

DESNIVELES CULTURALES / DEMOLOGÍA EN LA HISTORIA

**Coordinadores: David Charles Wright Carr, José Luis Lara Valdés y
Ricardo Contreras Soto**



**Foro Internacional sobre Multiculturalidad
Campus Celaya-Salvatierra de la Universidad de Guanajuato
Celaya, Guanajuato
19-21 de mayo de 2010**

Tabla de contenido

Presentación.....	5
Conclusiones de la mesa	8
Fuentes para estudios multiculturales que deriven en la interculturalidad: primera etnografía de la región de Celaya	9
Resumen	9
Las fuentes.....	10
La etnografía del siglo XVI y la del siglo XXI.....	22
Referencias	23
La aculturación de la nación otomí en Querétaro, siglos XVI-XIX. Un proceso cíclico impulsado por el Estado.	25
Resumen	25
Introducción	26
La nación otomí	26
El sistema jurídico y judicial de los otomíes precortesianos	29
Sistemas jurídico y judicial castellanos	31
La colonización española y su impacto en el pueblo otomí.....	32
La asimilación de la cultura jurídica castellana	32
El proceso y los agentes de la aculturación	35
La creación del sistema de gobierno de los indios.....	36
Enunciado general.....	37
La vía electoral como regla general	38
Práctica jurídica y judicial de los otomíes en la Colonia	39
La práctica notarial de los indios	39
¿Cuándo comenzaron a generarse estos documentos?.....	39
Menciones jurídicas y citas legales.....	43
La costumbre.....	44
Juicios criminales.....	45
Clausura de las prácticas notarial y judicial	46
La cultura india en el México independiente	47

Conclusiones	50
Siglas y Bibliografía.....	50
Las dos Celayas: Acercamiento a la historia cultural demológica de Celaya.	56
Resumen	56
Introducción	57
Método	58
Las luchas y las resistencias sociales y culturales en lo cotidiano	59
Fronteras y desprecios.....	59
La lengua que muere con el grupo.....	60
La división étnica de trabajo y el castigo.....	62
Circuitos de clase	63
Espacios y diferencias.....	63
Espacios públicos y demarcación	64
Lugares de la distinción	65
Espacios de consumo como lugares de diferenciación.....	66
El transporte y vivienda como espacio diferenciado	67
Impresiones sobre la circulación de la pobreza	69
Las desigualdades culturales en la participación de las mujeres.....	70
Las prácticas en el casi confinamiento del hogar.....	71
Representación de la antinomia de la mujer (atrapada en el juego moralino).....	72
De la exclusión al estigma de la incapacidad.....	74
La sexualidad en el fondo del discurso mojigato.....	75
Las formas del cortejo y noviazgo en Celaya	76
Fuentes	83
La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Gro.....	88
Resumen	88
Bibliografía y fuentes	108
La cartografía de tierras: un contraste epistemológico.....	112
Resumen	112
El pensamiento occidental.....	113

El pensamiento no-occidental	114
La cartografía de tierras: una herencia mesoamericana	116
Dos visiones contrastantes del recurso suelo	117
La cartografía de tierras en contraste con la cartografía convencional	118
Algunas respuestas en el ámbito filosófico-cognitivo.....	119
Desde la perspectiva filosófica	119
Desde la perspectiva cognitiva: es posible dar tres respuestas	120
Reflexiones en torno a la cartografía de tierras.....	120
Bibliografía.....	120

Presentación

El tema doble de la mesa, “desniveles culturales” y “demología en la historia”, fue elegido por los organizadores de este foro para dar cabida a las investigaciones que estudian las relaciones interculturales dentro de los procesos históricos, así como el análisis profundo de los pueblos. La frase “desniveles culturales” fue difundido por el antropólogo italiano Alberto Mario Cirese, cuyo trabajo ha sido influyente en México desde hace más de tres décadas; se refiere a las distinciones significativas y los desequilibrios entre la cultura de un grupo hegemónico y la de los grupos subalternos o populares, partiendo de los conceptos desarrollados por Antonio Gramsci, pensador y político marxista de la generación anterior. La segunda frase, “demología en la historia”, se refiere al estudio de los pueblos en su dimensión histórica. El término “demología” también se vincula con la obra de Cirese y sus seguidores; ha sido usado en las ciencias sociales para hablar de cierta manera de abordar los estudios culturales. A diferencia de la demografía, que describe una población humana en términos estadísticos, la demología busca una comprensión profunda de los pueblos, aprovechando una amplia gama de herramientas cuantitativas y cualitativas para este propósito.

De esta manera, nuestra mesa busca enriquecer los estudios multiculturales con un enfoque histórico, a la vez que intenta superar algunas de las limitaciones tradicionales de la disciplina de la historia, mediante el reconocimiento y el análisis de los papeles desempeñados por los diversos grupos sociales, o pueblos, que interactuaban –y siguen interactuando– dentro de las estructuras asimétricas del poder. Este enfoque es particularmente productivo en el caso de la sociedad mexicana, con sus antecedentes prehispánicos y novohispanos, donde el hecho de la Conquista introdujo un grupo hegemónico europeo en medio de los pueblos originarios, llegando también grupos procedentes de África y de Asia, mediante el comercio de esclavos y la migración. Hasta nuestros tiempos, las marcadas asimetrías en el acceso a los bienes materiales, a la educación, a la justicia y al poder político hacen que el estudio de las interrelaciones entre los diversos grupos que conviven en este territorio sea imprescindible.

Las seis ponencias que conforman esta mesa comparten el enfoque en las relaciones interculturales en el pasado y el presente de México. Los primeros cuatro analizan aspectos históricos y culturales del Bajío, abarcando desde el siglo de la Conquista hasta nuestros tiempos; el quinto estudia la cuestión de la identidad étnica de una población afromexicana en la Costa Chica de Guerrero; el último contrasta la concepción cartográfica científica con la añeja

tradición mediante la cual los campesinos representan gráficamente la experiencia de su entorno ambiental. Todas parten de una voluntad de comprender a los grupos subalternos en sus propios términos, reconociendo la validez de sus perspectivas culturales.

A continuación se presenta un resumen de cada una de las ponencias que fueron presentadas en esta mesa; al final se apuntan las conclusiones que fueron acordadas por los cinco ponentes y los coordinadores de la mesa.

Fuentes para estudios multiculturales que deriven en la interculturalidad: primera etnografía de la región de Celaya

José Luis Lara Valdés
Universidad de Guanajuato

Partiendo del análisis de las *Relaciones geográficas* del siglo XVI, los mapas que fueron elaborados para acompañarlas, así como otros documentos de la misma época, el ponente realiza un análisis desde la perspectiva del historiador de su contenido, tomando en cuenta las propuestas teóricas de los estudios multiculturales e interculturales para reflexionar sobre la historia del Bajío oriental durante el periodo Novohispano Temprano.

La aculturación de la nación otomí en Querétaro, siglos XVI-XIX

Juan Ricardo Jiménez Gómez
Universidad Autónoma de Querétaro

Esta ponencia analiza el proceso de aculturación de los otomíes de Querétaro en el sistema jurídico impuesto por los españoles después de la Conquista, el cual aprendieron a manejar para la defensa de sus intereses colectivos. Su autor explica cómo estas prácticas administrativas llegaron a permear en la cultura nativa, contribuyendo a la sobrevivencia y al desarrollo de los pueblos de indios. Cuando el sistema de separación racial fue abandonado en los últimos años del Virreinato, se perdieron las prácticas jurídicas que habían asimilado los otomíes queretanos.

Las dos Celayas: acercamiento a la historia cultural demológica de Celaya

Ricardo Contreras Soto
Universidad de Guanajuato

Este trabajo sobre la historia cultural contemporánea de la ciudad de Celaya se basa en el trabajo de campo del ponente, quien entrevistó a numerosos actores sociales para formar un corpus de la historia oral del lugar. Después de plantear las bases teóricas –las cuales se encuentran dentro de la corriente de la demología, con la intención de reivindicar a los excluidos de la historia oficial–, así como las metodológicas, el autor describe e interpreta las relaciones interculturales que se han presentado en esta ciudad abajeña, a través de las voces de la gente que entrevistó.

La construcción imaginaria de la identidad afromexicana: el caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero

Judith Solís Téllez
Universidad Autónoma de Guerrero

La ponente nos ofrece un panorama histórico del establecimiento de un pueblo afromexicano en la Costa Chica guerrerense desde los primeros de la Colonia, explicando cómo las condiciones de desigualdad acabaron con buena parte de su cultura, proceso que califica como un etnocidio. Describe las relaciones interculturales que se han dado en este lugar y cómo sus habitantes negros han forjado una identidad étnica propia, basada en parte en expresiones estéticas como la música, la danza y la poesía.

La cartografía de tierras: un contraste epistemológico

David Pájaro Huertas
Colegio de Posgrados, Montecillo, México

El autor analiza los mapas de tierras, elaborados por los campesinos de México, como manifestaciones gráficas de su forma de percibir y describir su entorno físico; los contrasta con los productos de la cartografía científica, con los cuales coexisten. Profundiza en las implicaciones que tienen los dos sistemas de representación geográfica como manifestaciones de

las realidades cognitivas colectivas de los campesinos, por un lado, y las de los académicos, por el otro.

Conclusiones de la mesa

Buena parte de la historiografía tradicional repite elementos simbólicos diseñados para justificar y legitimizar el poder de los grupos hegemónicos, los cuales han dominado a los grupos subalternos con quienes han convivido en condiciones desiguales a lo largo del tiempo. Para trascender estas interpretaciones desequilibradas de las sociedades pretéritas, es necesario partir del estudio riguroso de las fuentes primarias, sean éstas de tipo documental, pictórico, oral, cartográfico, musical, etcétera, con una mirada atenta a la presencia de estos grupos. Es preciso reconocer su protagonismo en los procesos de cambio en cada etapa histórica con la idea de considerar sus saberes y conocimientos, para integrarlos en líneas de acción tales como programas de desarrollo y de investigación.

David Wright Charles Carr

Celaya, Guanajuato

21 de mayo de 2010

Fuentes para estudios multiculturales que deriven en la interculturalidad: primera etnografía de la región de Celaya

José Luis Lara Valdes¹
Universidad de Guanajuato

Resumen

Se revisará la propuesta teórica de Acuña acerca de la riqueza etnográfica de los mapas que publica Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. En las respuestas a las Instrucciones y Memorias de 1570-1580, de la región de Celaya están elementos que, a juicio de historiador deben ser fuentes para estudios multiculturales o interculturales: los mapas de Acámbaro, Yuriria y Celaya, con otras descripción asimismo gráfica que hay en el Archivo General de la Nación, son el primer ejercicio de interpretar la realidad, en la diversidad. Los mapas que publica Acuña (1987) los valora como potencial histórico historiográfico que ha pasado inadvertido; ahora podrán ser confrontados considerando desde las ciencias educativas la investigación acción o desde las ciencias antropológicas, la antropología participativa; ¿qué puede hacer el historiador más que definir sujetos de estudio para proponer líneas a seguir en otras disciplinas?

Palabras clave: etnografía, etnohistoria, ciencias de la educación.

¹ Profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato. Maestro en Estudios Mesoamericanos, adscrito al cuerpo académico de Estudios Históricos en la LGAP Fuentes para la historia de Centro Norte de México.

Las fuentes

Hacia 1971 Paul Gerhard publica en español una guía de fuentes que él había considerado útiles para la geografía histórica, la ubicación de datos en cartografía contemporánea con lo de asentamientos del siglo XVI; así nos dio la propuesta de una cartografía analítica, en proceso de perfeccionamiento. Siendo nuestro interés la región centro oriental del estado de Guanajuato, comenzamos con las fuentes a que recurrió Gerhard en su breve descripción de Celaya, Acámbaro y Yuriria hacia 1580.²

Artículos breves que describen algunos puntos de la región hacia 1548	<i>Papeles de Nueva España publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano por Francisco del Paso y Troncoso, Director en misión del Museo Nacional, 2ª serie, Geografía y Estadística. 7 vols. Madrid, 1905-1906</i>
“En la serie de Ovando de c. 1570 hay un informe detallado (el manuscrito está desdichadamente mutilado) de Yuriri(h)apúndaro, y una descripción más breve de Acámbaro”	Archivo General de Indias, <i>Indiferente</i> , 1529, también véase Miranda Godínez, Francisco. <i>El real colegio de San Nicolás de Pátzcuaro</i> . Cuernavaca, 1967, 9/40-4/41 García Pimentel, Luis, <i>Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos</i> . México, 1897; <i>Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI...</i> , México/París/Madrid, 1904, p. 35, 44

² Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986, pp. 65-68, y 433-434.

El Alcalde Mayor envió una relación con mapas en 1580	Real Academia de Historia (Madrid), 9-25-4: 4663-x; publicada en <i>Relaciones geográficas de la diócesis de Michoacán – 1579-1580</i> , 2 vols. Guadalajara, 1958, ii, p. 50-70
Ponce describe la región hacia 1586-1587	Ciudad Real, Antonio de, <i>Tratado curioso y docto...</i> I, p. 526, II, p. 134
Sobre las congregaciones de indios de 1593-1604	Archivo General de la Nación, <i>Congregaciones</i> , fol. 5v, 122; <i>Indios</i> , 6, 1ª parte, fol. 181, 190v, 206; 2ª parte, fol. 242.
Relaciones de 1619 y 1639	Biblioteca del Palacio Real (Madrid), ms. 2579. Newberry Library, Ayer 1106 C, 3 [El Obispado de Michoacán en el siglo XVII de Rubén López de Lara]
Relaciones de 1649	Newberry Library, Ayer 1106 A.
Tributarios y encomiendas para la segunda mitad del siglo xvi	Archivo General de la Nación, <i>Reales Cédulas (duplicados)</i> , 24 41-2

Son de este cuerpo de documentos que tomo las relaciones geográficas, como suele distinguirse, para destacar la utilidad que aún pueden darnos, tratándose de nuevas tradiciones de estudios, como son lo que aquí tratamos, los que darán cuenta de la integración social desde la diversidad de integrantes en el proceso histórico. Como menciona en su estudio a las relaciones geográficas, Acuña, respondieron las Instrucciones y Memorias hacia 1580, en lengua chichimeca, español, mazahua, otomí y tarasca, con lo que y sin entrar en aclaraciones pertinentes por lo demás tenemos la visión de una sociedad multicultural tan sólo por las lenguas, como hoy se ha distinguido a las naciones originarias.

Habremos de regresar a las otras fuentes que traslado del aparato crítico de Gerhard en posteriores ocasiones, y muy en particular buscaremos las que nos faltan para completar esta aproximación al territorio histórico de Guanajuato; las relaciones geográficas que no han sido localizadas, estudiadas ni preparadas para su presentación, aquellas que correspondió llenar a las autoridades, escribanos, y testimoniantes de las Alcaldías Mayores de Guanajuato, de León, y de

San Felipe y San Miguel. Tenemos el mapa de ésta última mas no las respuestas a las Instrucciones y Memoria, de las demás no hay aún noticia. Acaso estén entre los fondos de la Real Académica de Historia en Madrid con una clasificación distinta.

En el mismo volumen donde transcribe, anota y comenta Acuña, la de Celaya, está el mapa de San Felipe y San Miguel, en el Camino Real de Tierra Adentro, sólo que lo acompaña con una carta de fray Guillermo de Santa María, agustino que se estableció en Pénjamo primero, en San Felipe después, y que explica en síntesis a los grupos que llamaban chichimecas, distintas naciones de lengua propia. Es por ello que en la relación de Celaya, Acámbaro y Yuriria no tendremos la seguridad de identificar, con la sola palabra chichimeca a la nación que habría dado información. La carta de Guillermo de Santa María es una síntesis de otro documento muy extenso del cual es autor, con todo y que ha sido atribuido a otros varios personajes: “la relación de la guerra contra los chichimecas”.³

Esta es nuestra fuente primaria del centro norte de México ya que describe a las naciones originarias que la habitaron, y de las cuales tan sólo permanece en San Luis de la Paz, ocupando su extensión territorial que les ha quedado, los chichimeca jonaces, como se nombran, pero que debieron haber sido antes de que por escrito así se les identificara algunos de los varios: guachichiles, guamares, guaxabanos y pames. La misma fuente describe también el paisaje que habitaban los aguerridos defensores de su suelo.

El dato ya estaba en las *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, editado por René Acuña, quien establece en nota a pie de página: “la carta, autógrafa, de fray Guillermo de Santa María, empieza en el folio 22r del manuscrito”.⁴ Es al final de la relación de Tiripetío donde integraron la carta lo cual dio ocasión para que Acuña ubicara con ella el mapa de San Felipe y San Miguel, del que no ha sido localizadas las respuestas a las Instrucciones y Memorias. Vale la pena la siguiente información que nos da:

³ Las historias sobre la guerra chichimeca atribuyen a Gonzalo de las Casas la autoría de esta nuestra fuente primaria, así está en la gran compilación de Primo Feliciano Velásquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Imprenta del Editor, t 4, 1946. Esclarece otra autoría, por la que nos inclinamos, Alberto Carrillo Cázares por las descripciones de carácter filológico que ha realizado en *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. Fray Guillermo de Santa María O.S.A., El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato, 1999. Además por la carta que incorpora Acuña entre las páginas 369-376 del volumen en comento, para acompañar “la pintura de San Miguel y de San Felipe”.

⁴ Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, n.p.p. 369.

... poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios, darles quien les enseñe a cultivar la tierra y [los] oficios mecánicos, como en *Epenxemu* y *Sichu*, y otras partes, y hacer, para esto, dos o tres poblaciones grandes donde [las autoridades] compelan a vivir [a] los menos culpados, en sus mismas tierras, y que sirvan de frontera para la *Florida* y acompañen, como suelen, a los soldados en la guerra; que, *mexicanos* ni *tarascos*, sirven casi de nada en esta guerra.⁵

Menciona enseguida Santa María que con tal orden fueron pacificados y congregados para establecer pueblos en Epenxemu (Pénjamo) y Sichu (Xichú de Indios, hoy Victoria), en compañía del Capitán de Frontera Gonzalo de las Casas. Es inquietante el calificativo que hace de que en la guerra de conquista “cien leguas de chichimecas, que ésta es la llave de toda la Chichimeca” no sirven más que los chichimecas del actual territorio de Guanajuato, ni *mexicanos* ni *tarascos*.

No conozco los cuatro volúmenes de la *Historia de la ciudad de Celaya* publicados por Luis Velasco y Mendoza (México, 1947-1949). Siendo obra tan compendiosa y notable, me reservo la ocasión de conocerla para confrontar el manejo de las fuentes del siglo XVI, y ampliarme hacia las propuestas que vengo haciendo, y a algunas reflexiones para el marco conceptual de este primer Foro Internacional de Multiculturalidad ya que, desde mi trayectoria de historiador, todo nuevo paradigma se consolida con la vuelta a las fuentes. Las que aquí “veremos” son de esta característica, fuentes a las que hay que volver para nuevas reflexiones, es lo que vengo a proponer.

Entre 1577-1580 la Corona Española dispuso reunir información descriptiva de los territorios conquistados por lo que en 1577 fueron distribuidos cuestionarios. Funcionarios, escribanos, cartógrafos y testimoniante integraron la información y, en varios casos, representaron en mapas, o en croquis el paisaje del territorio materia de la descripción. Las de Nueva España han sido reunidas y publicadas por René Acuña en la versión más completa, aunque ya desde el siglo XIX fueron publicados en partes. En siglos posteriores volvieron autoridades de la Corona a requerir este mismo tipo de información por lo que, hoy en día, se cuenta con una serie documental que ha sido utilizada con distintas propuestas. Existe en archivos históricos más documentación que puede “cruzarse” con los datos de las “relaciones geográficas”. Tuve

⁵ Ibidem., pp 374-375.

necesidad de aplicar este proceso anteriormente, para intentar ver hacia el pasado en los escuetos datos que hay en estas relaciones, lo publicó la Universidad de Guanajuato: “El hombre en el paisaje prehispánico de Guanajuato” y “Fuentes para la historia prehispánica de Guanajuato: ruta de poblamiento otomí”.⁶ Veo factible volver a aquellas propuestas para otra discusión que podrá suceder a partir de este Foro.

Ahora es posible aprovechar la información gráfica en las pinturas, o mapas, como también son conocidos, de la Alcaldía Mayor de Celaya: al pueblo de Yuriria y su contorno lacustre, y la villa de Celaya y el pueblo de Acámbaro en la confluencia de los ríos Lerma y Laja. Los pueblos tienen origen precolombino, no así la villa de españoles de Nuestra Señora de la Concepción de Celaya, ya que sirvió para la captación de impuestos entre las estancias, haciendas y asentamientos como fueron surgiendo, a la vez de mediar entre las relaciones sociales.

Hay que mostrar parte de las preguntas que se incluyeron en las Instrucciones, para dar con el potencial que de fuente multicultural tienen estas relaciones:⁷

Y, en los pueblos y ciudades donde los gobernadores o corregidores y personas de gobierno residieren, harán las relaciones de ellos, o encargarlas han a personas inteligentes de las cosas de la tierra, [para] que las hagan según el tenor de las dichas memorias.

Las personas a quienes se diere cargo en los pueblos de hacer la relación particular de cada uno dellos, responderán a los capítulos de la memoria que se sigue, por la orden y forma siguiente.

<p>Primeramente, en los pueblos de españoles, se diga el nombre de la comarca o provincia en que están, y qué quiere decir el dicho nombre en lengua de los indios y por qué se llama así.</p>	<p>La villa de Celaya está en términos del pueblo de Acámbaro.⁸</p>
--	--

⁶ Respectivamente en *Centro. Textos de historia guanajuatense*, n. 1, Universidad de Guanajuato, 1999; y en *Contribuciones a la historia prehispánica de Guanajuato*. Universidad de Guanajuato, 2000.

⁷ Acuña, *Op. Cit.*, pp. 17-23.

⁸ Acuña, *Op. Cit.*, p. 55

<p>Quién fue el descubierta y conquistador de la dicha provincia, y por cuya orden y mandado se descubrió, y el año de su descubrimiento y conquista, lo que de todo buenamente se pudiera saber.</p>	
<p>Y, generalmente, el temperamento y calidad de la dicha provincia o comarca, si es muy fría o caliente, o húmeda o seca, de muchas aguas o pocas, y cuando son, más o menos, y los vientos que corren en ella qué tan violentos y de qué parte son, y en que tiempos del año.</p>	<p>Su temperamento es templado, que algo toca más en caliente que no en frío; es tierra seca y no de muchas aguas, y son más desde junio, julio y agosto y septiembre; y reina el viento brisa más que otro ninguno, y no es tempestuoso, y reina la mayor parte del año.⁹</p>
<p>Si es tierra llana o áspera, rasa o montuosa, de muchos o pocos ríos o fuentes, y abundosa o falta de agua, fértil o falta de pastos, abundosa o estéril de frutos y de mantenimientos.</p>	<p>Es tierra llana y montuosa de unos árboles que se llaman mezquites; está asentada en un rincón que hace la junta de dos ríos: uno, que viene de la villa que dicen de San Miguel, corre [de] norte [a] sur, y entra en otro río que llaman de Apatzeo, que corre [de] leste [a] oeste. Y destes dos ríos se aprovechan los vecinos de la d[ic]ha villa, en tal manera que, con el riego dellos, cogerán diecisiete o dieciocho mil fanegas de trigo. Es [tierra] abundosa de pastos para ganados y fértil de frutos de España, como son duraznos, membrillos, granados, uvas, higos y otros frutales. Danse todas las semillas de legumbres; es abundosa de mantenimientos, ansí de trigo como de maíz.¹⁰</p>

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

<p>De muchos o pocos indios, y si ha tenido más o menos en otros tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren; y si los que hay, están o no están poblados en pueblos formados y permanentes; y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de vivir; y si hay diferentes lenguas en toda la provincia, o tienen alguna generalmente en que hablen todos.</p>	<p>Tiene, alrededor de sí, poblaciones de indios a una legua, y a dos y a tres, sujetos de la cabecera de Acámbaro, y las leguas son razonables y, [los] caminos, llanos.¹¹</p>
<p>Ítem, lo que quiere decir en lengua de indios el nombre del dicho pueblo de indios y por qué se llama así, si hubiere qué saber en ello, y cómo se llama la lengua que los indios del dicho pueblo hablan.</p>	<p>Quiere decir, el nombre de Acámbaro, “lugar de maguey”, que es un árbol de mucho provecho para los indios; y hablan [las] lenguas <i>tarasca</i>, <i>otomí</i>, <i>chichimeca</i> y <i>mazahua</i>. La lengua <i>tarasca</i> es la general.¹²</p>

¹¹ *Ibidem*, p. 57.

¹² *Ibidem*, p. 63.

Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas, que tenían.

[Dicen] que eran, al tiempo q[ue e]l Marqués del Valle vino a esta tierra, de un s[eño]r llamado El Cazonci, que señoreaba toda la provincia de Mechoacan, al cual la nación tarasca deste d[ic]hop u[eblo]o, en reconocimiento de vasallaje, le hacían algunas sementeras de maíz y otras semillas, con las c[ua]les le acudían para regalo y servicio de su casa, y ansimismo, de en cuando en cuando, le daban algunas mantas, no en mucha cantidad; y en los otomíes y chichimecas no le servían de otra cosa más que de estar en frontera de los enemigos, y ansí, [si] en los recunetros ganaban algún despojo de mantas o prisione[ro]s, acudían con todo ello al d[ic]ho s[eño]r. y [dicen] que adoraban ídolos de piedras y madera, a los c[ua]les ofrecían comidas y, si en las guerras prendía [a] alguna persona, los sacrificaban delante dellos y le rogaban les diese victoria contra sus enemigos; y que los *chichimecas* adoraban en el Sol. Y que, en el d[ic]ho tiempo, se ocupaban en labrar sus sementeras y en llevar cargas de leña a *Patrcuaro* y a *Zinzonza*, donde residía el s[eño]r, y, al que veían que era holgazán y vagamundo, lo mandaban matar.¹³

¹³ *Ibidem*, p. 63.

Cómo se gobernaban y con quién traían guerra, y cómo peleaban, y el hábito y traje que traían y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usan, y si han vivido más o menos sanos antiguamente que ahora, y la causa que dello se entendiere.

[Dicen] que, como d[ic]ho está, eran sujetos al s[eñ]or de *Mechoacan*, y éste enviaba persona que viniese a gobernar la parte de los *tarascos*, porque, la de los *otomíes* y *chichimecas*, ellos eran gobernados por los señores q[ue] legítimamente eran de su nación. Y, en muriendo uno destes, el que había de suceder iba al d[ic]ho s[eñ]or a [pedir] q[ue] le diese licencia para gobernar su parcialidad; y, cuando algún gobernador que gobernaba [a] los dichos *tarascos* no hacía el deber en su oficio, no lo privaban ni suspendían, sino que moría por ello. Y [dicen] que traían guerra con los indios de *Xocotitlan*, que son en su frontera, y con los q[ue] de Méx[ic]o venían, y que esto era por la banda del oriente; y que, al poniente, el d[ic]ho s[eñ]or tenía guerra con los de *Jalisco*, y la gente deste pu[eb]lo le iban [a] ayudar. Y peleaban con arcos y flechas y porras, y con nos palos a forma de espadas, con muchas navajas por los cantos. Y que el hábito que siempre traían era tan solamente una chamarillas de herbaje q[ue] les llegaban a medio muslo, y no más hábito; y, el que ahora usan en general, es camisas y zaragüelles y mantas, todo de algodón, y sus sombreros de fieltro; y muchos deste pu[eb]lo, usan capas y sayos de paño, y zaragüelles de lo mismo, y zapatos a nuestro modo. Y solían usar, para sus mantenimientos, lo mismo que ahora, que es maíz y otras semillas. Y [dicen] que, antiguamente vivían muy sanos y morían de viejos, porque, los que ahora hay, se

¹⁴ *Ibid.*, pp. 63-64.

las yerbas o plantas aromáticas con que se curan los indios, y las virtudes medicinales o venenosas de ellas.		
los animales y aves, bravos o domésticos, de la tierra, y los que de España se han llevado, y cómo se crían y multiplican en ella.	(Celaya) Hay lobos y zorros grandes, que llaman acá coyotes, que son dañosos para los ganados. ¹⁵	(Acámbaro) Los animales que hay, son leones y coyotes y lobos y venados, y liebres y conejos en mucha cantidad; hay gallinas de la tierra, y codornices y gallinas de <i>Castilla</i> . ¹⁶
las minas de oro y plata, y otros mineros de metales, y otras cosas señaladas y de estima que asimismo hubiere.		(Acam.) Hay la yerba con que se hace el añil. ¹⁷

... y así hasta hacer 50 cuestiones. En nuestro caso las pinturas o mapas dan buena cuenta de la mayoría de éstas.

Siendo la guerra el motor original del poblamiento del centro norte de México, la vemos en el mapa de Yuriria: están los chichimecas en líneas el ataque a Yuriria.¹⁸ En la edición de Acuña no se aprecian pero en la publicación que hizo Alicia Pérez Luque¹⁹ resalta más, me parece que la técnica del pintor dejaba al último el color de las figuras humanas, a diferencia del mapa de Celaya, El gran grupo social, nación originaria, los *chichimecas* de que tratan las historias que comienzan en el siglo XVI, los describen como semisedentario, cazadores, recolectores, acaso comerciantes de materias primas. Al menos los llamados chichimecas de Acámbaro, acaso

¹⁵ *Ibid.*, pp. 58.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸ La mención a los ataques en las crónicas de los agustinos Basalenque del siglo xvii, y Escobar del siglo xviii. El mapa, con otros documentos que utilizo, en Pérez Luque.

¹⁹ Pérez Luque, Rosa Alicia, *Documentos del estado de Guanajuato del siglo XVI en el Archivo de Indias de Sevilla*, Universidad de Guanajuato, s.a.

pames, están descritos como los guerreros que sólo hacían la defensa o el ataque que El Cazonci les pedía.

El otro mapa muestra la confluencia de los ríos Querétaro-Apaseo, Laja, y Lerma, y entre ellos representaciones arquitectónicas, dentro de varias caracterizaciones. En los mapas quedó consignada la presencia de *otomíes*, *tarascos*, *mexicanos* y otros grupos diferenciados por la lengua, incluso es notorio en los topónimos que fueron consignados en las relaciones, naciones originarias participantes en el establecimiento de pueblos, villas y ciudades.

Es el caso de los otomíes, según la historiografía, iniciaron los poblados de indios, o congregaciones, para apoyo de mano de obra en las estancias agrícolas y ganadera, mas en Acámbaro ya se encontraban antes de la conquista de la región. Los otomíes participaron en la conquista del centro y norte de México, así probaban méritos para solicitar el otorgamiento de tierras.²⁰ Para cuando se levanta testimonios que van en las relaciones ya había sucedido el poblamiento, como lo vemos en el célebre trabajo de Wigberto Jiménez Moreno que utiliza los mapas de las relaciones para su mapa analítico y descriptivo.

El olvido había pasado por la memoria histórica incluso de los mismos habitantes del territorio. Luego está el dato de “pueblos precoloniales” que utilizó Jiménez Moreno en su mapa de la colonización, donde nos da a suponer que habría habido presencia de *otomíes*, en tierras de *chichimecas*, sin especificar si se trató de sitios defensivos, avanzada de frontera de guerra, o asentamientos, como se ha dicho que lo fueron Acámbaro, Apaseo, Yuriria.

