos pistas muy sugerentes.

En tanto que durante el siglo XVI la organización política prehispánica mantendría su vigencia en los términos generales que garantizaban su reproducción, en los años siguientes habría de darse un movimiento de fragmentación por el que antiguos *tlaxilacalli* se convertían en cabeceras y adquirirían una condición de cierta autonomía en lo político.

Cuando un pueblo sujeto adquiriría atributos asociados originalmente a su cabecera, a saber, un gobernador y un concejo municipal o una iglesia independiente, y recibía él mismo el rango de "cabecera", el nuevo modelo de cabecera-sujetos designado podía ser percibido por los indios beneficiados como una verdadera, o al menos legítima, concreción de un "altépetl", denominándolo así, por ende... El llegar a ser un centro parroquial autónomo y el tener una representación específica en el concejo

de Coyoacán, constituyeron expresiones de identidad e integridad de entidades de origen prehispánico pero ya en el ámbito de la posconquista (Horn, 1992-93: 41-42).

Si bien es cierto que la tendencia en la organización política fue hacia la constitución de pueblos indiferenciados, ello no rompió con las afiliaciones culturales y políticas de carácter histórico, como lo habrían de mostrar rituales religiosos tanto de origen cristiano-colonial como agrario-mesoamericano.

Bajo estas circunstancias, los cinco agrupamientos de *tlaxilacalli* en Coyoacán no estuvieron inmunes a la tendencia separatista entre sus propias subunidades. Ya para mediados del siglo XVII, en ciertos *tlaxilacalli* existían indicadores de una movilidad hacia el status independiente. San Andrés Totoltepec y Ajusco, por ejemplo, fueron conferidos de una representación específica en las elecciones municipales de San Agustín de las Cuevas, con un alcalde cada uno (Horn, 1992-93: 43).

En nuestros días, la presencia de los antiguos *altépetl* y *tlaxilacalli* es reconocible en la delimitación de algunas delegaciones que componen el Distrito Federal, particularmente las del sur y sureste, tales como Iztapalapa, Tláhuac, Coyoacán, Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta y Cuajimalpa; así como otras colonias que retienen su antigua identidad y se presentan como islotes que resisten la mancha urbana.

4. El desarrollo urbano y las comunidades indias

Si en alguna región resulta ilusorio y trivial considerar aisladamente a cada uno de los poblados que la componen, para conocer su historia y sus características culturales, esa es precisamente la Cuenca de México, espacio geográfico de rasgos ecológicos bien definidos, cuya ocupación humana es muy antigua y con una importancia estratégica, en lo político y lo económico, desde hace varios milenios.

Tanto su muy antigua ocupación como su centralidad en los diferentes sistemas sociales que se suceden, habrían de condensarse en una rica historia, plena de acontecimientos dramáticos y de cristalizaciones expresadas en estructuras políticas de creciente complejidad, así como en una intensa interrelación con su entorno natural, al grado de constituirlo en la matriz para la reproducción de una cosmovisión forjada en los siglos (véase Espinosa, 1995).

El conjunto de las poblaciones de la Cuenca de México habría de configurar una cerrada red de relaciones

históricas, cuyos centros político-religiosos cambiarían a lo largo del tiempo, no así su base social, compuesta por las numerosas comunidades dedicadas tanto a la agricultura, como a la caza, la pesca y la recolección, y en cuya consecución construirían una rica experiencia y vastos saberes organizados en una cosmovisión.

Uno de los rasgos llamativos de los pueblos y los estados de la Cuenca es el de su diversidad étnica y lingüística a lo largo de su desarrollo histórico; por lo menos desde sus remotos orígenes mesoamericanos hasta prácticamente nuestros días. Esa diversidad habría de constituir un elemento fundamental de la organización social de los diferentes estados formados en Mesoamérica, y habría de continuarse, con igual vitalidad a lo largo del periodo colonial, como un hecho jurídico reconocido en cuanto se refiere a los dos grandes conglomerados: la *República de los indios* y la *República de los españoles*.

