

LA MEMORIA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS SUBORDINADOS



David Charles Wright Carr, Luis Enrique Ferro Vidal y Ricardo Contreras Soto
(coordinadores)

La memoria histórica de los pueblos subordinados

Edición digital disponible en EUMED.NET

<http://www.eumed.net/libros/2011f/1119/index.htm>

Número de registro: 12/8223

ISBN-13: 978-84-695-2396-4

Imagen de la portada:

Pila de agua bendita en la parroquia de San José, Tlaxcala de Xicohténcatl

Fotografía de David Charles Wright Carr

© 2012 David Charles Wright Carr, Luis Enrique Ferro Vidal y Ricardo Contreras Soto

Última actualización: 30 de enero de 2012

CONTENIDO

Presentación	6
El derecho a la memoria: Apuntes para la construcción de la otra historia	7
Resumen.....	7
Texto	8
Referencias.....	21
La cultura y la etnicidad como conceptos en los estudios históricos.....	23
Resumen.....	23
Orígenes de la palabra y del concepto de la cultura.....	23
La cultura como concepto nuclear de la antropología	25
Una definición operativa de la cultura	30
Orígenes de la palabra y del concepto de la etnicidad	30
La etnicidad como concepto en la antropología	31
Hacia una definición operativa de la etnicidad	34
Consideraciones finales	35
Referencias.....	36
La memoria histórica de San Simón Tlatlahquitepec en un lienzo del siglo XVIII	42
Resumen.....	42
El Lienzo de San Simón Tlatlahquitepec	42
Don Pablo Tlahuixolotzin y don Gonzalo Tlehuexolotzin	44
Escudo de armas de don Gonzalo Tecpanécatl Tlehuexolotzin.....	45
Los caballeros que fueron de la cabecera de Tepetícpac a España.....	46
Don Zacarías de Santiago, pilli tlaxcalteca.....	49
Don Valeriano Quetzalcoltzin, Juan Díaz y el marqués	53
Los límites territoriales de San Simón Tlatlahquitepec en el siglo XVIII.....	54
Y fueron los señores a Chichimecas	57
A manera de conclusión.....	62
Referencias.....	64
Memoria, relaciones interétnicas y grupos de poder en la Sierra Nororiental de Puebla	66
Resumen.....	66
Introducción	66
La memoria y la historia oral como punto de encuentro de antropología e historia.....	69
Contextualización de la Sierra Nororiental de Puebla	73
La memoria en las disputas por el territorio municipal	80
El caso de San Antonio Rayón.....	81
El caso de San Juan Ozelonacaxtla.....	83
El caso de la fallida junta auxiliar de Melchor Ocampo	85
Reflexión final	86
Referencias.....	88
Don Lobo y don Coyote: Líderes de la resistencia chichimeca del siglo XVI.....	91
Resumen.....	91
Introducción	91
San Miguel y sus primeros años	93
Los guamares	96

Relatos sobre don Lobo y don Coyote	98
Coyote como nombre o apellido en México	103
El lobo y el coyote en la mitología de Norteamérica	104
Don Coyote y don Lobo en el imaginario colectivo actual	104
Reflexiones finales	106
Referencias	108
En los márgenes de la memoria: Una multiculturalidad relatada	110
Resumen	110
Texto	110
Referencias	125
Popular o populista en la memoria histórica: Unos casos clave en la Guerra del Sur, 1824-1831	127
Resumen	127
Introducción	127
La Sierra Gorda: ¿gavillas o vigilantes?	131
El Bajío: nuevos planes y el orden local	135
La Huasteca: fandango y desarrollo	139
Conclusión: una memoria activa	142
Referencias	144
Reconstrucción de una memoria negada: La lucha agraria de las comunidades indígenas en el Bajío y la Sierra Gorda (1876-1884)	148
Resumen	148
Introducción	148
Los protagonistas de esta lucha	151
La Guerra de Conquista	153
La Guerra Social	162
Otra geografía y otro tiempo	166
Conclusiones	169
Referencias	170
La quema de Judas en León, Guanajuato: La tradición como evidencia identitaria en La Lllamarada	172
Resumen	172
Introducción	172
Contexto histórico	174
El origen de la quema de Judas	178
La trascendencia de la quema de Judas en La Lllamarada	180
Referencias	182
La lucha memorial indígena en El Salvador y el Uruguay: El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios	184
Resumen	184
Memoria indígena para poder existir	184
Deshumanización indígena y la reorganización nacional	187
El discurso historiográfico oficial de la extinción	189
En Izalco no murieron todos: indígenas salvadoreños y remoración política de la masacre de 1932	192
Tataranietos del cacique Venado: los descendientes charrúa no olvidan la traición de Rivera en	

Salsipuedes (1831).....	201
Sentido reivindicativo de denunciar las masacres indígenas	208
Referencias.....	210
Conclusiones.....	213
Texto	213
Referencias.....	217

PRESENTACIÓN

Luis Enrique Ferro Vidal
David Charles Wright Carr
Universidad de Guanajuato

La incapacidad de la comprensión social en el presente motiva a recrear y a repensar creativamente las maneras de conocer a la sociedad, y de acercarse al conocimiento de la humanidad, por la sencilla razón de que estas acciones nos aproximan a nuestra realidad misma, a dar cuenta de nuestra vida cotidiana y a nuestra existencia. Esta necesidad del conocimiento del ser humano nos conduce hacia la comprensión de nuestra colectividad y al respeto a las diversidades humanas; nos indica nuestras problemáticas, nuestras necesidades y nuestras pobrezas; nos expresa nuestras riquezas socioculturales y potencialidades; y nos regodea en el continuo pensar sobre la importancia de cómo acercarse a nuevas áreas del conocimiento para comprender, actuar y trabajar en beneficio de la sociedad que estudiamos y en la que vivimos.

El presente libro, entonces, 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 las sociedades americanas, con sus antecedentes precolombinos y coloniales, donde se introdujeron grupos hegemónicos europeos en medio de los pueblos originarios, llegando también otros grupos procedentes de África y Asia, mediante el comercio de esclavos y la migración. Hasta nuestros tiempos, las marcadas asimetrías en el acceso a los bienes materiales, la educación, la salud, la justicia y al poder político hacen que sea imprescindible el estudio de las relaciones entre los diversos grupos sociales, culturales y étnicos que conviven en este continente.

EL DERECHO A LA MEMORIA: APUNTES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA OTRA HISTORIA

Cristina Híjar González
Centro Nacional de Investigación,
Documentación e Información
de Artes Plásticas,
Instituto Nacional de Bellas Artes

Resumen

La construcción de la memoria histórica de los pueblos subordinados pero también de grupos revolucionarios, alternativos o enfrentados al Estado, presenta múltiples dificultades. Desde el casi nulo registro de los acontecimientos y protagonistas históricos, su manipulación e instrumentación en función del relato histórico legalizado, hasta condicionamientos internos de las comunidades que la cobijan: la poca distancia temporal, las versiones autorizadas, la escasez de testimonios y fuentes documentales e iconográficas, etcétera. Sin embargo, la existencia de una tendencia histórica revolucionaria y de un sujeto colectivo que la emprende y vive, obliga a la reconstrucción de esta memoria, no siempre a través de medios historiográficos habituales sino con la exploración y lectura de fuentes diversas como los testimonios orales, las imágenes visuales, las canciones o los relatos históricos que incorporan la ficción. Esta *otra* historia se construye cotidianamente y con ella una identidad colectiva no identificada con un sector o grupo social específico sino múltiple y disperso. En estos tiempos oscuros, la construcción y actualización de la memoria histórica resultan indispensables no sólo para conocer el pasado sino para proyectar un futuro alternativo al único propuesto.

Palabras clave: otra historia, memoria histórica, resistencia, sujeto colectivo, identidad colectiva.

La resistencia...

*“es acto de ruptura de la memoria instituida y acto productor de nuevas visibilidades,
al hacer ‘visible la invisibilidad de lo visible’.
Es, a su vez, un acto de interpretación productor de nuevos sentidos,
al hacer pensable lo impensable,
al ser capaz de sacar de sus goznes al tiempo, quebrando memorias,
haciendo memorable los olvidos.
La resistencia es un recuerdo del olvido; se empeña en contraer el pasado en el presente
para hacer de este tiempo una contra-acción, un contra-hecho, un acto futuro”.*

Ma. Inés García Canal¹

La memoria histórica no está dada de antemano. Tanto su construcción como su apropiación son procesos permanentes y sus vías muy diversas. En el caso de la memoria histórica legalizada podemos distinguir una fuente principal: la de la historia oficial que nos proporciona una identidad como nación sin distinciones entre los pueblos que conforman este complejo y multicultural Estado-nación que es México. Los mexicanos compartimos una historia como país, construida y alimentada por vehículos concretos como los monumentos, las conmemoraciones oficiales, el calendario festivo, la constitución de archivos especializados, los museos y las colecciones, entre otros. Una memoria construida en gran parte sobre mitos de origen incuestionables que se reproducen constantemente y que no aceptan fisuras. Habría mucho que decir respecto a la construcción y transmisión de esta historia y de esta memoria, o en cuanto a sus alcances ¿realmente nacionales? Por ejemplo, las periodizaciones fáciles y muchas veces arbitrarias o sobre la historia reducida a acciones de hombres y mujeres egregios, iluminados, fuera de serie, pero no es motivo ni lugar para esta reflexión, confiaré en que al menos todos coincidamos en poner en duda a la historia oficial en la que se sustenta nuestra memoria nacional, que debiera ser la más legítima de las memorias colectivas.

Esta mesa trata sobre el importante asunto de la memoria histórica en los pueblos subordinados, de la inaplazable y urgente necesidad de considerar y atender, ante los desafíos del presente, una memoria mutilada y despreciada frente a la memoria legalizada, oficial y pretendidamente hegemónica. En México, cuando hablamos de pueblos subordinados hablamos

¹ García, 2004, p. 1.

de pueblos indígenas y es necesario un paréntesis para mencionar que la atención a estos asuntos es relativamente reciente. A nivel nacional se da a partir de la segunda mitad del siglo XX con la creación de una institución federal dedicada a esta materia y a nivel internacional será hasta los años setenta del siglo pasado cuando los pueblos intervengan en estas discusiones puestas en la mesa desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Será la Organización Internacional del Trabajo quien marque un hito en esta historia al aprobar apenas en 1989 el *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, que México suscribe en 1990. Tampoco será motivo de mi ponencia hablar de este proceso incómodo, lleno de triquiñuelas jurídicas y constitucionales echadas a andar por la clase política y los tres poderes en México para seguir irrespetando los derechos amplios de los pueblos originarios. Pero a quien le interese, ahí están del otro lado los acuerdos del Congreso Nacional Indígena y, por supuesto, los Acuerdos de San Andrés. Fue apenas en septiembre de 2007 cuando la Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprueba la *Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas*, tras 25 años de discusiones de los representantes de los pueblos con los gobiernos del mundo. Hablamos de 370 millones de personas involucradas a las que en teoría y como pueblos indígenas, se les reconoce como sujetos plenos de derecho. Esto implica derecho a la autodeterminación (autonomía y autogobierno), reconocimiento a sus derechos individuales y colectivos en todos los temas: la cultura, la identidad, el patrimonio cultural tangible e intangible, la propiedad intelectual, el sistema normativo indígena, la participación y representación política en el ámbito nacional, los medios de comunicación e información indígenas, entre otros. Destaca el reconocimiento al territorio indígena y, por supuesto, a todo lo que en él exista, desde la tierra hasta los recursos naturales. Todo esto suena muy bien pero la cruda realidad es otra, sólo recordaremos las múltiples leyes aprobadas por el Estado mexicano, éstas sí obligatorias y no vinculantes como la citada Declaración de la ONU, respecto a los transgénicos o a la explotación de los recursos naturales como las devastadoras concesiones mineras, basta con echarle hoy un ojo a Wirikuta declarado en 1999 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) como uno de los catorce sitios naturales sagrados del mundo que deben ser protegidos. A pesar de esto, el gobierno federal otorgó 22 concesiones de manera ilegal a la minera canadiense First Majestic para la explotación de plata. Los impactos ambientales, propios de la minería a cielo abierto, y culturales serán irreversibles. Más del 60 por ciento de la superficie concesionada a la minera se encuentra dentro del área natural protegida y

sagrada para el pueblo huichol.² Y lo mismo está sucediendo en Chiapas, Guerrero y quién sabe cuántos sitios más. Ahí está el respeto del gobierno mexicano no sólo a los acuerdos y convenios que suscribe sino, y sobre todo, a los pueblos que constituyen este dolido país.

Lo que me interesa destacar con esta larga mención es la existencia de un asunto complejo que tiene que ver con historia, con memoria, con derechos pero también con despojos, con mutilaciones y ocultaciones, con instrumentaciones y manoseos políticos por parte de quienes detentan el poder en este país. Porque, sin duda, estamos hablando de relaciones de poder y si esto ocurre con pueblos indígenas ancestrales, qué ocurrirá con grupos y colectividades en resistencia y rebeldía.

Para entrar en materia de lo que quiero exponer diré que, en algunos casos, las personas no se conforman y sobre todo aquellas en las que hay por lo menos la intuición de su ser social, hay una búsqueda y una serie de elecciones que realizamos para construirnos como individuos con una identidad particular. Habrá casos en que el núcleo familiar oriente estas elecciones pero también la pertenencia se da por adscripción cuando en nuestro camino elegimos, tomamos partido, nos asumimos como sujetos políticos y abrazamos alguna ideología; cuando elegimos pertenecer a una comunidad específica. Al hacerlo nos apropiamos también de la historia de esa colectividad y la asumimos como propia integrándonos a un continuo histórico al que elegimos voluntariamente pertenecer.

Yo quiero hablar de los riesgos y dificultades de *otra* historia, la propia de las resistencias y luchas, las escasas victorias y las muchas derrotas, la de la rebeldía también histórica. La que muchas veces no conocemos pero que existe, se reproduce y se comparte por medios no siempre escritos y muchas veces en condiciones represivas. La historia protagonizada por sujetos individuales y colectivos subversivos, opositores al status quo, “enemigos del sistema, de la tranquilidad y la paz social”, como son siempre calificados por el poder; los transgresores cuyos hechos y discursos se mantienen ocultos y subterráneos, cuya historia contradice y se opone a la historia oficial lineal, que constituye otra memoria y otro relato histórico que corren paralelos en el tiempo y en el espacio; vinculada y en ocasiones articulada, con los destinos de los pueblos subordinados.

Éste es un proceso relevante para los pueblos latinoamericanos, particularmente desde los años sesenta del siglo pasado cuando las luchas de liberación nacional y los procesos

² Para mayor información, se sugiere consultar el sitio web Tamatsima wahaa, sin fecha.

revolucionarios inundaron nuestra América. En el caso mexicano, la novela del y sobre el 68 marcó un hito en este sentido memorioso e histórico, lo mismo que la variada producción artística que desataron estos hechos. Sin embargo, no ha sucedido lo mismo, por ejemplo, con la historia de las múltiples organizaciones político-militares surgidas en los setenta, no sólo para conocer los hechos históricos sino también como parte fundamental en la construcción de una identidad colectiva no reducida a un sector social o pueblo determinado, sino a una tradición de lucha colectiva, internacional y transgeneracional de un sujeto múltiple que pervive hasta nuestros días. La labor historiográfica, en este sentido, se ve dificultada por la ausencia de fuentes directas o testimonios físicos documentales o fotográficos, por lo que la necesidad de acudir a otras fuentes en este empeño resulta indispensable: la historia oral, los testimonios y los relatos de vida, las canciones, las imágenes visuales, los relatos históricos que incorporan la ficción, por mencionar algunos. Éste es el marco social en el que se inscribe mi reflexión.

Considero necesario compartir algunos de los asuntos o puntos principales puestos en la mesa a partir de la rica producción de análisis y reflexiones alrededor de la memoria histórica elaborados desde distintas disciplinas durante la segunda mitad del siglo pasado y a raíz de los muchos momentos de ruptura y crisis vividos a nivel mundial.

El primero sería la consideración de la temporalidad: ¿cuándo los hechos históricos están en posibilidad de cristalizar como memoria? y ¿en qué dimensión de la memoria? ¿quién determina los acontecimientos? depende y esto tiene que ver con las dimensiones de la memoria. Los acontecimientos son hechos fundacionales, trátese de la historia nacional, de un grupo o colectividad, o de la historia personal. Pero el hecho se torna en acontecimiento cuando rebasa los límites del evento aislado para dar lugar a un proceso. El tiempo juega su papel porque brinda la distancia necesaria para el análisis, la reflexión y la tan importante contextualización. Cuando se presentan sólo los hechos aislados no se contribuye a la memoria sino a la oscuridad. La memoria histórica implica la suma de todos los elementos presentes, la totalización y no la fragmentación, impele a dilucidar las razones históricas de los hechos, los acontecimientos y los procesos rememorados.

Las dimensiones de la memoria tienen que ver con su ámbito, con sus alcances, con lo privado y lo público, con lo individual y lo colectivo. ¿A quién pertenece lo recordado, a quién lo sucedido? Sin duda, todos tenemos una memoria privada que nos constituye, nos afecta y nos hace ser quienes somos, que en ocasiones compartimos con nuestro núcleo familiar o con un

pequeño grupo. Hasta el recuerdo más personal está inmerso en una narrativa colectiva. Cuando los acontecimientos dan lugar a procesos históricos que son sujetos de rescate histórico interdisciplinario para su estudio, difusión y divulgación pública, hablamos de una memoria social y cultural compartida por una colectividad. Incluso, en este ámbito se ubican las creaciones y recreaciones artísticas basadas en hechos históricos concretos. La memoria nacional tiene una dimensión política al dotarla de una cobertura institucional y jurídica, tiene una dimensión ideológica, la de la clase política dominante, y una dimensión social que procura, con y a través de ella, la transmisión de ciertos valores y la articulación y cohesión social requerida, generalmente, para mantener un estado de cosas determinado.