Estos puntos próximos al río Lerma, además de que fueron conocidos con nombre en lengua puréhpetcha, dan idea de que el trayecto del río Lerma era la demarcación de frontera con los chichimeca, que llegaban por los afluentes de las serranías que ocupaban desde la junta del Lerma, entonces llamado Grande o de Toluca, y por los cauces de los ríos Verde, Turbio, Guanajuato, Temazcatío, Laja; atravesando lo que hoy llamamos el Bajío; aquellos cauces habrían sido caminos.

Entre la conquista armada y la invasión sucedieron los primeros asentamientos, sin esperar a las fundaciones oficiales, como se dice sucedió en Acámbaro, poblamiento de *otomíes*, *tarascos*,

²⁰ En un trabajo sobre la conquista y colonización de San Miguel David Wright recoge estas versiones y les incorpora documentación inédita que aborda el asunto. Véase el documento que traslada en el apéndice.

y *chichimecas*: fortaleza contra las invasiones de *chichimecas* norteños, y de *mexica* del oriente.²¹ En su origen, entonces, la región de Celaya es multicultural y, de manera notable.

La consolidación de poblamiento en Acámbaro junto al curso del río Lerma entre el cerro del Chivo y el cerro del Toro, nos parece que tiene que ver con el olvido de anteriores asentamientos sobre los que se encontraron en el siglo XVI. Cerca, ocultos bajo el suelo las tumbas de la llamada cultura de la cerámica de Chupícuaro debieron esperar al siglo XX para mostrar testimonios de sociedades agrícolas, que es la historia pendiente de entender de un sitio y de toda la región del Bajío queretano, michoacano y guanajuatense; a partir de ahí hacia las sierras norteñas, siguiendo los cauces de los ríos mencionados, por los que continúan apareciendo evidencias de arquitectura arqueológica. Sólo que esta memoria no habría estado entre los *purehpechas*, con todo y que su cerámica deja ver filiaciones de diseño y temas con la más antigua de Chupícuaro. A los *puréhpechas* se les ubica como migrantes contemporáneos a los *tlaxcaltecas*, *azteca-mexica*, y demás de la Tira de la Peregrinación.²²

Hemos propuesto en otro trabajo que la conquista y colonización del centro-norte de México propició la recuperación de sitios importantes, acaso por rituales desconocidos aún, acaso en la memoria oral de sociedades antiguas, si pensamos en las concentraciones que se dieron en santuarios; San Juan de los Lagos, Plateros, Charcas, o aún cuando menores pero importantes en el antiguo Xichú de Indios, hoy Victoria, en el antiguo Chamacuero, hoy Comonfort, en El Llanito de Dolores Hidalgo, en San Felipe. Podríamos procurar en estas relaciones geográficas la caminería y la colonización por la recuperación de sitios importantes en la memoria oral, que luego fueron espacios sagrados en el sincretismo de la catolicidad con el pensamiento religioso de las naciones originarias.²³

También podríamos entender la elección del espacio para los asentamientos, bajo pautas de relaciones económicas europeas, entonces vigentes: trazas urbanas surgidas en la confluencia de los ríos, como en el Laja y el Apaseo para Celaya, o en la construcción del embalse para la

²¹ Hay versiones de que en tiempos prehispanicos, migrantes otomies de Xilotepec, viajaron a Tzintzuntzan para solicitar autorizacion de poblar en las proximidades, habiendoles otorgado el sitio que hoy ocupa Acambaro, acompañados de purehpechas, y de chichimecas de paz. En el mismo volumen de Acuña está la relación de los pueblos que proceden de asentamientos antiguos.

²² También conocido como *Codice Boturini*, este documento repite la historia de las migraciones, vease la edicion en Colección Especial de la Biblioteca Nacional de Antropología de la ciudad de Mexico, con comentarios de Manuel Hermann.

²³ Véase mi artículo “Fuentes para la historia prehispánica de Guanajuato: rutas de poblamiento otomí”.

laguna de Yuriria, y la realización del acueducto desde el manantial de Tócuaro para el pueblo de Acámbaro.

Y así podríamos continuar en busca de más reflexiones y propuestas para justificar que sean estas fuentes las primeras, cuando de etnografía y de etnohistoria se trata. Mas es tiempo de acotar la vía hacia la Interculturalidad.

La etnografía del siglo XVI y la del siglo XXI

Inevitable es mencionar el gran mérito de fray Bernardino de Sahagún, autor de cuestionarios para interrogar a los más viejos de Tepeapulco, Texcoco y Tlatelolco, y con los que se construyó el célebre Códice Florentino, base del posterior documento *Historia general de las cosas de la Nueva España*, aproximadamente realizado hacia los mismos años de las primeras relaciones de la Nueva España. Sahagún utiliza el método de testimoniar las cosas importantes sucedidas en el pasado. En las relaciones no aparece tal propósito, mas, al paso del tiempo pueden ser tomados para, decía atrás, establecer la cuenta larga del tiempo en las transformaciones de los grupos sociales en un espacio determinado.

De entrada diremos que Sahagún no se ocupa de nuestras regiones, no era el propósito y si lo menciono es para dar lugar a la demarcación del método que ha sido distinguido como etnografía, y como etnohistoria; y así confrontar con lo que hoy en día viene construyendo, desde las ciencias educativas, la investigación que se identifica como etnográfica.

En una tesis doctoral presentada en 1998 en la Escuela de Altos Estudios de París, la autora postular esta posibilidad de basarse a fuentes del siglo XVI para documentar la Multiculturalidad, la tesis ha sido traducida del francés al español y se encuentra como libro, *Etnografía y descripción: el discurso etnográfico en la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún*, de Maria Soledad Pérez López (México, 2008). Esta autora ha encontrado en la docencia con grupos provenientes de naciones originarias en la ciudad de México, que les emociona la prevalencia de elementos presentes en cuanto recogió Sahagún. La propuesta de que surgieran programas interculturales, donde el sujeto estudiado pasa a ser actor de su proceso social con base al mayor reconocimiento de sí mismo, en contexto etnohistórico: lo notamos en este estudio, dice la autora: “desarrollar una educación respetuosa de lo que son y de lo que serán después de su paso por las aulas”.

La importancia que ha tomado, en el ámbito de las investigaciones educativas la etnografía, hace que las discusiones a favor la prefieran, con todo y que persistan estilos varios, y justo por la discusión que se ha propiciado; se de lugar a la sistematización y a la clasificación. Con ello el futuro estará siendo construido, es decir, la epistemología derivará en la teoría y la metodología adecuada a los propósitos del investigador, y a la razón de ser de la investigación en tanto proceso social.

Estamos por el planteamiento de que la etnografía sea ideal para aplicarla a la investigación cuando se pretende llegar a la interpretación de los hechos, y más allá a la investigación acción, cuando no se pretende tan sólo hacer descripción de los mismos, o hacer solamente la cuantificación de eventos en diversidad de variables. Investigación cualitativa se le llama también, y se justifica con ello que, en mi caso, la investigación histórica, sea esa epistemología conveniente a la etnografía. Hay que cuidar los términos, que sean compatibles con el paradigma que estamos trabajando la investigación, es el procedimiento por el cual se llega a obtener conocimiento. Luego entonces la Interculturalidad podrá ser esa investigación acción, o como en ciencias antropológicas se establece, antropología participativa.

Referencias

- Acuña, René, *Relaciones geográficas de la Nueva España, siglo XVI*. Vol. VIII, México, UNAM.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, 1986.
- Jimenez Moreno, Wigberto, *Conquista y colonización de Guanajuato en el siglo XVI*, México, sobretiro de Cuadernos Americanos, 1946.
- Lara Valdes, José Luis, *El hombre en el paisaje prehispánico de Guanajuato*, en *Centro. Textos de historia guanajuatense*, n. 1, Universidad de Guanajuato, 1999.
- _____, “Fuentes para la historia prehispánica de Guanajuato: rutas de poblamiento otomí”, en *Contribuciones a la historia prehispánica de Guanajuato*, Universidad de Guanajuato, 2000.
- Pérez López, María Soledad, *Etnografía y descripción. El discurso etnográfico en la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún*, México, UPN, 2008.
- Pérez Luque, Rosa Alicia, *Documentos del estado de Guanajuato del siglo XVI en el Archivo de Indias de Sevilla*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, s.a.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE/CEMCA, 1993.

Wright Carr, David Charles, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Fondo de Cultura Económica/Editorial de la Universidad del Valle de México, 1998.

La aculturación de la nación otomí en Querétaro, siglos XVI-XIX. Un proceso cíclico impulsado por el Estado.

Dr. Juan Ricardo Jiménez Gómez
Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Derecho

Resumen

La ponencia propone una interpretación del proceso de aculturación del pueblo otomí a partir de la república de naturales en el distrito de Querétaro durante los siglos coloniales y el comienzo del México independiente. La idea central es que los otomíes adoptaron los moldes culturales del sistema jurídico de los pueblos o autoridades que desde las instituciones públicas imponían el sistema jurídico y judicial. Tal costumbre jurídica india era vigente en el esquema de una sociedad pluricultural.

Las prácticas llegaron a permear en la sociedad indígena y se constituyeron en actitudes identitarias que además contribuyeron para la sobrevivencia de los pueblos indios como tales. Al derrumbarse el esquema de separación racial también se canceló el subsistema de justicia para indios y con ello las prácticas jurídicas de los otomíes.

Palabras clave: aculturación, sistema jurídico, práctica cultural, otomíes.

Introducción

La nación otomí

La procedencia y orígenes de la etnia otomí han sido objeto de numerosas discusiones. Sin embargo, es incuestionable su carácter de pueblo originario de Mesoamérica.

Los otomíes pertenecieron a una antigua civilización asentada en el altiplano, tiempo antes de las inmigraciones nahuas. Probablemente emigraron del norte, lo que los coloca entre el gran conglomerado de los chichimecas. Según Soustelle, cuando los toltecas llegaron a la meseta central encontraron instalados a los otomíes.¹ El ingreso de los otomíes debió ocurrir a finales del Clásico o en el posclásico temprano.² Al llegar al Valle de México fueron nahuatlizados.³ Su cultura se mimetizó con la dominante de los mexicas.⁴

El retrato despectivo de los otomíes se trasladó a la sociedad colonial. Tal es el cuadro que trazó de ellos el padre Sahagún:

Los otomíes, de su condición eran torpes, toscos e inhábiles, reñiéndoles por su torpeza les suelen dezir en oprobio: “¡Ah, qué inhábil eres! Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen. ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Cierto, no lo eres semejante, sino que lo eres del todo, puro otomite”. Todo lo cual se decía por injuriar al que era inhábil y torpe, reprehendiéndole de su poca capacidad y habilidad.⁵

¹ Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, trad. Nilda Mercado Baigorria, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-FCE, 1993, p. 451. Una visión general de la cultura prehispánica de los otomíes puede verse en esta obra en las pp. 508-525.

² Margaret R. Bunson and Stephen M. Bunson, *Encyclopedia of ancient Mesoamérica*, New York, Facts on File, 1996, p. 209.

³ Tomo la expresión de Duverger. Véase Christian Duverger, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, CNCA-INAH-Taurus-UNAM, 2007, pp. 45 y 47, *i. a.*

⁴ Para una visión general del pueblo y cultura otomíes, véase Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950, *passim*; David Charles Wright, “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73, México, mayo-junio de 2005, pp. 26-29.

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4ª ed., México, Editorial Porrúa, 1979, p. 603.

Motolinía, escuetamente los describió como “una de las mayores generaciones de la Nueva España”, y juntándolos con los chichimecas, dijo de ambas etnias que eran las generaciones “de más bajo metal” y “más bárbara”, pero “háviles para recibir la fe”.⁶

Para el escribano español Francisco Ramos de Cárdenas, que los trató en el último tercio del siglo XVI, los “otomites” eran: muy bárbaros, apocados, de bajo entendimiento, tardos para aprender las buenas costumbres, nada curiosos, carentes de honra, de ánimo vil y cobarde, mentirosos, supersticiosos, desagradecidos, acechadores, mirones, irrespetuosos, crueles y sin piedad, sucios, flojos, viciosos por naturaleza, borrachos, golosos y carniceros, lujuriosos.⁷

El cronista queretano fray Isidro Félix de Espinosa suavizó el perfil, comparándolos con otras etnias: “No son los othomites, como algunos escribieron, de aquella línea de gentes tan bárbaras como los chichimecas; pues aunque no abundan en riquezas como los mexicanos, y tarascos, tenían política, y se reducían a poblaciones”.⁸

Los otomíes, provenientes del señorío nahua de Jilotepec, se asentaron en la región de Querétaro por la tercera década del siglo XVI.⁹ El padre Espinosa anota la siguiente razón de este desplazamiento: “El estruendo de las armas de los europeos horrorizó a algunos othomites, y hurtando el cuerpo los que no habían tratado a los españoles, se refugiaron a Querétaro, haciendo liga con los chichimecas, que habitaban en todas las serranías de la circunferencia”.¹⁰ Encabezaba esta migración el indio *Conni*, más tarde bautizado como Hernando de Tapia,

⁶ Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, 3ª ed., México, Editorial Porrúa, 1979, p. 6.

⁷ René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987, pp. 226-228.

⁸ Fray Isidro Félix de Espinosa, *Chronica Apostolica y seraphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, [México], impresa por la viuda de Bernardo de Hogal, 1746, reed. del Archivo Histórico del Estado, Querétaro, 1997, p. 2.

⁹ Para la historia temprana del pueblo de Querétaro pueden consultarse las siguientes fuentes coloniales: René Acuña, *op. cit.*; Isidro Félix de Espinosa, *op. cit.*; Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, t. II, México, UNAM, 1993; José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, 1952. Entre la historiografía reciente sobre los orígenes del pueblo de Querétaro, pueden consultarse David Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1989; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Mercedes reales en Querétaro, 1531-1599. El origen de la propiedad privada*, Querétaro, UAQ, 1996; Lourdes Somohano Martínez, *La versión histórica de la conquista y la organización política del pueblo de indios de Querétaro*, Querétaro, ITESM, Querétaro, 2003, y José Ignacio Urquiola Permisán, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos del pueblo de Querétaro*, Querétaro, UAQ-Ayuntamiento de Querétaro, 2006.

¹⁰ Espinosa, *op. cit.*, p. 2.

procedente del pueblo de Nopala, quien arribó con un grupo de familiares al antiguo pueblo de *Tlahco*, una legua poco más al oriente de la nueva ubicación del pueblo de Querétaro.¹¹

Las fuentes primarias más cercanas a este proceso refieren, empero, una versión algo distinta. La presión de la conquista es el trasfondo, pero más directamente la causa consistió en los malos tratamientos y extorsiones de que eran objeto los otomíes por parte de los señores de la provincia de Jilotepec, pues les exigían tributos cada vez mayores de oro y algunos servicios, y de castigarlos en caso de no brindarlos, y hasta de “esclavizarlos”.¹² Así que venían huyendo de sus propios dirigentes a una región distante, de frontera.

Después de este hecho histórico se produjo un desplazamiento masivo de otomíes hacia la comarca queretana.¹³ En otro episodio desencadenado por este mismo proceso social, los dirigentes de Jilotepec pleitearon con el cacique don Hernando de Tapia por cuestiones de supremacía política y pago de tributos.¹⁴ Estos otomíes pasaron a ser *yomentâmâxêy*, vecinos de Querétaro.¹⁵

El arribo de este contingente étnico afectó a los primitivos pobladores chichimecas. Este proceso se caracterizó por la presión de los otomíes para desplazar a los chichimecas. Hay pocas constancias sobre esta situación. Uno es el poder que los chichimecas otorgaron ante el escribano Cristóbal de Tapia, que pasaba por el pueblo, para quejarse del despojo del gobierno por el indio otomí intruso don Hernando de Tapia.¹⁶ Otro caso es el mandamiento de amparo de posesión concedido por el virrey Luis de Velasco, dirigido al justicia de la comarca para que protegiera a

¹¹ AGI, Escribanía de Cámara, legajo 159B, testimonio de don Hernando de Tapia, Querétaro, enero 4 de 1565; testimonio de Hernando Galván, Querétaro, agosto 18 de 1584; testimonio de Antonio de Mendoza, Querétaro, agosto 22 de 1584, fs. 226r-267r, 1081r-v y 1105v-1106r.

¹² AGI, Justicia, 124, (1536-1541). He consultado este material en Urquiola, *op. cit.*, pp. 102, 107, 110, 112, 116, 118, 136, 138 y 145, *i. a.* Doña María de Tapia, hija del fundador del pueblo de Querétaro, don Fernando de Tapia, declaró en 1584 que su padre se “bino huyendo sin consentimiento de los prinzipales del pueblo de Xilotepeque a esta tierra”. AGI, Escribanía de Cámara, legajo 159B, f. 1193v.

¹³ El flujo migratorio afectó a la provincia de Jilotepec, por lo que el virrey Antonio de Mendoza había mandado “que los indios que pareciere haberse ido a vivir y morar a los pueblos de Querétaro y Cincoque, de la cabecera de Xilotepeque y estancias a ella sujetas”, continuaran pagando su tributo a su cabecera. Véase Silvio Zavala, *Asientos de la gobernación de la Nueva España*, México, AGN, 1982, comisión del virrey Luis de Velasco a Gregorio de las Rivas, México, abril 4 de 1551, pp. 353-354.

¹⁴ Acuña, *op. cit.*, p. 222; AGI, Escribanía de Cámara, legajo 159B, fs. 616r-v, 1176v, 1188r, 1189v, 1191r y 1195r.

¹⁵ Fr. Pedro de Cárceres, *Arte de la lengua othomi*, ed. Nicolás León, s. p. i., p. 46.

¹⁶ José Antonio Cruz Rangel, “Querétaro en los umbrales de la Conquista”, en José Antonio Cruz *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro*, Querétaro, AHQ, 1997, Relación del cacique chichimeca de Tlahco-Querétaro, p. 42.

los chichimecas que vivían en Jurica, a dos leguas del pueblo de Querétaro, pues el cacique don Hernando los quería desterrar para apoderarse de sus tierras.¹⁷

El epílogo de este proceso fue que ambas naciones se aglutinaron, predominando la cultura más nahuatlizada.¹⁸ De ahí que se generalizara la identidad otomiana en la provincia.

El sistema jurídico y judicial de los otomíes precortesianos

Lo poco que sabemos de la cultura prehispánica de los otomíes se debe a los cronistas y a las relaciones geográficas del siglo XVI. Comparada con la de los nahuas, la cultura otomí era rudimentaria.¹⁹ La única información disponible hasta hoy es el informe elaborado por el escribano real Francisco Ramos de Cárdenas en 1582, a partir de testimonios de indios viejos.²⁰ De acuerdo con este documento, el sistema jurídico otomí estaba fuertemente influido por la religión.

El señor local era el encargado de impartir justicia y mantener el orden de la comunidad otomí. Tenía funciones de juez. Los mandones eran autoridades inferiores que tenían a su cargo 20 o 25 hombres.

Entre las instituciones jurídico-sociales se hallaba la poligamia, aunque limitada a la élite. Predominaba, antes del matrimonio, una amplia libertad sexual. El matrimonio era pactado por los padres, por lo común para formar alianzas entre las familias. El divorcio se obtenía con suma facilidad, y una de sus causas más comunes era por no satisfacer sexualmente al cónyuge. El divorcio consistía en la mera separación de las personas.

La mayoría de los delitos o infracciones eran similares a las de los aztecas.²¹

Para el hurto pequeño el castigo era el de azotes y reprensiones severas. Si el hurto era grande, el delincuente era azotado “bárbaramente” y después lo ataban con las manos atrás y por

¹⁷ Francisco de Solano, *Cedulario de Tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, 2ª ed., México, UNAM, 1991, mandamiento, México, enero 25 de 1564, p. 202. El documento está en: AGN, Mercedes, vol. 7, f. 267v.

¹⁸ A mediados del siglo XVIII había unos “pocos indios” chichimecas reducidos en la misión de Santo Domingo Soriano en el partido de Tolimán. Véase Mina Ramírez Montes (ed.), *Querétaro en 1743. Informe presentado al rey por el corregidor Esteban Gómez de Acosta*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997, pp. 127 y 174.

¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, p. 603.

²⁰ Para este apartado sigo el texto de la *Relación de Querétaro de 1582* en la edición de René Acuña, *op. cit.*, pp. 237-238.

²¹ Acuña, *op. cit.*, p. 238; Lucio Mendieta y Núñez, *El derecho precolonial*, 3ª ed., México, Editorial Porrúa, 1976, pp. 63-70.

ellas lo colgaban de una viga o de un árbol, luego lo apedreaban y lo dejaban así hasta que muriera.

Al que forzaba a una mujer lo ataban de pies y manos y lo apedreaban y apaleaban hasta matarlo. El casamiento era la alternativa para evitar la pena para el joven que violaba a una muchacha. La pena por el adulterio y la sodomía era la de muerte.

Los vagamundos eran azotados con ortigas.

No había pena alguna para el homicidio.

Un pecado de los sacerdotes era dormir fuera del templo, y la pena era atravesarles las orejas con púas, y la expulsión del templo.

Los hijos desobedientes con los padres eran azotados con ortigas, se les bañaba en agua fría y se les exponía toda la noche al frío del sereno.

No se sabe cuáles eran los contratos que se celebraban entre los otomíes. La venta habría consistido en la mera entrega de la cosa a cambio de su equivalente en bienes, algo que más parece, de acuerdo con la teoría contractual romanista, un trueque.

En cuanto al régimen hereditario, se desconoce si existía alguna forma de sucesión hereditaria y la figura jurídica del testamento.

La base de todo este sistema era la práctica consuetudinaria. Hasta hoy no se ha localizado una fuente escrita que contenga los valores y reglas jurídicos del pueblo otomí.²² Hay evidentemente un problema de incertidumbre del fenómeno jurídico precortesiano, y por lo mismo se carece de un fundamento para poder contrastarlo con el sistema jurídico que impusieron los europeos, ni determinar en qué medida éste permitió la subsistencia de algunos usos jurídicos ni en qué forma se transformó la cultura jurídica india original. Consecuentemente, no se pueden reconocer en la documentación judicial y notarial de los otomíes de la Colonia continuidades ni rupturas en figuras e instituciones jurídicas, como no sea, *grosso modo*, hablando de la incompatibilidad de las creencias y prácticas que entraran en franca colisión con el Cristianismo. Por la carencia de datos, no es posible entrar al análisis del proceso

²² En lo tocante a la cultura nahua, ampliamente estudiada hasta hoy en comparación a la otomí, se duda que hayan existido documentos “escritos” de leyes. Para Kellogg, el derecho entre los nahuas consistía en un conjunto de órdenes verbales que debían ser obedecidas. Véase Susan Kellogg, *Law and transformation of aztec culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995, p. xxviii. Léase también Carmen Arellano Hoffmann, “El escriba mesoamericano y sus utensilios de trabajo. La posición social del escriba antes y después de la conquista española”, en Carmen Arellano Hoffmann *et al.* (coords.), *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zacantepec, El Colegio Mexiquense-Universidad Católica de Eichstätt, 2002, p. 229.

de adaptación y ajuste de la cultura jurídica precortesiana y al estudio de cómo se manifestaron los elementos de la visión jurídica otomí en las constancias escriturales redactadas conforme al sistema jurídico castellano.²³

Sistemas jurídico y judicial castellanos

Luego de la conquista del Nuevo Mundo, la Corona española impuso el sistema jurídico de herencia romanista a sus nuevos dominios no solamente con la aplicación en la Nueva España del sistema jurídico castellano,²⁴ sino con la gente colonizadora que había abrevado en aquel saber y pensar, y era portadora de su vigorosa cultura jurídica.

En España, uno de los ordenamientos más importantes era el código alfonsino de *Las Siete Partidas*. En este código del siglo XIII se plasmaron las formalidades de las escrituras públicas de actos, contratos y actuaciones judiciales. Incluso se incorporaron los modelos o formatos de las “cartas”.²⁵

La vigencia de un sistema jurídico se traduce en actos, situaciones, actitudes, modos de conducirse de los destinatarios de las normas jurídicas y de los sujetos encargados de su aplicación. La regularidad, repetición y reproducción de tales conductas constituye la práctica jurídica y judicial. Esta práctica puede estar más o menos apegada a los criterios que en los supuestos normativos se expresan. Mientras que el sistema jurídico es un discurso, la práctica jurídica y judicial es un fenómeno social, es la traducción del discurso en esa realidad. En el sistema jurídico castellano vigente en la Nueva España durante el régimen colonial, los agentes encargados de su aplicación fueron principalmente los jueces, los abogados y los escribanos.

²³ Cabe señalar que en otras culturas, como en la nahua, gracias al mejor conocimiento de su derecho prehispánico, ha sido posible avanzar en el proceso de asimilación de la nueva cultura jurídica. Véase respecto a los nahuas: Kellogg, *op. cit.*, especialmente las pp. 7, 48, 60, 68-70 y 73.

²⁴ En las primeras ordenanzas de la Real Audiencia de México, dadas en 1528, se previno que en defecto de alguna cosa en ellas o en las leyes de Madrid de 1502, se guardaran las “leyes y pragmáticas de nuestros reinos a la ley, ya sea de orden o forma o de sustancia, que toquen a la ordenación o decisión de los negocios y pleitos de la dicha Audiencia o fuera de ella”. Véase Pilar Arregui Zamorano, *La Audiencia de México según los visitantes, siglo XVI y XVII*, 2ª ed., México, UNAM, 1985, p. 15. En 1545, Carlos V mandó que en materia procesal se guardaran las leyes de Castilla. La disposición fue incorporada en la Recopilación de Indias (ley 2, tít. 1, lib. 2). Véase Tomás Polanco Alcántara, *Las Reales Audiencias en las provincias americanas de España*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 97. Cfr. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, ed. facsimilar (1681), México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, t. I, p. 126v. En una real provisión dada en Valladolid el 11 de marzo de 1550, se reconocía que el orden de proceder en los juicios en las audiencias y juzgados inferiores era el establecido por el derecho de Castilla. Véase Miguel Ángel González de San Segundo, *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 301-302.

²⁵ Ivonne Mijares Ramírez, *Escribanos y escrituras públicas del siglo XVI. El caso de la ciudad de México*, México, UNAM, 1997, p. 78. Véanse las cartas insertas en las Partidas tercera y quinta.

Cuando los colonizadores europeos llegaron a la comarca queretana trajeron consigo la práctica notarial y judicial que estaba en vigor en el siglo XVI en la Península ibérica, precisamente con la figura y el saber del escribano real.

La práctica notarial fue el vehículo de divulgación y de evolución de las fórmulas contractuales. El cambio de la sociedad devino en transformaciones lentas del estilo o modo de redactar los contratos. No obstante, las partes o cláusulas esenciales no sufrieron cambios sustantivos en siglos.

Los escribanos se valían de colecciones de fórmulas de contratos para atender a la clientela. Era la principal herramienta de su oficio de redactores de escrituras públicas. Por otra parte, los escribanos fueron los reales responsables del funcionamiento del aparato judicial colonial, en tanto que expertos en el uso del lenguaje forense, y responsables de la redacción de las constancias procesales presentadas al juez para que estampara su firma.

En el distrito de la alcaldía mayor, luego corregimiento de Querétaro, hubo una práctica notarial y forense uniforme durante los siglos de la dominación española. Dada la convivencia territorial de españoles e indios en la ciudad de Querétaro, al no haber fronteras espaciales, esa práctica estuvo condicionada al *status*. Los españoles quedaban sujetos a la jurisdicción del alcalde mayor, y luego de 1655, cuando se creó el ayuntamiento español, a los alcaldes ordinarios, a prevención.²⁶ En asuntos de derecho privado, los españoles comparecían ante los escribanos públicos y reales.

La colonización española y su impacto en el pueblo otomí

La asimilación de la cultura jurídica castellana

A la llegada de los españoles, la región del valle de Querétaro estaba habitada por otomíes y chichimecas. Rápidamente los indios asimilaron la nueva cultura, y el asentamiento poblacional precortesiano pasó a ser un pueblo de indios por obra de la colonización española.²⁷ También hubo pueblos creados *ex novo* para cumplir los fines de la evangelización.

²⁶ Carlos Arvízu García, *Capitulaciones de Querétaro, 1655*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1994, pp. 45-58.

²⁷ La fuente más antigua para esta etapa temprana de la Colonia es la Relación de Querétaro publicada por René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987, pp. 215-248.

En el rubro de la cultura superior o superestructura, la colonización española en la comarca fronteriza de Querétaro en las primeras cuatro décadas del siglo XVI,²⁸ significó el traslado de una concepción vigente en España, *i. e.* en Europa, que provino y se prolongó desde la Edad Media:²⁹

Los otomíes fueron receptivos a la cultura europea, de modo que el sistema jurídico y judicial castellano se implantó gradualmente, a medida que avanzaba la colonización. En un tiempo tan temprano como la octava década del siglo XVI, los más connotados indios del pueblo de Querétaro, los de la familia Tapia, celebraban, sin necesidad de auxiliarse con intérpretes y mucho menos de abogados —que no los había por entonces—, tratos y contratos con los españoles en una relación de tú a tú.

Los indios aprendieron a moverse en el intrincado tejido institucional y procesal de los pleitos, incluso hasta en la Real Audiencia o la corte virreinal en la ciudad de México. Se valieron, tanto como les fue posible, de la justicia colonial para defender sus derechos y privilegios, demandar a señores de ganados y denunciar a las autoridades virreinales. Por eso está plenamente acreditada su comprensión conceptual y efectiva del sistema jurídico y judicial castellano.

Los otomíes de Querétaro, al revestir sus relaciones intersubjetivas bajo la forma de los actos del sistema jurídico castellano, y al aplicar a sus prácticas judiciales el formato procesal de los españoles, se apropiaron el derecho europeo.³⁰

Una evidencia de la recepción de la mentalidad y cosmovisión de la cultura europea en sus aspectos religioso y judicial está constituida por la inclusión de conceptos y menciones en documentos jurídicos de gran importancia para las personas como lo eran las ventas, las

²⁸ Véase mi libro *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada, 1531-1599, Querétaro*, UAQ, 1996. Han publicado trabajos sobre la colonización española en esta comarca: Lourdes Somohano Martínez, *La versión histórica de la conquista y la organización política del pueblo de indios de Querétaro*, Querétaro, ITESM, 2003; y José Ignacio Urquiola Permisán *et al.*, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos del pueblo de Querétaro*, Querétaro, Municipio de Querétaro, 2006.

²⁹ Sobre los signos medievales prevaletantes al tiempo de la Conquista, véase Luis Weckman, *La herencia medieval de México*, 2ª ed., México, El Colegio de México-FCE, 1994, *passim*.