El liberalismo del México independiente negaría, en lo jurídico y en lo político, la diversidad étnica, aun cuando la realidad misma se encargaría de mostrarlo en los hechos cotidianos, como sería evidente en la sangrienta y trágica historia del siglo diecinueve mexicano, el de las *guerras de castas*, los dos imperios, las dos invasiones extranjeras y las dos largas dictaduras (la de Santa Anna y la de Porfirio Díaz).

Ya aludimos antes a la amplia diversidad étnica y lingüística prevaleciente en las sociedades mesoamericanas previas a la conquista y colonización europeas; una situación que por cierto ha sido escasamente investigada y de la que diferentes autores han hecho señalamientos significativos, como Paul Kirchhoff y Pedro Carrasco, entre otros.

El sistema social impuesto por los españoles reorganizaría las relaciones sociales existentes, reconociendo una parte de los sistemas vigentes, como lo apuntamos en la sección anterior, lo que se advertiría en la continuidad de los señoríos mayores que habrían de sobrevivir a la violencia de la conquista militar. Aunque la división principal, que se reflejaría tajantemente en la sociedad colonial, era la que separaba a los indios de los españoles, unos situados como inferiores, los primeros, y otros como superiores, los segundos. Esta diferenciación cruzaría la sociedad colonial en términos abiertamente racistas y calaría profundamente en su evolución posterior.

Esta distinción colonial incidiría definitivamente en la planificación urbana. La traza de lo que sería la capital del virreinato separaría claramente a los miembros de las dos repúblicas: dentro de la ciudad, con sus accesos controlados, vivirían exclusivamente los hispanos y las llamadas castas, es decir los pro-

ductos de la mezcla racial que no serían un grupo significativo sino hasta fines del periodo colonial. En el resto de la isla y en todo el entorno de la Cuenca estarían los pueblos indios; si acaso en las cabeceras de los señoríos mayores se asentarían algunas autoridades eclesiásticas y políticas, así como algunos encomenderos, tal sería el caso de Coyoacán, Tlalpan y Xochimilco, por ejemplo.

La capital virreinal, Mexico-Tenochtitlán, sede de la población española, estaría rodeada por la población india organizada en dos parcialidades que continuaban la organización mesoamericana de los dos estados mexicas: San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco, cuyos miembros ocupaban las tierras alrededor de la traza española y otras poblaciones ribereñas del lago.

Así, se estableció una segregación residencial aplicada durante todo el virreinato, y mientras en gran parte del territorio se llevaba a cabo una movilización masiva de población para concentrarla en poblados compactos y ejercer de esta manera un mayor control sobre la misma —la llamada política de reducción, que tendría consecuencias demográficas catastróficas—, en la Cuenca dicha política tendría efectos más limitados, dada la elevada densidad de sus poblados, así como la decisión de mantener el sistema político y económico mesoamericano, dirigido por su nobleza, la cual se sometería al gobierno civil y religioso de los colonizadores españoles.

Esto constituye un muy importante aspecto que nos va a permitir observar más de cerca los complejos y diversos procesos de cambio que vivían las poblaciones asentadas en la Cuenca, pero sobre todo nos abrirá la posibilidad de reconocer aquellos otros procesos que expresan una continuidad que se remonta siglos atrás; todo, claro está, en la medida del potencial analítico de nuestros métodos y teorías.

El hecho es que al fundarse la ciudad española sobre la antigua ciudad india y al mantenerse la compleja red de relaciones económicas y políticas establecidas entre la población de la Cuenca, se continuarían las bases y los principios organizativos tanto del trabajo agrícola, como de las relaciones de parentesco y de la organización política a nivel de la comunidad y del señorío, todo lo cual sostiene una cosmovisión —amparada en el ritual agrario y en el ciclo de vida cotidiano— que encontraría los caminos más diversos para continuarse y reproducirse ante la fuerza represiva de la acción proselitista de los frailes y de la Iglesia en general.