Todos los procesos de memoria, en sus diferentes niveles, implican un reconocimiento, asociaciones e identificaciones. Todas tienen un elemento reivindicativo. En el mejor de los casos, cuando se rememora, se evoca y se evalúa a la luz del tiempo presente, sin embargo, también la memoria corre el riesgo de ser sólo un objeto de museo o un rescate arqueológico externo y ajeno. Estos riesgos son propios, en muchos casos y momentos, de las memorias nacionales legalizadas, acartonadas, carentes de sentido en el presente, a pesar de sus vehículos y rituales echados a nadar con todos los recursos disponibles pero carentes de continuidad y credibilidad para la mayoría.

La memoria dominante o hegemónica no es incuestionable ni sinónimo de verdadera. El poder económico-político necesita también de una instrumentación y manipulación de la memoria. Requiere de vehículos para su imposición: enormes monumentos, conmemoraciones nacionales obligatorias y calendarios festivos incuestionables, rituales, productos culturales y artísticos, pero no le basta con ello. Para garantizar el “orden social vigente”, es necesaria no sólo la ocultación sino la represión de otras memorias, de otros hechos y procesos históricos. Destacar una historia en blanco y negro, con hechos selectivos, con un necesario y alto grado de ficción para cubrir los requerimientos políticos y de pretendida cohesión social, son prácticas comunes en la historia oficial y en la construcción de la memoria dominante para la constitución de un único y conveniente relato histórico. No sólo es una cuestión de subestimación hacia los pueblos que constituyen una nación, es una política de Estado a la que se opone una resistencia que por lo pronto reivindica su derecho a su cultura, a la información, a las otras versiones históricas, a las otras memorias. Toda sociedad en cada época establece límites no sólo a lo que puede ser dicho sino también a las maneras de decirlo; lo decible y también lo visible se ajustan a

dinámicas generalmente paradigmáticas que asumimos sin más a través de la familia, la escuela, la iglesia, etcétera. La resistencia, como modo de pensar y como acción, denuncia esta operación y la pone en duda constantemente afectando los procesos imaginarios de la sociedad, resignificando el pasado, develando nuevos sentidos a la luz del presente y proyectando posibilidades futuras.

“Sólo desde la resistencia es posible crear nuevas formas de decir y nuevas formas de ver”.

Ma. Inés García Canal³

Como tan bien plantea el bello texto bíblico del Eclesiastés 3: todas las cosas tienen su tiempo. ¿Cuándo llega el momento de la memoria? me parece que habría que considerar varios factores. El primero y punto de partida es la justa correlación y la posibilidad de las condiciones subjetivas y objetivas en una situación social dada que propicia el ejercicio memorioso. No olvidemos que partimos de sujetos concretos y en este caso, de protagonistas de un tiempo y un espacio históricos no sólo no legitimados sino enterrados, desaparecidos u ocultados. La distancia temporal es fundamental y llegado el momento, el tiempo de activación para la memoria, el que habla, por el medio que sea, requiere de un escucha que lo cobije y lo albergue.

En esta *otra* historia hay tres tiempos fundamentales: el de la acción, el de silenciar y olvidar, y el de recordar y rememorar. El sujeto memorioso asume que sus recuerdos forman parte de una narrativa colectiva, la memoria personal da el salto a la memoria colectiva que tiene como característica inherente la intersubjetividad, es decir, la puesta en relación entre los memoriosos de antes y los de ahora, entre quienes comparten una misma discursividad con conceptos y significados compartidos. Al rememorar, las experiencias pasadas se activan y actualizan en y para el momento presente.

Paul Ricoeur (1999) denomina acertadamente como “memorias heridas” a aquellas que tienen broncas o enfrentan numerosos obstáculos para constituir su sentido y armar su narrativa. Sin duda aquí se inscriben las que son motivo de esta ponencia en las que el acto de reconstruir una historia a partir del recuerdo de individuos concretos, sujetos a pasiones y emociones

³ García, 2004, p. 9.

humanas, se enfrenta no sólo a la complejidad subjetiva sino a la previsible ausencia de testimonios físicos, documentales e iconográficos.

Muchos especialistas en el tema coinciden en ubicar a los momentos de ruptura o crisis como propicios para la memoria. Tiempos de activación de la misma desde varios frentes, desde el sujeto que rememora hasta quienes se encargan de organizar lo recordado y procuran estructurar un relato histórico. Ejemplos muy evidentes de esto son los múltiples empeños al respecto en la España posterior a Franco o en el Cono Sur americano después de las dictaduras militares, por mencionar sólo dos. Es entonces cuando la necesidad de transmisión de experiencias y recuerdos encuentra la posibilidad de rebasar la memoria privada y articularse con un proceso histórico determinado y tornarse en hechos memorables al integrar un nuevo sentido en el mismo momento de pasar de la sombra a la luz.

Esto es importante también por el componente liberador en estos procesos habituados al olvido, al silencio y al miedo. Hay un renacimiento, una reinvención, una reafirmación de identidad, sea individual o colectiva. De esa identidad que nos permite identificarnos o diferenciarnos del otro, integrarnos a una comunidad a partir de nuestra particular subjetividad.

“Se resiste a la instauración del olvido del olvido, su estrategia consiste en retener trazos y retazos de la historia cubiertos por las sombras y sacarlos a la luz, hacerlos presente, y este simple hecho deja al descubierto las formas de dominio de una memoria avasallante que busca condenar por siempre las sombras a las sombras”.

Ma. Inés García Canal⁴

Lo ideal es contar con las condiciones políticas, jurídicas y morales en el espacio social para la activación de los procesos memoriosos pero como todo, esto es complejo. Sin lugar a dudas, el vehículo privilegiado de estas historias es el testimonio.

El testimonio es una prueba, una justificación, una comprobación de que algo existió. Pero en el caso que nos ocupa, hablamos de historias soterradas y ocultas por causas diversas: porque se considera que aún no ha llegado el tiempo de hablar; porque aún hay muchas cosas en juego, como la seguridad personal de los involucrados; porque no hay acuerdo respecto a lo sucedido y

⁴ García, 2004, p. 8.

existen diferentes versiones; porque hay grupos o personas que se erigen como “guardianes de la verdad histórica” y dificultan y descalifican otros testimonios, otras vivencias de lo sucedido. Respecto a esto último, me complace mucho la reivindicación que hace Paco Ignacio Taibo II (2008) con respecto al movimiento de 1968: “La bronca no es que otras generaciones tienen mitos mejores que los nuestros [...]. La distancia no es el problema. La bronca es que parecen estarse creando versiones autorizadas. Y eso es lo que hay que destruir. El movimiento no sólo tiene el derecho de las versiones de los participantes, también tiene el derecho de las versiones de los herederos”, para acabar reivindicando, incluso, la validez de la renarración.

El asunto es que hablamos de personas concretas con su subjetividad presente, en la mayoría de los casos exacerbada cuando de momentos fundacionales se trata o de experiencias crudas y definitorias para sus microhistorias, o de los muchos momentos traumáticos que en estos procesos se viven. Existe un compromiso afectivo no sólo hacia la memoria personal y privada sino hacia la memoria colectiva del grupo al que se perteneció, con todo lo que esto implica. Al testimoniar existe tanto la necesidad como la dificultad para hacerlo por todo lo puesto en juego en el trabajo personal de interpretación emprendido: la validez o certeza de lo recordado, las dudas, lo decible y lo no decible, la elección de las formas y medios para expresarlo o la recepción de lo testimoniado en el otro. Finalmente hay una reflexión nueva, a partir del momento presente, que puede ser incluso instrumento para la reconstrucción individual, tras un momento o etapa de oscuridad, en el tiempo y en el espacio personal. El testimoniar es una acción de comunicación, al igual que optar por el silencio o el olvido, que ubica socialmente al individuo o al grupo.

El silencio y el olvido son condiciones en las que se sitúa alguien respecto a lo vivido, no siempre de manera voluntaria sino a veces, incluso, por sobrevivencia. En estos estadios no existe el acto narrativo, no hay escuchas, no hay generación de comunidad, no hay lugar para la comunicación pero es indispensable considerarlos en esta *otra* historia y en la construcción de su memoria histórica que no existe per se ni de antemano.

Imaginemos por un momento cualquier episodio de resistencia y represión política, recordemos cualquiera de los testimonios que ya han visto la luz en la historia de los movimientos sociales o de las luchas de liberación. Cualquiera de ellos, nunca incluidos en la historia oficial, está plagado de momentos y acontecimientos traumáticos para quienes los vivieron. Siempre se desenvuelven en ámbitos clandestinos, fuera del orden y del estado de

derecho, siempre sujetos a la represión en todas sus formas y enfrentados a todo el poder del Estado. El tiempo de la acción no es el tiempo de la memoria, la distancia temporal resulta necesaria para las reconstrucciones y las narraciones pero llegado el momento se enfrenta a las múltiples dificultades ya mencionadas.

La experiencia individual se torna en otra cosa en el acto narrativo compartido pero tiene que superar muchos obstáculos. El olvido tiene formas diversas, es necesario cuando se transforma en silencio y se impone como única garantía de sobrevivencia en una situación dada que rebasa nuestros límites pero nos incluye y nos condiciona. El olvido evasivo es más íntimo porque actúa frente a todo aquello que hiere a pesar del tiempo transcurrido. Es el que se alimenta de lo no decible, porque pone en riesgo incluso la estabilidad psíquica del memorioso; no es ausencia ni vacío, es dolor profundo frente a lo sin sentido, frente a lo que es imposible nombrar y narrar. Lo acontecido existe pero se oculta a través de todos los mecanismos y recursos internos y externos, sean conscientes o no.

Cuando existen las mínimas condiciones para la memoria pero sobre todo la voluntad de reconstrucción, el olvido y el silencio empiezan a desvanecerse no siempre fácilmente. Hay un enorme trabajo personal de reconocimiento y de interpretación antes de poder compartir algo. El proceso es complejo y está sujeto a contradicciones, a tensiones, a conflictos que lo dotan, todo el tiempo, de un equilibrio precario. En ocasiones, cuando el cambio del momento histórico es de amplio alcance, ayudan los procesos de reconocimiento a través de políticas públicas, de autoridades e instituciones que legitiman y alientan los procesos memoriosos. Este aspecto resulta muy importante si consideramos que son historias no legalizadas, con calendarios y conmemoraciones subterráneas y reducidas a una pequeña comunidad, sin lugares ni espacios físicos para la memoria compartida, con rituales cerrados y desconocidos para la mayoría y muchas veces sin archivos documentales o iconográficos, sin testimonios ni huellas físicas. De todo esto derivan muchos aspectos que es relevante dilucidar al menos de forma general para seguir con los riesgos y dificultades en la construcción de la memoria histórica de los pueblos y de los grupos subordinados, no con el afán de desalentar estos empeños sino de advertir sus condiciones específicas.

Para narrar no basta con quererlo hacer, primero hay que hacer una elección del objeto de la narración y en segundo lugar, encontrar la forma adecuada para la misma. Habría que considerar lo que el escritor español Javier Marías (1992) advierte a través del personaje protagónico en su

novela *Corazón tan blanco* cuando apunta los riesgos de que cualquier sensación, sentimiento, vivencia o hecho, se traduzca a palabras porque el lenguaje necesariamente traiciona dado que nunca podrá dar cuenta real de lo que pretende hablar, como si el objeto de lo narrado se devaluara y se transformara al ponerlo en palabras y perder ese *plus* de lo intraducible. Pero ¿cómo nombrar lo innombrable? porque no es sólo es la enumeración de hechos sino las reacciones, las emociones y los sentimientos que su recuerdo desatan. Por supuesto ayuda la existencia de una comunidad afectiva que arrope al memorioso, que no cuestione su credibilidad, que se apropie y comparta su memoria, que lo reconozca y lo reivindique como protagonista y testigo de una historia que en el mejor de los casos, sea asumida como de todos. Esta es una de las principales funciones de los grupos u organizaciones dedicadas al rescate y a la reivindicación de las víctimas, los sobrevivientes, los desaparecidos, los muertos de tantos episodios históricos de las características que nos ocupan y que conforman eso, una comunidad afectiva generada por la memoria colectiva, consciente de la necesidad urgente de crear los espacios que den lugar a estos procesos tan necesitados de reivindicación. Colectivamente se construyen también los vehículos de la memoria, a través de productos culturales y artísticos, y se impulsan los rituales para la activación de la memoria como las reuniones, las conmemoraciones, los homenajes en los que se rememora y actualiza lo vivido.

Otra dificultad que enfrentan es en la dimensión jurídica. En estos procesos siempre hay un componente reivindicativo y lo deseable es que no se quedara sólo en lo declarativo. La famosa consigna de “Ni perdón ni olvido”, compartida por muchas organizaciones sociales en varios países, es un buen ejemplo porque implica el reconocimiento, la exigencia de justicia, el castigo a los culpables y la reparación de los daños. Pero hemos constatado que la realidad es otra, por lo menos en México hay una serie de candados y condicionamientos jurídicos que impiden lograrlo, por ejemplo, la identificación plena de los torturadores y la existencia constatable de daños y huellas físicas. Un caso reciente y emblemático es el de las compañeras que sufrieron agresiones y tortura sexual en la represión al Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en Atenco, estado de México, 2006. No todas la denunciaron pero quienes lo hicieron enfrentaron no sólo la burla y el cinismo de los órganos encargados de impartir justicia de este país sino la imposibilidad de identificar a sus agresores que actuaron bajo la consigna expresa de no dejar huellas al taparles los rostros y al realizar las torturas en los traslados, es decir, sin territorio fijo, por cierto, una nueva modalidad de tortura a nivel internacional. La valentía de estas mujeres es mucha, no sólo

nombraron lo innombrable sino con una dignidad cobijada en la solidaridad y el acompañamiento de una gran comunidad afectiva, no quitan el dedo del renglón para que se haga justicia. En el mismo sentido quiero citar el testimonio de María Cristina Bottinelli Cardoso, una compañera ex presa política y sobreviviente de tortura de la dictadura militar argentina. Su testimonio, titulado: “Tortura: Ampliación de declaración” forma parte de un valioso e importante libro del Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad,⁵ grupo mexicano interdisciplinario que se destaca por documentar y atender a los sobrevivientes de tortura, sus familiares y sus comunidades en México. El texto es una ampliación de declaratoria solicitada por la Secretaría de Derechos Humanos argentina de los hechos sucedidos hace casi treinta años. Su conmovedora argumentación la basa en el absurdo de la “solicitud de pruebas de huellas borradas”. Nos habla del tiempo transcurrido, de la dolorosa vivencia, de las huellas y los síntomas diversos aparecidos a lo largo del tiempo, de los momentos terribles de la revictimización en los largos procesos legales, de lo que “no tiene palabras para nombrarse dado que se juega en las fronteras de lo humanamente posible de vivir y transmitir” para acabar gritando: “yo soy mi prueba” por vía de su sufrimiento, su memoria y su palabra. Por supuesto esto tiene que ver con el dolor, con el silencio y con el olvido, pero también con las identidades rotas o fragmentadas, con la falta de sentido en la continuidad histórica personal, con los sentimientos de pertenencia y como concluye al hablar de la importancia de la validación de estas historias: “que permite pasar de lo privado a lo público, de lo individual a lo colectivo, que funda la memoria histórica y es garante de la no repetición [...]”.

En esta materia no se trata sólo de la necesidad de reconocimiento a “mi” sufrimiento, se trata justo de la socialización de los hechos históricos y de la construcción de una memoria histórica colectiva. Pasar de lo no dicho a la afirmación y a la reivindicación con las deseadas consecuencias a nivel personal pero también social.

Cuando existe un consenso amplio respecto a la necesidad de estas reivindicaciones, se abren otras posibilidades como el impulso a las políticas de la memoria generadas desde las instituciones. En México, por ejemplo, hubieron de pasar veinticinco largos años para al fin colocar una estela conmemorativa en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco con los nombres de los compañeros caídos en la masacre. Pero estas políticas también son generadas desde los movimientos organizados que se imponen al silencio cómplice. Hoy somos testigos de un

⁵ Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad, 2009, pp. 124-131.

movimiento ciudadano, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, que exige, entre otras cosas, nombrar a las víctimas de una guerra absurda, la emprendida por el Estado mexicano contra el narcotráfico. Identificarlas, reconocerlas y nombrarlas, ellos lo han hecho colocando placas con los nombres en las plazas principales. Otro ejemplo destacable es el *escrache* tan impulsado en Argentina y que consiste en una denuncia pública popular a partir de la identificación de los represores o de aquellos que han violado los derechos humanos, o incluso de lugares identificados como cárceles clandestinas y centros de tortura, para proceder a armar un evento efímero con señalamientos y denuncias concretas, anuncios, pintas, gritos y consignas con el objetivo de poner en evidencia al represor y aunque sea por un momento, robarle la tranquilidad impune. Todas estas acciones suman y todas parten de una persona que rememoró, habló y compartió su memoria privada. El paso de estas huellas, materiales o psíquicas, a la memoria histórica requieren de la evocación que en ese mismo momento les otorga un nuevo sentido compartido por una colectividad, que refieren a algún proceso histórico y que dilucidan razones históricas, porque hay que advertir que sin esta dimensión, las memorias biográficas no son o pueden ser memoria histórica.