³⁰ Refiriéndose a los aztecas, Kellogg plantea que las formas culturales que emergieron del proceso de adopción de los modelos jurídicos castellanos por los indígenas no fue una “cruda” imitación, sino que constituyeron una respuesta a las nuevas realidades sociales y materiales de la Conquista. Habla de “sincretismo”, por tratarse de una compleja mezcla de valores y prácticas españolas y mexicas que resultaron en una nueva síntesis. Véase Kellogg, *op. cit.*, pp. xx-xxi.

donaciones o los testamentos.³¹ El uso de tales conceptos y menciones revela la plena vigencia de los mismos en la conciencia de los indios.³²

La cultura europea desmanteló de manera radical todo vestigio del sistema judicial de los pueblos conquistados, sin importar el grado de perfección que tuvieran; sencillamente no había compatibilidad entre las dos concepciones del derecho y de su vigencia. El eje estructural del sistema jurídico, tanto del europeo como del indígena, era la cosmovisión religiosa. Los delitos en ambos órdenes eran infracciones a los mandatos divinos. El criterio fundamental establecido por la Corona española para tamizar las costumbres precortesianas en el nuevo orden colonial fue que no se opusieran a la religión católica.³³ En las Leyes Nuevas de 1542, la Corona estableció que los pleitos de indios fueran determinados “guardando sus usos y costumbres no siendo claramente injustos”.³⁴ Ésta y otras disposiciones por el mismo tenor dieron pauta para construir la imagen de que los conquistadores respetaron el derecho indígena, siempre con la condición de que no contradijera los mandatos del derecho natural ni del derecho real.³⁵ La realidad es que muy poco podía darse ese acoplamiento en materias de capital importancia para la vida social como el matrimonio, el gobierno señorial, el culto público y privado, la sucesión hereditaria y la administración de justicia, debido a las diferencias conceptuales sobre ellas en las respectivas visiones india y castellana. De fondo, tal respeto no se observó ni podía darse. La prueba de ello fue que en el distrito gubernativo de Querétaro no había atisbos de una supervivencia de costumbres jurídicas precortesianas durante la Colonia. Los documentos jurídicos y judiciales generados por el subsistema político de la república de naturales se redactaron conforme a las fórmulas utilizadas en los documentos de cancillería y notariado por los colonizadores españoles.

³¹ Los manuscritos son sólo una evidencia de la presencia de elementos españoles, que estaban insertos en todos los órdenes de la vida de los indios. Véase Liss, *op. cit.*, p. 226.

³² Susana García León analizando los pleitos en náhuatl de Tlaxcala en el siglo XVI, concluye que en la sociedad india tuvo lugar un muy rápido proceso de asimilación de la normativa castellana: “...podemos comprobar que a pesar de la real cédula de Carlos V de 6 de agosto de 1555 en la que se recoge que los indios puedan conservar sus antiguas leyes y buenas costumbres siempre y cuando no vayan en contra de la religión, se observa que tan sólo unos años después ya se ha asimilado la legislación castellana, al menos en los que se refiere al derecho civil, criminal y la elaboración de los testamentos”. Véase Susana García León, “La justicia indígena en el siglo XVI. Algunos pleitos en lengua náhuatl”, en *Cuadernos de historia del derecho*, núm. 11, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 302.

³³ *Cfr.* leyes 4, tít. 1, lib. 2 y 22, tít. 2, lib. 5, Recopilación de Indias, en *Recopilación..., cit.*, t. I, p. 126 y t. II, p. 149.

³⁴ AGN, Reales cédulas duplicadas, vol. 47, exp. 104, auto de la Real Audiencia, México, julio 12 de 1569, f. 55v. Esta disposición señalaba trámites muy sencillos y breves para la determinación de los pleitos; sin embargo fue suspendida en 1572. Véase González de San Segundo, *op. cit.*, pp. 299-301.

³⁵ Así es como lo plantea, llanamente, García Gallo al hablar de las Leyes Nuevas de 1542. Véase Alfonso García Gallo, “Génesis y desarrollo del derecho indiano”, en *Recopilación..., cit.*, *Estudios histórico-jurídicos*, p. xlv.

Antes de que hubiese escribanos indios, todos los tratos, contratos y testamentos de los naturales fueron autorizados por los escribanos españoles.³⁶ Sin embargo, a pesar de la creación y funcionamiento regular del funcionariado indio, algunos naturales continuaron, hasta el final de la Colonia, acudiendo a otorgar sus actos jurídicos ante los escribanos españoles.³⁷ De esta suerte, la gran cantidad de escrituras públicas y testamentos de esta clase, corroborada por la casi intacta conservación de los protocolos coloniales de Querétaro, permite hacer una comparación muy clara y determinante de ambos estilos, el indio y el español. En pocas palabras, puedo establecer que no hay diferencias sustanciales entre ambos. Adelante me ocuparé de algunos detalles y particularidades de la redacción de los instrumentos jurídicos y judiciales de los naturales, que es el objeto de este libro.

El proceso y los agentes de la aculturación

El transmisor de la cultura jurídica europea en la Nueva España fue el escribano, un agente del sistema judicial castellano, quien poseía un conocimiento práctico de las fórmulas de tratos, contratos y juicios, las que simplemente trasvasó al Nuevo Mundo desde el momento mismo en que los españoles arribaron a la tierra americana.

Los frailes franciscanos fueron los primeros religiosos en llegar a Las Chichimecas, *circa* 1550,³⁸ y debido a su labor misional cumplieron un papel de difusores de la lengua castellana, hablada y escrita, y desde luego de la doctrina cristiana. Con ellos hubo un sector depositario y difusor de la cultura occidental en el pueblo de Querétaro. El clero trabajó de esta manera para desterrar las costumbres gentílicas precortesianas que chocaban con la nueva cultura, incluidas por supuesto las prácticas jurídicas y judiciales de los indios.³⁹

Hasta casi el final del siglo XVI, no hubo en toda la comarca más ministros de doctrina que los frailes franciscanos.⁴⁰ Es presumible que fueran estos religiosos quienes formaran la primera generación de indios que aprendieron a escribir el castellano. A la dedicación empeñosa de algún

³⁶ En el distrito queretano hubo escribanos españoles públicos y reales. Sobre las funciones de cada clase véanse Mijares, *op. cit.*, p. 47; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Un formulario notarial mexicano del siglo XVIII. La instrucción de escribanos de Juan Elías Ortiz de Logroño*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAQ, 2005, pp. 17-21.

³⁷ En el fondo Notarías del Archivo Histórico de Querétaro se conserva una gran cantidad de actos jurídicos de indios que fueron protocolizados por los escribanos públicos o reales.

³⁸ AGI, Escribanía de Cámara, legajo 159B, declaración de don Hernando de Tapia, Querétaro, enero 4 de 1565, f. 268r.

³⁹ Serge Gruzinski, "Las repercusiones de la conquista en la Nueva España", en Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, FCE, 1994, pp. 161-163.

⁴⁰ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 74.

avezado se debe un producto extraordinario y fascinante del contacto cultural de dos mundos: el otomí escrito con caracteres europeos. El mérito podría corresponder a fray Alonso Rangel, guardián del convento de Jilotepec,⁴¹ o a fray Diego de Cárceres, quien estuvo en el convento de Querétaro y escribió un arte de la lengua otomí.⁴² Todavía este hecho permanece con el velo de la incógnita debido a la falta de evidencias documentales. Pero ya había escribanos indios en la última década del siglo XVI. A partir de ahí, los tratos y los litigios entre indios llegaron a integrar un registro de actas notariales y diligencias.

La creación del sistema de gobierno de los indios

Después de algunos balbucesos, la Corona mandó por una real cédula de 9 de octubre de 1549 el establecimiento del cabildo en todos los pueblos de indios de la Nueva España.⁴³ En realidad, lo que se creó fue una institución política y jurídica que tuvo una gran influencia en tanto en las relaciones entre los colonizadores y los pueblos de indios, como en las relaciones intersubjetivas de los naturales.⁴⁴ Su nombre fue el de república de indios; su finalidad, el bien común. Entonces se crearon los órganos encargados de la impartición de justicia a los indios: funcionarios *ad hoc* electos anualmente entre ellos mismos: los alcaldes ordinarios “para que hicieran justicia en las cosas civiles” y en criminales en delito no graves.⁴⁵ Los pueblos debían contar con cárcel para los malhechores y un corral de concejo para meter los animales dañeros.⁴⁶ Había nacido la permisión jurídica del sistema de justicia de los oficiales de la república de indios. Desde

⁴¹ Rangel llegó a la Nueva España en 1529 y permaneció en ella hasta 1546. Este padre franciscano habría aprendido tanto la lengua mexicana como la otomí, y fue el primero que predicó en otomí en la provincia de Jilotepec. En 1541 actuó como intérprete de otomí en las diligencias que realizaba el corregidor Luis de León Romano acerca de la determinación de la mojonera entre las diócesis de México y Michoacán. Véanse Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982, p. 63; Óscar Reyes Retana (ed.), *Códice de Jilotepec*, Jilotepec, Ayuntamiento de Jilotepec, 1990, p. 47; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 378; AGI, Escribanía de Cámara, legajo 159B, fs. 472r-473v y 479r.

⁴² Cárceres, *op. cit.*

⁴³ Gibson define este proceso como la segunda fase de la hispanización política de los indios y lo sitúa “después de mediados del siglo XVI”. Véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 14ª ed., trad. Julieta Campos, México, Siglo XXI, 2000, p. 168. García Castro dice que se trata de una tercera fase a la que denomina de la generalización de los cabildos, y la sitúa a partir de 1550. Véase Leopoldo René García Castro, *Los pueblos otomianos. Una continuidad convenida, siglos XVI-XVII*, tesis doctoral, México, El Colegio de México, 1996, p. 108.

⁴⁴ Algunos historiadores, quizá por desconocer la función jurídica, judicial, religiosa y económica hacia la misma comunidad indígena, han reducido su papel al de una instancia de control social y de recaudación de tributos. Véase John C. Super, *La vida en Querétaro en el siglo XVI, 1531-1810*, trad. Mercedes Pizarro Romero, México, FCE, 1983, p. 190. Por su parte Gibson precisa esta situación a los últimos tiempos coloniales. Véase Gibson, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁵ Alfonso Caso *et al.*, *La política indigenista en México*, 3ª ed., t. I, México, INI, 1991, p. 112.

⁴⁶ Solano, *op. cit.*, p. 171.

entonces, la república cumplió una función legitimadora de los actos jurídicos y sancionadora de las controversias o pleitos entre los indios. Este papel institucional fue de gran importancia.

Otras disposiciones del virrey agregaron como funcionario judicial al gobernador de los naturales. Su competencia le facultaba para decidir en pequeños asuntos contenciosos e imponer castigos a los indios por embriagueces o robos. También tenía a su cargo la justicia agraria.

Los alcaldes realizaban las mismas funciones que el gobernador en demarcaciones menores o pueblos sujetos. Esta función judicial no provenía sólo de la autoridad secular, pues incluso la autoridad eclesiástica la respaldaba promulgando disposiciones que declaraban tales tareas como medios para lograr la felicidad de los naturales en lo espiritual y lo temporal.⁴⁷

Enunciado general

Los funcionarios de república tenían una encomienda primordial en el ejercicio del gobierno indígena: gobernar bien, como buenos servidores de las dos majestades, pues su régimen funcional no era distinto de los agentes reales o de los oficios vendibles y renunciables. La finalidad que perseguía el desempeño de sus empleos era el bienestar terrenal y espiritual de los súbditos del rey. Siendo parte del esquema de la monarquía, participaban del mismo marco filosófico que sustentaba a ésta.

De manera reiterativa, en muchos documentos de épocas diversas, los virreyes y la Real Audiencia definieron los deberes públicos de los indios que eran honrados con los cargos de la república de naturales.

La Corona encargaba a los jueces indios vigilar que en sus pueblos no hubiera “pecados públicos”: la blasfemia, hechicería, alcahuetería, amancebamiento, usura pública, juegos y tableros públicos “y otros semejantes”.⁴⁸ El criterio medular radicaba en que los indios se ajustaran al código ético-jurídico de la civilización española.

Los concejales indios recibían por delegación del *alter ego* del monarca el poder para sancionar a los que violaran los citados deberes, castigando a los culpados, pues se insertaba una cláusula en los mandamientos virreinales que rezaba “que para todo ello les doy la facultad que de Derecho se requiere”. También aparecía en el catálogo de deberes de los curiales un encargo

⁴⁷ Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2003, pp. 58-59.

⁴⁸ Ernesto de la Torre Villar, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, t. I, estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Editorial Porrúa, 1991, Instrucción a Martín Enríquez, Aranjuez, junio 7 de 1568, p. 173.

que resultaba básico para procurar el bienestar de los indígenas: que no se echaran derramas, “contra lo mandado por Su Majestad”.⁴⁹

Tanto el gobernador como los alcaldes podían *motu proprio* mandar poner indios en la cárcel pública, ubicada en las casas reales de Querétaro.⁵⁰ Una de las causas para ello era la de embriaguez, la que se reconocía por los mismos funcionarios como un vicio que azotaba a los indios, y para cuya erradicación el único remedio asequible era la intervención de los curas.⁵¹ Esta competencia de la justicia india había venido a menos al final del siglo XVIII. El corregidor de Querétaro, Juan de Villalva y Velázquez, emitió unas órdenes para el gobierno de la república por el que se prohibía a los curiales poner en los obrajes detenido, depositado ni preso a persona alguna con causa o sin ella.⁵²

La vía electoral como regla general

La Corona escogió la vía electoral para el nombramiento de la oficialidad del gobierno indígena. En las cabeceras y en los pueblos sujetos hubo elecciones anuales desde finales del siglo XVI hasta que la Constitución gaditana extinguió la república de naturales. Este mecanismo para la renovación de los empleos públicos en el nivel local es uno de los procesos que más documentación generó, porque fue el espacio apropiado para la lucha política de los caciques entre sí, entre las generaciones y entre las clases sociales de la población indígena. En las crónicas vaciadas en las actuaciones oficiales quedó la evidencia de las tácticas, de las rivalidades y de las decisiones que los protagonistas llevaron a cabo, que hicieron del gobierno indígena una institución que pasó de la ley a la realidad. Y en todo el papeleo se advierte también que los naturales asumían sus asuntos electorales con una gran pasión y le concedían la mayor importancia, hasta el grado de invertir energías y dinero para acceder y mantenerse en el mando de sus pueblos.

⁴⁹ AGN, Indios, vol. 28, exp. 6, mandamiento, México, enero 17 de 1684, f. 5f-v.

⁵⁰ Véase por ejemplo AHPJQ, Judicial, Criminal, legajo s/n 1812-1813, 1812, [Juana Clara, india, pide su libertad], petición y auto recaído, Querétaro, marzo 9 de 1812, fs. 1f-2v.

⁵¹ AGN, Indios, vol. 61, exp. 307, mandamiento, México, junio 5 de 1769, f. 287v.

⁵² AHQ, Judicial, Civil, legajo 149, 1806, Querétaro, enero 31 de 1784, f. s/n.

Práctica jurídica y judicial de los otomíes en la Colonia

La práctica notarial de los indios

La práctica notarial es el quehacer de los escribanos consistente en redactar instrumentos jurídicos conforme a ciertos modelos o fórmulas vigentes en determinada época. El responsable entre los indios de la práctica notarial fue el escribano. Sus funciones esenciales eran: por un lado, la formalización de documentos jurídicos de los asuntos privados de los naturales y, por otro, la redacción de actuaciones en el marco del funcionamiento de la república de naturales, donde fungía como secretario del cabildo. El escribano era sencillamente indispensable para la juridicidad del quehacer del gobierno autónomo de los indios.⁵³

De esta suerte, la intervención del escribano se desenlazaba en un doble ámbito: en lo público, como fedatario del funcionamiento del gobierno indio, y en lo privado, al formalizar escrituras centradas en asuntos de interés exclusivamente individual, o a lo sumo familiar.

¿Cuándo comenzaron a generarse estos documentos?

Es presumible que al tiempo de la llegada de la oleada civilizadora española, y aun por un lapso considerable, los indios continuaran celebrando sus negocios jurídicos conforme a las prácticas precortesianas, y que la oralidad y la mera entrega, así como la tenencia material de los bienes fueran las formas de concreción de tales asuntos. Esta actitud podría deberse tanto a su apego natural a sus tradiciones como a la desconfianza y al desconocimiento de los nuevos patrones jurídicos. Tales prácticas informales no dejaron de existir durante toda la Colonia, y casi siempre los asuntos en que se manifestaba eran de una cuantía “de poca entidad”, lo que hacía incosteable e inviable la elevación a escritura privada o pública.

Hasta hoy la escritura india más antigua de que se tiene noticia, es una carta de donación redactada en otomí, data de 1557. En 1655, Diego Martín, “el correo maior del rrey de pueblo” y su mujer Teresa Juana, junto con sus hijos, todos originarios del barrio de San Isidro del todavía pueblo de Querétaro, comparecieron ante don Nicolás Martín de la Cruz, gobernador y demás oficiales de su república, para pedir verbalmente que se les hiciera nuevamente la donación de

⁵³ La misma situación privaba en el sistema judicial ordinario aplicable a los españoles. La pieza central era el escribano del juzgado, por ser el depositario del saber de la práctica, la cual, insisto en ello, se basaba en formularios. El virrey confesaba casi al final del siglo XVIII: “los subdelegados, que son los jueces ordinarios en sus partidos, ignoran los más el derecho y leyes por donde han de administrar justicia; están fiados a la dirección de sus escribientes o escribano, y sólo en casos arduos, o cuando hay quien pague, consultan con asesor. Véase Torre Villar, *op. cit.*, t. II, Relación reservada del Conde de Revilla Gigedo, México, junio 30 de 1794, p. 1052.

dos solares que poseían por haberse hecho merced de ellos a sus antepasados. En efecto, el escribano dio fe de que habían exhibido “una cartta de donasion y mersed biega i rrotta que apenas se enttendia y en la lenga otthomitta en que mensionan de dos solares yriasos que le ajudico la justtisia de naturales siendo gobernador don Anttonio Ximenes y su rrepublica por Su Magesttad el año proximo passado a disinuebe de abril del de mill y quinientos y sinquentta y siete años”. El gobernador accedió al pedimento y mandó al alguacil mayor y a toda su oficialidad que procediera a medir la tierra y a dar la posesión correspondiente a los interesados.⁵⁴

La práctica notarial no podía iniciarse sino después del establecimiento del gobierno indio, pues al instituirse la república nació con ella el escribano, y con éste la posibilidad de redacción de la documentación jurídica y judicial. No se ha podido establecer quién fue el primer escribano, ni se han localizado sus escrituras y actuaciones, pero es indudable que la vía de acceso a la cultura jurídica castellana fue a través del quehacer de este oficial indio. En este proceso de aculturación⁵⁵ el escribano de la república desempeñó un relevante papel al aplicar en la vida diaria el nuevo derecho, a través del uso reiterado de las fórmulas jurídicas y judiciales que trajeron los escribanos españoles.

Tampoco se ha localizado un libro formulario⁵⁶ o un prontuario de fórmulas que hubiesen poseído los escribanos indios, pero eso no significa que no los hubiera, aunque fuese como un simple acopio de formatos o modelos sueltos de las escrituras más frecuentes. Al respecto cabe tenerse presente que por lo que toca a la práctica notarial española, de todo el periodo colonial apenas se ha hallado un libro formulario usado por escribano real o público en el distrito.⁵⁷

¿Dónde, cómo y quién enseñó a los otomíes a escribir en castellano y otomí tanto escrituras notariales como diligencias judiciales? ¿Cómo surgió el primer escribano de indios en

⁵⁴ AHQ, Judicial, Civil, legajo 203, 1725, *Autos que se principiaron y siguen por Juana María como mujer que fue de Lorenzo de los Reyes contra José de la Cruz, sobre el derecho que representa a un pedazo de tierra en el barrio de Santa Ana, que dice fue de Mateo de la Cruz, suegro de dicha Juana María*, medida y posesión de tierra, Querétaro, mayo 5 de 1655, f. 21r.

⁵⁵ Me parece atinada la percepción de S. Kellogg cuando señala que el sistema jurídico colonial fue una poderosa herramienta de aculturación. Véase Kellogg, *op. cit.*, p. xxix.

⁵⁶ Para el profesor Pérez-Prendes, los formularios notariales son: “colecciones de fórmulas (ordenadas en ocasiones sistemáticamente). Pueden ser de tipo público (las usadas en las cancillerías reales o pontificias) o privado (las usadas para redactar documentos privados)”. Véase José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, *Curso de historia del derecho español*, vol. I, parte general, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 220.

⁵⁷ Jiménez Gómez, *Un formulario...*, *cit.*

Querétaro? Hasta hoy no se dispone de alguna evidencia documental que responda a tales interrogantes, por lo que parece obligado plantear alguna suposición al respecto.

Desde que los franciscanos llegaron a fundar su monasterio en Querétaro, hallaron en los indios una acogida plena, y más en su primer cacique y gobernador, don Hernando de Tapia. Fueron los indígenas quienes levantaron el convento y los que mantuvieron el culto y a los religiosos.⁵⁸ La república de indios ministraba de los bienes de comunidad los recursos para ello. Hubo entonces una identidad y común esfuerzo entre el monasterio y el gobierno de los naturales.

En efecto, los franciscanos tuvieron a su cargo el curato del pueblo de Querétaro, y llevaron el registro de bautismos, casamientos y entierros desde el primer momento en que se regularizó el funcionamiento del curato. Lamentablemente los libros parroquiales que se conservan apenas datan de 1591.

El primer contacto con la escritura española debió ser a través del notario del curato franciscano, puesto que todos los sacramentos debían estar asentados en constancias en libros parroquiales. Los indios presenciaban y observaban el nuevo producto cultural que los franciscanos poseían y ejercían: la escritura de la lengua castellana.

Por otra parte, la Iglesia promovió el nombramiento de algunos colaboradores indios para el desempeño de labores vinculadas con el culto, como fiscales, cantores y músicos.

De este vínculo tan íntimo y tan consensual, y dados los antecedentes del mecanismo de adoctrinamiento y de aculturación que tan bien se ha estudiado en el caso de los franciscanos con la población nahua,⁵⁹ pudo surgir el primer indio alfabetizado y la primera escritura en castellano, y muy posiblemente fuese uno de los funcionarios de Iglesia. Igualmente es muy probable que aquí, en el monasterio franciscano, se redactara el primer testamento en otomí con caracteres latinos. La enseñanza de la escritura castellana y otomí de cartas notariales bien pudo surgir en este centro evangelizador como una tarea compatible y complementaria de la predicación. Me parece más viable esta hipótesis que la consistente en que un escribano español

⁵⁸ Acuña, *op. cit.*, p. 230.

⁵⁹ Me parece conveniente traer a colación una opinión de Lockhart al respecto: “Los franciscanos, otros eclesiásticos y posiblemente algunos letrados laicos españoles les enseñaron a tantos nahuas cómo escribir su propia lengua en el alfabeto latino como para perpetuar el arte entre los escribanos por todo el mundo nahua, de modo que sirviera como el medio normal para mantener registros de toda clase”. Para este historiador, la aparición del escribano indio ocurrió entre los nahuas a partir de 1540. Véase James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, México, FCE, 1999, pp. 17, 66 y 490.

preparara a los indios en el arte notarial.⁶⁰ Independientemente de estas conjeturas, lo realmente trascendente es que gracias a estos “operadores lingüísticos”, el otomí accedió a la condición de lengua escrita, y con ello se transformó radicalmente la cultura original, pues la colocó en el mismo nicho que las naciones civilizadas.⁶¹

Al comenzar la aculturación jurídica de los indios, los escribanos eran los únicos que poseían los conocimientos jurídicos y el lenguaje apropiado para tratar de estos asuntos y de los pleitos judiciales. Ellos dominaban el metalenguaje jurídico empleado en las fórmulas jurídicas contenidas en la documentación que autorizaron.

Desde luego que los escribanos y los curiales otomíes no fueron juristas, pero desplegaron durante toda la época colonial un claro, sistemático, generalizado, permanente y efectivo quehacer jurídico y judicial, fundado en el uso de las fórmulas notariales y judiciales.⁶² Ya en la etapa final del periodo colonial, se habría extendido a más individuos el saber relativo a la redacción de instrumentos notariales, principalmente en el rubro de los testamentos y contratos, por lo cual se encuentran documentos de esta índole elaborados sin la intervención del escribano de naturales.

¿Cómo se resolvió el problema de los vacíos conceptuales que planteaba la incorporación de la nueva cultura a sus prácticas sociales? ¿Qué sucedió respecto a las ideas, conceptos, valores, situaciones de la cultura europea que no existían en el lenguaje de los indios? Ante la inexistencia de palabras equivalentes en otomí no se acudió a la elaboración de neologismos, palabras inexistentes en esta cultura. El método que emplearon los funcionarios bilingües de la república otomí en Querétaro, Tolimán y San Juan del Río fue recurrir como en el caso de los nahuas o los mayas a los “préstamos”⁶³ de las voces correspondientes del castellano y las

⁶⁰ Otra explicación de la adquisición del arte de redactar instrumentos jurídicos por parte de los indios pudo ser que algún auxiliar del escribano español copiara para sí las fórmulas que éste traía consigo y luego las divulgara entre los suyos, especialmente entre los principales que integraban el gobierno de la república de naturales.

⁶¹ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, trad. María Dolores de la Peña, México, FCE, 1987, pp. 137 y 210.

⁶² El mejor ejemplo de funcionamiento de un sistema judicial por operadores no juristas lo es Roma, la nación creadora de la Jurisprudencia. Durante la etapa clásica de su historia jurídica, los aplicadores del derecho no eran juristas, sino ciudadanos que se atenían a un sistema de fórmulas escritas. Véase David Miller, William Coleman y Alan Ryan, *Enciclopedia del pensamiento político*, trad. M^a Teresa Casado Rodríguez, revisión técnica Miguel Requena Díez de Revenga, Madrid, Alianza, 1989, p. 137.

⁶³ Véase Zimmermann, *op. cit.*, p. 14. En el formato de testamento del *Confesionario* del padre Molina se aprecia claramente este recurso lingüístico de los “préstamos”. No podían traducirse “apropiadamente” al náhuatl palabras castellanas como: Dios, Espíritu Santo, testamento, parroquia, purgatorio, vigilia, misa, sepultura, santo, ánima, pesos, testigos, hospital, alcaldes, justicia y escribano, por lo que se vaciaron tal cual en el texto indio. La no traducción se empleó cuando había un gran riesgo de confusión. Véase Duverger, *La conversión..., cit.*, p. 149. En

insertaron en su discurso jurídico y judicial. Así, no hubo una traducción para “gobernador” , “alcalde”, “testigo”, “memoria”, “juramento”, “escritura”, “testamento”, pues estas voces aparecen en los papeles en idioma otomí que los escribanos y alcaldes o gobernadores redactaron para dar formato jurídico y judicial a sus actuaciones ante sus gobernados, y para satisfacer necesidades sociales.

Esta situación también se observa en los testamentos. Por su propio objeto, el testamento funciona como un escaparate para mostrar la mentalidad del otorgante. Sus preocupaciones respecto a lo que sucederá a su muerte, con su cuerpo, su alma, sus bienes, sus hijos, con las imágenes de su devoción.

Menciones jurídicas y citas legales

El criterio para analizar jurídicamente un documento es el discurso jurídico, esto es, el modo de expresión acerca de lo jurídico. Primero hay que leer el documento en búsqueda de elementos del sistema jurídico, como lo son las menciones jurídicas. Para que un acto jurídico exista debe poseer la estructura prevista normativamente, y la eficacia jurídica a su vez depende del uso de ciertas fórmulas y menciones. Tres son los aspectos que deben analizarse: *a)* el vocabulario jurídico; *b)* las categorías jurídicas, y *c)* la construcción del acto. De lo que se trata es de averiguar si el acto vaciado en el documento se ajusta a los requisitos formales y de fondo que establece en forma típica el ordenamiento legal.

Este proceso resulta sencillo en el caso de los documentos elaborados por los notarios y secretarios de los tribunales, porque siempre obedecen a modelos contenidos en formularios o reproducidos en forma consuetudinaria.

Un elemento idóneo para reconocer la fidelidad del acto a los modelos jurídicos castellanos es la inserción de menciones jurídicas típicas, esto es, lenguaje técnico-jurídico, y la referencia a los ordenamientos legales. La documentación generada por los escribanos indios muestra claramente el criterio de apego a las fórmulas escriturales del derecho castellano, que a su vez

los documentos en náhuatl de Tlaxcala en el siglo XVI, “casi todos los términos legales y judiciales, así como los que tienen que ver con el gobierno, están en castellano”. Véase Thelma D. Sullivan, *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México, UNAM, 1987, p. 34. El mismo proceso se dio en otras lenguas indias. En los testamentos en maya aparecen, por ejemplo: testamento, Dios, Espíritu Santo, personas, misa rezada, Purgatorio, albaseas, alcaldes, escribano, regidor. Véase Matthew Restall, *Life and death in a maya community. The Ixil testaments of de 1760s*, Lancaster, Labyrinthos, 1995, pp. s/n, 13 y 27.

era producto de la recepción del derecho común.⁶⁴ Era éste la síntesis del saber jurídico romanista en la Europa medieval y moderna. Cualquier jurista, sin importar su nacionalidad, estudiaba lo mismo, leía lo mismo y redactaba en forma similar los escritos jurídicos.

Por lo común, cuando en los contratos figuraban mujeres como otorgantes, éstas renunciaban los privilegios que les concedían las “leyes de los emperadores *Senatus consultus Justiniano*”, leyes del “Beliano”, Toro, Madrid y Partida, y las demás favorables de las mujeres.

Los escribanos indios dominaban un elenco de fórmulas a través de un proceso de aprendizaje memorístico o validos de formatos o formularios que debieron estar en uso en el gobierno de la república. En la redacción de sus escrituras utilizaron una gran cantidad de menciones del estilo notarial en latín, no siempre con muy buena fidelidad a la grafía.⁶⁵

La costumbre

Como la costumbre jurídica precortesiana del pueblo otomí no incidió en la documentación jurídica y judicial generada por la oficialidad india, lo único que nos presenta este conjunto escritural es la costumbre motivada por la colonización, la que se conformó a lo largo de los tres siglos de la dominación española. Pocas prácticas pertenecen estrictamente del ámbito jurídico, como la de trasuntar los documentos otomíes al castellano para agregarlas a las actuaciones ante la república de naturales constituyó sin duda una práctica forense. En las actuaciones procesales y en las autorizaciones de actos jurídicos por los jueces indios se menciona también la costumbre: en la dación de una merced de tierras de repartimiento, de “dar providencia como a sido costumbre”; en los amparos de posesión, era costumbre que se citara a los principales de la república; en la diligencia de toma de posesión, se hacían señales y ceremonias como “coger de la mano” al interesado “como es ley es costumbre” y pasearlo, tirar piedras, arrancar yerbas o terrones, coger agua y lavarse las manos “como es uso y consttumbre”.

En las ventas, se procedía “en la forma y manera acostumbrada”, lo que implicaba aceptar las renunciaciones legales y los demás elementos formularios del contrato.

⁶⁴ Cedo la voz a Pérez Prendes para definir el derecho común: “Desde el siglo XIII hasta el XVIII las instituciones jurídicas españolas se nos presentan bajo el proceso de recepción de los conceptos romano-renacentista, basados en la triple combinación del derecho romano de los glosadores y post-glosadores, el canónico y el lombardo feudal, cuyos elementos forman el complejo jurídico que recibe el nombre de derecho común”. Véase Pérez-Prendes, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁵ He utilizado el *corpus* resultante de la documentación generada por las repúblicas de indios en el distrito queretano, por lo que no cito los documentos en concreto.