Los pueblos indios, además de dedicarse a las actividades agrícolas en torno a los cultivos tradicionales mesoamericanos, serían una fuente fundamental

de mano de obra y de provisión de productos alimenticios, así como otros bienes incorporados al tributo. Esto habría de reflejarse cada vez más acentuadamente en las ocupaciones de aquellas poblaciones más cercanas a la traza urbana española, de tal suerte que para 1810,

oficios como la albañilería, zapatería, carpintería, tejido, botonería, etc., son característicos de los barrios más céntricos; al desvanecerse los límites de la ciudad empiezan a aparecer los zacateros, hortelanos (chinamperos, en muchos casos), tiradores de patos, pateros, pescadores y salineros y "salitreros" (como se llamaba a los que hacían tequesquite), y otros oficios que predominaban en los "pueblos foráneos" de una y otra parcialidad (Lira, 1983: 40).

Los pueblos de más al sur, de la parte lacustre, que se dedicaban al cultivo de las chinampas, y por supuesto también los que vivían en el somontano, mantendrían su modo de vida y serían una fuente de aprovisionamiento de verduras y de granos para la ciudad.

Las chinampas de pueblos comprendidos en Ixtacalco, Mexicalcingo, Santa Ana Zacatlamanco, San Juanico o San Juan Nextipac —como se le llama también—, la Magdalena Mixiuca y otros pueblos chinamperos del sur, sujetos a la parcialidad de San Juan fueron celosamente conservados como patrimonio familiar... Las tierras de los fondos del lago salobre, aun cuando estaban en lugares arrendados, fueron objeto de repetidos pleitos, pues de la industria de la sal y el tequesquite vivían muchas familias de la Magdalena Salinas y sus barrios. Los zacatales y lugares de caza y captura de patos y de pesca, fueron también objeto de reclamaciones constantes (*ibid.*: 47).

Lo cierto es que la ciudad española crecería lentamente a costa de las tierras de los pueblos indios, proceso que continúa hasta nuestros días. Durante la mayor parte del periodo colonial se establecería un control en las construcciones nuevas, de tal manera que se mantuviera la traza reticular del plano original.

El plano de la ciudad, pues, debe considerarse estático hasta los primeros años del siglo XVIII, centuria en cuyo curso comenzó a manifestarse el crecimiento y la urbanización de áreas intermedias entre el casco de la ciudad y la margen occidental del lago...(Enciclopedia de México, 1985: 52).

Para el año de 1794 se realizaría un intento por controlar el crecimiento de la ciudad, que fue abandonado para iniciar lenta y significativamente, el cre-

cimiento anárquico. Para el Segundo Imperio se trazaría una amplia avenida que rompería la disposición reticular de la ciudad. En efecto, lo que sería el Paseo de la Reforma, que unía al Bosque de Chapultepec con el centro de la ciudad, se convertiría en una bella calzada sobre la que Porfirio Díaz mandaría construir los monumentos de Colón, Cuauhtémoc y la Independencia, además de las estatuas de los héroes de las entidades federativas a lo largo de las amplias banquetas.

La ciudad de México, erigida en capital federal por decreto del 18 de noviembre de 1824, cambiaría su régimen municipal y se gobernaría por un regente nombrado directamente por el presidente a raíz de la reforma constitucional del artículo 73, del 28 de agosto de 1928; y de acuerdo con la *Ley Orgánica del Gobierno del Distrito Federal* del 31 de diciembre de 1941, la ciudad de México sería una de las doce delegaciones de que se compondría el Distrito Federal. Era reconocible todavía, por ese entonces, el antiguo núcleo urbano que se contrastaba con las poblaciones indias y colonias que comenzaban a aparecer por diferentes rumbos en terrenos de antiguas haciendas o de llanos ganados a los pantanos, ahora desecados.