“Hicieron falta veinte años para que la reflexión sobre nuestra historia pudiera llevarse adelante desde la distancia necesaria para que el apasionamiento y el dolor no lo tiñeran todo” es el epígrafe de una bella publicación titulada *Buena memoria* que contiene un ensayo fotográfico acompañado de breves textos alusivos. Es el catálogo de una exposición fotográfica sobre los desaparecidos del Colegio Nacional de Buenos Aires realizada en ese espacio en 1996.⁶ Marcelo Brodsky, el autor y fotógrafo, dedica este trabajo a su hermano desaparecido que consiste en realizar un rescate memorioso a partir de su propia foto de generación, ubicando a sus compañeros y estableciendo una relación entre el pasado y el presente. Esto atiende a sólo una parte de los 98 desaparecidos identificados que estudiaron en ese Colegio. A lo largo del texto se hace mención a un asunto que considero relevante para el tema que nos ocupa. Los breves textos realizan la constante advertencia sobre los “relatos sin historia”, que ubican como responsabilidad de los recuperadores de memoria. Con ello se refiere a la instrumentación dada a estas historias y a sus protagonistas cuando sólo se habla de sus muertes y no de sus vidas. Un fragmento de un poema incluido de Louis Aragon lo dice todo: “Ya ustedes sólo son, por haber muerto”. La advertencia es grave porque es un mal común cuando se rememora sin análisis, sin

⁶ Brodsky, M., 1997.

contexto histórico, sin considerar las vidas particulares en toda su riqueza. De ahí la obstinación de la memoria bien hecha al nombrarlos, exhibir sus rostros a través de las fotografías, presencia de la ausencia, y a la compilación de recuerdos y anécdotas de sus vidas a la par de la denuncia que constituye su muerte. “Mejor olvidar” no es una opción para nadie y menos cuando se trata de momentos históricos fundacionales a nivel nacional, como es el caso de Argentina.

Sin duda se corren riesgos. Cuando la intención historiográfica rebasa la pura enumeración de nombres, fechas y eventos y lo que se procura es la construcción de un relato histórico, necesariamente hay que acudir a la microhistoria a través de los relatos de vida, los testimonios orales, los archivos personales, el ámbito privado de los protagonistas y testigos. Esto involucra la subjetividad del testimoniante, su propio proceso frente al hecho histórico y estamos expuestos a los recuerdos creados, a los falsos recuerdos sobre los que tanto advierten los especialistas en el tema de la memoria. Siempre existe una tensión entre la necesidad y las múltiples dificultades de testimoniar. Es un riesgo que hay que correr, no queda de otra, el tiempo transcurrido respecto a lo narrado y el desenvolvimiento de la propia vida en ese lapso temporal en términos de experiencias y vivencias afectan, sin lugar a dudas, al recuerdo inédito. Incluso, en estos procesos también está presente la posibilidad de que fragmentos de esta memoria se tornen en mitos. Tampoco está mal crear nuestros propios mitos pero cuando de acercarse a la verdad histórica se trata, es necesario acudir a fuentes diversas, no siempre formales en estos casos, y proceder a organizar a la memoria. Respecto a las fuentes, me refiero a atender no sólo la valiosa historia oral habitualmente realizada en ámbitos restringidos, nuclear o familiar, cuando de estos asuntos se trata, sino también a los vehículos de la memoria que implican un ejercicio de imaginación y hasta el uso de metáforas en su lucha contra el olvido. Me refiero a las canciones, a las imágenes visuales, a los relatos de ficción, con situaciones y personajes que en ocasiones disfrazan a los verdaderos protagonistas y a sus vivencias, a las leyendas y a los mitos populares, por mencionar sólo algunos.

¿Para qué sirve la memoria?

Más allá de los procesos de reinvención y de reconstrucción de identidad personal y colectiva que la construcción de la memoria histórica conlleva, resulta necesario anclarla a la realidad presente y no ubicarla como un simple objeto en el museo de la humanidad. La memoria y la

lucha contra el olvido son siempre por el presente. En nuestras realidades, la memoria está en disputa. Esta memoria que he descrito y ejemplificado se enfrenta y replica a la memoria dominante y hegemónica. Y la memoria sirve, es útil. Tiene varios usos: puede constituirse en instrumento para el castigo y la justicia a partir de la reivindicación de cualquier hecho represivo; es también un elemento en la lucha contra la impunidad y por la defensa de los derechos humanos y colectivos. Puede usarse como elemento de cohesión ideológica y para la comprensión del presente y los procesos históricos. Del mismo modo, tiene varias funciones: sirve para ubicar y recuperar referentes, para dotarnos de sentimientos de pertenencia, para delimitar las fronteras sociales entre colectividades y para definir y marcar las oposiciones. También construye comunidad en el acto compartido. Los ámbitos de la memoria existen desde el núcleo familiar, el grupo o colectivo hasta comunidades enteras que pueden incluso, no reducirse a una nación particular. Los sentimientos y las elecciones de pertenencia e identidad pueden rebasar fronteras y ser transgeneracionales. La memoria histórica es un componente fundamental para la cultura política.

Para concluir, recuerdo que estamos hablando de una memoria no legalizada que para construirse enfrenta riesgos y dificultades, múltiples obstáculos a vencer, pero es indispensable asumir el reto cuando no nos conformamos con una historia mutilada, en blanco y negro, conveniente para la preservación de una realidad que nos agrede constantemente como individuos, como ciudadanos, como comunidades, como naciones. La rebeldía y la resistencia han existido siempre. En estos tiempos oscuros, la construcción y actualización de la memoria histórica resultan indispensables no sólo para conocer el pasado y resignificar el presente, sino para proyectar un futuro alternativo al único propuesto.

Referencias

- Bottinelli Cardoso, M. C. (2009). Subject: Tortura: Ampliación de declaratoria. En *Tortura: Pensamiento y acción del Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad, 2004-2009* (pp. 134-141). México: Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad.
- Brodsky, M. (1997). *Buena memoria*. Argentina: La Marca.
- Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad (2009). *Tortura: Pensamiento y acción del CCTI*. México: Colectivo Contra la Tortura y la Impunidad.

- García Canal, M. I. (2004). La resistencia. Entre la memoria y el olvido. En *El hoyo*. Recuperado de <http://sites.google.com/site/viajealaisla/memoria---textos-1>
- Híjar, C. (2009). El derecho a la memoria: Riesgos y dificultades. *Por Esto!, Unicornio*, 957, 2.
- Jelin, E. (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria? En *El hoyo*. Recuperado de <http://sites.google.com/site/viajealaisla/memoria---textos-1>
- Marías, J. (1992). *Corazón tan blanco*. México: Alfaguara.
- Mateos, A. (1998). Historia, memoria, tiempo presente. *Hispania Nova*, 1. Recuperado de <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/004/art004.htm>
- Pedraño, J. M. (2004). ¿Qué es la memoria histórica? *Pueblos: Revista de Información y Debate*. Recuperado de <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article13>
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Al Margen.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Arrecife.
- Taibo II, P. I. (2008). 68. México: Booket.
- Tamatsima Wahaa (sin fecha). *Tamatsima Wahaa, Frente en Defensa de Wirikuta*. Recuperado de: <http://frenteendefensadewirikuta.org/wirikuta/>

LA CULTURA Y LA ETNICIDAD COMO CONCEPTOS EN LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

David Charles Wright Carr
Universidad de Guanajuato

Resumen

Los estudios históricos con un enfoque multicultural requieren de cierta claridad y precisión en las categorías analíticas. El concepto de la cultura es ineludible, pero la polisemia de esta palabra hace necesario formular una definición clara, precisa y explícita para poder integrarla en el análisis de los procesos de cambio en las sociedades pretéritas. En este ensayo empezaré con la etimología de la palabra, así como las definiciones que se la han dado a lo largo de la historia, así como las relaciones entre este concepto y el de la civilización. En seguida bocetaré la evolución del concepto de la cultura en la literatura antropológico, desde el último tercio del siglo XIX hasta nuestros tiempos, ya que se ha convertido en uno de los conceptos medulares de esta disciplina. Luego apuntaré una definición operativa, tomando en cuenta las consideraciones anteriores. Siguiendo el mismo modelo analítico empleado para el concepto de la cultura, profundizaré en el concepto de la etnicidad. Una consideración importante es que es necesario separar las variables que pueden entrar en la definición de un grupo étnico, ya que se suele confundir los grupos lingüísticos con las etnias, siendo la lengua sólo un elemento cultural que puede –o no– ser un factor central en la construcción de las identidades colectivas.¹

Palabras clave: cultura, etnicidad, lengua, antropología, historia.

Orígenes de la palabra y del concepto de la cultura

La palabra castellana “cultura” se deriva de la voz latina *cultūra*. Aparte de la idea del cultivo de las plantas, esta voz antigua ya incluía el germen del concepto moderno, pasando de la

¹ El presente texto es una versión adaptada y actualizada de un inciso de mi tesis doctoral (Wright, 2005, vol. 1, pp. 17-26).

agricultura al cultivo de las facultades mentales mediante la instrucción.² Este uso se encuentra desde el siglo I a.C., en la frase metafórica *cultūra animi* (“cultivo de la mente”) de Cicerón.³ La palabra castellana “cultura” tuvo el mismo significado, por lo menos desde el siglo XVI.⁴ Entre las acepciones de “cultivar” que da Sebastián de Cobarruvias Orozco en su diccionario de 1611, encontramos ésta: “Cultivar el ingenio, exercitarle”; en la misma definición se citan las voces derivadas “cultivado” y “cultura”.⁵ En la primera edición del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (1726-1739), una de las definiciones de “cultura” es “el cuidado y aplicacion para que alguna cosa se perficione: como la enseñanza en un joven, para que pueda lucir su entendimiento”.⁶

El concepto moderno de la “cultura” tiene antecedentes en la reacción germánica al concepto francés de la *civilisation*. Según los ilustrados franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, la *civilisation* era un logro humano progresivo y acumulativo, basado en el uso de la razón y vinculado con el progreso científico. Los intelectuales alemanes contestaron con la defensa de su propia *kultur*, basada en su lengua y sus tradiciones artísticas, emanadas de las clases medias, en contraposición a los valores francófilos de una élite cosmopolita. Una corriente paralela surgió entre los intelectuales liberales ingleses, quienes reaccionaban contra el materialismo de la revolución industrial mediante la exaltación de los valores artísticos y filosóficos de tradición paneuropea, bajo la palabra *culture*. Esta visión fue difundida por Matthew Arnold en su obra *Culture and anarchy* (1869) y tiene vigencia hasta nuestros tiempos, en la identificación de la “cultura” con los valores estéticos profesados por las clases altas y los intelectuales.⁷

En la definición de “cultura” del *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes* de Esteban de Terreros y Pando (1786-1788), se escuchan ecos del concepto *civilisation* de la ilustración francesa: “el cuidado que se toma para cultivar la razon, costumbres, ciencias, y artes”.⁸ El *Diccionario nacional, o gran diccionario clásico de la lengua española*, de Ramón Joaquín Domínguez (1847), conserva las acepciones tradicionales de la voz “cultura”, agregando otra con matices elitistas (“Finura, urbanidad, instrucción, civilización”); además se aplica ya a

² Gómez de Silva, 1998, p. 200; Pimentel Álvarez, 1999, p. 135; Traupman, 1971, p. 68.

³ Kuper, 2000, p. 31.

⁴ Corominas/Pascual, 1983-1985, vol. 2, pp. 288-289.

⁵ Cobarruvias, 1998, p. 259.

⁶ Real Academia Española, 1998, vol. 2, p. 699.

⁷ Kuper, 2000, pp. 5-9, 36; Wolf, 1974, pp. 16-19.

⁸ Terreros, 1998, vol. 1, p. 579.

los grupos humanos (“la *cultura* de un pueblo”), no sólo al individuo.⁹ Es interesante la presencia de la palabra “civilización” como sinónimo de una de las acepciones en el vocabulario de Domínguez. Esta palabra, con este sentido, parece ser un préstamo del francés, pues no se encuentra en la primera edición del diccionario de la Real Academia Española (1726-1739),¹⁰ y cuando se registra medio siglo después en el lexicón de Terreros y Pando tiene significados distintos: “acto de justicia, que hace civil una causa criminal” y “la acción de civilizar; y domesticar algunos pueblos silvestres”.¹¹ En la edición más reciente de su diccionario, la Real Academia Española ofrece definiciones que no se alejan en lo sustancial de las anteriores.¹²

La cultura como concepto nuclear de la antropología

Hasta aquí las definiciones de la palabra “cultura” abarcan las acepciones tradicionales de esta voz, pero no son suficientes para el logro de los objetivos del presente estudio. Para entender las relaciones entre cultura, lengua y escritura, es necesario ir más allá de la dicotomía entre las culturas elitista y popular. Necesitamos echar mano del concepto antropológico de la cultura. Una de las formulaciones más tempranas e influyentes es la del antropólogo británico Edward Tylor, publicada en el primer párrafo de su libro *Primitive culture* (1871): “*Culture, or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*”.¹³ Este concepto se centra en los conocimientos y comportamientos

⁹ “**Cultura.** [sustantivo] f[emenino]. La labor que se da á la tierra para que fructifique. || Fig[urativo]. Estudio, aplicación en una cosa para perfeccionarse en ella. || Elegancia de estilo, pureza. || Finura, urbanidad, instrucción, civilización, acepciones que son quizá las más usadas y que sin embargo no menciona la Academia, debiendo saber, si acaso lo ignora, que en los demás sentidos de esta palabra, se prefiere usar generalmente la voz cultivo, existiendo entre ambas en el uso común una diferencia bastante palpable, pues decimos: el *cultivo* de la tierra y la *cultura* de un pueblo” (Domínguez, 1998, vol. 1, p. 513).

¹⁰ Real Academia Española, 1998, vol. 2.

¹¹ Terreros, 1998, pp. 439-440.

¹² En la versión actualizada en 2010, encontramos las siguientes definiciones: “cultura. / (Del lat[ín]. *cultūra*). / 1. [sustantivo] f[emenino]. cultivo. / 2. [sustantivo] f[emenino]. Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. / 3. [sustantivo] f[emenino]. Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc. / 4. [sustantivo] f[emenino] ant[icuado]. Culto religioso. / ~ física. 1. [sustantivo] f[emenino]. Conjunto de conocimientos sobre gimnasia y deportes, y práctica de ellos, encaminados al pleno desarrollo de las facultades corporales. / ~ popular. 1. [sustantivo] f[emenino]. Conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo” (Real Academia Española, 2010).

¹³ Edward Tylor, *Primitive culture*, Londres, John Murray, 1871, p. 1 (obra citada en Kuper, 2000, p. 56).

aprendidos por el individuo dentro del grupo social. La frase “*and any other*” permite incluir cualquier aprendizaje compartido.

Desde los tiempos de Tylor se han propuesto muchas definiciones de la palabra “cultura”. En la compilación taxonómica de Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, publicada en 1952, hay 164 definiciones de la palabra inglesa *culture* y del concepto relacionado *civilization*, organizadas en siete categorías: descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas e incompletas. Estos autores marcan una distinción entre el concepto elitista tradicional, surgido de las filas de los humanistas europeos, y el concepto científico, tal como lo concebían los científicos sociales. Concluyen que la definición correcta había sido formulada por el influyente científico social Talcott Parsons.¹⁴ Éste, en su libro *The social system* (1951), afirma: “*Cultural objects are symbolic elements of the cultural tradition, ideas or beliefs, expressive symbols or value patterns*”. En la distribución parsoniana del trabajo en las Ciencias Sociales, los antropólogos debían concentrar sus esfuerzos en los aspectos ideológicos de los grupos humanos; los sistemas sociales pertenecían al terreno de los sociólogos.¹⁵

Muchas de las definiciones que podemos encontrar en la literatura antropológica reciente son, en el fondo, reelaboraciones y precisiones del concepto formulado por Tylor hace más de un siglo. Las diferencias más importantes tienen que ver con el alcance conceptual. Gary Ferraro, en un texto escrito para estudiantes que se acercan por primera vez a la antropología, define *culture* como “*everything that people have, think, and do as members of a society*”; los tres verbos nos remiten a los objetos materiales, la ideología y los patrones colectivos de comportamiento de un grupo humano.¹⁶ Mariano Herrera formula una definición más precisa, en cuanto a la relación de una cultura con su contexto geográfico, histórico y social: “entenderé por cultura todo lo que los grupos humanos han imaginado, escogido, creado, aprendido, construido para adaptarse y vivir en un medio natural determinado y en condiciones históricas y sociales precisas”.¹⁷ Rodolfo Stavenhagen excluye los objetos materiales de su definición de la cultura: “un cuerpo de instituciones y valores que orientan el comportamiento del individuo en sociedad y que presta significado a su vida y un sentido de identidad dentro del marco más amplio de la sociedad en la

¹⁴ Kroeber/Kluckhohn, 1952. Para una mirada retrospectiva hacia esta obra influyente, véanse los comentarios de Kuper, 2000, pp. 16, 56-57, 256.

¹⁵ Kuper, 2000, pp. 47-54.

¹⁶ Ferraro, 1992, pp. 18-19.

¹⁷ Herrera, 1993, p. 115.

que interactúa”.¹⁸ Guillermo Bonfil Batalla establece cinco clases de elementos culturales, definidos como “los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social”: (1) materiales, (2) de la organización social, (3) del conocimiento, (4) simbólicos y (5) emotivos.¹⁹

En la última mitad de la década 1951-1960 surgió la subdisciplina conocida como la antropología interpretativa.²⁰ Se trata de una corriente multidisciplinaria que inserta teorías y métodos tomados de las humanidades, especialmente de la crítica literaria, en el quehacer del etnógrafo.²¹ Dos de los fundadores de esta corriente, Clifford Geertz y David Schneider, habían estudiado con Parsons y siguieron a su maestro en cuanto al énfasis en las ideas y los valores, expresados por medio de los símbolos, como elementos básicos de la cultura.²² Geertz, en un ensayo de 1966, define las bases teóricas de la antropología interpretativa:

*The term “culture” has by now acquired a certain aura of ill-repute in social anthropological circles because of the multiplicity of its referents and the studied vagueness with which it has all too often been invoked. [...] In any case, the culture concept to which I adhere has neither multiple referents nor, so far as I can see, any unusual ambiguity: it denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.*²³

En otro ensayo, publicado inicialmente en 1973, Geertz aclara que el objetivo primordial de su trabajo ha sido el desarrollo de un concepto de la cultura más enfocado y teóricamente más potente que el de Tylor:

The concept of culture that I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an

¹⁸ Stavenhagen, 1989, p. 32.