Casi todas las menciones a la costumbre pertenecen al campo de la vida cotidiana. Las más comunes se refieren a los usos funerarios: que se acompaña el cuerpo con la “cruz alta acostumbrada”, y el pago al clero de la “limosna acostumbrada” o que se diera al difunto “la limosna que se da a dichos cofrades acostumbrada”. Por el mismo tenor, aparecen en la celebración de fiestas y en la forma de cumplir las devociones: el mandar decir la misa acostumbrada; “que sirvan en comun como â sido costumbre de mis antecesores siguiendose uno por uno de cada semana con sus luses y somerio”.

En las cofradías, una costumbre era que el mayordomo tuviera una caja donde guardar los títulos dominicales en que la corporación fuese interesada.⁶⁶

Como se podrá advertir, la costumbre no figuró en el sistema jurídico y judicial de la república de naturales como una fuente del derecho ni funcionó como un criterio de interpretación para la solución de controversias, o la determinación del contenido esencial de un testamento, trato o contrato. No puede aventurarse la suposición de que en este contexto hubiera un sistema jurídico consuetudinario indígena.⁶⁷ Simple y llanamente, lo que estuvo vigente entre la población india del distrito fue una práctica notarial y forense que reproducía el sistema jurídico y judicial castellano a través de su lenguaje jurídico, menciones y fórmulas jurídicas.

Juicios criminales

Aunque la doctrina y los abogados rechazaban que los jueces indios tuvieran jurisdicción en materia criminal, la realidad social de la efectividad del gobierno indio y el papel directivo y de control de la comunidad le daban injerencia en esa materia. La inmediatez, comunicación y el respeto que merecían los gobernantes indios respecto a su gente los colocaba como autoridades a quienes se recurría en primera instancia para que intervinieran en la punición de hechos delictuosos. Esta aseveración debe matizarse, pues hay una graduación de los delitos en orden a la gravedad, y ciertamente los judiciales indios no conocieron de crímenes graves como

⁶⁶ Esta práctica pudo haber existido en otras regiones de la Nueva España. El custodio de los papeles de una comunidad llamada San Antonio la Isla conservaba los documentos “en una caja secreta en su casa”, en vez de en los archivos locales. Véase Stephanie Wood, “El problema de la historicidad de los títulos y los códigos *Techialoyan*”, en Xavier Noguez y Stephanie Wood (coords.), *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Zamora, El Colegio Mexiquense-El Colegio de Michoacán, 1998, p. 171.

⁶⁷ Aquí hay una clara diferencia respecto, por ejemplo, de la cultura azteca en los primeros tiempos de la colonización española, donde se registra una “síntesis cultural” con base en la articulación de las costumbres y valores prehispánicos en el marco del proceso legal ante las autoridades españolas, en concreto ante la Real Audiencia, como lo ha mostrado claramente Kellogg. Véase Kellogg, *op. cit.*, p. xxii.

homicidios, asonadas o hechicería.⁶⁸ Sí conocieron en cuestiones de embriagueces, amancebamientos, malos tratamientos del marido a la mujer, golpes, despojos y daños. En muchos de estos casos no quedó constancia de la actuación de los justiciales, pues obraron sin levantar actas.

A pesar de las pocas constancias relativas, es creíble que los jueces indios cumplieran con una función judicial mucho más amplia que la trazada por el marco jurídico, pues casi siempre era la única autoridad a quien se podía recurrir, y por otra parte, gozaba comúnmente de la legitimidad y respeto por parte de sus gobernados para ejercer esa justicia inmediata y directa que demandaban las circunstancias. Sólo una queja como la referida podía alterar lo decidido en la órbita del alcalde, y no siempre resultaba exitosa.

Clausura de las prácticas notarial y judicial

La población indígena del distrito de Querétaro mantuvo viva la práctica de otorgar testamentos y tratos y contratos ante el escribano de la república, y los jueces indios impartieron justicia desde los primeros tiempos del establecimiento de la república de naturales hasta casi el final de la dominación española. En 1812 se decretó la supresión de la república,⁶⁹ con la consecuente extinción de todos los cargos políticos del gobierno indio, entre ellos los gobernadores, alcaldes y escribanos. Ya no podía haber impartición de justicia por los jueces propios de los naturales ni se admitía la práctica notarial por el escribano de república. La sociedad india debía dejar de producir sus propias actuaciones judiciales y actos jurídicos. Sólo habría una justicia, la impartida por y para ciudadanos.⁷⁰ Los únicos fedatarios públicos serían los escribanos reales, públicos o nacionales.

Ese momento fue el de la expedición de la Constitución de Cádiz. De finales de 1812, cuando se jura en Querétaro esta carta constitucional, hasta la obediencia de la abrogación por el rey Fernando VII, a finales de 1814, no debieron producirse actas o actuaciones ni escrituras autorizadas por los oficiales de la república. Sin embargo, los cambios legislativos no siempre comienzan a regir de inmediato en los hechos, pues hay condiciones de la realidad que pueden retrasar su aceptación o hasta generar un rechazo. En la ciudad de Querétaro, la república dejó de

⁶⁸ Para Carrasco, se trataba solamente de delitos menores. Véase Pedro Carrasco, “Transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en Bernardo García Martínez (introd. y selec.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, p. 13.

⁶⁹ Jiménez Gómez, *La república...*, cit., p. 272.

⁷⁰ Borah, *op. cit.*, pp. 392-393.

actuar, pero no así en los pueblos. Es presumible que la gente siguiera acudiendo a sus dirigentes en demanda de solución a sus problemas. Por ello, o por mera inercia, debieron otorgarse algunos instrumentos por los oficiales de república. Sólo localicé un testamento de este lapso, proveniente de la república de naturales del pueblo de San Francisco Galileo,⁷¹ en los extramuros de la cabecera del distrito queretano.

Pero luego de la reposición de la vigencia de la misma Constitución, a finales de 1820, cesó definitivamente la actuación de todos los oficiales de la república de naturales. El nuevo orden del Estado independiente mexicano simplemente continuó con el esquema liberal, y no hubo más práctica notarial y judicial de los pueblos indios. Nuevas instituciones políticas y judiciales desplazaron y acabaron con la cultura jurídica que los otomíes habían recibido y asumido como una manifestación de su propia identidad, un sistema que era suyo y expresión de su capacidad de adaptación y actuación en el sistema político de la monarquía castellana. El nuevo Estado ya no requería de la contribución de los indios para la conservación del orden y la realización del ideal de justicia.

Pero hubo cosas que no cambiaron: los otomíes continuaron hablando en su lengua ancestral, pero, al no ser ya aceptada su escritura, se anquilosó y, finalmente, se perdió.

La cultura india en el México independiente

El nuevo orden político que se quiso imprimir a la nación al consumarse la independencia, y más claramente al adoptarse el formato de la república, el liberalismo individualista igualitario, y el esquema de libertades así como el sistema de democracia indirecta, siempre chocaron con las realidades de la estructura real de la sociedad. Bajo el nuevo ideario no había indios, sino ciudadanos, que debían ser tratados bajo el mismo rasero ante la ley. El gran drama del país fue el enarbolar un ideario “europeo” y “moderno” que contrastaba con la base tradicional de las relaciones que se daban en el seno de la sociedad.⁷² El indio siguió siendo objeto de discriminación y de explotación, ahora por el criollo, por el mexicano. Y las cosas no cambiaron más que para empeorar la condición de los indios, para justificar una política de desarticulación de su cultura ancestral “colonial-cristiana”. Viajeros, estudiosos y políticos testimoniaron la triste

⁷¹ AHPJQ, Judicial, Criminal, 1818, Testamentaría de don Anselmo de la Cruz a favor de Petra Jiménez, sobre división de bienes, testamento de Anselmo de la Cruz, San Francisco Galileo, septiembre 26 de 1813, fs. 1r-3r.

⁷² François Xavier Guerra, *México: del Antiguo régimen a la revolución*, t. I, trad. Sergio Fernández Bravo, México, FCE, 1988, pp. 10-11.

condición del indio en las regiones queretanas a lo largo de todo el Diecinueve.⁷³ La política del Estado liberal mexicano hacia los indios fue definitivamente la de su incorporación a la sociedad no india. Hubo un tajante embate contra sus formas de organización y tenencia de la tierra.⁷⁴

Los indios siguieron llamándose así en el lenguaje político y social, aunque jurídicamente se había borrado la diferencia, y todos los individuos eran simplemente ciudadanos, y formalmente iguales ante la ley y el Estado.⁷⁵ Pero la igualación no se produjo en el dominio de la realidad social. La gente común, y muchos funcionarios, seguían discriminando la población. Los naturales seguían siendo “indios” y los blancos eran “de razón” o españoles.⁷⁶

En la municipalidad serrana de Landa, con motivo de las órdenes recibidas de las autoridades local y federal, el justicia en turno Vicente Chávez comisionó a diversas personas para organizar la recaudación de la contribución personal impuesta por el Congreso constituyente general en 1823, y al comisionado de Tres Lagunas, Ignacio Servín, le instruyó que promoviera a toda la gente, “españoles, indios y todas castas, sin excepción de personas del estado y condición que fueren”, para que pasaran al juzgado a pagar el importe del tercio adelantado.⁷⁷ En 1824 los escribanos de república del propio pueblo de Landa y del pueblo de Tilaco certificaron las cuentas de propios presentadas en enero de 1824 por el alcalde Luis Reyna.⁷⁸

Este lenguaje es indicativo de la persistencia en la era independiente de la idea de la estratificación racial de la Colonia. Pese a que el discurso social igualitario de los textos constitucionales y de los documentos oficiales borraba aquellas odiosas distinciones, la vena popular, expresada en la letra de los oficios de un curial serrano escasamente ilustrado, aflora con toda naturalidad aquella manera de ver la sociedad.

Desde que se estableció el ayuntamiento constitucional en Jalpan, los indios contaron con una posición política en el cabildo, pues les correspondía el cargo de juez 2º, lo cual se hizo una costumbre. Por eso cuando en 1830 se eligió a Jacinto Olvera para ese destino sin ser indio, los

⁷³ Un ejemplo notable es la visión del gran escritor liberal Guillermo Prieto. Véase Guillermo Prieto, *Viajes de orden suprema*, t. I, Querétaro, Gobierno del Estado, 1986.

⁷⁴ Incluso un indio liberal como el presidente Juárez la emprendió contra las comunidades indígenas. Véase Manuel Suárez Muñoz y Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La Constitución de 1857. Edición facsimilar náhuatl-español, Querétaro*, Gobierno del Estado, 1994, pp. XVI-XVII.

⁷⁵ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar, 1998, pp. 363-364.

⁷⁶ Tales eran las menciones empleadas en las partidas notariales de la Iglesia.

⁷⁷ AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, expediente sobre cuentas de propios y arbitrios de la municipalidad de Landa, Prefectura de Jalpan, año de 1827, oficio de septiembre 23 de 1823, f. s/n.

⁷⁸ AHQ, Poder Ejecutivo, 1827, caja 1, expediente sobre cuentas de propios y arbitrios de la municipalidad de Landa, Prefectura de Jalpan, año de 1827, certificación de enero 16 de 1824, f. s/n.

naturales protestaron con energía y se alteró la tranquilidad en el pueblo. En una representación que dirigieron al prefecto del distrito le pidieron que se respetara la antigua costumbre pues: “así se nos remediación muchos males políticos y conservaremos el orden que hasta hoy hemos guardado, pues si desgraciadamente no lo conseguimos protestamos mudarnos de este pueblo a otra parte en que se nos vea con mejores ojos y no sujetarnos a un hombre que nos ha hecho el blanco de sus venganzas como es público y notorio y sabe el distrito todos los portes tan déspotas que tiene, principalmente con los de nuestra clase”.⁷⁹

En Amealco, también desde que se estableció el ayuntamiento hubo en él un regidor indio. Pero este curial se subrogó por mera costumbre en las facultades que en la Colonia tenía el gobernador de la república de naturales, y ejercía por ello un dominio absoluto sobre las tierras del pueblo. Bastaba que un indígena le pidiera un solar para que el regidor midiera la tierra y le diera posesión, y esto incluso a quienes habían vendido una o más veces las tierras que se les habían donado. El prefecto del distrito, José Ignacio Escandón, informó en 1828 al gobierno que un individuo se había adueñado de muchas tierras adquiriéndolas a los indios “por cualquier precio”, las que enajenaban urgidos de dinero para hacer frente a las obligaciones derivadas de los “cargos” para organizar las festividades y funciones de la iglesia, los que sabía eran exorbitantes y daban lugar a que se endeudaran en montos que no podían pagar con el producto de su trabajo; otras ocasiones las vendían para cubrir necesidades personales o porque tenían la seguridad de que se les daría otro terreno. La situación había llegado al extremo de que el regidor estaba repartiendo los llanos “del común” que antes servían para el pasto de los ganados de los indios y de los pasajeros.⁸⁰

El tratamiento general en la sociedad hacia los indios fue de relegación y desigualdad. Sin embargo la ideología igualitaria del Derecho político insistía en otra versión. Por mero eufemismo, dada la contradictoria realidad, el Congreso local por el decreto núm. 77 del 8 de octubre de 1830 reprodujo esa ficción jurídica: “Declarado por la ley general de 24 de febrero de 1822 la igualdad de derechos civiles en todos los habitantes libres de la República, cualquiera que sea su origen en las cuatro partes del mundo; los queretanos que entonces se llamaban indios

⁷⁹ AHQ, Poder Ejecutivo, 1830, caja 1, escrito de José Francisco Grande y otros, y oficio del prefecto José Vicente López Aguado al gobernador, enero 30 de 1830.

⁸⁰ AHQ, Poder Ejecutivo, 1828, caja 1, Prefectura de Amealco, certificación del oficio del prefecto al gobernador, febrero 27 de 1828.

han estado expeditos desde la publicación de aquella ley para enajenar sus bienes raíces del mismo modo que han podido hacerlo los demás ciudadanos”.⁸¹

Conclusiones

Todo parece indicar que la primera aculturación de los otomíes, el primer mestizaje según Duverger, ocurrió por obra del imperio azteca. A la llegada de los conquistadores europeos, los otomíes poseían un sistema jurídico y judicial bien estructurado, aunque menos tecnificado que el de sus dominadores aztecas.

La colonización española significó para los otomíes de Querétaro, como para las restantes familias étnicas, una nueva aculturación. Pronto adquirieron los elementos culturales que se implantaron a través de la religión y del aparato institucional. El gobierno indio y sus propios agentes quedaron incorporados en un subsistema de justicia en el entramado de dependencias coloniales. Más allá de lo institucional, la cultura jurídica fue adoptada, incorporada a la conciencia colectiva de los otomíes, quienes hicieron de ella un uso ordinario, reconocible, permanente que puede considerarse como una práctica cultural que se sumaba a sus caracteres identitarios.

El constitucionalismo liberal que arribó en la etapa final de la Colonia produjo una cancelación de las instituciones de gobierno, esto es de todos los funcionarios indios, y con ellos los depositarios y transmisores de las prácticas jurídicas de los otomíes, porque sencillamente ya no hubo quien supiera el estilo curial ni las fórmulas notariales. El problema llegó a ser tan grave que se llegó a olvidar la escritura del otomí.

La nueva nación mexicana continuó con el proyecto liberal, y quedó institucional y legalmente cancelada todo rescoldo de gobierno de indios y de un subsistema judicial para indios, porque por decreto ya no había indios, sino sólo mexicanos.

Comenzaba una nueva aculturación: la del Estado liberal.

Siglas y Bibliografía

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

AGN Archivo General de la Nación, México

⁸¹ *Colección de órdenes y decretos del Congreso del Estado de Querétaro desde 15 de agosto de 1830 hasta 13 de igual mes de 1831*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena n° 2, 1831, pp. 23-24.

AHPJQ Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Querétaro
AHQ Archivo Histórico de Querétaro
BCMRQ Biblioteca Conventual del Museo Regional de Querétaro, INAH.

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica, IV. Formas de gobierno indígena*, 3ª ed., México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz -FCE, 1991.
- Arellano Hoffmann, Carmen *et al.* (coords.), *Libros y escritura de tradición indígena: ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense-Universidad Católica de Eichstätt, 2002.
- Arregui Zamorano, Pilar, *La Audiencia de México según los visitadores, siglo XVI y XVII*, 2ª ed., México, UNAM, 1985.
- Arvizu García, Carlos *Capitulaciones de Querétaro, 1655*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1994.
- Benavente, Fray Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, 3ª ed., México, Editorial Porrúa, 1979.
- Borah, Woodrow, *El juzgado general de indios en la Nueva España*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1996.
- Bunson, Margaret R. & Stephen M. Bunson, *Encyclopedia of ancient Mesoamérica*, New York, Facts on File, 1996.
- Cárceres, Pedro de, *Arte de la lengua othomi*, ed. Nicolás León, s. p. i
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950
- _____, Pedro “Transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en Bernardo García Martínez (introd. y selec.), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991.
- Caso, Alfonso *et al.*, *La política indigenista en México*, 3ª ed., t. I, México, INI, 1991.
- Chávez Orozco, Luis, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, 1942.

- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, t. II, México, UNAM, 1993.
- Colección de órdenes y decretos del Congreso del Estado de Querétaro desde 15 de agosto de 1830 hasta 13 de igual mes de 1831*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena n° 2, 1831.
- Cruz Rangel, José Antonio, “Querétaro en los umbrales de la Conquista”, en José Antonio Cruz *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro*, Querétaro, AHQ, 1997.
- García León, Susana, “La justicia indígena en el siglo XVI. Algunos pleitos en lengua náhuatl”, en *Cuadernos de historia del derecho*, núm. 11, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, CNCA-INAH-Taurus-UNAM, 2007.
- _____, *La conversión de los indios de Nueva España*, trad. María Dolores de la Peña, México, FCE, 19 David Miller, William Coleman y Alan Ryan, *Enciclopedia del pensamiento político*, trad. M^a Teresa Casado Rodríguez, revisión técnica Miguel Requena Díez de Revenga, Madrid, Alianza, 1989.
- Espinosa, Fray Isidro Félix de *Chronica Apostolica y seraphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, [México], impresa por la viuda de Bernardo de Hogal, 1746, reed. del Archivo Histórico del Estado, Querétaro, 1997.
- Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar, 1998.
- García Castro, Leopoldo René, *Los pueblos otomianos. Una continuidad convenida, siglos XVI-XVII*, tesis doctoral, México, El Colegio de México, 1996.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 14^a ed., trad. Julieta Campos, México, Siglo xxi, 2000.
- González de San Segundo, Miguel Ángel, *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995.
- Gruzinski, Serge, “Las repercusiones de la conquista en la Nueva España”, en Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, FCE, 1994.
- Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2003.

- Guerra, François Xavier, *México: del Antiguo régimen a la revolución*, t. I, trad. Sergio Fernández Bravo, México, fce, 1988.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, fce, 1997.
- Jiménez Gómez, Juan Ricardo, *El sistema judicial en Querétaro, 1531-1872*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1999,
- _____, *La república de indios en Querétaro, 1550-1820*, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006.
- _____, *Mercedes reales en Querétaro, 1531-1599. El origen de la propiedad privada*, Querétaro, UAQ, 1996.
- _____, *Un formulario notarial mexicano del siglo XVIII. La instrucción de escribanos de Juan Elías Ortiz de Logroño*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAQ, 2005.
- Kellogg, Susan, *Law and transformation of aztec culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, México, FCE, 1999.
- Mendieta y Núñez, Lucio, *El derecho precolonial*, 3ª ed., México, Editorial Porrúa, 1976.
- Mijares Ramírez, Ivonne, *Escribanos y escrituras públicas del siglo XVI. El caso de la ciudad de México*, México, UNAM, 1997.
- Miller, David; William Coleman & Alan Ryan, *Enciclopedia del pensamiento político*, trad. M^a Teresa Casado Rodríguez, revisión técnica Miguel Requena Díez de Revenga, Madrid, Alianza, 1989
- Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, José Manuel, *Curso de historia del derecho español*, vol. I, parte general, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- Polanco Alcántara, Tomás, *Las Reales Audiencias en las provincias americanas de España*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Prieto, Guillermo, *Viajes de orden suprema*, t. I, Querétaro, Gobierno del Estado, 1986.
- Ramírez Montes, Mina (ed.), *Querétaro en 1743. Informe presentado al rey por el corregidor Esteban Gómez de Acosta*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, ed. facsimilar (1681), México, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

- Restall, Matthew, *Life and death in a maya community. The Ixil testaments of de 1760s*, Lancaster, Labyrinthos, 1995.
- Reyes Retana, Óscar (ed.), *Códice de Jilotepec*, Jilotepec, Ayuntamiento de Jilotepec, 1990
- Sahagún, Fray Bernardino de *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4ª ed., México, Editorial Porrúa, 1979.
- Solano, Francisco de, *Cedulario de Tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, 2ª ed., México, UNAM, 1991.
- Somohano Martínez, Lourdes, *La versión histórica de la conquista y la organización política del pueblo de indios de Querétaro*, Querétaro, itesm, Querétaro, 2003.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, trad. Nilda Mercado Baigorria, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-FCE, 1993.
- Suárez Muñoz, Manuel y Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La Constitución de 1857. Edición facsimilar náhuatl-español*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1994.
- Sullivan, Thelma D., *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México, UNAM, 1987.
- Super, John C., *La vida en Querétaro en el siglo XVI, 1531-1810*, trad. Mercedes Pizarro Romero, México, FCE, 1983.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-1989*, 15ª ed., México, Editorial Porrúa, 1989.
- Torre Villar, Ernesto de la, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, t. I, estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Editorial Porrúa, 1991.
- Urquiola Permisán, José Ignacio, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos del pueblo de Querétaro*, Querétaro, UAQ-Ayuntamiento de Querétaro, 2006.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1982.
- Reyes Retana, Óscar (ed.), *Códice de Jilotepec*, Jilotepec, Ayuntamiento de Jilotepec, 1990.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro Americano (1746)*, t. I, Imprenta de la viuda de D. José Bernardo de Hogal, ed. facsimilar, México, Editora Nacional, 1952.
- Weckman, Luis, *La herencia medieval de México*, 2ª ed., México, El Colegio de México-FCE, 1994.

- Wood, Stephanie, “El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan”, en Xavier Noguez y Stephanie Wood (coords.), *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Zamora, El Colegio Mexiquense-El Colegio de Michoacán, 1998.
- Wright, David Charles, “Lengua, cultura e historia de los otomíes”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 73, México, mayo-junio de 2005.
- _____, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1989.
- Zavala, Silvio, *Asientos de la gobernación de la Nueva España*, México, AGN, 1982.
- Zimmermann, Klaus (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1997.

Las dos Celayas: Acercamiento a la historia cultural demológica de Celaya.

Ricardo Contreras Soto
Universidad de Guanajuato
riconsoto@gmail.com

Resumen

Presentamos un acercamiento a la historia cultural de Celaya, reconstruida a partir de la historia oral de 121 entrevistas aplicadas a distintas personas (amas de casa, trabajadores, mecánicos, trabajadoras domésticas, campesinos, etcétera). En el análisis nos inspiramos en la hermenéutica profunda llegando solo a la interpretación de la *doxa*. Este trabajo ya ha sido publicado como libro¹ (pero no discutido), por ello, lo presentamos en este Foro.

Palabras clave: historia cultural y desniveles.

¹ “De los relatos que sorprenden a los hechos que indignan” (www.eumed.net/libros/2008c/430/).

Introducción

La historia cultural de Celaya, hemos encontrado algo que llamamos las dos Celayas, son testimonios que hacen referencia a las desigualdades económicas, sociales y culturales (demológicas²), que se viven y se han vivido en este territorio, pero no exclusivo de este municipio, por cierto es muy matizado en el estado de Guanajuato en general, pero corresponde a una problemática más amplia y más compleja en el capitalismo. Señalo algunas partes de este conflicto en eventos dentro de estructuras sociales: Entre el mundo indígena y el mundo colonizado; de los castizos y mestizos; hacendados y peones; comerciantes ricos e informales; grandes y medianos industriales, los pequeños y micros; la institución religiosa y la religiosidad popular; religiosos dogmáticos y religiosos liberales; la cultura machista y las reivindicaciones feministas, etcétera. Estos contrastes sociales de prácticas en procesos y entramados simbólicos son los que se pretenden revelar/develar como historia cultural demológica.

Ya Pomian en Rioux y Sirinelli (1999) planteaba la historia cultural como historia de los semiósferos³ donde el acercamiento semiótico y el acercamiento pragmático a las narrativas permiten comprender la diversidad de interpretaciones (semiósferos) de los actores que participan en un momento histórico.

No muy ajeno a este planteamiento Prost en la misma fuente, plantea (pág.146):

La atención (de la historia cultural) se centra en las producciones simbólicas del grupo, y en principio en sus discursos. O más bien, en sus discursos en tanto representaciones simbólicas...En el texto, la historia habitual se apega a lo que los lingüistas llaman función referencial: lo que el texto dice, lo que quiere decir, la

² Nos referimos a esta escuela de análisis cultural italiana de Alberto Cirese de inspiración Gramsciana que aborda a la sociedad de manera diferenciada, precisamente dada por su estructura de clases. Nos permite ver no a una sociedad homogénea, sino los procesos de diferencias y desigualdades de manera estratificada, así como articulada en el sistema. De la misma manera las aportaciones de Bourdieu en el estudio de la cultura. También al intento fructífero que hicieron los historiadores de la talla de Nicolet, Le Goff, Duby, Romano, Tenenti, Jeannin, Dupront, Ehrard, Hobsbawm, David, Mora y Vilar (1977) Que a su obra la llamaron precisamente “Niveles de Cultura y Grupos Sociales”.

³ Retomando los planteamientos de la escuela de Tartu por Yuri M. Lotman (1999: VII) referidos a la cultura como semiósferas al respecto Jorge Lozano comenta en el prólogo sobre la idea de esta corriente: “La cultura como conjunto complejo se halla formada por estratos que se desarrollan en diferente velocidad de modo que cualquier corte sincrónico muestra presencia a varios estados. Las explosiones, en algunos estratos, pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto sin embargo,..., no excluye su interacción. La dinámica de los procesos, en la esfera de la lengua y la política, de la moral y de la moda, demuestran las diferentes velocidades de movimiento de estos procesos”.

situación que pretende describir, el acontecimiento que intenta contar. La historia toma el texto como la huella de algo que pasó, y que permite encontrar, reconstruir. Se interesa en lo que está fuera del texto, independientemente de él, en la realidad extra-textual a la que apunta.

En el debate de la forma de reconstruir la historia se ha peleado con la visión oficial o dominante, el lugar de la otra historia, la referida a la denuncia (por las injusticias, dominaciones, silencios y omisiones) y un poco más reciente a la historia de las posibilidades.

También señala la importancia de hacer emerger los actores sociales (se supone que en su peso específico) sobre todo los que no se señalan en la historia oficial, los que no existen para la historia de los vencedores. Al nombrarlos es darles presencia en el escenario social. Pues este recorrido habla (en voz de sí mismas) de esas personas que vivieron y padecieron los procesos sociales que se han dado en Celaya y sus efectos en las diversas estructuras de poder y sumisión.

Método

Este acercamiento a la historia cultural demológica, se configuró por medio de la reconstrucción de la historia oral, haciendo énfasis sobre Celaya, de acuerdo a los testimonios de las 121 entrevistas, aplicadas a personas mayores de 60 años.

Si bien no estaba diseñada una pregunta expresa en el cuestionario destinada a enfocarnos en los conflictos y desigualdades sociales, fueron estas respuestas en las diversas preguntas las que nos guiaron a realizar esta obra.

Reflexionamos sobre las diferencias sociales que existieron, manifestados de acuerdo a los relatos, que se ubican aproximadamente dentro del periodo cronológico de 1900 a 1970 (aunque en algunos casos, hablaron de años anteriores a esta periodización, ya que según ellos, se lo contaron sus padres o abuelos de los entrevistados).

El método es cualitativo, a través de dos técnicas y procedimientos de investigación, la primera por medio de una entrevista semiestructurada⁴ a este grupo de edad, la segunda con una especie de grupo de discusión con entrevista abierta a los participantes.

El procedimiento de análisis se hizo con inspiración en la hermenéutica profunda de Thompson (1993), donde se contextualiza el discurso para reinterpretar las interpretaciones:

⁴ Ver la entrevista en anexo.

Partimos del análisis discursivo sobre cierta temática, de acuerdo a lo que hacen referencia los agentes como importante, ubicamos las posiciones de cada uno de ellos en las implicaciones estructurales relacionales de sus prácticas y representacionales en la reproducción cultural de la sociedad.

Las luchas y las resistencias sociales y culturales en lo cotidiano

A la simple mirada de la lectura de los sucesos en lo cotidiano, lo que pudiera reducirse a conflictos, peleas, delitos, bravuconadas, desquites, barbaridades, violencia, etcétera, dignos de encabezados en las planas rojas y amarillas como una interpretación muy limitada (ideologizada), están también en algunos de estos sucesos bajo una lectura más atenta los conflictos y resistencias que tienen su origen en las estructuras sociales de las estratificaciones y diferencias sociales.

Fronteras y desprecios

Lo indígena después del periodo de la colonia casi acallado, muerto, negado, peleaba su lugar en el territorio:

El zapote estaba demarcado por la salida de agua por la calle de bravo, allí en la calle 5 de mayo, había un puente que era una de las entradas de Celaya, dicho puente era de mampostería y los indios del zapote no dejaban entrar a los españoles y los españoles no dejaban entrar a los indios a Celaya (eso le platicaba su suegro Don Pedro Pérez), que cuando quería entrar un grupo u otro se agarraban a pedradas. (Luís Bonilla Reyes, 90 Años, Masculino, 4 Años de Primaria, Mecánico, Celaya).

Los grupos demarcados en razas polarizadas señalaban su distancia, fijaban su territorio, para la clase dominante es común, pero de los indígenas como resistencia no lo era tanto. Convocados por el enojo contestaban, en la frontera de la ciudad y la comunidad indígena del Zapote. La lucha de clases y castas era lucha de calles, con barricadas simbólicas y fronteras, balas frías en reproches duros, no había tregua.

No se dejen mientras sean discriminados, no se dejen mientras sean explotados, no se dejen hasta que la sensatez modifique las lágrimas y la sangre de todas las personas del pasado, que reconstruyan las risas de lo callado.

La lengua que muere con el grupo

Primero fue la palabra, para saber de la existencia de una identidad cultural que vivió en Celaya:

Entrevistador: Oye y tu abuelito ¿qué edad tenía en esa época?

Josefina Estrada: Pues ha de haber tenido como, pues cuando yo me acuerdo unos 45 años.

¿De sangre otomí por supuesto?

Josefina Estrada: Si

Entrevistador: No recuerda usted si todavía hablaba alguna palabra

Josefina Estrada: si yo veía, hablaban otomí

Josefina Estrada: Pues yo me acuerdo con mi abuelito hablaban ñaña, Hablaban entre ellos, ellos se platicaban en otomí.

(Josefina Estrada Navarro 74 años Mesa de trabajo 9-agosto 2007).

La palabra que confirma la presencia, nos habla de los “otros”, de los que hace mucho fuimos.

Entrevistador: ¿Usted conoció personas que hablaban otomí?