Ya para el año de 1970, en la *Ley Orgánica* del 29 de diciembre, aparecerían como sinónimos la ciudad de México y el Distrito Federal, cuando la mancha urbana había trascendido esta delimitación administrativa y alcanzado a varios municipios del Estado de México, de tal manera que el Área Urbana de la Ciudad de México (AUCM) se constituía en un espacio particular que crecía rápidamente y arrasaba a su paso los antiguos pueblos, asfixiando a la mayoría y deteniéndose frente a aquellos que defienden su integridad, como lo muestran actualmente los que componían los antiguos señoríos de Xochimilco, Tlalpan, Tláhuac y Milpa Alta, ahora transfigurados en delegaciones del Distrito Federal, y sujetos a esa arcaica inercia urbana que se anidaría en la vetusta ciudad colonial y arrasaría prácticamente con una población que, todavía a principios del siglo XX, retenía a flor de piel los viejos modos de vida y concepciones del mundo profundamente mesoamericanas.

El crecimiento de la ciudad de México en este siglo, que es cuando alcanza dimensiones de gran metrópoli, presenta tres etapas de acuerdo con Luis Unikel (1974). La primera corresponde al proceso que llega hasta 1930, a la que podemos caracterizar como circunscribiéndose a los límites administrativos de la ciudad de México.

En efecto, en 1930 el 98% de la población del AUCM residía dentro de los límites de la ciudad de México. El 2%

restante habitaba en las delegaciones de Coyoacán y Azcapotzalco, contiguas a la capital (Unikel, 1974: 187).

(La segunda etapa abarca de 1930 a 1950) Este periodo destacó, en primer lugar, porque tanto la ciudad de México como el Distrito Federal y el AUCM alcanzaron tasas promedio superiores a las de la etapa anterior. Este hecho fue notorio durante el decenio 1940-1950, en que las tasas de crecimiento fenómeno fueron sólo un reflejo del acelerado proceso de urbanización del país... Durante esta segunda etapa, y en especial de 1940 a 1950, se inició en forma definitiva la desconcentración de población del centro hacia la periferia de la ciudad, básicamente hacia el sur y sudeste del Distrito Federal (*ibid.*: 187).

La tercera etapa, de 1950 a 1970, corresponde a una rápida expansión sobre los pueblos de la Cuenca. L. Unikel estima que en este movimiento se anexaría a localidades menores de 15,000 habitantes, consideradas no urbanas, que habrían de sumar en total 254 mil personas, que bien podemos suponer eran miembros de las viejas comunidades agrarias.

Esta tercera etapa se compone de dos partes, en la primera (1950-1960), la expansión industrial corresponde a Naucalpan, Ecatepec y Tlalnepantla, municipios del Estado de México. En la segunda (1960-1970), se presenta un acentuado crecimiento demográfico con tasas mayores que las del Distrito Federal. Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec y Chimalhuacán tuvieron en este lapso una tasa de crecimiento demográfico de 18.6 por ciento anual. Por otro lado, los municipios de Tultitlán, Coacalco, Cuautitlán, Huixquilucan, La Paz, Chimalhuacán y Nezahualcóyotl —parte ya de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México—, mostrarían una tasa anual de 19.7 por ciento, con lo cual se advierte que el proceso de metropolización ha alcanzado a los municipios conurbados del Estado de México (Unikel, *op. cit.*: 189-192).

Este extraordinario fenómeno de transformación de la ciudad de México en una metrópoli de escala mundial, alcanzaría en la década de los años ochenta una magnitud que la sitúa entre las más grandes del mundo, tiene una contraparte que escasamente ha sido investigada y que alude a un sustrato histórico en que descansa su cultura, su identidad y los impulsos profundos que se expresan elocuentemente tanto en su dinámica política como en su pluralidad étnica y lingüística.