¹⁹ Bonfil, 1991, p. 50.

²⁰ *Interpretive anthropology* en inglés. Otros adjetivos en inglés para esta corriente de la antropología, u otras corrientes relacionadas con ella, son: *hermeneutic, symbolic, postmodern, deconstructionist, critical, reflexive, postprocessual, poststructural* y *literary*. Todas comparten el enfoque interpretativo y la convicción que el conocimiento antropológico es tentativo y relativo (Lett, 1997, p. 5).

²¹ Ortner (1999) aporta una visión retrospectiva de la obra de Geertz; véanse también los demás ensayos en el mismo volumen.

²² Kuper, 2000, p. 71.

²³ Geertz, 2000, p. 89.

*interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical.*²⁴

La antropología interpretativa ha producido un género literario-académico interesante y ameno, pero, en su intento de tender puentes hacia las humanidades, se alejó de los principios del razonamiento basado en la evidencia, mismos que permiten a la antropología ocupar un lugar dentro de las Ciencias Sociales y dialogar con otras disciplinas científicas.²⁵ En lugar de crear una visión multidisciplinaria amplia e integrada, se trata, en el fondo, de una escisión conceptual y metodológica. A pesar de la popularidad actual de la antropología interpretativa en algunos círculos académicos, esta subdisciplina ofrece pocas esperanzas para contribuir a una visión integral y científica del ser humano.

Apareció la subdisciplina de la antropología cognitiva al mismo tiempo que la interpretativa. Los antropólogos cognitivos intentan resolver el problema de la naturaleza de la cultura, particularmente en su dimensión mental: los conocimientos culturales y cómo éstos se organizan y se utilizan.²⁶ Desarrollan teorías sobre las unidades cognitivas como aspectos de la cultura, y cómo éstas se difunden dentro de una sociedad. Esta subdisciplina ha demostrado la influencia recíproca entre los procesos cognitivos de la mente humana y las manifestaciones culturales.²⁷ Roy D'Andrade explica que una cultura no es una entidad monolítica, sino una colección de sistemas complejos interrelacionados:

*If culture is seen as socially inherited solutions to life's problems (how to form families, obtain food and shelter, raise children, fight enemies, cure disease, control disputes, etc.) then the forces that make for system or structure are the constraints and interdependencies found within these problem-domains. The cultural solutions to life's problems do form systems of various sorts; systems of economic exchange, systems of government, etc., but these systems (each made up of a complex of cultural models, roles, activities, etc.) are as various as the problems are. There is no one problem of human life to which culture is a solution.*²⁸

Este hecho es fundamental para el estudio de los diversos aspectos de la cultura, porque nos insta a separar las variables. Muchas interpretaciones culturales han fracasado precisamente

²⁴ Geertz, 2000, p. 5.

²⁵ Para un estudio detallado de las fallas epistemológicas de la antropología interpretativa, véase la obra de Lett (1997, pp. 5-19). También son relevantes las apreciaciones de D'Andrade (2000a, pp. 157-158, 246-249).

²⁶ Cash, 1998; D'Andrade, 2000a, pp. xiii-xiv; 2000b, pp. 112-113; Foley, 2004, pp. 18-21, 106-130.

²⁷ D'Andrade, 2000a, p. 251.

²⁸ D'Andrade, 2000a, pp. 249-250.

porque no distinguen entre los distintos conjuntos de elementos culturales. Otras contribuciones de la antropología cognitiva son relevantes para el presente estudio, especialmente las que tratan sobre las categorías mentales y las metáforas como manifestaciones culturales.²⁹

En un trabajo publicado por primera vez en 1964, casi un siglo después de la publicación de la definición de cultura de Tylor, Eric Wolf explica que este concepto ha evolucionado desde sus orígenes decimonónicos:

The fact is that the concept of culture no longer denotes a watertight category, clearly separate and separable from similarly watertight categories, such as The Environment or Man as an Organism. We have moved on to emphasize interrelationships, and to visualize chains of systems within systems, rather than isolated phenomena with impermeable boundaries. [...] We are less willing to assert that culture possesses this or that absolute attribute, that it is a mechanical sum of culture traits, or that it is an organism, more willing to consider that it may be thought of as a sum of culture traits, or as an organism, depending on the appropriate context. The statements made about culture or cultures now include the observer, and the observer has grown sophisticated in his knowledge that there may be other positions of vantage from which the object may be viewed, and that he may himself occupy successive points of vantage in approaching his 'object' of study.³⁰

En un trabajo que se dio a luz en 1982, Wolf hace énfasis en la naturaleza elástica y cambiante de las culturas humanas, insertándolas en el contexto del poder económico y político:

Once we locate the reality of society in historically changing, imperfectly bounded, multiple and branching social alignments, however, the concept of a fixed unitary, and bounded culture must give way to a sense of the fluidity and permeability of cultural sets. In the rough-and-tumble of social interactions, groups are known to exploit the ambiguities of inherited forms, to impart new evaluations or values to them, to borrow forms more expressive of their interests, or to create wholly new forms to answer to changed circumstances. Furthermore, if we think of such interaction not as causative in its own terms but as responsive to larger economic and political forces, the explanation of cultural forms must take account of that larger context, that wider field or force. 'A culture' is thus better seen as a series of processes that construct, reconstruct, and dismantle cultural materials, in response to identifiable determinants.³¹

En tiempos recientes algunos antropólogos han rechazado la palabra “cultura”, desilusionados con los intentos fracasados de explicarla como un sistema integrado con fronteras

²⁹ Lakoff, 1990; 1998; Lakoff/Johnson, 1981; 1999.

³⁰ Wolf, 1974, pp. 53-54.

³¹ Wolf, 1997, p. 387. Para una reformulación más reciente de las mismas ideas, véase Wolf, 2001, p. 313.

fijas y coherencia interna.³² Algunos prefieren el término “discurso” cuando hablan de los símbolos y los significados. Otros, en cambio, insisten que el estudio de la cultura es fundamental para entender las sociedades humanas y los individuos que las constituyen.³³ A pesar de las diferencias de opinión y las voces disidentes, hay un consenso general, entre los antropólogos, sobre el concepto “cultura”: es algo que se adquiere a través del aprendizaje; tiende a hacerse más compleja, en sus aspectos social y tecnológica, a largo plazo; abarca las ideas y los valores colectivos de grupos específicos de seres humanos; estas ideas y valores se expresan por medio de símbolos.³⁴

Una definición operativa de la cultura

Para los propósitos de mis estudios actuales, que versan sobre las relaciones entre la lengua hablada y la escritura entre los antiguos habitantes del Centro de México, prefiero usar un alcance conceptual amplio de la palabra “cultura”, para echar mano de una mayor cantidad de líneas de evidencia, incluyendo los sistemas sociopolíticos, económicos, ideológicos y simbólicos, sin olvidar la cultura material que refleja estos sistemas. Después de haber realizado el estudio exploratorio anterior, formulé la siguiente definición de la cultura: *las ideas, los valores y los patrones de comportamiento colectivos de un grupo humano determinado; la cultura consta de un conjunto de subsistemas interrelacionados cuyas fronteras, generalmente borrosas, no necesariamente coinciden; estos subsistemas culturales se transmiten y se aprenden, adaptándose continuamente a los cambios en el contexto geográfico y social del grupo.*

Orígenes de la palabra y del concepto de la etnicidad

El adjetivo “étnico” se deriva de una voz griega que ya encerraba la esencia del concepto actual: la pertenencia a un grupo social.³⁵ Según la Real Academia Española, “etnia” significa

³² Catherine A. Lutz; Lila Abu-Lughod, *Language and the politics of emotion*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, p. 9 (obra citada en D’Andrade, 2000a, pp. 250-251).

³³ D’Andrade, 2000a, p. 251.

³⁴ Kuper, 2000, pp. 226-228.

³⁵ Gómez (1998, p. 285) ofrece la siguiente definición: “**étnico** ‘de un grupo nacional; nacional’: griego *ethnikós* ‘étnico’, de *éthnos* ‘nación, pueblo’ (sentido implícito: ‘gente del grupo propio’, del indoeuropeo *swedh-no-* ‘propio,

“Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.”, mientras “étnico” significa “Perteneiente o relativo a una nación, raza o etnia”.³⁶ Las “afinidades raciales” mencionadas en la primera definición apuntan hacia el aspecto biológico, aunque hay que tomar en cuenta que el concepto de “raza” es una construcción cultural, no una realidad biológica; las variantes genéticas se distribuyen gradualmente en el espacio, sin fronteras nítidas.³⁷ El criterio lingüístico es más claro, aunque tampoco se puede fijar fronteras precisas, debido a que los cambios lingüísticos también se dan de manera gradual, en cadenas, a través del espacio.³⁸ La palabra “cultural” también forma parte de la definición citada de “etnia”. Como hemos visto, se trata de una categoría conceptual amplia, aunque hay que recordar que las definiciones de “cultura” que ofrece la Real Academia Española son convencionales, sin tomar en cuenta la teoría antropológica moderna.

La etnicidad como concepto en la antropología

El concepto “eticidad” cobró importancia entre los antropólogos a partir de la década 1961-1970, en parte por la falta de satisfacción con los conceptos tradicionales de “cultura”, “sociedad” y “tribu”. Otro factor fue el crecimiento de los movimientos políticos de identidad étnica en diferentes regiones del mundo. Esta reorientación conceptual tiene que ver con la conciencia de que las fronteras sociales no necesariamente coinciden con las fronteras culturales, y con la necesidad de estudiar el papel de la cultura en la organización de los grupos sociales.³⁹ Veamos a continuación las definiciones de las palabras “etnia” y “eticidad” que han aparecido en la literatura antropológica de las últimas décadas.

Para Guillermo Bonfil Batalla, “etnia”, “pueblo” y “nación” son sinónimos; se refieren a sistemas sociales “de pertenencia mayor”, dentro de los cuales hay subsistemas de identidades más específicas. Son longevos, sin ser estáticos, y se basan en los conocimientos y valores comunes de sus integrantes: “Se reconocen un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de

de uno’, de *swedh*- ‘peculiaridad, costumbre’ [...]”. Según Corominas y Pascual (1983-1985, vol. 2, p. 819), esta palabra se usa desde hacia 1630 en el castellano.

³⁶ Real Academia Española, 2010. Hay otras dos acepciones en la misma entrada léxica: “Gram[ática]. Se dice del adjetivo gentilicio” y “p[oco]. us[ado]. Gentil, idólatra, pagano”.

³⁷ Cavalli-Sforza, 2000, p. 25-29.

³⁸ Grimes, 1996, p. vii; Lastra, 1993, p. 80; Suárez, 1995, pp. 39, 40-45.

³⁹ Jones, 1997, pp. 51-55.

un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos”.⁴⁰ Bonfil asigna un papel importante al criterio lingüístico.

En la definición de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas del concepto “etnia”, el elemento lingüístico está presente pero no como requisito indispensable: “una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano, poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico, y cultural diferenciado de otras unidades sociales”.⁴¹

Las definiciones formuladas por Siân Jones omiten el criterio lingüístico. Jones concuerda con Bonfil en la inclusión de la percepción del parentesco o descendimiento de un antepasado común, aspecto que fue omitido en las definiciones anteriores:

Ethnic identity: that part of a person’s self-conceptualization which results from identification with a broader group in opposition to others on the basis of perceived cultural differentiation and/or common descent.

Ethnic group: any group of people who set themselves apart and/or are set apart by others with whom they interact or co-exist on the basis of their perceptions of cultural differentiation and/or common descent.

Ethnicity: all those social and psychological phenomena associated with a culturally constructed group identity as defined above. The concept of ethnicity focuses on the ways in which social and cultural processes intersect with one another in the identification of, and interaction between, ethnic groups.⁴²

El lingüista Leopoldo Valiñas nos advierte tajantemente sobre los peligros de usar el criterio lingüístico para identificar a las etnias:

Relación lengua-etnia. Esta relación es falsa. En México, tradicionalmente se ha identificado etnia con lengua, dejándole incluso al idioma la marca determinativa de la etnicidad [...]. Las características culturales (que en todo caso definirían lo que es una etnia) son muy complejas y la lengua no puede ser, en ningún sentido, el factor definitorio.⁴³

Este problema conceptual no se limita a México. Jan Vansina señala una falta similar de separación entre las distintas variables culturales en los estudios sobre el pasado de África y en la política nacionalista de Bélgica, su país natal:

⁴⁰ Bonfil, 1991, p. 11.

⁴¹ Bartolomé/Barabas, 1990, p. 76.

⁴² Jones, 1997, p. xiii.

⁴³ Valiñas, 2000, pp. 175-176.

It will be important in [Vansina's lecture in] Antwerp to explain exactly what the term Bantu refers to, why language and culture are not the same and that neither of them have anything to do with race. This is all quite obvious but it needs to be said, since many people are being misled. We also get too close to the extremes of our own [Flemish] nationalism where language is still being considered not only as the soul of the child but as something that outweighs everything else. This is claimed while you can see for yourself that all nationalisms are not primordial but instrumental. That is just as true here as it was/is in Congo.⁴⁴

José del Val, en un artículo sobre la identidad étnica, enfrenta el problema de la identificación simplista de los grupos lingüísticos con los grupos étnicos. Para este investigador, la etnia es

una categoría de adscripción abstracta, que requiere de una voluntad de participación para poder expresarse como forma de agrupación. Asimismo, el que los individuos se asuman como participantes de la etnia debe ser verificable en la investigación, debe significar una serie de atributos (temas de identidad) compartidos explícita y específicamente.

Surge necesariamente una pregunta: ¿cuál es la validez verificable, de una etnia, como sería la náhuatl?, o ¿acaso existe, en los hablantes del náhuatl de todos los espacios donde ellos se asientan, y en todos los niveles económicos en los que participan, la conciencia de pertenecer a una etnia náhuatl? ¿acaso sus formas de acción y movimientos, sus expresiones étnicas, son específicas de la supuesta etnia náhuatl?.⁴⁵

John Chance se topó con este problema en su trabajo etnográfico en Oaxaca:

A las divisiones lingüísticas y políticas hay que agregar una tercera, que es la cultura. Aquí encontramos problemas también, porque las entidades lingüísticas (y políticas) de Oaxaca no siempre se corresponden con las entidades culturales. Laura Nader [...] ha observado, por ejemplo, que los hablantes del zapoteco bixanos de Choapan tienen más en común culturalmente con los chinantecos, con quienes comparten una ecología semejante, que con los hablantes de otras lenguas zapotecas serranas.⁴⁶

Chance piensa que en la Oaxaca prehispánica el idioma, la política y la residencia conjunta pesaban más que otros aspectos de la cultura en la conformación de las identidades étnicas. Sospecha que el peso relativo de cada uno de estos factores variaba de una subregión a otra. Sugiere que las entidades como “los zapotecos” y “los mixtecos” son creaciones de los colonos

⁴⁴ Entrevista con Vansina, en Arnaut/Vanhee, 2001. Para una crítica más amplia del concepto de la “expansión Bantú”, véase Vansina, 2000.

⁴⁵ Val, 1987, p. 30.

⁴⁶ Chance, 1990, p. 147.

españoles, quienes introdujeron las categorías occidentales de lenguas y naciones. Apunta que los factores políticos que más incidían en la etnicidad eran las guerras, para establecer y reforzar las divisiones, y las alianzas matrimoniales entre los grupos élites, para fomentar los vínculos entre las comunidades y las etnias.⁴⁷

Para Álvaro Bello –siguiendo a Pierre Bourdieu, a Gilberto Giménez y a Anthony Giddens–, las identidades étnicas son

un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado [...] la identidad es, por tanto, un producto de contextos sociales e históricamente estructurados. Pero con relación a la acción colectiva y los movimientos sociales, la identidad étnica es también un producto de las regulaciones que ciertos actores, en determinados momentos y bajo ciertas condiciones, hacen de ella. Es en este marco que intentamos entender las identidades étnicas. Éstas son construcciones sociales surgidas en contextos históricos específicos, dentro de un marco relacional y de lucha por el poder. No obstante, su historicidad y contextualidad no es sinónimo de un relativismo que inhabilite su análisis desde la perspectiva antropológica o sociológica.⁴⁸

Hacia una definición operativa de la etnicidad

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, la frase “grupo étnico” se puede entender como una comunidad, de extensión variable, con ciertas afinidades que pueden ser biológicas, lingüísticas, sociopolíticas, ideológicas, económicas, tecnológicas o cualquier combinación de estas variables. Para hablar de un grupo étnico, entonces, es conveniente señalar un conjunto de elementos comunes que distinguen al grupo de otras comunidades. La definición del grupo étnico depende de cuáles elementos se eligen.

Otro factor que hay que considerar es quién define al grupo étnico: el investigador, los integrantes del grupo o los vecinos de éstos.⁴⁹ En el primer caso –el de los académicos– esperamos criterios claros y la aplicación de una metodología rigurosa, aunque no siempre los encontramos. El segundo caso –los miembros del grupo– es especialmente relevante porque la

⁴⁷ Chance, 1990, p. 148.

⁴⁸ Bello, 2004, pp. 31-32.

⁴⁹ Brumfiel, Salcedo/Schafer (1994: 124) distinguen entre las dos caras de la identidad étnica: la filiación étnica (*ethnic affiliation*), afirmada por los miembros del grupo, y la atribución étnica (*ethnic attribution*), impuesta por personas ajenas al grupo.

percepción de pertenencia en el grupo por parte de sus miembros da sentido al concepto de etnia, más allá de las clasificaciones teóricas. El tercer caso –los vecinos– nos lleva frecuentemente a los estereotipos,⁵⁰ pero no deja de ser relevante como reflejo de las relaciones interétnicas. A fin de cuentas el grupo étnico resultante es una construcción conceptual, elaborada para fines sociales concretos.