Miguel: Otomí, mi madre era india, no me avergüenzo de decir que soy hijo de india; mi padre era indio y habla y hablaban uno (nombre de lengua) y el otro en otro idioma.

Entrevistador: ¿mexicano?

Don Miguel: Si. No pero no se le entendía, porque era del Barrio del Zapote, mi padre, era pariente de muchos que vivían por ahí, no sé si todavía vivan unos ahí, unos se fueron para México.

Entrevistador: ¿Usted aprendió alguna palabra del tomito?

Don Miguel: Nunca, lo oía hablar, pero nunca lo aprendí.

Entrevistador: Pero su papá y su mamá ¿en qué se hablaban?, ¿en tomito o en la otra lengua de su papá?

Don Miguel: En castellano como nosotros ahorita.

Entrevistador: Y entonces; ¿pero su mamá hablaba tomito y su papá hablaba en otra lengua?

Don Miguel: Con su familia, cuando íbamos a Comonfort, que en aquel tiempo se llamaba Chamacuero, se llamaba Chamacuero, aquella parte que ahora se llama Comonfort.

Entrevistador: A ver, ¿su papá de dónde era?

Don Miguel: De aquí del Barrio del Zapote

Don Miguel: Del templo del Barrio del Zapote

Entrevistador: Todavía se habla otomí en Comonfort. ¿No tiene familiares en Comonfort?

Entrevistador: ¿No tiene familiares en Comonfort? Su papá

Don Miguel: En, a Comonfort única, sólo una vez nos llevo mi madre; y nada más conocí a la mamá de ella, y jamás volvimos.

Entrevistador: ¿Ahorita no sabe si haya familiares?

Don Miguel: No conozco yo si vivan o no vivan

Entrevistador: ¿Por qué ya ve que cantaban muy bonito en otomí?

Don Miguel: Pos si oí que hablaban, pos si se oía que hablaban en otomí, pero que se les entendiera quien sabe.

Licenciado: Porque yo estuve como hace un año allá en Comonfort

Don Miguel: Yo no más un día.

Entrevistador: Y a ver, ¿usted conoció al papá o la mamá de su mamá?, ¿a sus abuelitos?

Don Miguel: ¿A mis abuelitos? A mi abuelita, a mi abuelito no, ella se llamaba Jacobina, y era alta, delgada.

Entrevistador: ¿Y hablaban tomito?

Don Miguel: Ella también hablaba tomito, pero como yo, no vivía cerca yo a ella. Yo vivía en la Alameda y ella vivía en el Barrio del Zapote, cerca al templo.

(Miguel García Ramírez, 104 años, mesa de trabajo).

La lengua indígena se va perdiendo, agoniza en la resistencia de los días difíciles, se hace un código exclusivo solo para un grupo, para pocas personas, un lenguaje íntimo para quién entreteje y vivió esa historia dolorosa común, secreto que se diluye ante la incomprensión, la burla y el rechazo. Lo curioso es que se borró en silencio a la generación posterior, y con ello la identidad. Con el olvido de la palabra dejaron de ser indios Otomí. Para ser ciudadanos de tercera.

La división étnica de trabajo y el castigo

La división de trabajo social se daba entre las identidades culturales los pobres indígenas al trabajo arduo, los blancos españoles a beneficiarse de esos trabajos:

Mire la gente no hacía nada solo trabajaba como un burro, iban al cerro a traer leña, desde el cerro la traían, porque en ese tiempo no había casi burros, ya cuando empezó haber burros, fue cuando ya ahí los cargábamos.

Yo por ejemplo fui leñero, me iba al cerro y traía de esa leña, y la traía a venderla me pagaban a 50 centavos la carga de leña, como estaría de barata la leña por eso le digo, pero en ese entonces 50 centavos si rendían, bueno si rendían pero también para ganar 35 centavos era en 2 días desde que salía el sol hasta que se metía, porque los ricos tenían amagados a toda la gente, un rico si lo contrataba era ahí en su hacienda a 10 personas, pero si esas 10 personas con uno que un día no fueran, al otro día desocupaba la gente, porque esos eran españoles, ellos lo que administraban todos eran de ellos, ¿las haciendas donde estaban? por ejemplo, estaba una ahí en donde yo vivo en un rancho de Santanita, esta Santanita y al otro lado esta otra que se llama la granja de San Isidro, y más adelante estaba otra que se llamaba la maquina, y en esa máquina había puros ricos que a los pobres no los veían como pobres si no que los veían como cualquier animal, y ya le digo porque una vez un señor me mando a traer unos becerros aquí ha Celaya y porque se me regreso uno me dio unos leñazos, y no era ni mi padre, pero dije yo al rato nos vemos, cuando ya crecí un día se soltó un caballo, y me quiso dar otra leñiza le dije, pos ahora si ya puedo con este pelón,

no puedo a fuerzas, pero agarre una piedra se lo avente por aquí (pecho) luego corrí y le di unas patadas esto es lo que querías. (Entrevista 78) (Luís Otelo Mendoza, 72 años, primaria).

En el relato, los actores de este episodio eran: un hombre blanco que daba trabajo y lo quitaba a su arbitrio (propio en su posición estructural), ese mismo daba o mandaba a dar las lecciones ejemplares (en el sistema disciplinario) a los que no cumplían la exigencia del trabajo, por otro lado estaban los animales – humanos: indios/campesinos pobres que como bestias trabajaban y que no entendían y que supuestamente era necesario hacerlos entender⁵ (a palazos o leñazos) y por último estaba un animal (burro, becerro, caballo, etcétera). Los animales-humanos no eran semidioses (como los griegos), eran infrahumanos que en la historia de las injusticias están sepultados. En este relato el desquite se hizo presente como resistencia inmediata al abuso, la violencia (ante la ley de la desventaja), fue necesaria y justa. Paradójico, ¿No?

Circuitos de clase

En la historia cultural de Celaya, hemos encontrado desigualdades económicas, sociales y culturales. Los testimonios señalan algunos antagonismos sociales de la vida cotidiana en diversos momentos históricos, hacemos referencia en este apartado a los espacios geográficos diferenciados que se dan entre las clases sociales como circuitos de consumos, recreación, de vida laboral, de estudio y formación, etcétera.

Espacios y diferencias

Desde la época de la colonia las diferencias sociales se matizan en la misma ciudad es el ejemplo del año 1777, en el espacio sagrado de lo religioso, nos cuentan el siguiente evento:

Visita la región el investigador español Antonio de Ulloa, quien al llegar a Celaya observa que su vecindario “es bastante crecido, pero de gente humilde y de pocas conveniencias. Mucha parte se compone de indios: por esta causa la parroquia está dividida en dos iglesias, una para los españoles y otra para indios, aunque servidas por un mismo cura, con el auxilio de tres curas tenientes”. (AdU, 52-

⁵ Sobre los abusos con los indígenas, ver más adelante el testimonio sobre Valentín Mancera.

59)”. (Citado por José Antonio Martínez Álvarez suplemento viento armado, del Sol del Bajío 4-11-2007: 15).

La diversidad cultural coexistió (pero no en términos de igualdad y similitud), aún en la casa del dios cristiano donde supuestamente todos los hombres son iguales ante sus ojos, no fue así. La arquitectura de las diferencias demarcadas en las parroquias dadas por los espacios exclusivos y los masivos, ya señalados los circuitos desde las puertas y los lugares reservados, esta distancia en ese espacio marca dos mundos: los recién convertidos a la religión (indios) y los españoles, (por cierto en la época había un debate sobre el estatuto humano que tenía el indígena: si era más hombre o más animal), la discriminación nunca ha sido solo una idea, es un conjunto de prácticas en las relaciones sociales que se instituyen y objetivan en las estructuras arquitectónicas. Desde la colonia, la hacienda, hasta los VIP en la actualidad, señalan las diferencias del ejercicio del poder materializadas en los espacios públicos y privados: el balcón, la puerta, la puerta de la servidumbre (ahora llamada de servicios), el palco, plateas, gayola, luneta general, la entrada principal, acceso restringido, la cadenita del derecho de admisión, etcétera.

Espacios públicos y demarcación

Los espacios públicos son abiertos y fueron diseñados con ideas de convivencia civilita, en ellos también había demarcaciones no tanto por la estructura, sino por la tradición de la diferenciación en las distancias sociales:

Muy bonitas las tradiciones por decir los domingos se acostumbraba que las personas se puede decir que acomodadas que tenían más centavitos que las muchachas, los domingos y jueves daban la vuelta en lo que es el centro y uno de pobre daba la vuelta en los portales, eso era la tradición de Celaya... (Entrevista 13) (Josefina García Palma, 69 años, femenino, 5° primaria, empleada doméstica, Celaya, Gto.).

La Alameda, el jardín, los pobres daban la vuelta en el portal y los ricos en el jardín, uno mismo se apartaba, uno daba la vuelta con su novio.

(Aproximadamente 1946). (Entrevista 16) (Eva Montoya Hernández, 75 años, Celaya, Gto.).

Y en el jardín la gente de la baja sociedad, los de segunda clase en el portal daban toda la vuelta así las mujeres al contrario... (Entrevista 57, José González Valadez, 74 años, primaria, artesano y hojalatero).

Si antes también íbamos al jardín a dar la vuelta en Celaya, se tenía la costumbre de dar la vuelta en el jardín, por arriba las personas que tenían dinero que eran ricas, y por los portales las dan las gentes que estaban más pobrecitas y eso es todo. (Entrevista 51) (Rubén Galván Miranda, 60 años, masculino, contador público).

El jardín y la Alameda eran los espacios públicos por excelencia, donde la gente de la ciudad socializaba: veía a la novia o al novio, a los amigos, a los compañeros de trabajo fuera de él, a los vecinos en plan recreativo, las familias paseaban. El espacio público era ese punto de encuentro común, sin embargo el reconocimiento en ese espacio era selectivo, el circuito del paseo o del recorrido estaba segmentado en clases sociales, los del centro (la plaza: jardín) eran los ricos, los del recorrido de los portales eran las otras clases subalternas. ¿Qué mecanismos utilizaban para mantener ese apartheid blando?, el reconocimiento/desconocimiento dadas por la mueca, la burla, el gesto del desprecio para edificar la frontera simbólica que separa a unos de otros. Las familias de los ricos se auto reconocen son pocas, son de piel blanca en general (herencia colonial), tienen apellidos extranjerizantes o conocidos distinguidos, bien vestidos (como anteriormente ya lo señalamos), con capitales culturales que los diferencian de los “incultos”, con un lenguaje y el manejo de él que los posesiona con recursos en un mercado lingüístico de diferencias.

Lugares de la distinción

Si, Celaya era una ciudad pequeña muy pequeña, tranquila muy amable su gente, la mayoría se conocían, hacían grupos de personas y así algunas veces los hacían

por los estatus económicos que había, este los que tenían más dinero no se juntaban con los que no tenían, pero aun así hablaban nada más. (Entrevista 51) (Rubén Galván Miranda, 60 años, masculino, contador público).

El acto de encontrarse con las demás clases y disgregarse en un espacio exclusivo enclasante dota de distinción social. Los domingos días de descanso, después de misa, reuniéndose en un sistema de solidaridades (cívicas y religiosas), pero distinguiéndose y diferenciándose en sistemas de estratificación social (dice paradójicamente una canción popular: primero muerta que sencilla). El desprecio de los ricos a los pobres ha sido motivo de muchas novelas, el desprecio de los pobres a los pobres es un fenómeno en parte encubierto por la auto discriminación ideológica y por dispositivos externos. El desprecio entre los ricos como regla es cuidarse de no juntarse (como amigos, como compañeros) con los pobres es una regla de oro, es una regla, que de vez en cuando se rompe, pero que demuestra una autoafirmación de “dones de piedad” condescendiente a reafirmar el estatus humano “noble” que los distingue.

Recuerdo todo, pero principalmente que existía un café llamado el cisne al cual asistía la gente de una posición económica acomodada, y la armonía que había en toda la sociedad, ya que era muy pequeña en comparación con la actualidad. (Entrevista 49) (José de Jesús Ávila Martínez, 57 años, maestro universitario).

¿Aspiraban algo mientras trabajaban?

Era más que nada la necesidad, lo que pagaban era una miseria, si uno quería vestir bien, había que trabajar más... (Entrevista 95) (José Irene Almaguer, 73 años, Masculino, Celaya), (Carlos García Solórzano, 75 Años, Masculino, 4to de Primaria) y (Raúl Guerrero Romero, 82 Años, Masculino, 2do de Primaria, Celaya).

Espacios de consumo como lugares de diferenciación

Los espacios de consumo (restaurantes, tiendas, clubes, lugares para bailar, lugares para vacacionar, lugares para estudiar, etcétera), todas ellas requieren membresía y van a ser las fronteras de acceso “natural” entre los que tienen dinero y los que no lo tienen. Estos espacios

van secularizando la vida cultural y social de la ciudad, en conjunto van haciéndose circuitos de presencia y participación. Dos mundos en las mismas ciudades. Recorridos, estancias, convivencias, espacios de resocialización.

Que se marcaban mucho las clases sociales y mucha gente no convivían con las personas más pobres. Tampoco me gustaba que batalláramos más para tener algunos servicios como la luz y pues no se tenían tantas facilidades como ahora. (Entrevista 48) (Guadalupe Rodríguez Patiño 81 años, mujer, comerciante).

No había pavimento solo en las zonas de gente con dinero. (Entrevista 64) (Maria Elena Cruz Sánchez, 67 años, femenino, tercero de primaria, comerciante).

El lugar donde habitan o ejercen actividades los ricos tiene la mayoría de los servicios públicos disponibles, agua, luz, teléfono, drenaje, pavimento, más otros servicios del sector privado: bancos, tiendas, restaurantes, (a propósito, la historia de vida de muchos negocios en Celaya es mantener a la “gente bonita” y a los aspirantes de estas clases de manera cautiva, pero es la clientela más difícil de mantener y más inestable [junto con sus comparsas], podríamos señalar muchos negocios que han muerto efímeramente: restaurantes, gimnasios, plazas, boliches, albercas, centros comerciales, discotecas, lugares de recreación, etcétera). En contraste las colonias y barrios pobres carecen mucho de los servicios básicos.

El transporte y vivienda como espacio diferenciado

El medio y el espacio, el vehículo y el vínculo de la diferencia:

Mejor no, no sacamos temas, pero lo que yo viví esto que les voy a contar, lo viví y si había camiones, había dos camiones que entraban a Celaya, uno a Cortazar que le decían el galgo, ese iba a Cortazar en otro camión, el que pasaba otro a Villagran que le decían la escoba, eran los únicos camiones que los que había, todos se trasportaban en carros en carros de mulas en burros, no había medio de transporte todavía, yo cuando conocí Celaya no había unas señales de la vía del tranvía, pues todavía alcance a ver los carros muy vagamente me acuerdo, pero

las calandrias donde se paseaban los adinerados como los abuelos de Sarita Montoya, los Nieto, los viejos porque ya Don Ricardo Nieto ya eso, ya es de poco acá, Don Antonio Nieto fue el primero que llega a poner cañaverales a aquí al entorno de Villagran la Esperaza, es lo que yo me acuerdo. (Entrevista 75) (Juana Hernández León, 64 años, Ama de casa, ninguno, La Palmita municipio de Celaya). (Se calculó aproximadamente en 1949).

No solamente eran los espacios, sino también los medios, las formas de transportarse en esos espacios, en esos circuitos, los camiones como transporte colectivo eran para las clases subalternas, las calandrias (en una época), los automóviles (en otra) fueron privilegios sobre todo para las clases ricas.

Antes para referirse a los ricos por ejemplo en los juegos de fútbol, les decían los “rotos” (en la barriada), esta palabra era una especie de abreviatura del mote que anteriormente les decían: los “curros” de la Alameda. (Juan Franco Saldaña, 65 años, técnico, del barrio de Santiago).

Es curioso, antes de que se secularizara demasiado la vida cultural en Celaya los ricos tenían que jugar con los pobres en ciertos deportes, como en el fútbol soccer (me recuerda que en Argentina se enfrentan el equipo de los ricos y el equipo del pueblo desde hace antaño, así como en México se decía que el América era el equipo de los ricos), las diferencias marcadas también se contrarrestan en las resistencias culturales en las denominaciones, por ejemplo “curros” más asociadas a los españoles, la cierta semejanza homófono también estigmatizaba las personalidades de estas clases. En alguna litografía de Posadas recuerdo que a ciertos ricos también les llamaban “chulos” por el refinamiento exquisito de su educación.

Bueno, había familias de mucho dinero y había familias que no tenía nada, las familias de mucho dinero tenían mucho abolengo, tenían muchos años aquí, los Nieto, los Chaurand, los Suárez, eran los dueños de las tiendas grandes, casi todos tenían sus granjas sus ranchos, ya para eso eran gente grande de mucho tiempo aquí. (Entrevista 59) (Doctor Carlos García Ruiz, residente de Celaya desde 1954).

Las clases eran familias que fueron diferenciándose en su trayectoria económica, a la par de su distinción cultural: abolengo, su historia permanece en la memoria colectiva, como una historia interpretada desde la carencia sobre los excesos de la opulencia.

Impresiones sobre la circulación de la pobreza

La historia de las desigualdades alimentada en el imaginario colectivo mitifica a los sujetos de la clase dominante. Mientras que la desigualdad real, realmente los hunde como sociedad, no se puede sustentar una sociedad con excesos y desigualdades abusivas.

Es muy difícil encontrar algo que no me gustaba de Celaya, algo que no me gustaba era ver a la gente en las calles pidiendo limosna, eso es algo que no me gustaba, aunque siento que no era cosa de Celaya, esta gente normalmente venia de las afueras, a la mejor hasta de otras ciudades, es muy difícil encontrar cosas que no me gustan de Celaya. (Entrevista 119) (José Antonio Acato Zúñiga, 67 años, Masculino, Ingeniero Industrial, originario del D.F.)

La pobreza no fue exportada, es generada, después de tiempo de diferenciación polarizada que aleja a los civilitas, esto es inadmisibile en términos socioculturales, ha degenerado y agudizado las formas de vida social, son muchos y si seguimos así van a ser más antagónicos los contrastes.

Pues eran sencillos, verdad, claro que siempre destacaban los ricos y eso, pero todas las demás familias a las que yo pertenecía pues era muy tranquilas, buenas gentes, casi todos nos conocíamos y nos ayudábamos. (Entrevista 120) (Jesús Navarro Martínez, 63 Años, Masculino, Primaria, Varios Trabajos, Celaya)

Aún cuando existían las diferencias y las estratificaciones de clase, existía (existe) formas de solidaridad de las clases subalternas. Alguna vez se planteó como contraste esta visión del imaginario social en el cine: entre “Nosotros los pobres...” donde actuó Pedro Infante y los Olvidados de Luís Buñuel, el debate era ¿qué es la clase pobre?: si era un sistema de

solidaridades o por el contrario la “ley de la selva” donde todo mundo abusa de todos y “al perro flaco se le suben las pulgas”, ejemplos hay de los dos casos, sin embargo actualmente hay una reflexión en diversos ámbitos de investigación que podría detonar el desarrollo, es el capital social: confianza, cooperación, apoyo, solidaridad, colaboración. En esto se podría potenciar la vida.

Las desigualdades culturales en la participación de las mujeres

Otras de las desigualdades que hemos encontrado es en la cuestión con el género femenino, aún con los diversos matices de prácticas que hay entre clases, predomina cierto patrón de comportamiento dividido por el género, que diferencia los roles sociales entre unos y otros, dentro de conjunto de coacciones sociales, papeles asignados, prácticas limitadas, instituciones, discursos ideológicos y subordinaciones en las posiciones de las relaciones sociales existentes.

Para esta argumentación retomo nuevamente a (Alberro 1988: 289) quien había detectado prácticas y relaciones diferenciadas en los géneros, desde la época de la colonia:

Mientras los varones jóvenes actividades variadas (faenas agrícolas, viajes, negocios, juegos, participación en la vida cívica, deportes, etcétera), viendo así sus energías dedicadas a intereses diversos, las mozas, solteras, casadas o viudas viven recogidas según la tradición hispánica y tienen un campo de actividad muy limitado.

En la sociedad se reconfigura históricamente “el rol femenino” en ciertas prácticas y espacios en las actividades agrícolas (principalmente las clases subalternas), así como en las domésticas:

Pues así bien, bien pus no, pero que nos salíamos a trabajar con nuestra familia al campo, las tierras desde la mañanita y yaaaaaaa hasta tarde nos recogíamos pa dentro y nos quedábamos en la casa ya, ya no salíamos aquí en la casa si. (Entrevista 55) (Clementina Doñatés García, 61 años, 3ro.de Primaria).

Las prácticas en el casi confinamiento del hogar

El espacio de la vida cotidiana es la casa familiar, es en donde se va dar el confinamiento de las mujeres:

No pues de todo me acuerdo, pues aquí me tenían encerrada. (Entrevista 71)
(Antonia Valencia, 82 años, ama de casa).

Las familias vivían separadas en las casas, en cada casa bajo la autoridad del padre como jefe de familia y paradójicamente es la madre quien supervisa la formación (machista) de sus hijos:

Pues mire señorita yo nunca tuve amigos mi mamá no nos dejaba salir de andar de callejeros, y pues mi familia pues eran muy buenas gentes mi madre, mis abuelos, mis tíos, eran muy buenas gentes vivíamos todos en una casa, teníamos cada quien su cuarto, pero era un solo patio éramos muy unidos. (Entrevista 43)
(Esperanza Molina Olvera, 69 años, Femenino, Primaria).

En algunas de las casas estaban diseñadas para tener espacios amplios como los patios a los que hace referencia el testimonio anterior, es en estos espacios donde se van a recrear los hijos y al mismo tiempo para evitar intromisiones ajenas.

Pos que quieres que te diga pues nomás a misa nuestra casa, pues sí por que no había libertad más antes, así que pos nomás a misa y vámonos.
(Aproximadamente 1937). (Entrevista 15) (Carmen Santana Macías, 78 años, campesina, Celaya).

Pocas oportunidades tenían el común de las mujeres de salir de sus casas, por ejemplo, en alguna actividad domestica como ir al mercado, la otra principal era ir al templo religioso, este adquiere una importancia porque va ser el espacio de resocialización y convivencia con otras personas, ir a misa le permite ver, observar y conocer a otras personas, de ahí en parte que adquiere su significancia.

Representación de la antinomia de la mujer (atrapada en el juego moralino)

Las prácticas religiosas van a configurar las formas de pensar determinantes en las mujeres (por ejemplo: con el Jesús en la boca, es decir su constante referencia al mundo divino para adjetivar el mundo cotidiano). Las instituciones: iglesia, estado y familia en la comunidad determinan la “buena” de la “mala” mujer y valóralas dentro de estos márgenes interpretativos únicos.

De aquí, pues que te diré las iglesias, mi papá nos llevaba al Carmen muy tempranito a misa a la primer misa, nos llevaba y nos traía, y yo nada más conocía las calles de mi casa al (templo del) Carmen y del Carmen a mi casa, yo mas calles no conocía. (Entrevista 54) (Elvira Zarate, 71 años, Femenino, Primaria completa, Costurera).

La autoridad de los padres se imponía en las decisiones para poder visitar los espacios públicos, para instaurar normas, violencias simbólicas y físicas de prevención y corrección de conductas, las hijas se vuelven sus rehenes, quienes tenían que ir acompañadas (custodiadas) de un miembro de la familia cuando “corrían peligro”. El arbitrio cultural era recompensado en poder cuando fueran ellos padres y madres respectivamente, una autoridad que en el nombre de la rectitud se edificaba.

Tenía uno que pedir permiso para salir a la calle y más las mujeres tenía que salir con chaperón. (Entrevista 43) (Esperanza Molina Olvera, 69 años, Femenino, Primaria, ama de casa, Celaya).

Los papás eran muy estrictos, te traían bien cortito muy checadito (controlado), un ejemplo cuando íbamos a echar reja porque así se le decía cuando ibas a ver a las muchachas, ya en la actualidad ya es bien diferente, desde chavitos (niños) ya tienen su novia y se la presentan a la familia. (Entrevista 105) (Francisco Mandujano, 60 Años, Masculino, Panadero, Palettero, Pintor, Rotulista).

En el fondo gravitaba una malla de representaciones que van a predominar el entramado cultural, sobre todo el imaginario colectivo, como relato (de las personas, mujeres, familia)

donde el miedo de que su hija tuviera relaciones sexuales con hombres que no aprobaran los padres y que no fuera por la vía del matrimonio, al no hacerlo de esta manera permitida, era “burlada y deshonrada” por ellos, la trama de la vida se valoraba maldición, tragedia y pecado al ser madre soltera, curiosamente ese confinamiento en el hogar propiciaba la idealización del amor en los actos de liberación del hogar (deseos latentes de mirar constantemente por la ventana [afuera] para ver llegar a su príncipe azul y liberarla del yugo familiar, para que habitara otro hogar / celda posteriormente), en algunos casos se tornaba en profecía cumplida ese miedo, convocaba irremediamente a la trama de la tragedia. El matrimonio y la reproducción era el fin de la mujer.

Pos ya ni me acuerdo, como una historia, pues en si yo se me un montón, pero te voy a tener todo el día aquí, mira el que se casa debe de respetar a su esposa, y la mujer que se casa debe de respetar a su esposo, atenderlo, coserlo, remendarlo, sus pantalones, sus calzones, sus camisas, almidonárselas, pero que no peleen, hoy a penas se casan y ya quieren divorciarse, la mujer de antes aguantaba, criaba a sus animalitos, para que cuando el llegara tuviera sus calditos, un puerco que mataran todo, pero ahora ve lo que te estás comiendo ahora, pues ya no te comes unos bistés buenos, solamente que tu críes a los animales, pues en aquel entonces todo era fresco el animal, que mates debe de colgarse para que escurra toda la sangre, pa que se escurra bien, para que no se desperdicie nada la cosas con tomillo y mejorana, o el chivito, para que un caldo sepa sabroso, debes de criar tu al pollo, lavarle las tripitas bien, el guajolote ya ves, pues eso es todo hijo. (Entrevista 84) (Maria Lorenza Remedios Gomes León, 65 años, Femenino, Trabajadora Doméstica, Celaya).

En la reproducción cultural se daba en un contrato de supuesto respeto, donde la obligación del mantenimiento económico (por parte del hombre) y la atención en una cadena de servicios personales (por parte de la mujer), pudieran mantener los roles o papales de la institución familiar, el núcleo duro de la sociedad.

La costura, en la escuela o en mi casa. Por lo que acabo de decir, que no nos dejaban seguir estudiando y se volvió mi pasatiempo. (Entrevista 38) (Cristina Martínez Carrillo, 62 años, Femenino, 6to. de primaria).

De la exclusión al estigma de la incapacidad

Las restricciones sociales establecidas a las mujeres en cuanto a los límites de su formación, preparación o de participación laboral, confinándolas a las tareas de mantenimiento (lavar, planchar, barrer, etcétera), generaban por otro lado, el discurso de sus desventajas dadas por sus imposibilidades, atrofias, desconocimientos, inconsistencias, inexperiencias e imprácticas que permitían argumentar su debilidad de manera “natural”, es decir su lugar subordinado con cierta familiaridad, de acuerdo a sus habitus que la circunscribía en las tareas a realizar de acuerdo a sus capacidades demostradas - asignadas.

Pues lo que más me gustaba hacer de muy chica: brincar a la reata, y jugar canicas, porque, porque no había otros pasatiempos, los juguetes que antes nos distraían, los juguetes que entonces habían, pues no se comparan todo era hecho por carpinteros la reata sobre todo a los encantados, a la víbora de la mar, eso era lo que me gustaba como juegos de la infancia y posteriormente como ama de casa dedicarme a mis hijos, antes raras veces trabajaban las mujeres fuera de su casa. (Entrevista 103) (Amelia Gasca Yáñez, 77 Años, Femenino, Primer Año de Comercio, Venta de telas, Celaya).

La interrupción brutal de actividades significativas y lúdicas, hace un canto triste, melancólico que remota al recuerdo (como vida vivida, no como vida mantenida y restringida), de vez en cuando busca la expresión latente en el espacio de permitido:

Lo que más me gusta es el baile la música, siempre me ha gustado, me gusta practicarlo, cuando tengo fiestecitas aprovecho la ocasión, y hasta a veces cuando tengo humor en mi casa, me gusta porque el corazón lo siente la alegría”.

(Entrevista 13) (Josefina García Palma, 69 años, femenino, 5° primaria, empleada doméstica, Celaya, Gto.)

Sra. María: mis amigos, todavía conservo algunos, tuve muchos amigos, muchas amigas, de joven me gustaba mucho la pachanga, me gustaba, esteirme de pachanga, anteriormente no eran discos, anteriormente eran tardeadas, empezaban a las cuatro de la tarde y yo tenía que llegar a las nueve de la noche, pero cosas muy limpias porque eran, éramos muy sanos, o sea si a caso la única, ora sí que la única cosa mala para mí, era que te fumaras un cigarro, o que te tomaras una cuba, y las entradas, eran de que si una señorita llegaba con una rosa en la mano entraba gratis a la tardeada, pero eran fiestas muy sanas, porque ahora que les dices a qué hora vas a llegar, tres cuatro de la mañana y eso es temprano, anteriormente no, se hacían en el estand de la feria, se hacían en el estand de los electricistas, pero eran tardeadas y pues no éramos así como ahorita, respetábamos a los papas, que nos decían a las 9 de la noche, (muchacho haciendo ruidos) a las nueve de la noche ahí estábamos, no sé si era miedo o respeto pero ahí estábamos. (Entrevista 42) (María Carmen Vargas Navarrete, Celaya)

La sexualidad en el fondo del discurso mojigato

La sexualidad era el tema tabú que alimenta el imaginario de las relaciones cotidianas en la cultura en las groserías, en los chistes, el chisme, el recuento de vidas, la crónica del pueblo, etcétera, el blanco móvil eran las mujeres (más objeto que sujeto), en el entramado simbólico se califica a las mujeres por su desenlace en esta suerte: casada – soltera; casada – madre soltera; mujer de buenas costumbres – puta; puta barata, puta insaciable, ninfómana, puta perdida, perdida, abandonada. Por eso las restricciones moralinas circulan en el trabajo, en la escuela, en la iglesia en los espacios públicos. La sanción, el estigma, el repudio, el rechazo, son los mecanismos de censura:

Mira pues me acuerdo que cuando estaba chica que ya pasaron quien sabe cuántos años, estando yo en la primaria fuimos a un evento que se iba a ser un evento

cívico, que se iba a hacer en el puente Eduardo Tresguerras, después del evento cayó un aguacero pero terrible, y no había en que venimos veníamos a pie todas mojadas he yo venía como con otras 3 o 4 amigas entonces paso un tío de una de las muchachas, ¡(dijo) súbanse! pero nos encontramos ya rumbo regreso a la escuela, nos encontramos a una maestra y a otras de nuestras compañeras que iban a pie todas empapadas, y nos vieron pasar en la camioneta, entonces al día siguiente casi nos expulsaban de la escuela, por nada mas fíjate por haber aceptado un aventón de unos desconocidos, hasta que tuvimos que comprobar que era el un pariente de uno de una de las muchachas que nos invito a subirnos a la camioneta, así que si no ha sido por que se identifico ese pariente, fíjate nada más nos hubieran expulsado. (Entrevista 103) (Amelia Gasca Yáñez, 77 Años, Femenino, Primer Año de Comercio, Venta de telas, Celaya)

Pues el hecho de ver a una mujer con zapatos claros y vestido un poco corto ya decían que era una mujer pública. (Entrevista 83) (Abraham Tovar Jesús, 93 Años, Masculino, Artesano, Celaya).