Este sustrato lo componen los antiguos pueblos campesinos que continúan manteniendo y enriqueciendo hasta nuestros días un patrimonio cultural que los vincula con los antiguos señoríos de la Cuenca, los cuales, en sus características culturales —sus

manifestaciones religiosas y sociales— mantienen, con ropajes que conjugan lo moderno exterior con lo específico propio, una cosmovisión en la que se contienen tanto una rica historia, apenas investigada desde la perspectiva local, como saberes y creencias de un muy denso contenido.

5. A manera de reflexión final

El proceso de discusión acerca de la trascendencia teórica del sistema de cargos ha mostrado, más que nada, la extrema complejidad del fenómeno estudiado. Lo que en un principio se describe como una particularidad de la estructura social de las comunidades indias, pronto mostraría no sólo sus complejidades específicas, sino también aquellas de orden económico, al remitir a la “nivelación”, es decir a la redistribución. Lo que a su vez sería criticado a partir de la demostración de una clara tendencia a la diferenciación social y a la monopolización de los puestos dirigentes por las familias ricas.

Éstas son las líneas de reflexión trabajadas desde la perspectiva de la antropología social; habría que indicar la poca atención que se ha dado a la temática del poder. Lo que ha sido trabajado principalmente en el caso de las comunidades campesinas, no lo ha sido en relación con los sistemas de cargos de las comunidades indias.

Sin embargo, la perspectiva etnológica que establece un marco temporal de largo aliento y nos remite al concepto de Mesoamérica como espacio fundamental en términos culturales e históricos, otorga distintos énfasis a las mismas temáticas e introduce otros problemas. Tal vez uno de los de mayor relevancia, por su actualidad, además de las dificultades teóricas a las que convoca, sea el de la etnicidad, cuestión que apela claramente a la historia. Es decir, no podemos plantear la discusión sobre la identidad étnica de los pueblos indios si no es en una perspectiva histórica; además, es algo que tiene que hacerse en el largo camino por el que se configura la nación mexicana.

El punto de partida para reconocer el proceso de formación nacional tiene como antecedente fundamental la historia mesoamericana, premisa que reconoce hasta la misma historia oficial, la del componente mesoamericano de la cultura nacional; pero si hay una región en que se expresa de una manera extremadamente rica y sugerente la continuidad de los procesos históricos y la presencia viva de la muy antigua tradición mesoamericana ésta es precisamente la Cuenca de México, espacio geográfico e histórico en que se dio el desarrollo urbano que conduciría a la

configuración de la ciudad más grande del mundo. ¿Cómo expresa esta ciudad su denso componente mesoamericano? ¿Qué aspectos de sus procesos culturales lo muestran?

Estas cuestiones son accesibles específicamente por la etnografía, y uno de los campos que nos conducen a la base de los procesos históricos relacionados con la diversidad étnica y la reproducción de la misma en el marco de los nuevos procesos urbanos es el de la organización político-religiosa de los antiguos pueblos mesoamericanos, ahora convertidos en colonias, barrios, delegaciones y comunidades campesinas.

La clave está no sólo en el reconocimiento de la vigencia de estructuras político-religiosas que expresan una antigua raíz mesoamericana, sino sobre todo en el proceso de reproducción de una cosmovisión que mantienen las premisas culturales e históricas en que basan su identidad. Esto sólo puede advertirse cuando se considera el conjunto de la Cuenca, pues ella constituye una unidad histórica y cultural. O, como lo dejan ver los ciclos ceremoniales y los rituales en que se intercambian y visitan santos en las peregrinaciones, un espacio sagrado en el que el paisaje se entrama profundamente con la cosmovisión.

Para abrir el camino a una reflexión que reconozca los procesos históricos de mayor profundidad, por los que se establece y define la cultura de la ciudad de México, tenemos que partir del componente que aportan los antiguos pueblos de raíz mesoamericana y de las diversas formas en que se manifiesta en nuestros días. La etnografía nos ofrece una perspectiva que permite definir cuestiones muy sugerentes y articula los dispersos datos de la arqueología, la etnohistoria, la lingüística y la historia nacional, de tal manera que podemos comenzar a reconocer no sólo la continuidad de procesos muy antiguos, sino la vigencia de una cosmovisión en muchos elementos de la cultura de los habitantes de esta ciudad capital.