Los grupos étnicos no existen en aislamiento. Se interactúan con sus vecinos y con grupos más lejanos, formando redes interétnicas. En estos sistemas culturales las relaciones no siempre son simétricas. Entran en juego las presiones, las fricciones, los conflictos y la competencia por el poder.⁵¹ Cuando dos o más grupos étnicos están en contacto, el contraste cultural es un ingrediente básico en la conformación de la identidad étnica de cada uno de los grupos; ser parte del grupo propio también significa *no* ser como los otros.⁵² Cada grupo selecciona ciertos elementos culturales para amplificarlos; otros elementos son descartados. También se toman elementos de los otros, adaptándolos a su propio sistema cultural, mediante el proceso de aculturación. Estos procesos no se producen al azar, sino responden a una dinámica en la cual el grupo étnico se transforma para adaptarse a las situaciones cambiantes de su contexto histórico.⁵³ Cuando dos grupos tengan culturas similares, los contrastes mínimos, o diferencias culturales sutiles, pueden cobrar importancia en la construcción de las identidades étnicas.⁵⁴

Consideraciones finales

La palabra “cultura” se ha usado con una variedad tan amplia de significados que carece de utilidad como concepto clave en los estudios académicos, a menos que los investigadores le asignen una definición precisa, con base en los requerimientos impuestos por el tema y el enfoque teórico del estudio. Puede ser útil, pero es necesario separar, como variables independientes, los diversos elementos que conforman la cultura de un grupo de personas; así mismo es importante tener en mente que se trata de una construcción artificial, con todas las limitaciones que esto implica.

⁵⁰ Véanse, por ejemplo, las descripciones que hace Sahagún de varios grupos étnicos (1974-1982, vol. 11, pp. 165-197; 1979, vol. 3, ff. 116r-151r [libro 10, capítulo 29]).

⁵¹ Bartolomé/Barabas, 1981, p. 12; Wolf, 2001, pp. 76-77.

⁵² Lagarriga, 1976, pp. 47-50; Montoya, 1976, pp. 15-16.

⁵³ Spence, 1996, p. 333; Stavenhagen, 1989, p. 32.

⁵⁴ Yengoyan, 2001, p. ix.

La definición de un grupo étnico es una tarea delicada. El criterio lingüístico es insuficiente; en tal caso estaríamos definiendo grupos lingüísticos, no étnicos. La frase “grupo etnolingüístico” no resuelve este problema, sino lo enreda más, por la fusión en un sólo término de dos variables potencialmente independientes. Cuando hablamos de “los otomíes”, por ejemplo, no estamos hablando de un grupo étnico, ni etnolingüístico, sino lingüístico. Este grupo es culturalmente heterogéneo, tomando en cuenta el hecho de que habita zonas geográficas muy diversas, donde se encuentran insertados en contextos interétnicos distintos. Aún considerando sólo el aspecto lingüístico, hay tanta variedad dialectal que hoy es imposible sostener la idea de una lengua otomí unitaria. El bilingüismo y el plurilingüismo complican aún más el panorama, haciendo que las fronteras entre los grupos lingüísticos sean borrosas.

Cuando aprovechamos las herramientas teóricas de la antropología en los estudios históricos, es importante saber de dónde vienen y cómo se han transformado a lo largo de los siglos. El ensayo anterior fue un intento de alcanzar una comprensión más profunda de los conceptos de la cultura y la etnicidad, con la meta de poderlos usar en la construcción de la historia de los pueblos indígenas del Centro de México.

Referencias

- Arnaut, K.; Vanhee, H. (2001). History facing the present: An interview with Jan Vansina. En *H-Africa*. Recuperado de <http://www2.h-net.msu.edu/~africa/africaforum/VansinaInterview.htm>
- Bartolomé, M. A./Barabas, A. M. (1981). *La resistencia maya: Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán* (2a. ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, M. A./Barabas, A. M. (1990). La pluralidad desigual en Oaxaca. En A. M. Barabas/M. A. Bartolomé (coordinadores), *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca* (2a. ed., pp. 13-95). México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el

- Caribe/Naciones Unidas/Sociedad Alemana de Cooperación Técnica. Recuperado de <http://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/9/26089/LibroEtnicidadCiudadania.pdf>
- Bonfil Batalla, G. (1991). *Pensar nuestra cultura: Ensayos*. México: Alianza Editorial.
- Brumfiel, E. M./Salcedo, T./Schafer, D. K. (1994). The lip plugs of Xaltocan: Function and meaning in Aztec archaeology. En M. G. Hodge/M. E. Smith (editores), *Economies and politics in the Aztec realm* (pp. 113-131). Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.
- Cash, J. (1998). Cognitive anthropology. En *Theory in anthropology*. R. Wilk (editor). Recuperado de <http://www.indiana.edu/~wanthro/cog.htm>
- Cavalli-Sforza, L. L. (2000). *Genes, peoples, and languages*. M. Seielstad (traductor). Nueva York: North Point Press.
- Chance, J. C. (1990). La dinámica étnica en Oaxaca colonial. En A. M. Barabas/M. A. Bartolomé (coordinadores), *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca* (2a. ed., pp. 143-172). México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cobarruvias Orozco, S. (1998). Tesoro de la lengua castellana, o española (facsimil de la ed. de 1611). En P. Álvarez de Miranda (compilador), *Lexicografía española peninsular: Diccionarios clásicos* (ed. digital, vol. 1). Madrid: Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.
- Corominas, J./Pascual, J. A. (1983-1985). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1a. reimpresión de la 1a. ed., 6 vols.). Madrid: Editorial Gredos.
- D'Andrade, R. (2000a). *The development of cognitive anthropology* (reimpresión de la 1a. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R. (2000b). A folk model of the mind. En D. Holland/N. Quinn (editoras), *Cultural models in language and thought* (reimpresión, pp. 112-148). Cambridge/Londres/Nueva York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press.
- Domínguez, R. J. (1998). Diccionario nacional, o gran diccionario clásico de la lengua española, el más completo de los léxicos publicados hasta el día (facsimil de la ed. de 1847). En P. Álvarez de Miranda (compilador), *Lexicografía española peninsular: Diccionarios clásicos* (ed. digital, vol. 2). Madrid: Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.

- Ferraro, G. (1992). *Cultural anthropology: An applied perspective*. Saint Paul: West Publishing Company.
- Foley, W. A. (2004). *Anthropological linguistics: An introduction* (reimpresión de la 1a. ed.). Oxford: Blackwell Publishing.
- Geertz, C. (2000). *The interpretation of cultures: Selected essays by Clifford Geertz* (2a. ed.). Nueva York: Basic Books.
- Gómez de Silva, G. (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua española* (2a. ed.). México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Grimes, B. F. (editora) (1996). *Ethnologue: Languages of the world* (13a. ed.). Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Herrera, M. (1993). Las prácticas culturales y la sabiduría cotidiana de los pueblos: Alternativas ante y para el desarrollo. En G. Bonfil Batalla (compilador), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales* (pp. 114-126). México: Dirección General de Publicaciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jones, S. (1997). *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Kroeber, A. L./Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Kuper, A. (2000). *Culture: The anthropologists' account* (3a. reimpresión). Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Lagarriga Attias, I. (1976). Explicaciones causales de la autoidentificación étnica dadas por los habitantes de la región otomí del norte del estado de México. *Anales: Primer centenario, 1877-1976, época 7*, 6(54), 43-70.
- Lakoff, G. (1990). *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1998). The contemporary theory of metaphor. En A. Ortony (editor), *Metaphor and thought* (4a. reimpresión de la 2a. ed., pp. 201-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G./Johnson, M. (1981). *Metaphors we live by* (2a. ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

- Lakoff, G./Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. Nueva York: Basic Books.
- Lastra, Y. (1993). El otomí actual. *Antropológicas*, nueva época, 8, 79-86.
- Lett, J. (1997). *Science, reason, and anthropology: The principles of rational inquiry*. Lanham/Nueva York/Boulder/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Montoya Briones, J. J. (1976). Notas para un diseño de investigación sobre relaciones interétnicas en México. *Boletín INAH*, época 2, 16, 15-18.
- Ortner, S. B. (1999). Introduction. En S. B. Ortner (editora), *The fate of 'culture': Geertz and beyond* (pp. 1-13). Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Pimentel Álvarez, J. (1999). *Breve diccionario Porrúa: Latín-español español-latín*. México: Editorial Porrúa.
- Real Academia Española (1998). Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua (facsimil de la ed. de 1726-1739, 6 vols.). En P. Álvarez de Miranda (compilador), *Lexicografía española peninsular: Diccionarios clásicos* (ed. digital, vol. 2). Madrid: Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.
- Real Academia Española (2010). *Diccionario de la lengua española* (22a. ed., con avance de la 23a. ed.). Madrid: Real Academia Española. Recuperado de <http://buscon.rae.es/diccionario/drae.htm>
- Sahagún, B. de (1974-1982). *Florentine codex: General history of the things of New Spain* (1a. ed./2a. ed./reimpresión, 13 vols.). A. J. O. Anderson/C. E. Dibble (editores y traductores). Santa Fe/Salt Lake City: The School of American Research/The University of Utah.
- Sahagún, B. de. (1979). *Códice florentino* (facsimil del ms., 3 vols.). México: Secretaría de Gobernación.
- Spence, M. W. (1996). A comparative analysis of ethnic enclaves. En A. G. Mastache/J. R. Parsons/R. S. Santley/M. C. Serra Puche (coordinadores). *Arqueología mesoamericana: Homenaje a William T. Sanders* (vol. 1, pp. 333-353). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Arqueología Mexicana.

- Stavenhagen, R. (1989). *Problemas étnicos y campesinos: Ensayos* (1a. reimpresión). México: Dirección General de Publicaciones/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.
- Suárez, J. A. (1995). *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. E. Nansen (traductora). México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Terreros y Pando, E. (1998). Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas, francesa, latina e italiana (facsimil de la ed. de 1786-1788, 3 vols.). En P. Álvarez de Miranda (compilador), *Lexicografía española peninsular: Diccionarios clásicos* (ed. digital, vol. 2). Madrid: Fundación Histórica Tavera/Mapfre Mutualidad/Digibis.
- Traupman, J. C. (1971). *The new college Latin and English dictionary* (10a. reimpresión). Nueva York/Toronto/Londres: Bantom Books.
- Val, J. del (1987). Identidad: Etnia y nación. *Boletín de Antropología Americana*, 15, 27-36.
- Valiñas Coalla, L. (2000). Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México. En M. A. Hers/J. L. Mirafuentes/M. D. Soto/M. Vallebuena (editores). *Nómadas y sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff* (pp. 175-205). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vansina, J. (2000). Historians, are archeologists your siblings? En *H-Africa*. Recuperado de <http://www2.h-net.msu.edu/~africa/africaforum/Vansina.htm>
- Wolf, E. R. (1974). *Anthropology* (2a. ed.). Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Wolf, E. R. (1997). *Europe and the people without history* (2a. ed.). Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Wolf, E. R. (2001). *Pathways of power: Building an anthropology of the modern world*. Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Wright Carr, D. C. (2005). *Los otomíes: Cultura, lengua y escritura* (tesis, 2 vols.). Zamora: Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán.

Yengoyan, A. A. (2001). Foreword: Culture and power in the writings of Eric R. Wolf. En E. R. Wolf, *Pathways of power: Building an anthropology of the modern world* (pp. vii-xvii). Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

LA MEMORIA HISTÓRICA DE SAN SIMÓN TLATLAUHQUITEPEC EN UN LIENZO DEL SIGLO XVIII

Raúl Macuil Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El presente trabajo, pretende analizar un lienzo tlaxcalteca confeccionado hacia el siglo XVIII, perteneciente al pueblo de San Simón Tlatlahuquitec. Este lienzo fue realizado por las autoridades indígenas locales, y, mediante una lectura cuidadosa, uno puede descubrir, los intereses políticos que tenían los principales y el gobernador indígena de la cabecera de Tepectícpac, por perpetuar en la memoria histórica del pueblo y de la provincia de Tlaxcala; y la importancia que tenía este, ya que se relatan cerca de trescientos años de historia, mediante la representación pictórica de los límites territoriales, cuatro *pipiltin* o nobles tlaxcaltecas que en el siglo XVI viajaron en una de las embajadas a España, y a demás se representan a los caciques que fueron a la conquista de la Gran Chichimeca, también a dos gobernadores de la provincia de Tlaxcala, que fueron en distintos tiempos, en el siglo XVI y XVII, representados junto con sus escudos de armas. Además se mencionan a varios personajes que ocuparon cargos políticos en el cabildo indio tlaxcalteca. Esta información es de suma importancia, tanto para el pueblo de San Simón Tlatlahuquitepec, como para la provincia de Tlaxcala, porque se deja constancia de un pasado glorioso.

Palabras clave: San Simón Tlatlahuquitepec, escudos de armas, territorio, nobleza indígena.

El Lienzo de San Simón Tlatlahuquitepec

En el presente trabajo se analizará un hermoso lienzo del siglo XVIII, que se encuentra en la fiscalía del pueblo de San Simón Tlatlahuquitepec; el descubrimiento de este lienzo se debe en gran parte a labor de investigación, que efectuó el fallecido Mtro. Luis Reyes García, durante los años noventa del siglo pasado en el estado de Tlaxcala.

Las comunidades indígenas tlaxcaltecas, poseen una rica memoria histórica conservada tanto en forma oral como escrita y, gracias al registro permanente que los fiscales hicieron de sus actividades, durante gran parte de la Tlaxcala colonial y, a al enorme celo que tienen estos, al preservar, revelar y mostrar sus documentos. Estas condiciones hicieron que la documentación fuera, conservada hasta nuestros días.

El maestro Reyes García se ganó la confianza de una cantidad importante de fiscales tlaxcaltecas y gracias a esto, los custodios de la memoria de cada pueblo, dieron permiso al maestro y a vario de sus estudiantes de ver, inventariar y estudiar la documentación que se encuentra en sus archivos.

Los documentos que se encontraron, datan de mediados del siglo XVI y hasta más allá de la primera mitad del siglo XIX, estos manuscritos fueron redactados en náhuatl y español, y los temas que abordan son muy variados, como por ejemplo: testamentos, pleitos de tierra, memoria de los fiscales, *exempla*, sermonarios, obras de teatro, anales y por supuestos lienzos. Esta riqueza documental, está todavía por ser estudiada.

Mediante la labor de investigación de Luis Reyes, en la fiscalía del pueblo de Tlatlahuquitepec –ubicado en los límites territoriales del municipio de San Martín Xaltocan, Tlaxcala–, se localizó este hermoso lienzo y una gran cantidad de documentos que abordan temas que no han sido suficientemente estudiados.

La información que nos arroja este hermoso documento, es de suma relevancia para la historia regional y local, ya que salta a la vista de forma inmediata la presencia de *pipiltin* o nobles que fueron gobernantes de la provincia de Tlaxcala, además sobre una de las embajadas que salieron de este territorio en el siglo XVI hacia España, y sobre quienes salieron a la conquista de la Gran Chichimeca; además, da detalles del medio geográfico, los nombres de los cerros y barrancas, etcétera. Este lienzo fue confeccionado aproximadamente a mediados del siglo XVIII, esto se deriva de las fechas que están asentadas en las glosas que se encuentran al pie del lienzo y, por desgracia y como pasa con una gran variedad de lienzos, carecen de datos que permitan indagar, sobre quién fue el *tlahcuiloh* o pintor.

Tlatlahuquitepec, tiene una larga historia que se remonta hasta la época prehispánica, ya que según investigaciones realizadas por García y Merino (1991), este pueblo, junto con Tlacuilocan, se ubican dentro de la fase cultural llamada Texcalac Tardío, que comprende del 900 al 1100 d.n.e y son los mismos pueblos que encontraron los españoles, a su arribo a la provincia de

Tlaxcala en el siglo XVI; y para fortuna nuestra, éstos siguen existiendo hoy, bautizados con los nombres de San Simón y San Francisco.

La historia que nos relata este lienzo es muy interesante, porque inicia con la cabecera de Tepetícpac, que fue la primera de las cuatro que se fundaron en Tlaxcala (Acuña, 1984; Gibson, 1991; Zapata, 1995; Muñoz, 1998).

Don Pablo Tlahuixolotzin y don Gonzalo Tlehuexolotzin

Esta cabecera se identifica con un personaje llamado: El rey Pablo nombrado Tlahuixolotzin, el nombre no corresponde a ninguno de los cuatro caciques tlaxcaltecas que encontró Cortés, ya que, ni Muñoz Camargo, Zapata y Mendoza, Charles Gibson, las Relaciones Geográficas de Tlaxcala, identifican a un *pilli* llamado don Pablo.

Cuando llega Hernán Cortes a tierras tlaxcaltecas efectivamente, se encuentra con Tlehuexolotzin, también nombrado Tlacazcaltecuhtli de Tepetícpac (Muñoz, 1998, p. 113). A la muerte de Tlehuexolotzin le sucede su hijo identificado como don Gonzalo, el nombre completo debería ser: don Gonzalo Tlehuexolotzin Tecpanécatl, quién le sucedió en el año de 1530 y recibió el sacramento del bautizo junto con los tres caciques tlaxcaltecas, los nombres de estos son: Lorenzo, Lorenzo de Vargas, Gonzalo, Vicente o Bartolomé Xicotécatl, Lorenzo Maxixcatzin, Bartolomé Citlalpopocatzin y desde luego Gonzalo Tecpanécatl Tlehuexolotzin (Sempat/Martínez, 1991, p. 132).

Existen discrepancias en las fuentes, ya que aunque las relaciones geográficas de Tlaxcala del siglo XVI (Acuña, 1984) asientan que efectivamente Cortés encontró a Tlehuexolotzin y a la muerte de este le heredó a don Gonzalo Tecpanécatl Tecuhtli (Acuña, 1984, p. 264). Este rey don Pablo es enigmático y confuso, tal vez el *tlahcuiloh*, confundió a Pablo con Gonzalo. Falta más investigación para descubrir si efectivamente existió don Pablo.