La balanza de la historia cultural apunta a rupturas con los discursos ideológicos que encierran a las personas y a la imaginación en condiciones de subordinación, para desarrollarse en reivindicaciones de otro sentido. Para no eternizar los roles desiguales, ni ahistorizar la cuestión femenina.

Las formas del cortejo y noviazgo en Celaya

El proceso de socialización sexual (y afectiva en su caso) entre los géneros en la historia cultural en Celaya, se va entretejer de formas distintas, violenta en caso de guerra, las mujeres en la revolución mexicana son motines, son preseas de batalla, se interrumpe el orden moral, para imponerse momentáneamente el orden del más fuerte, ante la muerte el placer salvaje de los soldados, en el saqueo brutal de los ejércitos, hubo casos en que murieron familias completas al no ceder que se llevarán a sus hijas o a su esposa.

Pues de la revolución mi abuela dice que le toco esconderse en un pozo, porque los soldados se robaban a las mujeres. (Entrevista 113) (María López Sánchez, 62 Años, Femenino, Primaria, Ama de Casa, Celaya).

Reinstalada la paz, había una modalidad un tanto violenta parcialmente, era más rural y de ciertas clases subalternas, donde había poca socialización entre las personas, y mucha carga ideológica religiosa sobre el sexo y los cuerpos. El robo de la novia. A propósito mi bisabuela Andrea me platicaba que le enseñaron en cierta forma velada, lo siguiente: “el hombre que la robara, a ese hombre debía de servir”. En su caso nunca conoció o platico anteriormente con el hombre que la robó (el abuelo Trinidad), lo conoció hasta que se la llevó, así era el riesgo, la aventura y la usanza en el campo de aquellos tiempos. Con ello afirmamos, que el noviazgo no siempre existió, tiene que ver con procesos de urbanización social, secularización de las prácticas culturales en la estructura del tiempo libre (trabajo asalariado) y dentro de los procesos de reconocimiento al margen de acción del género femenino. El robo de “la novia” como una relación de fuerza, no había negociación, no había objeción con la pareja, solo resignación o rechazo determinante por parte de la familia de la mujer, implicaba cierta distancia o exilio en el suceso por parte de “la nueva pareja”.

Tu abuelo me robo en 1953 yo tenía 13 años. ¿Cómo qué? Lo más importante es que haya llevado tu papá Manuel, corre y corre ¿a dónde? que me han robado, que me dice acompáñame aquí al la esquina, y luego ahí voy de mensa y que me agarra la mano, y me dice córrele, pues ya le corrí yo también, si nada más me dijo acompáñame aquí a la esquina ¿tú crees?, y luego ahí no dijo este, como se llama ¡fue horrible, fue horrible!, pues si fue horrible, porque nada mas estábamos viendo para atrás, para que nos, nos siguieran, ja, ja, ja, ja. (Entrevista 64) (Maria Elena Cruz Sánchez, 67 años, femenino, tercero de primaria, comerciante)

Hubo también modalidades mediadas por parte de la iglesia, para hacerlo más civilizado, donde se depositaba a la mujer en un templo o en casa de una pariente del novio (mujer respetable de preferencia), y se “posesionaba” a la mujer hasta el día de la boda. Mostrando así la disposición de hacerlo por los “causes correctos” esa unión.

En la transición de la vida rural a la vida urbana, ya habíamos señalado los espacios de encuentro entre género: en los espacios de socialización religiosa, en la vida festiva en las fiestas del pueblo y ciertas actividades donde las mujeres participaban: mercado, plaza, etcétera. Poco a poco se tolera una relación afectiva no sexual (genital) prematrimonial, en ciertas clases donde el pudor es un elemento simbólico importante en la distinción de clase, posteriormente se hace más común.

Pos nomás eso, porque mi papa no nos dejaba andar libres, nomás por allá nos llevaban a misa y a la casa a encerrarnos que más pos si por eso había más educación, ahora tu regañas a un muchacho te dicen unas groserías, si tú me mirabas ay viene doña fulana, a aventar aquello y irte, si estabas con tu novia igual, no podías estar con tu novio, nada, nada de eso, tenias que respetar aquello y ora le gracias mucho ya no hay respeto así que eso es todo. (Entrevista 15) (Carmen Santana Macías, 78 años, campesina, Celaya).

El matrimonio es el vínculo autorizado de una relación monógama sexual de pareja, el noviazgo es el vínculo afectivo para establecer esta relación. La frontera de una y de otra estaba bien definida.

Si era más sencilla, más educada había mucha educación, los novios no se nunca se tomaban de la mano, los ricos, la novia siempre estaba adentro de su casa y él de tras de la ventana, los novios afuera de la calle de pie y así platicaban, las ventanas tenían rejas así, que no se besaban, ni se abrazaban, como ahora. En los ranchos era distinto, andaba uno escondiéndose porque la gente era muy delicada, los papás, las mamás de las muchachas y del novio, andaban a las puras carreritas casi se comunicaban más con cartas que con palabras, porque no se podía, era muy delicada la gente, había mucha educación, si. (Entrevista 70) (Hilario González García, 80 años)

Si bien el noviazgo permitía cierto conocimiento de las personas, y se podía probar (y aprobar socialmente) a la posible pareja, también no era permitido tener muchos novios a las mujeres, y solo uno en cierto lapso de tiempo (lo que duraba la relación).

No pos era mucho respetable, para, para que tu trataras una muchacha que fuera nomás tuya, pos era que tú la ibas a respetar mucho, hasta que la pidieras era tuya, le podías agarrar una mano menos no y de aquí allá mira, ya ahora ya se tratan de fregarte ya casi nomás bueno eso es todo muchachos. (Entrevista 15) (Carmen Santana Macías, 78 años, campesina, Celaya).

Las restricciones en las relaciones se han modificado, lo corporal ya no actúan solo en las insinuaciones y coqueteos, lo corporal tolerado se da entre el beso, el abrazo y ciertas caricias, mientras lo sexual aún no está del todo aceptado en esta relación.

Pos bonitas, bonitas costumbres, y las costumbres eran bonitas, porque horita que ya de 12 o 14 años ya andan con el novio salen pa un lado, salen pal otro y antes no, en antes ni dejaban los papás de la muchacha platicar con uno, como ahora que fueran novios, nos mandaban decir con una amiga o le mandaba uno una carta a la muchacha, y se comunicaba uno con pura carta era muy bonito y horita ya no. (Entrevista 62). (J. Guadalupe Torres Aranda, hombre, 76 años, originario de Celaya).

Los espacios públicos son para ciertas clases el lugar donde puede seleccionar, posibilidades de relaciones afectivas y de noviazgo. La tendencia es que se pueda tener relaciones sexuales en el noviazgo, aunque la figura de la relación se modifica.

En Celaya en mi tiempo, pos el jardín y la Alameda, pos eran lo más atractivo y donde las muchachas uno de joven, era ver las muchachas, eran los lugares más atractivos para uno de joven. (Entrevista 50) (Francisco Morales 78 años, sastre, primaria).

Las clases populares en los tiempos libres buscan esa posibilidad de relación en ciertos espacios públicos: el jardín, la alameda, la calzada, las fiestas del pueblo.

La alameda porque aprovechaban a que salieran las trabajadoras domesticas para poder cortejarlas, era llamado “gatear”. (Entrevista 49) (José de Jesús Ávila Martínez, 57 años, maestro universitario).

A mí el jardín, la alameda y la calzada y se le echaba un ojo al músico y pues ya, iba a conquistar al chamaco que le gustaba. (Entrevista 58) (Socorro García Montalvo, 65 años, tercero de primaria, empleada domestica).

Los ritos de cortejo son interesantes: ¿Cómo saber si una persona le gustaba a otra, sin poderlo manifestar expresamente por la gazmoñería? Por medio de signos kinesiológicos (corporales), faciales, proxémicos, paralingüísticos y otro tipo de indicadores con objetos, elementos semióticos en la pragmática de afecto de esta cultura: El flujo de los sentidos de los solteros en la circulación (unos para un lado y otros en sentido contrario), señalando cierta disponibilidad, el romper el huevo de confeti (cierto acto violento que irrumpe un estado de cosas) como una señal de intencionalidad de agrado. El proceso de circulación se restringe para los que están apartados en la relación de noviazgo, ya no puede circular como soltera o soltero. El cortejo a una novia o novio de otro, era motivo de violencia a la pareja o al pretendiente.

Cuando se hacía el carnaval en el jardín y los muchachos íbamos para conocernos, las mujeres caminábamos para un lado y los hombres para otro, ellos nos veían y si les gustábamos nos quebraban un huevo de confeti, ya después nos conocíamos mas y nos hacíamos novios, pero un día yo me enojé con mi novio que había conocido ahí y fui al carnaval pero cuando el me vio, me quebró un huevo con aceite para que me fuera a mi casa y ya no anduviera ahí viendo a los muchachos. Aunque ya después de muchos años de novios nos casamos. (Entrevista 48) (Guadalupe Rodríguez Patiño 81 años, mujer, comerciante).

Los indicadores de agrado de las personas al regalar flores, hacer señitas, requería la retroalimentación comunicacional aceptar las flores, contestar el guiño, las palabras requerían terreno seguro, el rechazo afectivo podía ser costoso, por ejemplo, que otra persona más fácilmente lo desprecie, en el peor de los casos por medio del estigma entre el grupo de amigos o amigas. La palabra sancionada, limitada contenía el amor que sentía por la persona, cuando era permitido, la asfixia contenida se manifestaba en melosidad.

Bueno, eh, una de las costumbres que puedo yo decir que añoro aquí, entre las costumbres de Celaya, era que, había un jueves que se le llamaba jueves social; el comercio se cerraba a las 2 de la tarde y la agente podría ir al cine y salir a dar la vuelta a la alameda, al jardín; y una cosa muy interesante y bonita, es, que la gente que daba vueltas en el jardín, las muchachas daban vuelta en un sentido y los hombres al otro lado, en otro sentido; y ahí se caracterizaba un detalle chusco, es que, cuando alguno de los muchachos se gustaba, entre hombre y mujer, este, se hacían señitas, se reglaba una flor y pus era la forma de conquistarla. Otro detalle también, es que la gente de campo que venía a Celaya los jueves y domingos, daban la vuelta en la alameda, igual, como lo hacían en el jardín, unos en un sentido y las muchachas en otro sentido, el... también otro detalle es que esos días, de jueves y domingo, este, la... había música, la... era la banda de música, que era dirigida en aquel tiempo por el profesor Isaías Barrón, y pues era una tradición muy bonita, que, ya... sigue la banda, pero ya, como que se ha perdido el cariño, el amor a esos gustos. (Entrevista 65) (Marco Antonio Vera Cardona, 64 años, Secundaria, gerente de ventas, gerente de compras, dibujante y contratista, originario de: Celaya).

Para las clases sociales altas, los espacios de socialización se hicieron exclusivos en la posibilidad de acceso en el consumo y en la selección de la vestimenta. La clase alta y la aspirante a alta, no era numerosa, por eso se recurrían a la exogamia de clase con los foráneos.

Pues había un café donde los jueves y los domingos eran social y pues iban todas las muchachas de la sociedad muy bonitas, y catrinas por supuesto y entonces era

un cómo te dijera iban al café, y venían muchos muchachos de fuera y pues era muy bonito. (Entrevista 14) (Maria Guadalupe Hernández García, 62 años, femenino, sexto de primaria, ama de casa, originario de un ranchito cerca de Celaya).

El proceso de circulación en el mercado simbólico afectivo entre las clases altas era restringido. Aún cuando los pretendientes a ser clase alta, también circulaban en esos espacios, donde se calificaba con ciertos criterios a las personas que visitaban esos lugares, con ello señalo que no solo requería de la aprobación de la persona interesada.

Lo que más me gustaba era ir los domingos al jardín a dar la vuelta, ir a las tardeadas al Susana que era una fuente de sodas o ir al cine, y pues a esos lugares porque no había otros lugares para salir. ¿Qué lugares le llamaron más la atención y porque? Pues el jardín jueves y domingos, porque era la única distracción que teníamos. (Entrevista 22) (Ma. Eugenia Martínez Segura, 61 años, Femenino, Preparatoria, comerciante, Guanajuato, Gto.).

Los lugares de socialización y cortejo han cambiado, efectivamente las discotecas y recientemente el antro son para estos tiempos.

ENT: ¿Cómo era su familia y sus amigos?

Sra. Pilar: pss que unidos tranquilos

ENT: no les gustaba hacer les gustaba ir Alameda

Sra. Pilar: ándale a la alameda al jardín a caminar ya ves que caminaban dando vueltas y vueltas unos pa allá y otros pa acá.

ENT: ¿era cuando conocían a sus parejas no?

Sra. Pilar: ¡ándale! y luego los muchachos alrededor este... viendo a las muchachas a ver cuál te gustaba.

ENT: ¿usted fue una de esas muchachas?

Sra. Pilar: ¡no! A mí no me gustaba ir a... me invitaban, bueno ya estaba más grande, ya estaba adolescente, a mi no me gustaba, les decía que no le veía chiste de dar vueltas así y vueltas al jardín.

ENT: ¿y sus amigos se acuerda?

Sra. Pilar: si iban amigas a dar vueltas al jardín.

ENT: ¿cree que ahora, no sé, los jóvenes era son como eran antes? ¿Qué cree que sean diferentes?

Sra. Pilar: que son diferentes ya no son así como antes, que se ponían a dar vueltas andaban las muchachas ahí.

ENT: ahora ya que es el antro y todo eso.

Sra. Pilar: ¡ándale! que vámonos a los antros ya.

(Entrevista 68) (María del Pilar Vargas, 60 años, femenino, primaria, comerciante).

Predomina las formas de las clases altas como cultura ritual en esos espacios, la circulación de personas en ese mercado simbólico del afecto esta mediado por códigos de clase: la ropa, con quien se junta, si tiene dinero, ¿a dónde ha ido?, ¿dónde estudia?, si es guapo. En el caso de las mujeres, si esta “buena” y/o “bonita” le permite posibilidades de tener movilidad social. El cuerpo sigue siendo el objeto de atracción en los hombres, la mujer que tiene un bonito cuerpo tiene un capital simbólico en el campo del antro. El desdén es un recurso utilizado en ese mercado simbólico, la cotización de las personas tienen que ver con sus apellidos de clase, la emulación de comportamientos es una estrategia de mimetismo entra aspirantes de clase y las clases altas, los productos residuales son para los jugadores con poco capital simbólico y económico. El noviazgo se da en este entramado.

Fuentes

Alberro, Solange. (1988). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica. México.

Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Barfield, Thomas (editor). (2000). *Diccionario de antropología*. Primera edición en español. Siglo XXI. México.
- Blanco Mónica, Parra Alma y Medrano Ethelia. (2000). *Breve historia de Guanajuato*. Fondo de Cultura Económica y Colegio de México. México.
- Berthelot, Jean-Michel. (2003). *La construcción de la sociología*. Nueva Visión. Argentina.
- Bendesky, León. (2001/ Noviembre). Revista Proceso: *El México que hemos sido*. Edición especial 25 aniversario, noviembre del 2001. México.
- Boltvinik, Julio y Hernández, Enrique, Laos. (1999). *Pobreza y Distribución del Ingreso en México*. Siglo XXI, México.
- Boltvinik, Julio y Damián Araceli (2005). *La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos*. 2ª edición. Siglo XXI. México.
- Boltvinik, Julio (19 / 07/ 02: 24). “Economía moral”, periódico *La Jornada*, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1989). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, México.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic J. D. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo. México.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Capital cultural, escuela y espacio social*. 2ª. Edición. Siglo XXI. México, pp. 129-144. Principios para una reflexión sobre los contenidos de la enseñanza.
- Bourdieu, Pierre. (1979). *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. España.
- Bourdieu, Pierre. (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Editorial Manantial. Argentina.
- Bourdieu, Pierre. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama. Barcelona, España.
- Brunet, Ignasi y Morell, Antonio. (1998). *Clases, educación y trabajo*. Trotta. España. Pp. 333-344.
- Castells, Manuel. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red*. Vol. I. Siglo XXI. México.
- Cirese, Alberto, M. (1980). *Ensayos sobre culturas subalternas*. 2ª edición, Cuadernos de la casa Chata N° 24. México.
- Cobann, Alfred. (Director). (1989). *Historia de las civilizaciones. Vol. 9. El siglo XVIII*. Alianza Editorial/Labor. México.

- Conrad Geoffrey W. y Demarest Arthur A. (1990). *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca*. Coedición Alianza Editorial Mexicana y CONACULTA. México.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). (2004). *Encuesta Nacional de Prácticas y Consumo Culturales*. México.
- Coriat, Benjamin. (1993) *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el fordismo y la producción en masa*. 9ª edición, Siglo XXI España.
- Cuche, Denys. (1999). *La noción de la cultura en las ciencias sociales*. Argentina: Claves problemas.
- Di Tella. Chumbita. Gamba y Gajardo. (Supervisión.) (2001). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Emecé Editores. Argentina.
- Eco, Umberto. (2007). *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones, 2000 – 2006*. Editorial Debate. México.
- El Colegio de México. (2000). *Historia general de México. Versión 2000*. El Colegio de México. México.
- Geertz, Clifford. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. España.
- Giménez, Gilberto. (2005). *La Teoría y el Análisis de la Cultura*. Volumen uno CONACULTA conjuntamente con IC@CULT. México.
- Giménez, Gilberto. (2004) La cultura popular: problemática y líneas de investigación. Revista *Diálogos en la Acción*, primera etapa, 2004. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Gruzinski, Serge. (1994). *La Guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hillmann, Karl-Heinz. (2001). *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Madrid: Herder.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México INEGI (2004) *Anuario Estadístico de Guanajuato Tomo I*. México.

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México INEGI (2002) *Perfil Sociodemocrático Guanajuato. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. México.
- INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2000 *Guanajuato: Perfil Sociodemográfico*. México.
- INEGI. Guanajuato, Datos por Localidad (Integración Territorial). XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.
- INEGI. *Tabulados Básicos Nacionales y por Entidad Federativa. Base de Datos y Tabulados de la Muestra Censal. XII Censo General de Población y Vivienda 2000* (Versión Disco Compacto).
- Jameson, Fredric y Zizek Slavoj. (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Editorial. Paidós. Argentina.
- Jary, David and Jary, Julia. (1991). *The Harper Collins Dictionary Sociology*. Ed. Harper Perennial. New York.
- Kerbo, Harold R, (2004). *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*. 5ª edición. Mc Graw Hill. España.
- Lotman, Yuri M. (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Frónesis. Catedra Universitat de Valencia. España.
- Lotman Yuri M. (1999) *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa. España.
- Mentz, Brígida von. (1999). *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*. Coedición CIESAS y Miguel Ángel Porrúa. México.
- Nicolet, Le Goff, Duby, Romano, Tenenti, Jeannin, Dupront, Ehrard, Hobsbawm, David, Mora y Vilar. (1977). *Niveles de cultura y grupos sociales*. Siglo XXI México.
- O'Sullivan, Tim y otros. (1995). *Conceptos claves en comunicación y estudios culturales*. Amorrortu editores. Buenos Aires. Primera Edición en Inglés.
- Payne, Michael. (Comp.) (2002). *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*. Paidós. Argentina.
- Plattner, Stuart. (1991). *Antropología económica*. Coedición Patria y CONACULTA. México.
- Perceval, José María. (1995). *Nacionalismo, Xenofobia y racismo en la comunicación*. Paidós Ibérica.

- Revista internacional de ciencias sociales. *La sociedad del conocimiento*. (Marzo 2002). numero 171.
- Rioux Jean –Pierre y Sirinelli Jean-Francois. (1999). *Para una historia cultural*. Taurus. México.
- Taylor, Charles y otros. (2001). *Multiculturalismo y la “política de reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- Taylor, Peter J. (1994). *Geografía política. Economía-mundo, estado-nación y localidad*. Primera edición en español, Edit. Trama, España Traducción Adela Despujol Ruiz-Jiménez y Heriberto Cairo Carou.
- Thompson, John B. (1993). *Ideología y Cultura Moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.
- Thompson, John, B. (1998) *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós. España.
- Todorov, Tzevetan. (1991). *Nosotros y los otros*. Siglo XXI, México.
- Velásquez Coord. (2003). *Los estudios culturales en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Wallerstein, Immanuel (coordinador). (1997). *Abrir las ciencias sociales*. 2ª coedición. Siglo XXI y UNAM. México.
- Wallerstein Immanuel. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. Siglo XXI-UNAM México 1998.
- Wallerstein Immanuel. (2006). *Análisis de sistemas – mundo. Una introducción*. 2ª edición. Siglo XXI.
- Weber, Max. (1996). *Economía y sociedad*. 2ª edición en español y 4ª en alemán. Fondo de Cultura Económica. México.
- Wright, David, C. (1998). *La conquista del bajío y los orígenes de San Miguel Allende*. Fondo de Cultura Económica. México.

La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Gro.

Dra. Judith Solís Téllez
Universidad Autónoma de Guerrero
judithstell@yahoo.com.mx

Resumen

En la propuesta de ver como una construcción imaginaria la identidad afromexicana tomo como punto de partida el etnocidio que se cometió hacia los africanos. Lo cual tuvo como consecuencia que la estructura cultural africana fuera destruida debido al trato inhumano que recibieron los africanos durante la trata esclavista; así como por el racismo colonial expresado en el sistema de castas y por el mestizaje. En dicha construcción considero como primordial las narrativas históricas y antropológicas. En la conformación de imaginarios toma un papel importante la historia oral, la memoria histórica, las diversas narrativas que se encuentran en los mitos o en las danzas.

Sobreviven como reminiscencia del sistema de castas colonial las relaciones interétnicas. Existen, sin embargo, identificaciones con las alteridades del español y con el indígena, lo cual se manifiesta en algunos rituales y mitos. Asimismo, los afromexicanos han ido construyendo la distinción frente al otro, por medio de canciones, de la tradición musical y de danzas apropiadas por ellos; así como por la invención de tradiciones como es el caso de *Los Encuentros de pueblos Negros*; la construcción del Museo de Culturas Afromestizas, etcétera.

Palabras clave: construcción imaginaria, identidad afromexicana, narrativas históricas y antropológicas.

Presento en esta ponencia un resumen de mi tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, titulada: *La construcción imaginaria de la identidad afromexicana. La interpretación de una cultura a través de sus diversos textos: El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de Cuajinicuilapa, Gro.* (UAM-I, 2009). En la propuesta de ver como una construcción imaginaria la identidad afromexicana, tomo como punto de partida el etnocidio que se cometió hacia los africanos. Lo cual tuvo como consecuencia que la estructura cultural africana fuera destruida debido al trato inhumano que recibieron los africanos durante la trata esclavista; así como por el racismo colonial expresado en el sistema de castas y por el mestizaje.

Aunque en México es comprobable históricamente la presencia del esclavo africano y de sus descendientes, llama la atención la casi nula existencia de rasgos culturales africanos, a diferencia de otros países del Caribe y de Latinoamérica en donde sobrevivieron aspectos de la cultura africana en el lenguaje y en la religión. Demos como ejemplo de lengua el creole y en la religión la santería. El creole que es hablado en Surinam, en Belice, en las islas Reunión y Mauricio, entre otros lugares. En cuanto a la santería, hay practicantes incluso en las grandes urbes como Nueva York, lo cual nos hace conscientes del sincretismo en la transmisión de la cultura africana.

Sobre el carácter del mexicano han escrito diversos autores. Roger Bartra (1987) considera una construcción imaginaria la literatura producida al respecto. Afirma que:

dicha *entelequia* ha sido reforzada por mitos, canciones, películas, por el arte y la literatura como una manera de legitimación del poder surgido del movimiento revolucionario para justificar la dominación del Estado”. Intenta explicar el porqué los hombres toleran un sistema de dominación y con su paciencia le imprimen un sello de legitimidad a la injusticia, a la desigualdad y a la explotación. (Bartra, 1987: 15)

Bartra considera que México está dividido en dos: la clase dominante y la cultura popular y que por medio de lo que se ha llamado el carácter del mexicano se ha intentado dar una homogeneidad a la diversidad de caracteres como resultado de la dominación.

Entre los estereotipos que conforman lo mexicano Roger Bartra, señala al héroe agachado y al pelado. Por medio de uno y otro se han transfigurado las figuras del campesino, del indígena y del obrero de la época moderna. Al mexicano se le ha atribuido, además el ser perezoso, melancólico, impuntual, el ser valiente, el machismo, el desmadre o el valemadrismo y el no tener miedo a la muerte; así como también sentimientos de inferioridad, estereotipos que, en su mayoría, también forman parte del negro o del afromexicano, a quien, además, se le considera alegre y fiestero.

Bonfil Batalla (1990[1987]) llama México imaginario a la clase dominante y nos hace conscientes de la presencia de las culturas mesoamericanas en la cultura del campesino y en la presencia de los indígenas que sobreviven, a pesar del etnocidio cometido contra ellos. Considera a las clases dominantes como representantes de la cultura occidental y que han visto a las culturas indígenas como un símbolo de atraso y subdesarrollo en lugar de facilitar una convivencia en la cual ambas culturas se desarrollen armónicamente, lo cual sin duda daría como resultado un país con menos desigualdades. Ni en la visión de Bartra, ni en la de Bonfil Batalla hay referencias a los negros. Lo cual, quizás se deba a que los afrodescendientes al ser también colonizados y sujetos de explotación en la época de la esclavitud se asimilaron a la cultura emergente de México como nueva nación.

Mi marco teórico se inscribe, dentro de los estudios semióticos, en su línea estructuralista, tanto literaria como antropológica; la corriente de la antropología simbólica, sobre todo en la postura que se refiere a interpretar la cultura como si fuera un texto literario, la revisión de los procesos simbólicos que abarcan los conceptos de cultura, ideología, identidad y de imaginarios sociales. En la conformación de imaginarios toma un papel importante la historia oral, la memoria histórica, las diversas narrativas que se encuentran en los mitos o en las danzas.

El imaginario social es para Maffesoli (2001:97) el fundamento de toda sociedad. Los mitos, las danzas, las letras de canciones y la escritura literaria funcionan como mediadores en la representación de la comunidad.

Cuando Benedict Anderson trata de la comunidad imaginada señala el papel de la prensa y las novelas que florecieron en el siglo XVIII, como mediadoras en la representación de la comunidad. Estas formas proveyeron los medios técnicos necesarios para la “representación” de la clase de comunidad imaginada que es la nación.” (Anderson, 1993 [1983]: 46-47). Agregaría

que las crónicas y las obras literarias en general, además de los medios masivos de comunicación son a su vez mediadoras de las representaciones colectivas.

Para Baczko (1991) el imaginario es todo aquello que ha pasado a formar parte de la memoria colectiva, no importa si se trata de un hecho real o algo inventado.

Presento esta propuesta como un análisis de la cultura desde una perspectiva semiótica. Asumo, en consecuencia, la siguiente definición de semiótica:

La semiótica (que también ha recibido el nombre de “semiología” y otros más) es la ciencia que estudia el signo en general; todos los signos que formen lenguajes o sistemas. Empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero su campo de estudio se ha extendido a otras áreas: las modas, los gestos, la comida, para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas. (Beuchot, 2004)

Como sugieren Gabriela Coronado y Bob Hodge (1998) quienes afirman— haciendo un seguimiento de las ideas de Bajtín en su propuesta de la naturaleza dialógica del lenguaje y de cualquier otro proceso semiótico incluyendo la cultura— que “todo en una cultura puede verse como una forma de comunicación. Por tanto, todo lo que existe o sucede puede ser considerado como un “texto”, mediante el cual la cultura se expresa en un proceso de intercambio siempre en movimiento” (Coronado y Hodge, 1998: 101).

Los autores citados señalan que “Para la antropología como para el análisis socio-semiótico, el objeto mínimo e irreductible de análisis debe estar constituido por el conjunto de “textos y contextos, agentes y objetos de significado, estructuras y fuerzas sociales y toda la complejidad de sus interrelaciones” (Coronado y Hodge, 1998: 101).

Al punto de vista semiótico ha hecho referencia Clifford Geertz: “El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico” (Geertz, 1997 [1973]: 20).

Geertz (1997 [1973: 20]) considera que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considera que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

Lévi-Strauss da seguimiento a la propuesta de Ferdinand Saussure y es otro de los autores que ven a la cultura desde el punto de vista de la comunicación a través del intercambio y por ende desde la perspectiva semiótica. Así, pues, después de presentar brevemente esta propuesta de interpretar los diversos textos que conforman la cultura afro-mestiza, expongo como hipótesis general la siguiente:

La estructura cultural africana fue destruida, debido al etnocidio que se cometió durante la trata esclavista. Acerca de lo ocurrido en nuestro país podemos tomar en cuenta la conocida hipótesis sobre la manera como fueron introducidos los negros evitando que se juntaran los que hablaban el mismo idioma para evitar las rebeliones. Lo cual impidió que conservaran su idioma y su cultura. Además el sincretismo de las diversas culturas indígenas, española, africanas y otras minoritarias dio como resultado una cultura diferente a cada una de ellas. Los afrodescendientes se adaptaron a la cultura que se formó después de la época de la conquista. El negro se integró durante la formación nacional (Aguirre, 1972 [1946]: 277). Ello, aunado a la idealización de las culturas indígenas desaparecidas contribuyó a ignorarlos como parte de la cultura mexicana. Su presencia empezó a ser tomada en cuenta ya entrado el siglo XX, por los rasgos biológicos más visibles de poblaciones con el fenotipo africano. Investigaciones históricas y antropológicas han contribuido a hacer visible la presencia del africano y sus descendientes y, por tanto, a la construcción de esta identidad; sin dejar de lado el propio interés de algunos grupos de afro-mestizos y a la ideología de la diáspora africana.

Me parece que el concepto de *transculturación* puede explicar el fenómeno de la pérdida de la cultura africana, la adaptación a la cultura dominante y las formas nuevas que se pueden observar en la actualidad, las cuales tienen que ver con la recuperación de una memoria histórica de un pasado de esclavitud vinculado con África. De la siguiente manera define Fernando Ortiz dicho término:

Entendemos que el vocablo “transculturación” expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana “aculturation”, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial “desculturación”, y además, significa la consiguiente creación de nuevos

fenómenos culturales que pudieran denominarse “neoculturación” (Ortiz, 1963 [1940]: 103)

En el proceso de transculturación se identifican tres etapas:

- una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos.
- la incorporación de la cultura externa.
- el esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoo Bong Seo citado en www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm-15k-).