Bibliografía

- ADAMS, RICHARD N.
1957 *Political changes in Guatemalan Indian communities: a symposium*, Tulane University, Middle American Research Institute (Publication 24).
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1991a *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica: IX). (Primera edición, 1953).
1991b *Regiones de refugio*, México, Fondo de Cultura Económica (Obra Antropológica: IV).
- BOEHM DE LAMEIRAS, BRIGITTE
1986 *Formación del Estado en el México Prehispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- BRODA, JOHANNA
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-327.
1978a "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana", en Carrasco, P. y J. Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 115-174.
1978b "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", en Carrasco, P. y J. Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 221-255.
1989 "Geography, Climate and the Observation of Nature in Pre-hispanic Mesoamerica", en Carrasco, P. (ed.), *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*, Oxford, BAR International Series, vol. 515.
1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", En Broda, J., S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
1993 "Astronomical knowledge, Calendrics, and Sacred Geography in Ancient Mesoamerica", en Ruggles, C.L.N. y N.J. Saunders, *Astronomies and Cultures*, Niwot, Colorado, University Press of Colorado, pp. 253-295.
1994 "La historia y la etnografía: cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", en *El historiador frente a la historia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).
- CANCIAN, FRANK
1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública (Serie Antropología Social: 50).
- CARRASCO, P. Y J. BRODA (EDS.)
1978 *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Editorial Nueva Imagen.

- CASO, ALFONSO
1956 "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, tomo XVI, núm. 1, pp. 7-53.
- CHANCE, JOHN K. Y WILLIAM B. TAYLOR
1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia), Suplemento, núm. 14, mayo-junio.
- ENCICLOPEDIA DE MÉXICO
1985 *Imagen de la Gran Capital*, México, Almacenes para los Trabajadores del Departamento del Distrito Federal.
- ESPINOSA, GABRIEL
1985 *El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana*, ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de la Historia de las Religiones, México, agosto.
- GREENBERG, JAMES B.
1987 *Religión y economía de los chatinos*. México, Instituto Nacional Indigenista (Serie Antropología Social: 77).
- HARRIS, MARVIN
1973 *Raza y trabajo en América*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- HORN, REBECCA
1992/93 "Coyoacán: aspectos de la organización socio-política y económica indígena en el centro de México (1550-1650)", en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 29, pp. 31-55, marzo-octubre.
- KIRCHHOFF, PAUL
1963 "Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo", en Genovés, S. et al, *A Pedro Bosch Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 255-259.
1966 "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana", en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp 205-208.
- LIRA, ANDRÉS
1983 *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México.
- MEDINA, ANDRÉS
1982 *¿Existe una antropología marxista? Escritos exploratorios*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Antropológica: 34).
1990 "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Sugiura, Y. y M. Serra (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 447-482.
1995 "Los paradigmas de la antropología mexicana", en *Nueva Antropología*, n. 48, pp. 19-37, julio.
- MORENO, MANUEL M.
1971 *La organización política y social de los aztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Histórica: 6) (1a. edición: 1931).
- MORGAN, LEWIS H.
1971 *La Sociedad Primitiva*, Madrid, Editorial Ayuso.
- NASH, MANNING
1958 "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, núm. 7, pp. 65-75.
- OLIVÉ NEGRETE, JULIO CÉSAR
1985 "Estado, formación socioeconómica y periodificación de Mesoamérica", en Monjarás Ruiz, J., Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha (eds.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 81-114.
- TAX, SOL
1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, vol. 39, pp. 423-444.
- UNIKEL, LUIS
1974 "La dinámica del crecimiento de la ciudad de México", en Borah, W. y otros, *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas: 143) pp. 175-206.
- WOLF, ERIC
1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central", en Llobera, J. R. (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 81-98.