Debemos una referencia interesante de un indígena tlaxcalteca, que tuvo una vida muy activa dentro del cabildo indígena, este indígena se llamaba Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, este anota que se bautizo de los cuatro señores sin los nombres castellanos fueron los mismos que recibieron a Hernán Cortés el año 1 caña (1519) (Zapata, 1995, p. 131).

Nuestro rey, don Pablo Tlahuixolotzin se encuentra ricamente ataviado, con una corona que al parecer es de oro, y una pluma. Tiene puesta una hermosa capa en colores, oro, rojo, negro y

un color verde que sirve de contorno, esta capa le llega hasta los pies. Tlahuixolotzin, no lleva *maxtlatl* (taparrabo), sino una especie de camisón que le llega hasta las rodillas y en color oro también. En su mano derecha porta un *macuahuitl* (macana) hecha de oro y en la mano izquierda, porta un escudo de oro también y en medio de este está dibujado su nombre, es decir, Huexólotl, que es un guajolote en color negro y rojo; una imagen similar se encuentra en el museo regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Tlaxcala, donde están los cuatro caciques de esta provincia vestidos a la usanza europea, además existe un óleo sobre tela del siglo XVIII en el Museo Nacional del Virreinato identificado como la Manta de Salamanca, publicada y comentada por Reyes (1993).

Reyes (1993) anota que está fechada en la segunda mitad del siglo XVI, aquí se muestran a los cuatro señores, siendo el primero de ellos don Vicente Tlehuexolotzin, igualmente ataviado a la usanza castellana, portando en las manos un ramillete de flores, tal vez sean las mismas que se encuentran representadas en el escudo de armas de don Pablo.

Escudo de armas de don Gonzalo Tecpanécatl Tlehuexolotzin

Frente a don Pablo, que más bien debería de llamarse don Gonzalo Tecpanécatl Tlehuexolotzin, se encuentra su escudo de armas (figura 1), que podría haber sido pintado en el siglo XVIII, al igual que todo el lienzo, esto, porque no corresponde la iconografía de los escudos de armas del siglo XVI, que fueron concedidos a varios caciques tlaxcaltecas por el rey castellano; lo anterior se puede constatar por el escudo de armas que le concedió Felipe II al hijo de don Gonzalo, don Francisco de Mendoza, quién fuera gobernador de la cabecera de Tepetícpac de 1545 a 1562 (Gibson, 1991, pp. 209-210).¹ El escudo de armas lleva por timbre, una especie de oso muy estilizado, que sostiene el blasón con sus garras, en campo de oro; además tiene como soporte, follaje en campo de oro y con bordura en gules –rojo–, el blasón se encuentra cortado en dos cuarteles, el primero de ellos en campo de oro, hay una maceta igual en oro que contiene un ramo de flores que bien podrían representar las llamadas clavellinas de indias o mejor conocidas como las *cempoalxochitl* (Sarmiento, 1986, p. 290) y sobre esta planta, caen diez rayas que terminan en bolitas, que podrían ser gotas de lluvia.

¹ Agradezco a María Castañeda, el haberme proporcionado fotos digitales del escudo de don Francisco de Mendoza, que se encuentra resguardado en el Archivo Ducal de Alba, Palacio de Lira, Madrid.

El segundo cuartel en campo de oro, un edificio con una puerta y una torre, esta construcción bien puede relacionarse con un *tecpan* (casa de gobierno); no puede ser identificado con el emblema de castilla, porque en los escudos de armas del siglo XVI de Tlaxcala, siempre se representa a Castilla, con un castillo de tres torreones, esto me da pie a identificarlo con el *tecpan* de don Pablo/Gonzalo y frente a el se encuentra una pendiente en color café y en la cima hay una planta con flores de color anaranjado, que bien pueden ser las *cempoalxochitl*.

La pendiente se puede interpretar como Tepetícpac o Texcala, que es el nombre primigenio de Tlaxcala (véase Acuña, 1984, p. 163). Este significa en el risco o junto al risco; es así que este cuartel bien se puede leer como Tepetícpac.



Figura 1. Detalle. Escudo de armas de don Pablo Tlahuexolotzin.

Los caballeros que fueron de la cabecera de Tepetícpac a España

Después del escudo de armas de don Pablo, hay cuatro personajes con cabello largo y barba cerrada, estos, se encuentran ataviados a la usanza española, con sombrero negro, capa, camisa de manga larga, calzoncillos hasta las rodillas, medias que bien pueden ser de seda y zapatos cerrados en color café. La glosa que se encuentra encima de ellos dice lo siguiente: “Los Caballeros que fueron a España de la Cabecera de tepeticpac don Pablo de Galicia. Don Alonzo Gomes. Don Antonio mano de Plata. Don Lucas Garcia”.²

² La transcripción de las glosas es mía.

Aunque la glosa indica que los cuatro señores pertenecían a la cabecera de Tepetícpac, esto es incorrecto, ya que Pablo de Galicia provenía de Tizatlán, Alonso Gómez de Quiahuixtlán, Antonio mano de Plata, a este se le ha identificado como Antonio del Pedroso, era de Ocotelulco y Lucas García pertenecía a Tepetícpac. La intención de esta glosa, era resaltar la importancia de que tuvo Tepetícpac en el siglo XVI, e identificar a los cuatro señores como pertenecientes a esta cabecera.

¿Pero quiénes eran estos personajes? El primero de estos caballeros según el orden de lectura de izquierda a derecha es don Pablo de Galicia, quién está ataviado con una capa en color café con borduras blancas, camisa blanca, y una especie de chaqueta en color verde, calzoncillos color anaranjado, medias blancas y calzado en color café, y tiene un sombrero negro. La postura de las manos es muy singular, ya que tiene los dedos cruzados hacia parte baja del estomago, como los demás personajes.

Don Pablo de Galicia, el año de 1553, fungió como regidor de la provincia de Tlaxcala, hacia el año de 1560, fue alcalde, y electo como gobernador, entre los años de 1561-1562 (Gibson, 1991, pp. 110, 112, cuadros VI y VII). Entre 1585 y 1586 fue gobernador, según lo informa Zapata (1995, pp. 161, 175-176). Don Pablo de Galicia murió hacia el año de 1586 (Zapata, 1995, p. 177). Cabe hacer la anotación que en el año de 1585, con el gobierno de don Pablo, Tlaxcala recibió el título de “muy insigne” (Zapata, 1995, p. 175).

El siguiente en orden de aparición es don Alonso Gómez que pertenecía a la cabecera de Quiahuixtlán; este se encuentra ataviado con capa en color café y oro, con unas manchas que recuerdan a la tilma que utilizaba Xicoténcatl de la cabecera de Tizatlán³ tiene una especie de chaqueta en color café con el mismo tipo de manchas que tiene la capa, calzoncillos color verde, medias blancas y calzado en color café, y tiene un sombrero negro. Don Alonso Gómez se le pinto de piel blanca y rubio, las manos están en la misma posición, es decir, con los dedos entrelazados. Este fue gobernador de la provincia de Tlaxcala entre los años de 1548-1549, tuvo el cargo de alcalde en el año de 1558 y regidor por la cabecera de Quiahuixtlán en 1562 (Gibson, apéndice VI, cuadros VI-VII). También el cacique indígena llamado Juan Buenaventura Zapata, menciona que fue gobernador en 1548 (Zapata, 1995, p. 151).

En siguiente cacique es don Antonio mano de Plata, es seguramente su sobrenombre, porque se le ha identificado como Antonio del Pedroso. Este, al igual que los caciques anteriores se

³ Véase Acuña, 1984, cuadro 28.

encuentra ataviado con capa en color rojo, chaqueta en color verde, calzoncillos en café con rayas diagonales, medias blancas y zapatos en café, y sombrero en color negro. A este personaje solamente se le ve una mano, como si estuviera ocultando la mano que le falta, es por ello, que se le llamó como mano de plata. Este cacique era originario de la cabecera de Ocotelulco, y hacia el año de 1553 fungió como regidor y en el año de 1557 fue electo alcalde⁴ En la historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala, se anota que don Antonio del Pedroso, fue alcalde hacia el año de 1548 (Zapata, 1995, p. 151).

Finalmente se encuentra don Lucas García, este cacique es originario de la cabecera de Tepetícpac. El encuentra ataviado con una capa en color café, chaqueta en color ladrillo, calzoncillos en café con rallas diagonales, medias blancas y zapatos en café, tiene los dedos cruzados hacia parte baja del estomago. Don Lucas García fue regidor en el año de 1548, gobernador de la provincia tlaxcalteca en 1550-1551, alcalde en 1556 y 1561 (Gibson, apéndice VI, cuadros VI-VII). Zapata (1995) arroja un dato más, diciendo que fue padre de don Juan Ponce de León, quién fuera regidor del cabildo tlaxcalteca.⁵ Solamente aparece como alcalde en el año de 1551. Debajo de los caciques hay una glosa que dice: “cuatro años fue G[obernad]or Don Pablo de Galicia se embarco con los tres S[eño]res para España y no binieron el mismo año hasta después año de 1500”.

La glosa menciona que don Pablo de Galicia fue gobernador cuatro años, se pude constatar con la información arriba contenida, y el viaje a España fue hacia el año de 1562 y regresaron de esta embajada dos años más tarde y no como lo señala la glosa después del año de 1500. El error en la fecha es ciertamente comprensible, ya que al realizarse este lienzo en el siglo XVIII, el *tlahcuiloh* tenía muy presente quienes habían ido a España, pero no tenía la información suficiente, sobre las fechas del viaje de ida y menos las de regreso.

Frente a don Lucas García, se encuentra el escudo de armas de León y Castilla, el escudo se encuentra acuartelado, dividido en cuatro cuarteles, el primero de ellos en campo de plata, una torre almenada en cenizo –gris–, el segundo cuartel en campo azur –azul marino– un león rampante en oro, en el siguiente cuartel en campo de azur, un león rampante en oro, el siguiente cuartel, en campo de oro y una torre almenada en cenizo, posee un escusón –escudo menor– con bordura en oro y campo de gules, tres flores de lis de los Borbón, se encuentra timbrado con una

⁴ Gibson, cuadros VI -VII.

⁵ Zapata, 1995, p. 199.

corona en oro y rodeado por un collar de la orden del toisón de oro. Esta orden correspondía a la casa de los Borbón.

Tanto el escusón, las flores de lis, y el collar, nos permiten datar nuevamente el lienzo, estos elementos, pertenecían a los borbones de origen francés; ya que al morir Carlos II y sin dejar herederos, le sucedió en el trono Felipe V de Borbón hacia el año de 1700. El escudo de armas de los borbones, tiene como escusón tres flores de lis y el collar del orden del toisón de oro.

Después de este escudo tenemos la representación de dos religiosos, cada uno con su glosa, en color rojo, pero por desgracia esta parte del lienzo se encuentra muy deteriorada, lo que se alcanza a transcribir es lo siguiente: fray Martin, Fray Juan. El primero de ellos tiene un hábito en color azul y el segundo tiene el hábito en color café, no puedo hacer mayor comentario de estos religiosos, porque no estoy seguro de quienes son ellos.

Don Zacarías de Santiago, pilli tlaxcalteca

En seguida de los religiosos se encuentra un hermoso escudo de armas, este, pertenece a don Zacarías de Santiago que se encuentra en la parte extrema derecha del lienzo. Este noble indígena tiene los rasgos físicos europeos y se encuentra ataviado con una rica capa, en color plata con borduras en oro, además se pueden observar adornos que bien podrían ser elementos naturales en rojo y en oro. En su hombro derecho se encuentra un broche con el emblema de la orden militar de Santiago, que es la cruz; en color rojo, le cruza sobre el pecho un listón en color rojo con bordura en oro, su vestimenta es una chaqueta en color azul marino con mangas en oro, sus calzoncillos son en color rojo e igualmente con borduras en oro, no tiene mallas, que resulta ser muy raro, dada la riqueza con que está ataviado; su calzado son unos cacles descubiertos, en color oro, y tiene un sombrero negro en su mano derecha. El único elemento indígena presente en don Zacarías de Santiago son sus *cactli* (huaraches), debajo de este cacique, se encuentra una glosa en color rojo que dice lo siguiente: El Caballero Don Sacarias de Sant[iago].

Este cacique pertenecía a la cabecera de Tepetícpac y ocupó varios cargos en la administración de la provincia de Tlaxcala, entre los años de 1581-1582, 1589-1590, y 1594, fue gobernador, y tuvo cargos como alcalde de Atlangatepec en el año de 1593, alcalde de provincia en 1596, regidor para el año 1598 (Zapata, 1995, pp. 173, 175, 179, 185, 189, 191). Esta información también la proporciona Gibson (1991). Aunque dice que se embarcó hacia España

en 1583, regresando en 1585, con don Antonio de Guevara de Ocotelulco, Pedro de Torres de Tizatlán, Diego Reyes (Téllez) de Quiahuixtlán. Zapata data el viaje hacia el año de 1584 (Zapata, 1995, 175). Don Zacarías obtuvo de parte del rey castellano un escudo de armas, junto con los cuatro caciques que fueron a España, en el año de 1585.

Para fortuna nuestra, tenemos dos escudos de armas de este mismo personaje, el primero de ellos fue entregado en el siglo XVI, y el segundo, es el que se encuentra en este lienzo. A continuación se analizarán ambos, y se verá la reelaboración del segundo con respecto al primero. Es conveniente transcribir la descripción del escudo del siglo XVI (figura 2), tal cual se encuentra en la real cédula de otorgamiento:

[El escudo del XVI es acuartelado, en el primer cuartel] se encuentra un pájaro azul en vuelo, en campo colorado, las puntas de las alas verdes, y los encuentros de ellas, y el cimientio y la cola, con chapas de oro y los pies y pico de lo mismo, y la caveza enricada de plumas verdes, y el pecho encarnado, y otra parte un [en segundo cuartel] un gerro levantado y en la cumbre una casa fuerte y a los lados poblado de flores amarillas que salen del pie del gerro, y un arroyo de agua, y a la orilla del muchas cañas de carricos y en campo blanco, y en otra parte [tercer cuartel] una rodela labrada de plumas amarillas según su antiquo modo con pixantes de plumas amarillas según su antiguo modo con pixantes de pluma verde y amarillo y por flechadura pluma encarnada y blanca y en campo blanco suplicandome atento á ello y ser descendiente del sobre dicho mandase daros el dicho escudo con las dichas armas, añadiendo en otra parte [cuarto cuadrante] del dicho escudo una benera y encima della el havito y cruz de santiago en campo verde y una letra en torno del dicho escudo que diga QUIA FECIT MIHI MAGNA QUI POTENS EST, ET SANCTUM NOMEN EJUS y su almete cerrado, follajes dependencias [...] dada en Barcelona a 20 de mayo de 1585. Yo el rey [...] (Villar, 1933, cédula 142).



Figura 2. Escudo de armas de don Zacarías de Santiago, siglo XVI.
En Villar, 1993, cédula 142.

La misma descripción se encuentra en (Sempat/Martínez, 1991, pp. 263-265).

Ahora analizaremos el escudo que se encuentra en este lienzo (figura 3). Acuartelado, en el primer cuartel en campo de azur, en campo de oro la bordura de una especie de rodela y en campo de plata al centro de esta, se encuentra el emblema de la orden militar de Santiago, en gules –rojo–. El segundo cuartel en campo de plata, se encuentra un edificio en sinople –verde– con puerta abierta, junto a este en azur un río que va de una loma cubierta de hierba en sinople; frente al edificio hay un campo con flores amarillas, el tercer cuartel en campo de gules, un pájaro con la alas abiertas en vuelo, las plumas del cuerpo de encuentran en azur y el pecho en gules, los extremos de las alas, las patas y la cola en oro; el cuarto cuartel en campo de azur, hay una rodela con borduras que van del centro hacia a fuera en carnación –rosa pálido–, sinople, oro, gules y plata. La bordura del blasón tiene un lema en latín que dice: “QUA FECIT MAGNA. QUI POTENS EST, ET SANCTUN, NO EYVS”. El escudo se encuentra rodeado por follaje en oro y gules; y en los extremos hay un espacio en cada lado donde se puede ser sujetado, en gules y está rematado por una hoja en oro y gules.



Figura 3. Detalle. Escudo de don Zacarías de Santiago, siglo XVIII.

El escudo de armas del siglo XVIII resulta ser la reelaboración del que tenemos del siglo XVI, esto se constata en la distribución de las imágenes de cada cuartel, además de la reducción en las representaciones heráldicas, tales como los emblemas de la orden militar de Santiago, en el primer escudo, del XVI, se ven tres elementos, cruz, capa y venera, mientras en el escudo del XVIII, se simplifican estos tres elementos y nada más se representó una especie de rodela que

contiene la cruz de Santiago. Otro de los elementos que se simplificaron en gran medida fue la rodela que en el escudo del XVI, se representa rematada con plumas verdes y amarillas, y mientras que en el del XVIII, esta rodela se representa como una serie de círculos concéntricos. Aunque en el escudo del XVI, se representa en otro cuartel una colina y sobre ella una torre almenada con flores, en el escudo del XVIII, se trató de representar la misma idea, pero, en lugar de plasmar una torre o un castillo, se pintó un edificio cuadrado con almenas, si observamos con detenimiento la imagen, resulta que este mismo tipo de dibujo se utilizó para señalar en el lienzo, los límites territoriales de San Simón Tlatlahuquitepec con el vecino pueblo de la Ascensión Tlahuizcolotepec y San Damián Tlacocalpan.

Por otro lado, este cuadrante en especial, se puede leer en su conjunto como; *altepetl* (agua-cerro, difrasismo para señorío) Tepetícpac. Esto a razón de que hay un cerro, una corriente de agua y una colina. Por otra parte, y debajo del escudo de don Zacarías de Santiago, tenemos una glosa más la cual se puede leer lo siguiente: [Lo]s Señores son los comendadores que ynpuso el Virrey primero en la Ciudad de Tlaxcala. Por debajo esta glosa se dibujan a cuatro personajes en una posición que sugiere estar sentados, todos visten capa, una túnica larga y sandalias descubiertas.