Los datos y fuentes históricas, así como los textos antropológicos han contribuido a la construcción de la identidad afroamericana. Hago un seguimiento de los estudios históricos sobre los negros en México y en Guerrero. Sobre su incorporación al mestizaje ya evidente desde el siglo XVII, como nos informan Ben Vinson y Bobby Vaughn: “Estos procesos se llevaron a cabo con tanta celeridad que para el siglo XVIII, el mestizaje mexicano se dio, en gran medida, gracias a los afroamericanos, que congregaron a las poblaciones blancas e indígenas más rígidas y endogámicas. (Vinson/ Vaughn, 2004: 15)

Fue a inicios del siglo XVII, según Aguirre Beltrán, cuando la sociedad dividida en castas, que caracterizó al virreinato, tomó una forma definitiva: “Los africanos llegaron en el siglo XVI a la Nueva España. Venían, en un principio, en calidad de criados de los conquistadores.” (Aguirre, 1985[1958])

Entre las causas que motivaron la introducción masiva de esclavos encontramos: Las leyes Nuevas de 1542 que abolieron la esclavitud indígena, la mortandad de las poblaciones originarias

debida a diversas epidemias traídas por los conquistadores; así como el incremento de la producción de azúcar y la necesidad de mano de obra de los productores en el siglo XVII (Paredes / Lara, 1997)

Los primeros contactos culturales entre negros, indígenas y españoles se realizaron al través de los negros islamizados del área cultural del Sudán occidental; llegó la invasión masiva de negros provenientes del área cultural del Congo, de habla bantú; para, finalmente, en los inicios del último siglo de la Colonia, sobrevenir el contacto con unos cuantos grupos negros extraídos del área cultural del Golfo de Guinea (Aguirre, 1946).

En cuanto a la edad, según Paredes y Lara (1997), aunque no había límites: “El periodo que tenía mayor demanda era entre los 15 y 35 años, a partir de los 40 disminuía considerablemente, a menos que desempeñaran un oficio [...]. El precio al que se vendían los esclavos era muy costoso por lo que, según los mismo autores “se pagaban a plazos”.

Se han hecho estudios de poblaciones afrodescendientes en Puebla y en Michoacán, donde los negros se desempeñaban en la manufactura textil y en los reales de minas michoacanos; así como en Guanajuato, en Nuevo León, en Colima, en Campeche, con la caña de azúcar y las encomiendas, en Yucatán, en Tabasco, Tamaulipas y Veracruz.

En 1810 Hidalgo decretó la liberación de los esclavos; en 1828 el Congreso declaró abolida la esclavitud y en 1834 México e Inglaterra convinieron en prohibir la trata o el comercio de esclavos. En todos los casos la acción legal involucrada en decretos, leyes y convenios estuvo destinada a liberar a los negros de la carga que les imponía el sistema colonial y que era inaceptable para una nación que al independizarse postuló la igualdad, la fraternidad y la libertad de todos los ciudadanos sin que importara su casta, raza o estado social (Aguirre, 1972: 32-33).

Aguirre Beltrán nos dice que:

Los negros llegaron a la Costa Chica acompañando a los conquistadores: unos pocos españoles se quedaron avecindados en San Luís Acatlán (villa fundada en 1522). Algunos de éstos contaban con criados negros con los cuales explotaron los placeres de oro de los ríos, y sus huertas de cacao. Los negros a su vez establecieron una relación poco amistosa con los indígenas, a quienes vinieron a suplir en los trabajos pesados, ya que estos fueron prácticamente diezmados. En parte por las batallas de la conquista, también por las enfermedades transmitidas

por los conquistadores y por los negros, así como por el impacto psicológico de la pérdida de su cultura. Otra de las causas fue la cría de ganado, que terminaba con sus cosechas. Muchas veces el negro desempeñó el papel de capataz y de vaquero y su relación con el indígena fue de franca hostilidad (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Buscaron refugio en Cuijla los negros cimarrones, quienes --nos informa Aguirre Beltrán-- provenían del puerto de Yuatulco, hoy Huatulco, y de los ingenios de Atlixco. El hacendado aprovechó tal situación para “protegerlos”, obteniendo a cambio mano de obra barata, de tal forma que se empezaron a aglutinar en sus alrededores cuadrillas de negros, en lo que es ahora Cuajinicuilapa, San Nicolás y Maldonado (Aguirre, (1985 [1958]: 27).

Taurino Hernández (1997), en la recapitulación que hace de la historia regional considera que la institución agraria que dio el perfil fue la hacienda de Cuajinicuilapa. En el último cuarto del siglo pasado un emigrado estadounidense de origen alemán, Carlos A. Miller, se dio a la empresa de reconstituir el enorme latifundio que se había iniciado a finales del siglo XVI, y que la historia contemporánea registra como la Casa Miller. La hacienda también explica la presencia de la cultura negra que estuvo asociada con la actividad ganadera con la que se inició ese enorme latifundio. Además, la región fue refugio de negros que escapaban de las plantaciones cercanas o que huían del Altiplano. Como consecuencia de la revolución la población se dispersó. Alrededor de diez años después de concluida la lucha, la población volvió a concentrarse, fue la gente que repobló Cuaji, Maldonado y San Nicolás.

Aguirre Beltrán, quien hizo su trabajo de campo a fines de los años 40 en Cuajinicuilapa, atribuyó a esta población un *ethos* violento cultural, y consideró que esta cultura de la violencia existe en todas aquellas otras que arrancan sus orígenes de las formas de vida que idearon los esclavos para dar significado a su existencia.

Sin embargo, recordemos que por esos tiempos se está dando seguimiento a la reforma agraria iniciada en los años treinta y que muchas de sus resoluciones se resolvieron durante la década del 60. Durante ese tiempo se llevó a cabo una lucha legal y armada entre los grupos de armeros de Cuajinicuilapa y de San Nicolás y la familia Miller, los terratenientes de la región.

Hernández (1996) considera que el fenómeno de la violencia regional, para el caso del municipio de Cuajinicuilapa, ha estado ligado más a la estructura agraria y al ejercicio del poder, que al llamado *ethos* violento de la población afroestiza de la Costa Chica. Señala que factores

como la excesiva concentración de la tierra, el aislamiento geográfico, y una débil presencia de las instituciones estatales, fueron el campo propicio para el desarrollo de grupos o facciones de gente armada en esa región. En los años treinta, en pleno reparto agrario, esos grupos estuvieron ligados a la defensa agraria y continuaron su desarrollo hasta finales de los años sesenta, constituyéndose en un componente importante de la estructura de poder local.

En los estudios etnográficos sobre la cultura afroestilista se han destacado algunos rasgos como propios de esta identidad, tales como: el nicho ecológico, la creencia en la sombra, la tradición oral y el queridato.

En cuanto al nicho ecológico, los espacios que conforman la Costa Chica son: los Altos y los Bajos. A Aguirre Beltrán le tocó desmentir la creencia de que en México, a los negros y a sus descendientes sólo se les podía encontrar en las costas de los mares Atlántico y el Pacífico. Sin embargo, Bonfil Batalla contrasta esa apropiación del espacio, por parte de las culturas mesoamericanas: “Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se hayan adaptado a condiciones casi desérticas” (Bonfil, 1990: 52).

Como vemos, de cualquier manera, persiste la creencia de que el nicho ecológico del negro es la costa, la playa.

Otro elemento destacado como perteneciente a esta cultura es la creencia en la sombra a la que Aguirre Beltrán atribuye un origen africano. La sombra se caracteriza por su vagancia y movilidad; puede escapar del cuerpo cuando el individuo sueña: “Cuando el individuo sueña, la sombra recorre los lugares más diversos y como no tiene el obstáculo de su recipiente material puede violar impunemente las leyes que regulan el tiempo y el espacio.” (Aguirre, 1985 [1958]: 178) En estos recorridos, “cuando la sombra anda en sus pasadas”, es susceptible de sufrir el ataque de la sombra de un enemigo vivo o muerto, y entonces se encuentra incapacitada para regresar a su habitual continente. Igual suceso acaece cuando inesperadamente se despierta a un cristiano que está soñando: la sombra, imposibilitada de retornar prontamente al cuerpo, se extravía. En tales casos el cuerpo, sin la sombra, desmerece y enferma. (Aguirre, 1985 [1958]: 178).

Arturo Motta y Ethel Correa (1996: 7) señalan que desde hace más de un siglo se ha destacado como aspecto singular de esa cultura el uso de la vocalidad; característica que ningún

otro grupo de la región maneja de esa manera distintiva; ya en coplas, gustadillas y sestillas para reñir, enamorar, describir o relatar.

Moedano (1988: 123-124) trata de definir algunos aspectos de la identidad afroestiza a través de los usos de la lengua y de las reglas de comportamiento verbal que rigen la tradición oral de esta región. Considera que la importancia de la tradición oral en la Costa Chica depende en gran parte de una coyuntura histórica particular, el fenómeno de la desterritorialización.

En el análisis que lleva a cabo Francoise Neff, acerca de la narrativa afroestiza encuentra estructuras narrativas o secuencias de otras culturas, entre ellas de los nahuas y de la tradición celta. Considera entonces que la asimilación de elementos heterogéneos forma parte de la identidad del afroestizo. Por lo que remarca que: “Esta capacidad de absorción, lejos de ser la marca de una dispersión o ausencia de una identidad propia, constituye un factor indispensable para explicar la vitalidad de la tradición oral”.

La investigadora hace énfasis en la importancia de la tradición oral ya que, al apropiarse del lenguaje del amo, lo hizo también de un instrumento de poder que se utilizaba para transmitir órdenes. “Hablar significa anudar los lazos rotos. Al reconstruir el círculo en el cual narradores y auditores ocupan lugares de naturaleza idéntica se negó la relación jerárquica en la cual unos hablan y otros callan”. (Neff, 1986)

Aguirre Beltrán señala una forma de matrimonio alternativo, que no se realiza conforme a los cánones que otorgan prestigio, es el *queridato*, al cual este autor considera una reinterpretación de la poliginia africana: “Al queridato apelan, por una parte, los hombres casados o casaderos y, por otra, las mujeres divorciadas y las jóvenes no vírgenes [...] Contrariamente a lo que a primera vista parece, el hombre juega, en el queridato, un papel de menguada importancia. (Aguirre, 1985 [1958]: 162)

Para la estudiosa del parentesco Cristina Díaz (2003), quien desarrolla la idea del queridato como una interpretación del matrimonio poligínico africano, en donde encuentra una estructura en la cual las mujeres pueden recasarse, ya que los hijos de matrimonios anteriores pasan a ser hijos de crianza de las abuelas. Los elementos que forman parte del queridato, para esta autora, son la matrifocalidad y los hijos de crianza.

En los estudios etnográficos que se han hecho sobre San Nicolás destacan los aportes de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, Francoise Neff, los realizados por la Unidad de Culturas Populares de Guerrero, que hicieron posible la compilación de narraciones, de vocabulario, de la

tradición oral, del corrido, la recuperación de la danza de la artesa y de versos. Otros estudiosos han llevado a cabo estudios sobre relaciones interétnicas.

Diversos estudios antropológicos (Cervantes, 1984; Motta/ Machuca, 1993; Meza, 1999; Chege, 1999; Castillo, 2000) han destacado las clasificaciones fenotípicas que se dan en las relaciones interétnicas de algunas partes del país, particularmente en la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, las cuales sobreviven como reminiscencias de la sociedad dividida en castas. En la conformación de la identidad afroestiza tienen un papel importante las relaciones interétnicas que ubican al individuo como parte de una u otra etnia.

Los afroestizos, como cualquier mexicano se identifican con los indígenas y con los españoles. Y se festejan como mexicanos los días 15 y 16 de septiembre. Lo cual se puede rastrear en sus rituales, creencias y mitos. La vestimenta que utilizan las capitanas de San Nicolás, en la fiesta del Santiago es demasiado llamativa, es una especie de disfraz, a diferencia de la vestimenta de las capitanas de Ometepe, que pareciera ser ropa de gala, pero que se puede utilizar en otras ocasiones o las capitanas indígenas de Cochoapa, población amuzga, quienes utilizan llamativos huipiles indígenas. Esta fiesta en la cual el caballo es importante porque permite a los hombres competir como jinetes y a las mujeres lucir sus enormes vestidos, que representan según don Melquíades Domínguez a las grandes señoras. En dicha celebración encuentro una identificación con los españoles. Una práctica cultural mesoamericana, el tonalismo los identifica también con los indígenas.

En el mito del santo patrono, por medio de la imagen de San Nicolás Tolentino, que funciona como un operador lógico que da identidad tanto a los indígenas, como a los afroestizos, encuentro, en mi lectura, una aceptación de que su santo patrono sea una copia, como si aceptaran que los indígenas son los habitantes primigenios y por ello su santo prefirió a los indígenas. Así por un lado está la supremacía española considerada en la religión católica y el reconocimiento a los indígenas.

Son dos las fiestas que contribuyen al fortalecimiento de la identidad afroestiza la fiesta religiosa y la fiesta cívica. La primera en honor de su santo patrono en donde se representa la danza del toro petate, rememorando la práctica de la ganadería, que es parte de las actividades económicas de los afroestizos desde la época colonial. Un toro es importante porque representa la fuerza, la capacidad de poder responder ante los compromisos y, tal vez, por eso el toro también representa a su santo patrono.

Durante la fiesta cívica del 15 y 16 de septiembre se da la celebración de la mexicanidad y se representa la batalla entre los apaches (indígenas) contra los gachupines, no aparecen los negros, ni sus descendientes. Los afroestizos consideran que ganan los apaches y defienden su territorio de los extranjeros (los gachupines) y que la reina de los indígenas (La América) destrona a la reina de España. Realmente sienten suya esa victoria. En la ceremonia del grito, se oyen porras y vivas a “la América” y a sus apaches e incluso “la América” interviene en la ceremonia y también grita vivas a los héroes de la patria.

Aguirre Beltrán (1985 [1958]) enumeró una serie de rasgos y complejos culturales africanos que encontró en Cuijla, en realidad pocos (cargar al niño a horcajadas, la casa habitación llamada redondo, la creencia en la sombra, la familia extensa, la tradición oral); sin embargo, con el paso del tiempo, los afrodescendientes han ido construyendo una distinción frente a los otros. Lo cual, en parte, tiene que ver con las canciones que tratan de los negros, con la llegada de antropólogos a la región, con las expresiones de la diáspora africana; pero también, con su propio interés. Como se dio en el caso de las personas que tenían interés por formar un museo comunitario, el apoyo institucional impulsó el interés local, que hizo posible la construcción del Museo de Culturas Afroestizas “Vicente Guerrero Saldaña”, el cual ha reforzado el imaginario de esa identidad.

Una de las tradiciones inventadas sobre el pasado africano es la de los Encuentros de Pueblos Negros:

“Tradición inventada” se refiere al conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual implica automáticamente una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado. [...] Sin embargo, la peculiaridad de las tradiciones “inventadas”, en cuanto exhiben esa referencia a un pasado histórico, radica en que su continuidad con tal pasado es en buena parte ficticia. En suma, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas o establecen su propio pasado mediante la repetición cuasi obligatoria. (Hobsbawm y Ranger, 2005: 189-190)

En los “Encuentros de Pueblos Negros” se ha intentado trazar ese puente entre la presencia del negro esclavo y la población afroestizada actual. Las discusiones han girado en torno a la identidad, como parte importante de ella: En cuanto a los términos con los que se refieren a los afroestizados, hay una valoración de la palabra “negro”, en los foros se ha dicho que la prefieren a moreno, porque pareciera que hay un racismo al suavizar el término; sin embargo, también utilizan la palabra afroestizado, afroamericano y afrodescendientes. La ideología que prevalece en los encuentros tiene que ver con la diáspora africana. Los integrantes de México Negro AC que son los que llevan a cabo los encuentros, mantienen contacto con otras asociaciones de negros, principalmente con Afroamérica y han participado en sus foros que se han llevado a cabo en diversos países de Latinoamérica en donde hubo presencia africana y en los Estados Unidos. Hay una cierta actitud radical en la que dan importancia a los rasgos somáticos. Varios de los afrodescendientes asistentes a este foro han dicho que se desconoce que en México haya presencia negra y que a varios de ellos los han hecho cantar el himno nacional, porque consideran que vienen de algún país extranjero. La ideología de los Encuentros está encaminada a lograr ser un grupo étnico que llegue a ser reconocido por el gobierno, incluso lograron que en el libro de texto de primaria titulado: *Guerrero. Monografía estatal*, se incluyera brevemente la historia de cómo llegaron los negros a la región. La lucha por llegar a ser un grupo étnico tiene que ver con el deseo de lograr recursos que se inviertan en los así llamados “pueblos negros”. En diversas publicaciones a cargo de integrantes de los encuentros de pueblos negros han dado a conocer la ideología de estos encuentros y han hecho un seguimiento de los aportes del negro en el campo científico y artístico, también difunden las costumbres de los diversos pueblos negros.

También algunos de sus integrantes colaboran en otros foros, en programas de radio, en publicaciones en las cuales difunden la toma de conciencia de lo que consideran una identidad que ha sido negada, el reconocimiento al origen africano que los hace cobrar conciencia de actitudes culturales racistas, como la búsqueda del mejoramiento de la raza o del blanqueamiento de la piel a través de los hijos, cambiar el sentimiento de inferioridad por un sentimiento de orgullo por el color de la piel morena. Se refuerza el imaginario con leyendas sobre cimarrones y la artesa, ahora, puede ser vista como un baile en el cual los negros se burlan de los blancos y bailan sobre la figura del caballo que representa al español (Ruiz, 2001). La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afroestización. Los organizadores de los

“Encuentro de Pueblos Negros” dejan en la comisaría del pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

En la música se ha reforzado el imaginario que asocia una forma de violencia como propia de los negros, los negros matones, mujeriegos, alegres, bailadores; el negro como alguien diferente al indígena que es más callado, más dejado, más trabajador; el negro también diferente al mestizo en su alegría en sus fiestas más llamativas. También se habla ya de un orgullo negro, de transmitir la cultura a los hijos y hacerlos conscientes del pasado esclavista que ha contribuido a la riqueza de los países en donde hubo esclavos. En varios de los *Encuentros* se ha discutido la propuesta de ser considerados como etnia, y se ha entablado comunicación con el INEGI, para ser considerados en los censos como población afroamericana. Hay también una iniciativa de ley por parte del senador guerrerense Ángel Aguirre.

Entre las publicaciones en las cuales se manifiesta la ideología de reconocer los orígenes africanos y el trabajo de los antepasados esclavos como un aporte a la riqueza de los países de América podemos mencionar: los trabajos iniciados por Culturas Populares desde los años 90, que dejaron varias publicaciones de narrativa, de versos, el suplemento *Ayacaxtla*, del *Diario 17*, la página de “Pueblos negros” del *Sol de Acapulco*, la revista *Fandango*, el libro *Ébano* de versos costeños y poesía regional.

Hay una tradición musical apropiada por los afroamericanos como es el caso de las chilenas, en donde se combina la música, y los versos pícaros.

Gabriel Moedano (1988), propone la vigencia del corrido en la frontera norte y en la Costa Chica, en donde destaca “la predominancia de temas relacionados con la violencia y el culto a héroes rebeldes” lo cual —considera el autor—refleja una situación sociocultural atribuida a los negros por factores raciales, sin ahondar en las verdaderas causas históricas como el cimarronaje y actualmente por motivos de explotación, discriminación, injusticia, etcétera. (Moedano 1988: 123-124) Dentro de la tradición oral el autor ve al corrido “como puente entre la tradición, el presente y, a veces, el cambio”.

En San Nicolás pareciera que hay canciones para cada situación; asimismo hay canciones que se oyen aquí al igual que en otras poblaciones de la Costa Chica. También se oyen corridos antiguos y corridos que reflejan las situaciones actuales como la emigración (“Me voy pa’ Carolina”, “Corrido a Perruco”...).

Para Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1990), el corrido es un elemento de diferenciación, y por lo tanto de identidad de los afroestizos con respecto a las etnias de la región. El corrido de los afroestizos es además el testimonio de una violencia marcada siempre de tintes trágicos, que se realiza al interior y al exterior de la comunidad:

En la época colonial al negro rebelde se le llamó cimarrón por analogía con el animal salvaje, indomable y montaraz. Los héroes de los corridos de Costa Chica conservan en el apodo la analogía: Epifanio Quiterio, alias “La Mula Bronca”, que según dice el corrido fue un hombre que no nació para la esclavitud; así como tantos otros que se “echan a la de malas”: La Yegua sin Rienda, El Coyote de Cuaji, La Chichacola, El Zanatón, El Perro con Rabia, El Animal, El Onzo Real, etcétera. (Gutiérrez, 1985)

Una canción famosa de la región es “El negro de la costa” El protagonista quien usa la primera persona del singular, se presenta a sí mismo como alguien que sabe matar, no necesita que le enseñen a hacerlo. Lo cual tiene que ver con la construcción de un imaginario sobre el negro como alguien violento y matón, cuya ley es la de las armas. Además se trata de un personaje alegre y vacilador, como lo hace notar cuando dice: “Y en el agua se lazar sin que se moje la reata”. Asimismo “el negro de la costa” es mujeriego y bailador.

La canción del Negro chimeco, trae a colación en su título el estereotipo del negro sucio, eso es lo que quiere decir el regionalismo “chimeco”. En la primera estrofa hace alusión a la pobreza, que pareciera ser condición de ser negro, ya que nace en una casa humilde sin la asistencia médica, la que ayuda es la partera. Otro estereotipo es el “trabajo fácil” que tiene que ver con la crianza de animales domésticos y la pesca. Aunque recordemos que la crianza de animales domésticos pertenece a la cultura mesoamericana, una cultura de autosuficiencia.

Asimismo, en la estrofa IV la recolección de quelites, una planta regional y VIII, y la caza de iguanas para comer. De la pobreza se hace referencia en la estrofa IV, ya que no se tiene ni para jabón y por eso se usa una planta de la región y en la estrofa VII, se juega con una pelota de trapo y sus amigos son igual que él, panzones por las lombrices y desnudos. La desnudez de cosas materiales, pero también de maldad:

Con mi pelota de trapo
Jugaba con los buchitos
Tripones y trasijao
Así eran mis amiguitos.

En la estrofa III está implícita la comparación con los blancos. El negro con el alma limpia. La pobreza del negro contrastada con la riqueza de los blancos. Hace alusión, una vez más a lo sucio con otro regionalismo: “chimeco”, pareciera que el color negro, tuviera el significado de una piel sucia. También se hace referencia a la desnudez: “Casi chirundo me crié”. Contrasta con lo limpio que parece ser calificativo del blanco: “Que nació en pañales limpios/ con otro color de piel”. Sin embargo el alma blanca en contraste con la piel negra y como no la tiene aquel blanco. Puede referirse a un alma bondadosa en contraste con la del blanco.

Otra manifestación de una revaloración de lo negro se ha dado en la reactivación y apropiación étnica de algunas danzas que habían dejado de ejecutarse y en la que han intervenido la gente de la región y algunos antropólogos para su rescate. Son los casos de la danza de los diablos y la danza de la artesa.

En el rescate de la danza de los diablos intervino la asociación de profesionistas de Cuajinicuilapa promoviendo concursos con las escuelas de comunidades cercanas como El Quizá y Cerro de las tablas. Algunos de ellos participan también en el comité del museo de las culturas afromestizas “Vicente Guerrero”, dirigidas por Orlando Agama. Cada 1º. De noviembre se lleva a cabo el concurso de la danza de los diablos en Cuajinicuilapa. Tal vez se pueda ver como una de las tradiciones inventadas, en el sentido de la participación de la gente para rescatar y difundir una tradición, que en algunos casos como en San Nicolás han desaparecido y su promoción ha hecho que otros pueblos Cuajinicuilapa, Santiago Collantes, Llano Grande y Ometepec, entre otros las hayan reactivado.

El personaje de La Minga además de participar en esta danza, también es uno de los personajes de la danza del toro petate, que se realiza el 10 de septiembre en los festejos de San Nicolás Tolentino. En la danza de los diablos La Minga es acompañada del Diablo viejo. En el caso de la danza del toro petate es acompañada por El Pancho o El Terrón. Los días 1 y 2 de noviembre se lleva a cabo la danza de los Diablos, quienes pasan a pedir ofrendas en las casas en donde hacen altares a los muertos.

Una de las interpretaciones acerca de la danza de los diablos la ofrecen J. Antonio Machuca y J. Arturo Motta (1993):

En la percepción y valoración asociación de los indígenas mixtecos costeños el ganado, sus dueños y vaqueros se relacionan con el mal, los diablos y la riqueza, cuestión tal vez originada por el acto histórico del desarrollo ganadero novohispano y los estragos que ocasionó a las sementeras o tierras labrantías de las comunidades indígenas, como fueron la pérdida de cosechas, las reducciones en la cantidad de tierras, el despoblamiento de pueblos, las hambrunas, etcétera.

En efecto, se puede decir sin pecar de audacia que existe una asociación arraigada en la mentalidad tradicional de la región, entre el diablo y el ganado vacuno. (Machuca y Motta, 1993: 35)

La danza de los diablos, según Beatriz Morales:

Es una forma de ofrenda similar a las que les hace los *Abakwas* (sacerdotes afrocubanos) a sus espíritus o *iremis*. La danza de los diablos significa el concepto de la sombra y espíritu, aunque los danzantes no lo dicen de manera verbal, sino en sus movimientos corporales. En esta danza, los afromestizos bailan sus creencias y “recuerdan” su identidad cimarrona/africana. Ellos, con zapateo fuerte en el piso, imprimen el código de la sabiduría de los viejos Africanos. La africanidad nunca se pierde, sino que sus tradiciones se siguen pasando de generación en generación. (Morales, 2006: 52-53)

Esta danza no se baila en San Nicolás, pero sí en Cuaji y en Ometepec.

Si bien se ha vuelto a bailar sobre la artesa, ésta no ha recuperado del todo su uso en las bodas, sólo de manera ocasional. Y más bien se baila en fiestas comunitarias y en festividades culturales.

En un libro de arte africano aparece una artesa con cabeza de caballo que se le atribuye al arte Dogón de Malí. Aparte de la cabeza de caballo se le ven unas riendas, el ojo y el hocico y las

orejas, tiene figuras labradas en la cara que se deja ver, parecen figuras de hombres, mujeres, animales y posiblemente de algún ancestro. (Laude, 1968: 61-62)

Aunque la artesa africana es similar a la de por acá el uso es diferente la artesa de la cultura dogón “se utilizaba durante los ritos purificatorios que precedían una campaña militar”. En la artesa de aquí se baila como en la tarima española.

Carlos Ruiz considera que en el caso de la artesa es muy probable que el uso y función de origen estén directamente relacionados con su morfología:

A decir de don Melquíades Domínguez, cantante de la agrupación, la artesa contiene en su forma un significado. Es una figura de caballo, esa artesa, los negros africanos que se quedaron aquí, cuando ya tuvieron libertad de hacer sus ritos, ellos hicieron la artesa en figura de caballo en recuerdo de que a ellos los habían traído acá para restituir al indio que no podía domar un caballo...Don Melquíades me especificó que la tarima es costumbre del “abuelo español” y la artesa es herencia del “abuelo africano”. (Ruiz, 2001: 39)

La artesa puede tener una figura de vaca o de toro. Cuando Carlos Ruiz le pregunta a su informante sobre la forma de la cabeza de la artesa, obtiene la siguiente respuesta:

Al abundar sobre la forma de la cabeza labrada en la artesa don Melquíades agregó: ...lo tradicional era caballo, según decían que era en recuerdo, otra era para molestar al blanco y con eso hasta se molestaban con ese ruido porque al bailar en el caballo hacían de cuenta que estaban bailando en un blanco,...Al asociar la figura del caballo con la imagen del español, el baile de la artesa bien pudo expresar de manera metafórica, bailar sobre un blanco, es decir, reiterar el sentimiento de rebeldía que situaba al negro por encima y fuera del dominio español, un sentimiento que expresaba dignidad, libertad y no sujeción. Es muy probable que esta forma de burla, haya sido un código sólo compartido entre cimarrones. Al platicar sobre esto con don Efrén sugirió que tal burla no era del conocimiento de los blancos. (Ruiz, 2001: 39, 48, 51)

A mí me parece que hay una invención de historias por parte de los intelectuales de la región sobre su origen africano. Lo cual contribuye a la construcción de la distinción frente a los otros y desde luego refuerza el imaginario afromexicano. Ya que desgraciadamente hubo una pérdida de su memoria histórica sobre la esclavitud y por supuesto sobre sus orígenes. Al respecto transcribo una entrevista con Don Melquíades Domínguez realizada en 1994:

Don Melquíades ha ido a bailar a Cancún, Zihuatanejo, Acapulco, Veracruz y México. Don Melquíades baila la artesa y es narrador, pertenece al grupo que ha apoyado Culturas Populares:

El corazón de África es Collantes y Tapextla. Las costumbres negras son apreciadas afuera. Aquí, nos dicen que estamos locos por andar en estos bailes. Apenas fuimos al Encuentro de Cultura Afroamericana, al puerto de Veracruz. Hubo gente de varios países. Es que la artesa proviene de ellos, de los africanos. Todo esto [los Encuentros] comenzó cuando hubo en Zihuatanejo, una reunión de presidentes, y uno que vino de África quiso conocer a su gente. Aquí a San Nicolás han venido negros de Brasil, de EU. No entiendo por qué tanto gasto en esto. Yo no le veo importancia. Yo al principio lo veía como juego, decía: "vamos a ver qué pasa, voy a ir". Pero le siguen, por qué gastan tanto en hoteles, comidas, pasajes. Yo no veo que tenga importancia. (Don Melquíades entrevistado por Taurino Hernández: San Nicolás, 03 de agosto de 1994).

La artesa es uno de los objetos que se ha resignificado como un símbolo de afromestizaje. Los participantes del Encuentro de Pueblos Negros dejan en la comisaría del pueblo donde se llevará a cabo el próximo encuentro una artesa pequeña. Es la que simbólicamente entregan los miembros de una comunidad a otra.

Otro de los objetos que se ha resignificado es la máscara de la danza de "los diablos" de la cual se están haciendo artesanías en miniatura.

Asimismo el "redondo" se reproduce en objetos como calendarios, playeras y en algunas artesanías hechas con la cáscara de coco y en pinturas. Además queda el recuerdo en la memoria de los viejos. Así los recuerda Don Andrés Trinidad:

Antes las casas de San Nicolás eran puros redonditos. Estaban todos "apacholados", daban puerta con puerta. A veces se juntaban a vivir así, aunque no fueran de la familia. Así como estaban, si se prendía uno, pues eran de pura palapa, se prendían todos. Ahora ya nadie hace ningún redondito (Andrés Trinidad, San Nicolás, 22 de junio de 1994).

Es, quizá, en la poesía en donde más aportes hay en la construcción de un imaginario que alude a los orígenes africanos. En el libro *Ébano* (2006) aparecen los poemas ganadores del concurso en honor a Gabriel Moedano, estudioso de la música y de la tradición oral de la Costa Chica, quien falleció hace algunos años. En los poemas encontramos la reivindicación de la memoria simbólica africana, la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana, la reafirmación del concepto de comunidad ancestral y la reconstrucción de los orígenes africanos que forman parte del "Afromrealismo", propuesto por Quince Duncan (2006). Como hemos visto en estos poemas se trata de recuperar una memoria histórica sobre los orígenes africanos o sobre características atribuidas a los negros como su alegría por vivir, y su gusto por la música y el baile. También se hace un recuento del afromestizaje con sus raíces indígenas y negras.