Estos individuos se encuentran identificados solamente por su nombre: Don Luys, viste una capa en color rojo, con unos motivos en verde, una túnica que le llega hasta los tobillos en rojo y unas sandalias en café, además tiene sombrero negro; Don Juan Catla, viste una capa a cuadros en color café, una túnica que le llega hasta los tobillos y sandalias descubiertas en café, también tiene un sombrero en negro. Don francisco, viste una capa en color rojo liso, una túnica que también le llega hasta los tobillos y sandalias descubiertas en café, tiene sombrero negro, [y], Don Juliano, que viste de igual forma que don Juan Catla.

Tres de estos personajes tienen las manos cruzadas y colocadas en las rodillas, don Juliano, aparece con las manos separadas, como si estuviese haciendo algún movimiento con ellas. Por desgracia, no he podido identificar a estos personajes.

Hasta aquí, los caciques, gobernadores, religiosos y comendadores, se encuentran en el lienzo, como si estuviesen flotando; esto se puede asociar como al recuerdo que se tenía de ellos, por ser personajes de suma importancia para la historia de la provincia de Tlaxcala.

En términos más terrenales, aunque también se encuentran flotando son tres personajes identificados por la glosa siguiente: “Governador D[o]n Valeriano Quetzalcoltzin. El li[cencia]do Don Juan Dias. El marques”.

Don Valeriano Quetzalcoltzin, Juan Díaz y el marqués

El primero de ellos fue el gobernador de la provincia de Tlaxcala, llamado Valeriano Quetzalcoltzin. El se encuentra ataviado con capa en color beige, chaqueta en rojo liso, calzoncillos en rojo liso, y medias blancas y zapatos en café, tiene puesto un sombrero café. En la mano izquierda tiene un ramo de flores, que recuerdan a las que tienen los cuatro caciques tlaxcaltecas representados en la Manta de Salamanca (Reyes, 1993: pp. 219, 282). Este ramo floral era un símbolo de nobleza para los tlaxcaltecas. Olko hace una breve mención sobre este tipo de atributos, señala que uno de los elementos se encuentran el *aztaxelli/aztaxilotl* (trenzado de dos colores, rojo y blanco que llevan los caciques puestos sobre la cabeza), además del ramo floral (Olko, 2008, pp. 222-226).

Don Valeriano Quetzalcoltzin, fue regidor en el año de 1538, y gobernador de la provincia de Tlaxcala en 1542-1543; además junto con “don Lorenzo Tianquiztlatohuatzin, don Julián Quauhuiltzintli, Juan Citlalihuítzin y Antonio Huitlatlotzin [...]” (Zapata, 1995, p. 137). Viajaron hacia España en el año de 1528. Este es el inicio de una serie de visitas tlaxcaltecas al rey castellano, durante estas se solicitaba al rey, privilegios, reconocimiento de meritos por la ayuda en la conquista; el regreso de estos primeros tlaxcaltecas de tierras españolas fue en 1530.

Por otro lado, Gibson identifica a don Valeriano Quetzalcoltzin como Valeriano de Castañeda Quetzalcoyotzin, que fue gobernador hacia 1542-1543 (Gibson, 1991, apéndice VI). En seguida aparece un personaje identificado como el licenciado don Juan Díaz, el encuentra ataviado con capa en color café, tiene camisa blanca y un hábito en negro, que le cubre casi todo el cuerpo, además tiene unos zapatos en café. Don Juan Díaz, tiene un bonete de cuatro picos. Este cura fue el “primer sacerdote que sabemos haber llagado a conquista y conversión de esta nueva iglesia fue Juan Díaz, clérigo presbítero que vino en compañía de don Fernando Cortés [...]” (Torquemada, 1975-1983, vol. 5, libro 15, capítulo 27). Zapata anota: “cuando vino el capitán general don Hernando Cortés el clérigo Juan Díaz bautizó a los *tlahtoqueh*: Xicoténcatl, Maxixcatzin, Citlalpopocatzin y Tlehuexolotzin. Aún no se sabía bien [de que se trataba]

(Zapata, 1995, p. 97). Esta misma información se encuentra en (Acuña, 1984, pp. 56-57). Este don Juan Díaz, es el que se encuentra representado en nuestro lienzo; fue el mismo que bautizo a los cuatro señores tlaxcaltecas, y junto a él se encuentra un personaje identificado como el marqués; él tiene una capa en color beige, chaqueta en rojo liso, calzoncillos en rojo liso también, terminado en color beige, y medias blancas y zapatos en café, tiene puesto un sombrero en negro. En las manos sostiene, el mismo tipo de ramo que tiene don Valeriano. Este personaje, tal vez se refiera al marqués del Valle; si es así, resulta muy extraña la forma en que fue representado; porque, sale del prototipo que se tiene de Hernán Cortés, casi siempre se le representó con armadura y con barba cerrada o bien, ataviado ricamente. Nuevamente hay que echarle la culpa al *tlahcuiloh*, quién tal vez no supo o no quiso representar al marqués como habitualmente se le hacía; hay que tener presente que en el siglo XVIII, los tlaxcaltecas tenían todavía muy vívidamente el recuerdo de Hernán Cortés, pero, a la hora de intentar plasmarlo en algún lienzo como este, lo que resultaba era un personaje ataviado como noble tlaxcalteca, con las mismas características físicas, sin cambio alguno, incluso, se le representó con el ramo de flores.

Los límites territoriales de San Simón Tlatlahquitepec en el siglo XVIII

Una vez terminada la descripción de cada personaje que se encuentra en la parte superior, ahora pasaré a describir y comentar los límites territoriales de San Simón Tlatlahquitepec. El lienzo está orientado de poniente a sur y norte. Según el orden de lectura, que yo propongo.

Los linderos del pueblo de San Simón, se encuentran definidos por una línea gruesa en color café oscuro, donde se indica que son barrancas y zanjas. El lienzo está rodeado por 12 mojoneras y tres cruces, además en cada extremo del lienzo, se puede ver las iglesias de los pueblos vecinos, San Francisco y San Martín. Hacia el poniente (parte superior) se encuentra como límite natural un cerro, cuyo nombre está en letras rojas y posiblemente se refiera al cerro Tlatlahquitepec, ya que este cerro se encuentra debajo del escudo de León y Castilla; además de que este se encuentre dentro del mapa; otro límite es un camino y en la parte superior izquierda, se encuentra representado un rancho llamado; rancho de San Antonio Atlaquepa y en seguida de este, se está el cerro del Ascensión, perteneciente al pueblo del mismo nombre hoy conocido como la Ascensión Tlahuizcolotépec, y representado también con un edificio.

En la sección sur, se encuentra una de las barrancas, esta lleva por nombre; barranca del Asunción [sic]. Es de notar que esta barranca cubre todo el lienzo, que va, de arriba hacia abajo, y cambia de nombre al llegar a la parte inferior izquierda, nombrándose barranca de San Damián, esto a razón de que colinda con el pueblo de San Damián (hoy Tlacocalpan) representado por otro edificio que no es una iglesia, y, que está sobre un cerro muy erosionado, y finalmente en la sección inferior izquierda, la misma barranca cambia su nombre a barranca de Atzaqualco y al final de esta se logra ver la mitad de un cerro identificado como cerro Huihuitepec.

En la sección sur (parte inferior) hay una glosa que dice dos zanjones, mismos que están representados por una línea café oscura, esta recorre en forma sinuosa hasta llegar al otro extremo, en el punto medio se encuentran dos cruces y en cada una de ellas, hay una línea muy tenue que conecta por un lado a una sección de árboles, donde uno de estos se encuentra tirado sobre la tierra, esta representación me hace pensar, que es una zona de explotación maderera, y al otro extremo donde se encuentra la otra cruz, esta, de igual forma se encuentra conectada por una línea muy tenue, que bien puede indicar un camino que se dirige hacia una zona en forma cuadrada, puede ser identificada con el nombre de *tetitlan*, que significa “entre las piedras”, aunque no hay representación alguna de piedras, esto se puede interpretar como una mina de piedras pequeñas.

Hacia la parte inferior derecha, se encuentra una barranca nombrada de San Francisco (hoy Tlacuilocan), esta de igual forma, sirve de lindero entre San Simón y San Francisco. Hay dos barrancas que desembocan a esta, la primera de ellas se identifica con el nombre de barranca Quetzalac y la otra se llama barranca de Chiq[ue]mecayocan, y frente a ella, hay otra mina de piedras pequeñas. Una barranca más que inicia o termina en San Martín es identificada como barranca de Chicualoac. Estos dos pueblos se encuentran representados por sus respectivas iglesias. Detrás de la iglesia de San Martín (Xaltocan) se encuentra el cerro de Tlahuquementin, y hay un rancho nombrado Tenango y casi en frente de este se encuentra una mojonera, seguramente en el siglo XVIII, el rancho tenía cierta importancia, como para ser representado.

En el lienzo se representan nueve caminos, iniciando con el camino que sirve de límite entre San Simón y la Ascensión; este se encuentra dividido, aquí se representa un arriero con su ganado, en un tamaño muy pequeño, la representación que se hace de este arriero indica que va lejos, otro de los caminos principales es el que está señalado como: el camino real que viene de Atlangatepec, este camino conecta a los pueblos de San Martín Xaltocan y San Francisco

Tlacuilocan. A demás hay una figura humana que está montada sobre un caballo y tres mulas en frente de él, que va en dirección de San Martín, se alcanza a apreciar cuatro figurillas humanas que transitan sobre este camino.

Un camino de suma importancia, para Tlatlahuquitepec es el que va para Santa María Atlihuahuetzia, este pasa enfrente de la iglesia, que se encuentra representada con la puerta abierta, además tiene una torre como campanario, muy bien hecha y el edificio tiene cuadros, representando el material del que fue construida, tal vez de bloques grandes de ladrillo, este tiene una forma cuadrada y está rematada en una cúpula en color rojo, el resto de la iglesia se encuentra en color amarillo, a un lado hay dos grandes árboles.

El camino pasa frente de un jagüey en color azul de grandes dimensiones, en este hay dos patos nadando y alrededor de este cuerpo de agua, se puede apreciar una serie de magueyes, uno de ellos ya tiene qurote, y más a delante se conecta con una casa señalada como: casa de don Mariano de Santiago Hernández, semirodeada de magueyes y asentada en las faldas del cerro llamado cenizo, esto por la glosa que se encuentra ahí, seguramente la glosa quiso resaltar la importancia que tenía don Mariano en el pueblo, ya que este fue regidor de la ciudad de Tlaxcala,⁶ por desgracia, las fuentes de información consultadas no me arrojan más datos sobre este personaje. Detrás de las casas se puede ver otro cuerpo de agua, este de menores dimensiones que el anterior.

Más adelante casi a la mitad de camino hay tres elementos que se pueden comentar; el primero de ellos es un personaje femenino, se encuentra arrodillada frente a una casa, el tamaño de la figura es más grande que la casa, el nombre de esta señora es doña Maria Apolonia;⁷ ella se encuentra ataviada con una larga manta blanca que le cubre la cabeza y le llega hasta los pies, se puede apreciar que viste una rica túnica en amarillo con adornos florales en rojo, además tiene un vestido en color rojo, se aprecia que tiene los brazos cruzados sobre su pecho. y sobre ella, se encuentra una escena compuesta por tres personajes, dos de ellos arrodillados y el otro se encuentra de pie, sobre un fondo rojo, este personaje tiene una glosa, por desgracia no se puede leer completa, porque esta sección de lienzo se encuentra en malas condiciones, lo único que puedo rescatar de la glosa es lo siguiente: esta [...]estubi[ero]n[...] Rey N[uestro] por eso

⁶ La única referencia que tengo sobre este personaje proviene del catálogo realizado por Luis Reyes, del archivo de la fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec (Reyes, sin fecha). Ahí se encuentran los títulos que corresponden a don Mariano Hernández regidor. (caja 1, años 1699-1769, exp. 28, f. 15). Agradezco al maestro Luis Reyes García el haberme proporcionado este catálogo inédito.

⁷ En el catálogo de esta fiscalía se menciona su testamento (caja 1, año 1587, f. 26).

sep[...] y tierras[...] El personaje de pie esta ataviado con un jubón en color café oscuro, camisa blanca, medias blancas y zapatos negros.

Los personajes que se encuentran arrodillados se identifican con los nombres de don Miguel Basques y don Diego Capol, el primero de ellos, se encuentra ataviado con una capa en blanca, con adornos naturales, y túnica en color azul, nótese, que se encuentra descalzo, tiene puesta una diadema con una pluma, tal vez esto se pueda identificar como un elemento de nobleza. Don Miguel Vásquez que estuvo involucrado en las actividades del cabildo indígena tlaxcalteca hacia principios del siglo XVII, ya que fue regidor, alcalde de provincia, mayordomo de la alhóndiga, alguacil mayor, entre los años de 1605 a 1618 (Zapata, 1995, pp. 203, 205, 207, 211, 213, 215, 217). Y don Diego Capol, es el segundo personaje que se encuentra arrodillado, este tiene una capa en color café, viste una túnica en blanco, no tiene mallas ni calzado, tiene puesto en la cabeza una diadema con una pluma en verde; Zapata no proporciona datos sobre quién fue y las actividades que desempeño este cacique en Tlaxcala.

Este mismo camino se une con la casa del señor don Pedro Martín de la Cruz Flores, no tengo suficiente información, que me indique de quién se trata.

El territorio de San Simón sufrió al menos tres pérdidas importantes en su extensión durante los siglos XVI, XVII y XVIII, esto se sabe gracias a las glosas que se encuentran anotadas en el lienzo, en la sección Sur (parte inferior del lienzo). La primera de ellas nos menciona que la posesión más antigua era la que se tenía cuando salieron las legendarias 400 familias tlaxcaltecas a fundar pueblos en la lejana Chichimeca, en el año de 1590, la glosa dice lo siguiente: “Esta es primera poseción Antigua del año de 1595 quando fueron los S[eño]res â Chichimecas don Diego Tlapati. Don Simon Cacamatzi”.

Y fueron los señores a Chichimecas

Esta glosa es de suma importancia, porque nos refiere a un evento de gran trascendencia para la provincia de Tlaxcala; ya que las políticas castellanas después de finalizada la conquista militar de la ciudad de México-Tenochtitlan se dirigieron a explorar y conquistar los territorios sureños y norteños de la Nueva España. Hay testimonios donde se relata la cantidad de soldados tlaxcaltecas que salieron en conquista hacia la lejana Guatemala en una carta de 1547, dice que mil soldados de comunidades de Tlaxcala fueron [a Guatemala] y en otra carta del año de 1567,

se menciona que 20 mil tlaxcaltecas de ese *altepetl* participaron en las conquistas en toda Mesoamérica (Oudijk y Restall, 2008, p. 21).

Los cronistas castellanos como Díaz del Castillo, mencionan únicamente la participación española en las exploraciones y conquistas, como si ellos fuesen los únicos que participaron en estas empresas, y si acaso, toman en cuenta la colaboración de los ejércitos indígenas, como apoyo secundario, sin darles mayor importancia ni presencia, en estas campañas. Los tlaxcaltecas, entonces crearon, recrearon y plasmaron ellos mismos su propia participación en las guerras, por ejemplo, las laminas que acompañan las relaciones geográficas de Tlaxcala del siglo XVI (Acuña, 1984). Muestran a los propios tlaxcaltecas como si fuesen el único grupo indígena que participó activamente en estas campañas de conquista.

Otro ejemplo lo tenemos en las expediciones en lo que hoy día conforma el Estado de Oaxaca. Se relata en el lienzo de Analco, estudiado por Matthew y Oudijk (2007, pp. 232-239) la participación de los ejércitos tlaxcaltecas en las campañas de conquista de la sierra de Oaxaca; igual como ocurre en el lienzo de Tlaxcala. Se trata de demostrar la participación y exaltación en el combate de los originarios de la provincia de tlaxcalteca, como los únicos en auxiliar a los españoles en sus proyectos de conquista, cabe notar que no hay representación de otros pueblos indígenas que participen en estas guerras, son los tlaxcaltecas los únicos que lucharon ferozmente al lado de los españoles. Esto quiere decir, que los tlaxcaltecas no se consideraban conquistados ni sojuzgados, por los españoles, sino todo lo contrario; se consideraban conquistadores.

Esto demuestra que las poblaciones indígenas, fueron una de las piezas claves en el sometimiento y conquista de los territorios desconocidos para los ejércitos castellanos. Algo similar ocurrió con las conquistas en el norte, también se utilizó a la población indígena proveniente de diversos lugares, algunos tan lejanos como la tlaxcalteca, huexotzinca y cempoalteca. Esto conllevó a la ampliación y movilidad de las fronteras norteñas de la Nueva España; el norte, antes conocido como la Gran Chichimeca, fue conquistada de forma paulatina, mediante el uso de una estrategia político-militar, migraciones de familias y jefes militares – ejércitos– indígenas que servirían en un primer momento como un grupo de expedición, para posteriormente recibir una ola de exploradores castellanos, con el fin de explotar los recursos minerales que se encontraban en estas zonas y de esta forma se crearon nuevas ciudades, con las estructuras de gobierno castellananas.

El Norte significó, para las autoridades españolas, un gran reto; era un área geográfica inexplorada, semidesértica, de difícil acceso, y con una gran cantidad de grupos humanos no tan pacíficos, como los cazcanes, zacatecos, guachichiles, pames, etcétera. Desde los años de 1541-1542, los indios intentaron arrojar a los españoles de sus puestos avanzados del noroeste en la Nueva Galicia. Este conflicto, fue llamado la Guerra del Mixtón (Powell, 1977). Las guerras de conquista hacia el norte novohispano, significaron un aporte importante en recursos humanos y monetarios, y también para los pueblos represento, el desarraigo y la pérdida de jefes militares, guerreros, tlamemes, espías, cocineras, y una gran cantidad de personas que tenían como objetivo conquistar la tierra, para dar fruto y sustento a los conquistadores de pueblos, “quienes a menudo desempeñaron papeles tan cruciales como los de los aliados indígenas armados” (Oudijk y Restall, 2008, p. 26).