En la narrativa considerada como afromestiza no abundan las referencias a los africanos. Se publicaron dos libros que rescatan los cuentos orales de la región: *Jamás fandango al cielo* (1993), compilado por Cristina Díaz y *La conjura de los negros* (1993), recopilado por Miguel Ángel Gutiérrez Ávila; sin embargo sólo el cuento "La conjura de los negros" hace referencia a una rebelión de esclavos que participan durante la independencia. En las otras narraciones los personajes son animales.

Asimismo, circula, desde hace varios años una hoja titulada *Cimarrón*, sobre todo en el lugar en donde se lleva a cabo El Encuentro de Pueblos negros.

En las revistas *Amate* y *Fandango* se han publicado algunos relatos que tratan sobre algunos aspectos de la cultura local, como la creencia en el tonalismo o sobre la discriminación a los negros.

Bibliografía y fuentes

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1972 [1946] *La población negra de México*, segunda edición, corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica. (Colección Tierra firme).

1985[1958] *Cuijla*, Lecturas Mexicanas, no. 90, México.

1994 *El negro esclavo en Nueva España*, Coedición UV, INI, Gob. del Edo. De Veracruz, CIESAS, FCE, México (*Obra Antropológica XVI*).

Anderson, Benedict

1993 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México (Colección Popular).

Baczko, Bronislaw

1991 [1984] *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, 2ª ed. Grijalbo, México.

Beuchot, Mauricio

2004 *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México, p. 7.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990[1987] *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA/Grijalbo, México.

Bonnemaison, J.

1997 “Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio” en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (Coords.) *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS/ ORSTOM, México, p. 22.

Castillo Gómez, Amaranta Arcadia

2000 *El papel de los estereotipos en las relaciones interétnicas: mixtecos, mestizos y afro-mestizos en Pinotepa Nacional*, Oaxaca, Tesis de Licenciatura, ENAH, p. 205.

Cervantes Delgado, Roberto

1984 “La Costa Chica: indios, negros y mestizos” en Margarita Nolasco (Coord.) *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, INAH, México (Colección Científica, núm. 135)

Coronado, Gabriela y Bob Hodge

1998 “La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos” en *Dimensión Antropológica*, Año 5, Vol. 12, enero/abril, México.

Chege Githiora, John

1999 *Lexical variation in discourse: Socio-racial terms and identity in an Afromexican community*, Dissertation for the degree of doctor of Philosophy, Michigan State University, pp. 28, 31-33.

Díaz Pérez, Ma. Cristina

2003 *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, CNCA/ Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares/PACMYC, pp. 77-78

Duncan, Quince

2006 “El Afrorrealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana” en *La Jiribilla, revista digital de cultura cubana*, Año V, 22-28 julio, La Habana, Cuba.

Geertz, Clifford

1997 [1973] *La interpretación de las culturas*, trad. por Alberto L. Bixio, Gedisa, España, 8ª. reimpr.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel

1987 “Negros e indígenas: otra historia que contar” en *México Indígena*, Núm. 16, año 3, mayo-junio, México.

1988 *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca*, UAG, Chilpancingo, Gro., México.

1993 *La conjura de los negros*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México.

Hernández Moreno, Taurino

1996 “Los armeros en la historia agraria de la Costa Chica” en *Amate, arte, sociedad y cultura de Guerrero*, diciembre.

1997 “La cultura afromestiza del agua o “Cuando todos nos íbamos al Bajo” en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, CONACULTA/Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger

2005 “Inventando tradiciones” en Gilberto Giménez Montiel. *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, ICOCULT, México, pp. 189-190.

Laude, Jean.

1968 *Las artes del África negra*. (Traducción de Fernando Gutiérrez), Editorial Labor, Barcelona, pp. 61-62

Lévi-Strauss, Claude

1979 [1973] *Antropología Estructural*, primera edición en español, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 233-234.

1981 [1977] La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss 1974-1975, Ediciones Petrel, España.

Machuca Ramírez, J. Antonio y J. Arturo Motta Sánchez

1993 “La identificación del negro en la costa chica, Oaxaca” en Martínez

1993 “La Danza de los Diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado del poblado de Collantes, Oaxaca” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 40.

Maffesoli, Michel

2001 “El imaginario social” en Vergara Figueroa Abilio (Coordinador) *Imaginario: horizontes plurales*, 1ª edición, INAH/ENAH/BUAP, 2001.

Moedano, Gabriel

1997 “Los afromestizos y su contribución a la identidad cultural del Pacífico Sur: El caso de la tradición oral en la Costa Chica” en *Pacífico Sur: ¿Una región cultural?*, CONACULTA/ Programa de Desarrollo Cultural del Pacífico Sur, México, p. 1.

Meza, Iris

1999 “*Nosotros somos morenos*”. *Etnografía de un pueblo de la Costa Chica guerrerense*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social de la ENAH.

Morales Fabá, Beatriz

2005 “La santería” en *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*, volume 2, pp. 76-77

2006 “Los diablos de la Costa Chica de Guerrero, un ensayo fotográfico” en *Oxtotitlán*, Revista Semestral, año 1, Número 0, Unidad Académica de Antropología Social, (UAAS), UAG, Guerrero, México, pp. 51-53.

Motta Sánchez, J. Arturo

1996 “Noticias acerca de la población afroamericana en las Costas de Oaxaca” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, Nueva época, núm. 43, enero-junio.

Neff, Françoise

1986 “Reflexiones sobre la identidad del afroestizo de la Costa Chica” en Ortiz, Fernando
1963 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, introducción de Bronislaw Malinowski,
Universidad Central de las Villas, La Habana, Cuba.

Paredes Martínez, Carlos y Blanca Lara Tenorio

1997 “La Población negra en los valles centrales de Puebla: orígenes y desarrollo hasta
1681” en *Presencia africana en México*, CONACULTA, México (Colección Nuestra tercera
raíz).

Reyes Larrea, Israel/Angustia Torres Díaz (Compiladores) *Ébano. Versos costeños*, Gobierno del
estado de Oaxaca.

Ruiz Rodríguez, Carlos

2001 *Tesis de licenciatura en etnomusicología*, UNAM, México, pp. 39, 48, 51.

Saussure, Ferdinand

1984 [1916] *Curso de lingüística general*, Alianza Madrid.

Solís Téllez, Judith

2009 *La construcción imaginaria de la identidad afroamericana. La interpretación de una
cultura a través de sus diversos textos: El caso de San Nicolás Tolentino, municipio de
Cuajinicuilapa, Guerrero*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.

Vinson, Ben / Bobby Vaughn.

2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada,
olvidada y vuelta a recordar*, FCE/CIDE, México (Colección Historia)

Yoo Bong Seo (citado en [www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/
aculturacion.htm-15k-](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_vocabulario/aculturacion.htm-15k-)).

La cartografía de tierras: un contraste epistemológico

David Pájaro Huertas
Colegio de Postgraduados, Montecillo, México
dpajaroh @colpos.mx

Resumen

Los mapas de tierras, como los mapas prehispánicos mesoamericanos, no usan proyecciones euclidianas, están basados en una proyección humanística o social. La realidad espacial en estos mapas es definida y estructurada por las relaciones sociales. Un mapa de tierras representa a una comunidad que muestra su territorio e historia, y no solo a un área, como en los mapas técnicos convencionales. Un mapa de tierras es una “*proyección comunicétrica*”, de la “*percepción egocéntrica*” del campesino; por lo que puede definirse como la proyección en forma de símbolos gráficos, de las relaciones espaciales abstraídas a partir del conocimiento disponible en mapas cognitivos de los ambientes que el campesino conoce, antes que ser el resultado de técnicas sofisticadas, como las usadas en los levantamientos de suelos o de percepción remota. Por tanto, se tienen dos visiones de la realidad, derivados de dos esquemas de pensamiento diferente y plasmados en sendos tipos de mapas, la del campesino y la del académico. Ambas categorías se *yuxtaponen*, son *inconmensurables* y es obligado que *coexistan*. Los campesinos hablan de tierras, los académicos de suelos; pero con el mapa de tierras se tiene una visión del ambiente más cercana a la percepción campesina; evidentemente dos enfoques epistemológicos contrastantes.

Palabras clave: inconmensurable, coexistencia, yuxtaponer.

El pensamiento occidental

Suele postularse que el desarrollo de los rasgos distintivos del pensamiento occidental se remonta a las radicales innovaciones de los filósofos presocráticos del siglo VI a. C. Para la época en que murió Aristóteles, en el año 322 a. C., la mayor parte de las categorías en el campo de la filosofía, las ciencias naturales, el lenguaje y la literatura ya habían sido delineadas. Con Aristóteles, los métodos y las distinciones claves en el mundo del conocimiento quedaron totalmente establecidas, y en su mayor parte de modo permanente. De él heredamos la lógica, que usa a las proposiciones y que se expresan mediante oraciones o enunciados declarativos (Popper, 1972).

Los principios básicos a partir de los cuales se inicia la tradición científica occidental y con los cuales la mayoría de los científicos han convivido y han estado de acuerdo durante mucho tiempo, aceptándolos como únicos e inamovibles, son: 1. En cualquier parte del mundo, todas las personas procesan la información de la misma manera, desde los cazadores –recolectores hasta los altos ejecutivos, 2. Las diferencias culturales surgen por la exposición a diferentes experiencias del mundo y no por procesos cognitivos diferentes, 3. Las reglas formales de la lógica se aplican al razonamiento de “orden superior”; por ejemplo, algunas cosas no pueden ser igualmente verdaderas y falsas al mismo tiempo, y 4. El razonamiento no está unido en forma inextricable a la cosa sobre la que se razona; ya que se puede pensar acerca de varias cosas utilizando el mismo proceso y, a la inversa, uno puede pensar sobre una cosa en particular de diferentes maneras (Nisbett, 2004) ¿Pero qué pasa cuando existen otros modos de pensamiento? Cuando la herencia cultural es no –occidental, al estilo del pensamiento Mesoamericano, que en gran medida es equiparable al pensamiento Oriental (Chino); entonces se debe enfrentar otra manera de ver las cosas. Quizá el testimonio más elocuente del fin de la soberanía occidental haya sido el de Paul Ricoeur cuando escribió que “...el descubriendo de la pluralidad de culturas nunca es una experiencia inocua,...cuando descubrimos que hay varias culturas en vez de una sola y, en consecuencia, en el momento que reconocemos el fin de una especie de monopolio cultural, sea este ilusorio o real, estamos amenazados con la destrucción de nuestro propio descubrimiento. De súbito resulta posible que haya *otros*, que nosotros mismos seamos un *“otro”* entre otros, por lo que nadie puede decir lo que será de nuestra civilización cuando haya conocido realmente diferentes civilizaciones por medios distintos a la conmoción de la conquista y la dominación. Pero hemos de admitir que este encuentro aún no ha tenido lugar en el auténtico

diálogo. Esta es la razón de que nos encontremos en una especie de intervalo o interregno en el que ya no podemos practicar el dogmatismo de una sola verdad y el que no somos todavía capaces de conquistar el escepticismo en el que nos hemos metido...” (Ricoeur, 1965, p: 276-278).

Fregoso (1988; p: 414 - 420) deja claro que son tres las herencias directas de la civilización occidental cuando de la vida Universitaria se trata: *Escuela, Tradición y Método*; y que marcan al individuo que está expuesto a esa herencia: “La adquisición de hábitos que le dan especial control sobre sus emociones, su cuerpo y su actitud hacia el contorno. Lo que solemos llamar “profesionalidad” que, extralimitado, cae en lo que calificamos de deformación profesional. Este hábito y control que diferencian tan profundamente a un médico, un filósofo, un ingeniero, de un ser común.”

El pensamiento no-occidental

El proceso de aprendizaje humano o cognición, no es el mismo en todas las culturas; no es universal. A partir de esta declaración, Nisbeth (2004, p. xvii) analiza la manera en que las diferentes culturas organizan su conocimiento del mundo, ya que también influye en la forma en que cada una de ellas realiza inferencias. Los orientales se dejan llevar por la plausibilidad. En tanto que los occidentales aplican rutinariamente reglas de lógica a los eventos cotidianos y son capaces de descartar la plausibilidad de la conclusión de argumentos lógicamente válidos.

En el ámbito de las contradicciones, Peng y Nisbett (1999) siguiendo las propuestas de varios filósofos tanto del Este como del Oeste, argumentan que existe una tradición en la filosofía oriental que es opuesta a la tradición de la lógica formal, a la que denominan “El enfoque dialéctico”, y que en términos sencillos llaman “dialectismo”; un tanto parecido a la dialéctica de Hegel y Marx, ya que a veces incluye la creación de una síntesis a partir de la tesis y antítesis. Tres principios ponen en evidencia el porqué parece que los orientales toleran la contradicción con menos dificultad que los occidentales:

1. *El principio de cambio*: el pensamiento oriental gira en torno del estado constante de cambio. La realidad cambia permanentemente, haciendo que los conceptos que reflejan la realidad sean subjetivos y fluidos

2. *El principio de contradicción*: porque el mundo está cambiando, las oposiciones, las anomalías y las paradojas surgen continuamente. Así, lo viejo y lo nuevo, lo bueno y lo malo, existen en el mismo objeto o evento, y dependen uno del otro para su existencia
3. *El Principio de relación u holismo*: debido al cambio y a la oposición constantes, todo se conecta a todo lo demás; nada existe en aislamiento.

Estos tres principios son fundamentales para encontrar “el camino medio” entre dos extremos, que es un precepto importante del pensamiento oriental.

Por otra parte, los occidentales confían en *la ley de identidad* que declara: “una cosa es lo que es y no puede ser otra cosa”, y *la ley de no contradicción* que declara: “una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo”. Entonces resulta claro que estas dos maneras fundamentalmente diferentes de tratar con la contradicción producen patrones de razonamiento diversos, que a su vez tienen impacto en varias facetas de las interacciones humanas. En el cuadro 1, es posible observar una síntesis de los valores que dentro de cada estilo de pensamiento se observan. Mientras que en el cuadro 2 se presentan las tendencias que cada estilo tiene. Podemos decir que el pensamiento oriental pregona la armonía humano-naturaleza, humano-humano y la vía o el camino para coexistir con la naturaleza y el prójimo (Nisbett *et al.*, 2001). Complementariamente a estas características, el pensamiento mesoamericano considera a la familia y a la tierra agrícola, como entidades ligadas estrechamente a su vida cotidiana (Pájaro, 2006).

Scribner y Cole (1973 y 1981) formulan la tesis de que la escuela representa un grupo especializado de experiencias educacionales que rompen con la continuidad de aquellas generadas en la vida real, lo cual requiere y promueve vías de aprendizaje y pensamiento que generalmente van en contra de aquellas gestadas en la vida diaria. El análisis de Scribner y Cole establece que todas las culturas no- occidentales, que ellos estudiaron, confirman los hallazgos antropológicos acerca de la universalidad de las capacidades cognitivas básicas para recordar, generalizar, formar conceptos, operar con abstracciones y razonar lógicamente, dejando claro que no existe diferencia cuando el individuo no ha sido expuesto a la educación formal, por lo que la escuela lo lleva hacia otro esquema de pensamiento. Un breve resumen de las diferencias

intelectuales promovidas por la escuela y el aprendizaje práctico de la vida se presentan en el cuadro 3.

Si consideramos que como intelectuales, somos herederos de la civilización occidental y pensamos de esa forma, mientras que los campesinos piensan como mesoamericanos y cuyo modo de pensamiento es parecido al pensamiento Oriental, entonces resulta evidente que los patrones de razonamiento de los intelectuales y los campesinos serán diferentes.

De acuerdo con lo anterior podemos afirmar lo siguiente: 1. La tradición cartográfica basada en preceptos euclidianos es una herencia de la civilización occidental; declaración que permite entender que la cartografía, como parte de la ciencia occidental, es responsable de que los cartógrafos podamos elaborar mapas sencillos o sofisticados; y 2. Los mapas de tierras son una herencia de la civilización mesoamericana. Proposición que permite entender que los mesoamericanos no tenían un procedimiento equivalente al término cartografía, sin embargo también elaboraron dibujos o representaciones que son y pueden denominarse mapas.

La cartografía de tierras: una herencia mesoamericana

En la actualidad, los campesinos, como herederos del conocimiento cartográfico Mesoamericano también realizan mapas, que conservan algunos rasgos característicos de los mapas prehispánicos: como la orientación cardinal no convencional, la denominación de parajes y la percepción subjetiva del paisaje; pero lo más interesante es que son auténticas historias cartográficas; lo cual los diferencia de los mapas técnicos y les proporciona características específicas. Como consecuencia, resulta evidente que se tienen dos visiones de la realidad, la del campesino y la del académico. Ambas categorías se *yuxtaponen*, son *inconmensurables* y es obligado que *coexistan*. Debido a que cada enfoque parte de percepciones y abstracciones diferentes, y transmitidas a través de dos conceptos quizá poco entendidos; los campesinos hablan de tierras, los académicos de suelos (Pájaro, 2010), porque cada individuo de una determinada sociedad codifica la realidad experimentada a través del uso de un lenguaje específico, y también por una conducta que ha sido moldeada por su cultura (Lee, 1977).

Dos visiones contrastantes del recurso suelo

Los argumentos de Gutiérrez, (1997) son suficientes para entender el porque se tienen dos visiones de una misma realidad: la de los intelectuales, aprendida por medio de la escuela, la tradición y el método, y la del hombre común a través de la vida cotidiana (figura 1).

Gutiérrez (1997) dice que cada integrante de la comunidad humana tiene sus propias ideas y su propia visión de las cosas, que pueden no coincidir. La diversidad de opiniones puede ser el resultado tanto de su inteligencia y la medida en que la hayan podido ejercitar, como de multitud de influencias a que han estado sometidas durante su vida. En el caso de los intelectuales, la asistencia a la escuela formal y en el de los campesinos, a través de su experiencia diaria.

El contraste más profundo e interesante entre la visión ingenua y la visión científica del mundo no consiste primordialmente en una diferencia de opiniones, sino en algo bastante distinto y más fundamental: una diferencia de conceptos básicos, es decir, de lenguaje. Antes de tener ciencia, los hombres han vivido separados en mundos diferentes, de acuerdo con sus lenguajes, y que la única posibilidad de comunicación entre los hombres, antes y ahora, estriba en su capacidad para dominar esos lenguajes diversos. A la posibilidad o capacidad de dominar varios lenguajes puede denominarse con una palabra del lenguaje filosófico: POLISEMIA; que para traducirlo al lenguaje del hombre común, solo significa pluralidad de lenguajes.

El científico (cartógrafo) y el hombre común (campesino) no hablan ni remotamente el mismo lenguaje. La diferencia de lenguajes hace a estos dos tipos de hombre, el común y el científico, habitar mundos completamente diferentes, poblados también por seres completamente diferentes: ¡los campesinos hablan de tierras y los cartógrafos de suelos!

Sin embargo, el contraste entre la visión del hombre común y la visión del científico no es fundamentalmente un contraste de opiniones, sino una diferencia de conceptualización, una diferencia en el conjunto de categorías que ambos usan para interpretar la realidad. Adoptando un juego o paquete de conceptos, aprendiendo un lenguaje, ciertas consecuencias de descripción del mundo se siguen necesariamente, otras son posibles, y otras no pueden ni siquiera formularse.

Una vez que se ha aprendido un cierto juego de categorías, puede ya ser muy tarde para negarse a captar un determinado conjunto de premisas sobre cómo es el mundo. Cuando el niño crece va adoptando cierto conjunto de conceptos estructuralmente sistematizados: el juego de categorías de sus padres, maestros o tutores en el nivel escolar básico, profesional y

posprofesional, y en general de la cultura en que vive. Entonces, el cartógrafo trabaja con un juego de categorías o lenguaje que posibilita una determinada visión geográfica del mundo, quien solo observa a un área del paisaje, distinta de la del campesino; pero el campesino también trabaja con un determinado juego de categorías, quien observa además de un área del paisaje, a un conjunto de relaciones con los objetos que sobre él existen; quizá más o menos abstractas que las del científico, pero igualmente idiosincrásicas. Cada grupo humano posee un lenguaje propio, que determina su visión del mundo y constituye su cultura. Y cada uno de estos humanos tendrá su cultura, su esquema de conceptos, su marco lingüístico, su realidad.

Si el especialista en suelos está interesado en aprender acerca del conocimiento campesino de este recurso, tendrá necesariamente que entrar al mundo de los campesinos, aprender su lenguaje y entender sus categorías y conceptos.

La cartografía de tierras en contraste con la cartografía convencional

La descripción etnográfica de las tierras, en diferentes partes de México, realizada en los últimos veinte años, con el auxilio de otras áreas del conocimiento, tales como el arte, la antropología, la arqueología, la psicología cognitiva, la topología y la cartografía crítica han permitido evidenciar que existe conocimiento suficiente que apoya las conjeturas en torno a la cartografía de tierras y que permite contrastar la siguiente hipótesis: “El mapa de tierras es herencia cartográfica mesoamericana, que transmite el conocimiento ambiental de los campesinos y toma forma a través de un mapa cognitivo”.

Los mapas de tierras conservan algunos rasgos característicos de los mapas prehispánicos: como la orientación cardinal no convencional, la denominación de parajes y la percepción subjetiva del paisaje; pero lo relevante es que son auténticas historias cartográficas; que los diferencia de los mapas técnicos y les proporciona características específicas, lo cual es evidencia suficiente para mostrar que se elaboran a partir de dos modos de pensamiento, dos epistemologías.

Los mapas de tierras, como los mapas mesoamericanos, no están basados en proyecciones geométricas o euclidianas. Están basados en una proyección humanística o social. La realidad espacial en estos mapas es definida y estructurada por las relaciones sociales. Así, un mapa de tierras representa a una comunidad que muestra su territorio e historia, y no solo a un área, como en los mapas técnicos. En los mapas de tierras la presencia humana es la que define el espacio,

tanto por la asignación de nombres como por el movimiento explícito, al reconocer clases de tierras y describir características distintivas o identificar problemas específicos que atañen a la tierra *per se* o sobre la superficie de ella, y que no es otra cosa que presencia humana en un espacio determinado. Es posible decir que un mapa de tierras es una “*proyección comunicétrica*”, de la “*percepción egocéntrica*” del campesino. En estos mapas se integran el conocimiento y la experiencia individual del campesino acerca del terreno para establecer un esquema de puntos de referencia para la orientación topográfica. Dichos puntos, una vez que son conocidos sirven como una guía para la acción y pueden manipularse y organizarse en forma de “*mapas cognitivos*”, y por lo tanto el esquema espacial implícito en ellos podrá ser comunicado y dibujado. En consecuencia, se define a un mapa de tierras como la proyección en forma de símbolos gráficos, de las relaciones espaciales abstraídas a partir del conocimiento ya disponible en estos mapas cognitivos, antes que ser el resultado de técnicas sofisticadas, como las usadas en los levantamientos de suelos o de percepción remota.

Por tanto, se tienen dos visiones de la realidad plasmados en sendos tipos de mapas, la del campesino y la del académico. Ambas categorías se *yuxtaponen*, son *inconmensurables* y es obligado que *coexistan*. Los campesinos hablan de tierras, los académicos, de suelos; pero con el mapa de tierras se tiene una visión del ambiente más cercana a la percepción campesina; evidentemente dos enfoques epistemológicos contrastantes (Pájaro, 2010)

Algunas respuestas en el ámbito filosófico-cognitivo

Sin embargo, subyace la pregunta básica en torno a la cartografía de tierras: ¿Porque el campesino habla de tierras y el académico habla de suelos?

De acuerdo con lo anterior, la respuesta se puede vislumbrar desde dos perspectivas:

Desde la perspectiva filosófica

Porque entre el académico y el campesino existe una diferencia de conceptualización. Una diferencia en el conjunto de categorías que ambos usan para interpretar la realidad en torno al recurso suelo. Porque el académico trabaja con un conjunto de categorías que posibilita una determinada interpretación del mundo, distinto a la del campesino; pero el campesino también

trabaja con un determinado conjunto de categorías, quizá menos abstractas que las que usa el académico pero igualmente idiosincrásicas.

Desde la perspectiva cognitiva: es posible dar tres respuestas

- Porque la gente de culturas diferentes pueden pensar de forma completamente diferente. El campesino pertenece a una cultura y el cartógrafo a otra.
- Porque los antecedentes culturales del campesino y del cartógrafo dan forma a la manera en que perciben y piensan acerca del recurso suelo.
- Porque entre el campesino y el cartógrafo existen diferencias cualitativas en los procesos básicos de percepción, atención y memoria; así como en procesos cognitivos de alto nivel como la atribución, la categorización y el razonamiento.

Reflexiones en torno a la cartografía de tierras

En el ámbito académico Fukuyama (1992) menciona que el mundo sucumbirá a la occidentalización, mientras que Huntington (1996) dice que las escuelas de pensamiento Occidental y Oriental seguirán divergiendo, en tanto que Nisbett (2004) argumenta que habrá una convergencia de estilos de pensamiento. Si consideramos en conjunto a estas argumentaciones, es posible decir que podremos tener una nueva cartografía, tomando como base los conocimientos y esquema de pensamiento de los campesinos y combinándolos con los de los académicos.

Bibliografía

Fregoso, U.A. 1988. *Universidad y vida*. Editorial Trillas. México.

Fukuyama, F. *The end of history and the last man*. New York. Free Press.

Gutiérrez, C. 1997. *Conocimiento científico y sentido común*. Colección Nueve Ensayos Epistemológicos. CONICIT. Costa Rica.

Huntington, S. P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon and Schuster.

- Lee, D. 1977. Lineal and non lineal codifications of reality. In: Dolgin, J. L. (Editor). *Symbolic anthropology: A reader in the study of symbols and their meanings*. New York. Columbia University Press. Pp. 151-164.
- Nisbett, R. E. 2004. *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently... and why*. The Free Press. New York.
- Nisbett, R. E.; Kaiping Peng; Incheol Choi; and Ara Norenzayan. 2001. Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition. *Psychological Review*, Vol. 108, No. 2, pp. 291-310.
- Nisbett, R. E. and Takahiko Masuda. 2003. *Culture and point of view*. The National Academy of Sciences of USA. PNAS. September, Vol. 100, No. 19, pp. 11163-11170.
- Pájaro, H. D. 2006. El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra: De la represión a la autogestión. *Revista Textual*, 47, pp. 229-257. Chapingo, México.
- Pájaro, H. D. 2010. *Lands cartography: A Mesoamerican heritage*. Colegio de Postgraduados. México. Campus Montecillo. En prensa.
- Peng, Kaiping and Richard E. Nisbett. 1999. Culture, dialectics, and reasoning about contradiction. *American Psychologist*, pp. 54, 741-754.
- Popper, K. R. 1972. Hacia una teoría racional de la tradición. In: Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Ediciones Paidós Ibérica, pp. 156-173.
- Ricoeur, Paul. 1965. *History and truth*. Evanston. Northwestern University Press, pp. 276-278.
- Scribner, S. and Cole, M. 1973. Cognitive consequences of formal and informal education. *Science*, Vol. 182, No. 4112, pp. 553-559.
- Scribner, S. and Cole, M. 1981. *The psychology of literacy*. Harvard University Press.

Aspecto	Occidental	Oriental
Importancia personal	Espera ser importante	La familia y el honor antes que nada
Interés en el control	Significativo, determinante	Modesto
Énfasis en	El éxito y la meta propuesta	El mejor resultado para el grupo
Autoestima	Lucha por el bienestar y la seguridad material personal	Se siente bien con los logros del grupo
Relación interpersonal	De igualdad o de posición superior	Claramente definidas; jerárquicas
Reglas	Las mismas reglas aplican a todos	Dependen del contexto

Cuadro 1. Los valores en los modos de pensamiento occidental y oriental (a partir de Nisbett, 2004).

Aspecto	Occidente	Oriente
Atención hacia	Los objetos	El entorno (contexto)
Composición del mundo	De objetos	De sustancias
Control del entorno	Mayor	Menor
Estabilidad	Más estable	Más cambio
Organización del mundo	De categorías	De interrelaciones
Razonamiento	Usa la lógica formal	Poco o nulo uso de la lógica formal
Solución de conflictos	De manera dialéctica (enfrentando)	Con “el camino intermedio” (negociando)

Cuadro 2. Las tendencias en los estilos de pensamiento occidental y oriental (a partir de Nisbett y Masuda, 2003; Nisbett, 2004).

Informal	Formal
Tendencia a resolver un problema a la vez	Los problemas se clasifican y se resuelven por una regla general
Se aprende observando (haciendo) dentro de un contexto	Se aprende hablando (formulando reglas o principios) fuera de un contexto
Existe un sistema de valores orientado hacia las personas	El sistema de valores pone énfasis en criterios universales de desempeño
Refirma su cultura	Oprime y denigra a la cultura indígena
Se basa en la tradición oral	Se basa en la historia universal
El universo posee propiedades definidas por los cinco sentidos	El universo posee propiedades definidas por otros sujetos, denominados geografía, gramática, matemáticas, etcétera
Se usan herramientas manuales para aprender en la práctica	Se usan herramientas intelectuales

Cuadro 3. Algunas diferencias entre el aprendizaje formal e informal
(a partir de Scribner y Cole, 1973).

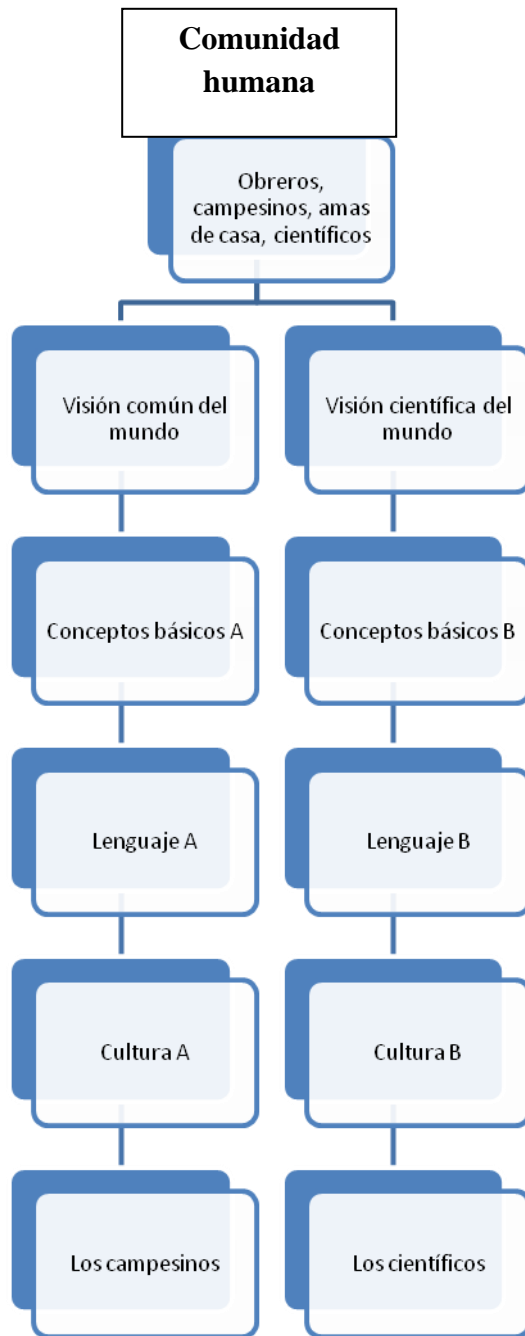


Figura 1. Dos visiones de la realidad
(a partir de Gutiérrez, 1997).