En el año de 1531 Nuño de Guzmán realizó sus exploraciones por Michoacán, Jalisco y llegó al actual estado de Sinaloa; en este último lugar dejó un número no determinado de colonos tlaxcaltecas al fundar San Miguel de Culiacán. Desde 1531 hasta 1598 la ola migratoria tlaxcalteca fue muy importante, ya que este grupo indígena fundó una gran cantidad de pueblos y ciudades,⁸ a lo largo del camino de la plata como lo menciona (Martínez, 1998: 53-54), mismos que servían como lugares de descanso, de abastecimientos, e intercambio comercial.

Hacia el año de 1591 el virrey don Luis de Velasco realizó una serie de negociaciones con el cabildo indio de la ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar tierra de chichimecas, los caciques tlaxcaltecas pidieron al virrey una serie de prerrogativas o privilegios que deberían de obtener las familias que salían de la provincia de Tlaxcala, como por ejemplo: no tener que pagar tributo, poder montar a caballo, y portar espadas; así como también, obtener el título de hidalgos, que era el reconocimiento de la nobleza ganada mediante conquista. La razón de estas peticiones era además que los conquistadores tlaxcaltecas pedían independencia, como la que gozaban en la lejana provincia de Tlaxcala. A estas solicitudes se les conoce como las Capitulaciones. Una edición facsimilar de este documento se encuentra en la obra de Martínez (1998).⁹

⁸ Esta ola migratoria, exploradora, conquistadora y fundadora se relaciona con los orígenes de varias ciudades nortenas de la actual República Mexicana, por ejemplo: Saltillo, Culiacán, San Miguel de Allende, Durango, Zacatecas, San Luís Potosí, etcétera. Véase Martínez, 1998, p. 55.

⁹ Ibid. 1998, 159-165.

Es así que en el año de 1591 salieron de la cabecera de Tepetícpac aproximadamente 99 hombres casados y solteros (Zapata, 1995, p. 183).

Junto a la glosa se encuentran los dos personajes identificados como, don Simón Cacamatzi y don Diego Tlapati. El único personaje que puedo hacer mención es de Cacamatzi, ya que lo menciona (Gibson, 1991, p. 193). Fue un soldado, que figura en la escena de la conquista de Guatemala en el Lienzo de Tlaxcala, por desgracia esta es la única referencia que hasta hoy día he localizado de este personaje. Don Simón Cacamatzi, se encuentra ataviado con una capa en azul, una chaqueta en beige, calzoncillos en color rojo y con cacles descubiertos, además tiene puesto un sombrero negro con una pluma roja. Frete a el se encuentra un indígena, vestido de *maxtlatl*, descalzo y con una diadema con plumas blancas, en su mano derecha tiene un arco y en la espalda carga una especie de bolsa, para transportar las flechas.

El siguiente personaje que se ha identificado es don Diego Tlapati, se encuentra ataviado con una capa en color rojo, chaqueta en azul, sin medias y con cacles descubiertos en café, tiene puesto un sombrero en negro, con una pluma roja. Se encuentra con los brazos extendidos, como si fuera hacer la acción de abrazar a alguien. Después de esta glosa hay un espacio en color azul y un edificio identificado como: “Yg[lesi]a bieja de Sa[n] Baltasar”. No he podido localizar datos sobre esta iglesia. En seguida se encuentra otra glosa más, esta nos informa lo siguiente: “Este lindero lo Pusieron por pertenesse [ilegible] estro Pueblo Nuestros Antecedentes desde el año de 1676 mira [al] cerro de yauquemetin”.

Por las glosas, bien se puede pensar que los límites de San Simón, sufrieron una pérdida, tal vez se deba a algún pleito de tierras, no se sabe aún el porque de la perdida de una parte del territorio. Al lado extremo derecho, se encuentra otra glosa, que dice: “Posecion de [1]734:[17]39: [17]41 años”. Ésta indica el límite territorial que se tenía para esos años, en la parte norte de San Simón Tlatlahquitepec.

Tenemos ante nosotros más o menos trescientos años de cambios territoriales en esta sección del lienzo, aun no sabemos a qué se debieron estas pérdidas de terreno, por desgracia, se cuenta con muy poca información documental que permita vislumbrar que pasaba en este pueblo durante estos siglos. Finalmente tenemos una glosa más, que dice lo siguiente:

Mapa del Pueblo de San Simón en donde constan sus [linderos] con [ilegible] lindan y como se lindaron sus Antecedentes los que fueron, a conquistar Chichimecos Don Simon Cacamatzi. Don Diego tlapati ano de 1595 otro

pucie[ron linder]os este año de 676 y consta por titulos tener y atres posesiones la primera el año de 1734 la segunda el año de 173[ilegible].

Esta glosa nos informa sobre quienes fueron a la Gran Chichimeca¹⁰ y los límites que tenía San Simón hacia finales del siglo XVI, además de ello, nos informa que hacia el año de 1676, los linderos se recorrieron y que se tienen los títulos de posesión territorial de los años de 1734, 1739 y 1741.

Los límites que se señalaron para el siglo XVIII, se han conservado hasta la actualidad, esto lo puedo constatar mediante un plano urbano de San Simón, este fue realizado en el siglo pasado, donde se señalan los caminos, como por ejemplo el camino que va hacia Santa María Atlíhuetzia, y si se sigue el recorrido hacia la iglesia, casi pasa por los mismos lugares que señala el lienzo del XVIII, en este plano se encuentra mencionado el camino llamado Atzacolco, que el lienzo, se menciona como barrio, el camino las cruces se encuentra en conexión con una vereda, y en el lienzo, no se menciona el camino de las cruces, pero si se encuentran estas, casi en el mismo lugar que señala el plano.

Los espacios donde termina el plano urbano, corresponden a los mismos espacios que tenemos en color azul en el lienzo, al extremo derecho del plano, se encuentra señalado el Camino Real, con dos mojoneras también señaladas, en el lienzo, el camino real va hacia Atlangatepec y pasa por el pueblo de Tlacuilocan y Xaltocan, en el plano urbano, efectivamente, este camino pasa por Xaltocan. En este plano hay una barranca nombrada San Simón, en el lienzo a esta misma se le llamó Quetzalac. En este mismo lienzo hay otra barranca nombrada de Chicualoac, en el plano, tenemos una avenida nombrada Cacaloac, que corresponde efectivamente con la ubicación en el lienzo. Hacia el extremo superior del plano se anota una calle llamada el cerrito, esta calle es la que pasa frente al cerro de Tlatlahquitepec, en el lienzo se representó el cerro junto con su glosa.

En el extremo superior izquierdo, tenemos el señalamiento en el plano, de dos barrancas, estas conforman un semióvalo, en el lienzo está representada esta figura mediante tres mojoneras, y en el límite superior se encuentra el camino que va hacia la Ascensión Tlahuizcolotépec, en el plano tenemos exactamente lo mismo.

¹⁰ Hacia el año de 1717, se emitió una orden (del cabildo tlaxcalteca) para dar caballos, mulas para ir a la tierra de los chichimecas. Catálogo de la fiscalía de San Simón Tlatlahquitepec, caja 1, año 1717, exp. 38, f. 1 (Reyes, sin fecha).

Otra de las características que salta de inmediato es que en el plano urbano se identifica a la plaza principal con el número 55, con el 54 a la iglesia y jagüey se encuentra señalado como líneas entre cruzadas en oscuro, estos datos que nos da el plano, los tenemos exactamente igual en el lienzo, pero en este no existe la plaza principal, pero si se pueden identificar los espacios. En el extremo inferior derecho del plano urbano, en el espacio número 17 un jagüey, este es el mismo que se tiene en el lienzo, esto se identifica por la presencia, en una barranca llamada Chiqualoac y en otro por la avenida Cacaloac.

Para finalizar el comentario, a un lado de la plaza principal del plano urbano, se encuentra la calle nombrada Simón Cocomatzin, este es un error de la gente que realizó el levantamiento topográfico, porque, efectivamente existe esta calle hoy día, pero con el nombre correcto de Simón Cacamatzin. Si recordamos, este es el nombre de uno de los personajes que se encuentran en el lienzo.

A manera de conclusión

Uno de los objetivos que se persiguió al realizar el lienzo de San Simón Tlatlahuquitepec, era resaltar el pasado glorioso de la cabecera de Tepetícpac, a la cual, San Simón pertenecía. El *tlahcuiloh* que realizó el lienzo, tuvo que estar muy bien informado sobre el pasado histórico de este pueblo, o fue asesorado por algún cacique local, que bien podría haber sido don Miguel Basques, porque este junto con Diego Capol, son los que se encuentran casi en la parte media del lienzo, aunque es una posibilidad, nada más.

El individuo que estuvo asesorando al *tlahcuiloh*, tenía muy claro, quién fue el que recibió a Hernán Cortés junto con los demás *tlahtoqueh*, pero en lugar de pintar a Tlehueloxotzin, pintó a su hijo, don Gonzalo, aunque hay un error en el nombre, se le pinto bajo el nombre de don Pablo.

Por otro lado la presencia de dos escudos de armas de nobles indígenas, no están sorprendente, porque en lienzos y mapas casi de la misma temporalidad, se encuentra una cantidad significativa de escudos, esto a razón de que los nobles tlaxcaltecas, solicitaban al rey, el respeto a los acuerdos que en siglos posteriores fueron entregados a los nobles de Tlaxcala.

En el siglo XVIII, muchos nobles, solicitaban al rey nuevamente los privilegios y prebendas que gozaron sus ancestros, entre estos, el no pagar tributo, ser reconocidos como nobles, y

conquistadores, al igual que lo fueron sus antepasados, además solicitaban constantemente que les fueran otorgados escudos de armas.

Hemos anotado, que el escudo de armas que tiene don Zacarías de Santiago, es una reelaboración de un escudo del siglo XVI, curiosamente entregado al mismo personaje. El asesor, conocía o tenía alguna copia del escudo del XVI, porque en los cuatro cuarteles se encuentran casi los mismos elementos, y el *tlahcuiloh*, con la maestría que ha demostrado en la hechura de este lienzo, pienso que no le costó tanto interpretar el viejo escudo y reelaborarlo según sus propios conocimientos, esto está claro.¹¹

Además un elemento que permite datar el lienzo de forma casi inmediata, es la presencia del escudo de armas de León y Castilla, por el escusón y el collar de la orden del toisón de oro, elementos iconográficos de la familia de los Borbón, que reinaron España a partir del siglo XVIII.

Algo que salta de inmediato a la vista, es la forma en que están retratados casi todos los personajes, ya sean nobles indígenas o españoles, se les pintó con las mismas características del rostro, hasta parece que se utilizó una misma imagen para pintarlos.

El recuerdo por otro lado de las embajadas tlaxcaltecas hacia España, también estuvieron en la memoria del asesor, aunque y como era de esperarse, se trato de resaltar nuevamente la presencia de Tepetícpac en estas embajadas, ya que una de las glosas indica, que los señores caciques, salieron de esta cabecera, y que regresaron hasta después del año de 1500; aquí encontramos un error, el único que salió de Tepetícpac hacia España fue Lucas García, y la salida de estos cuatro nobles tlaxcaltecas fue en el año de 1562 y regresaron en 1564.

La presencia enigmática de cuatro comendadores, es algo que falta por estudiar con mayor detalle, porque no hay mayor referencia de estos, sólo contamos con nombres, sin apellidos, esto dificulta la búsqueda en las crónicas y manuscritos producidos por el cabildo indígena, en el siglo XVI.

Una característica que me pareció muy importante es la presencia del marqués; yo lo identifiqué como Hernán Cortés. El *tlahcuiloh* y el asesor sabían que este conquistador había pisado tierras tlaxcaltecas, pero cuando lo plasmaron en el lienzo, lo pintaron casi con las mismas características físicas de don Valeriano y don Juan, inclusive tiene en las manos un ramo

¹¹ En el catálogo de la fiscalía de este pueblo se encuentra un documento que data de 1588, el cual “es una copia en náhuatl de una real cédula a favor de don Zacarías de Santiago hijo de don Alejandro de Santiago de la casa de Xiuhtototl, que ayudó a los españoles y tenía un escudo de armas de un pájaro verde en vuelo sobre campo rojo y al final de sus alas morado [...]”: caja 1, año 1588, exp. 6, f. s/n (Reyes, sin fecha). Esta real cédula describe el escudo de armas del lienzo.

de flores igual al que tiene don Valeriano; como ya lo he indicado líneas arriba, este es uno de los elementos de la nobleza indígena tlaxcalteca, aunque aquí se encuentra muy estilizada la representación.

Para finalizar, el territorio que se encuentra plasmado en este lienzo, corresponde a los límites que tiene hoy día el pueblo de San Simón, algo que me parece muy importante, porque el pueblo, casi no se vio afectado en su extensión territorial, en los distintos procesos de afectación de las tierras de las comunidades.

Hace falta un estudio más profundo, sobre la historia de este pueblo, que nos permita tener una idea más clara, sobre los procesos históricos que se vivieron en este pequeño pueblo tlaxcalteca.

Miec tlazocamati in nochi, ica ixtlapopoyohui notequiti.

Referencias

- Acuña, R. (editor) (1984). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (vol. 1). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Cook, Á./Merino Carrión, B. L. (1991). *Tlaxcala, una historia compartida: Los orígenes de la arqueología* (vol. 2). México/Tlaxcala: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Gibson, C. (1991). *Tlaxcala en el siglo XVI*. A. Bárcena (traductor). México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Saldaña, T. (1998). *La diáspora Tlaxcalteca: Colonización agrícola del norte mexicano* (2a. ed.). México: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Matthew E. L./Oudijk, M. R. (2007). *Indian conquistadors: Indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Muñoz Camargo, D. (1998) *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. L. Reyes García (editor). Tlaxcala/México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

- Olko, J. (2008). Convenciones y estrategias en la iconografía del rango de la nobleza indígena del centro de México en el siglo XVI. *Revista Española de Antropología Americana*, 38, 2, 207-240.
- Oudijk M./Restall, M. (2008). *La conquista indígena de Mesoamérica: El caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma*. Puebla/México: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla/ Universidad de las Américas Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Powell, P. W. (1984). *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. Juan José Utrilla (traductor). México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.
- Reyes García, L. (1993). *La escritura pictográfica en Tlaxcala: Dos mil años de experiencia mesoamericana*. Tlaxcala/México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- Reyes García, L. (sin fecha). *Catálogo de la fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec* (manuscrito inédito).
- Sarmiento, M. (1986). *Catálogo de voces vulgares y en especial de voces gallegas de diferentes vegetales*. J. L. Pensado (editor). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Sempat Assadourian, C./Martínez Baracs, A. (1991). *Tlaxcala, una historia compartida: Siglo XVI* (vol. 6). México/Tlaxcala: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Torquemada, J. de (1975-1983). *Monarquía indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra* (7 vols.). M. León-Portilla (coordinador). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://www.iih.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>
- Villar Villamil, I. (1933). *Cedulario heráldico. Conquistadores de Nueva España*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- Zapata y Mendoza, J. B. (1995). *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. L. Reyes García/A. M. Baracs (traductores y editores). Tlaxcala/México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

MEMORIA, RELACIONES INTERÉTNICAS Y GRUPOS DE PODER EN LA SIERRA NORORIENTAL DE PUEBLA

Sergio Enrique Hernández Loeza
Universidad Intercultural del Estado de Puebla

Resumen

La presente ponencia aborda las relaciones construidas entre grupos de origen totonaco, nahua y mestizo en la Sierra Nororiental de Puebla. El objetivo es analizar la forma en que pobladores de diferentes municipios de la Sierra recurren a la memoria histórica sobre la conformación de su territorio para argumentar sobre la legitimidad del uso y aprovechamiento de la institución municipal que diferentes grupos de poder realizan en el presente. Para lograr lo anterior, se analiza la conformación de la región cultural totonaca previa la llegada de los españoles y las transformaciones que generó la implementación de la organización espacial traída por los españoles. Posteriormente se revisa la forma en que nahuas, totonacos y mestizos entablaron acuerdos durante el siglo XIX para organizarse ante el triunfo del liberalismo en México, para finalmente analizar el sistema político consolidado durante el siglo XX y los usos de la memoria en la actualidad.

Palabras clave: memoria, grupos de poder, totonacos, nahuas, Sierra Norte de Puebla.

Introducción

La actual conformación del territorio de los estados de la república mexicana forma parte de un largo proceso de luchas de grupos de poder local por mantener o limitar privilegios propios y de otros. En esa dinámica, los pueblos indígenas fueron relegados a actores de segundo orden, donde su voz rara vez fue escuchada, por lo que mayormente recurrieron a la estrategia de las alianzas y acuerdos internos para así sostener ciertos niveles de reproducción cultural. En el caso de la región cultural conocida como Totonacapan se observa que se vivió este proceso de negociación, quedando dividida en dos zonas: una en el Centro Norte de Veracruz y otra en la Sierra Norte de

Puebla. El presente trabajo se refiere a la Sierra Nororiental de Puebla, que forma parte del Totonacapan que se ubica dentro del estado de Puebla, teniendo como objetivo analizar la forma en que pobladores de diferentes municipios de esta zona recurren a la memoria histórica sobre la conformación de su territorio para argumentar sobre la legitimidad del uso y aprovechamiento de la institución municipal que diferentes grupos de poder realizan en el presente.

El Totonacapan recibe este nombre por el grupo etnolingüístico que históricamente habitaba esta región: totonaco. Los totonacos habitaban originalmente la zona costera y serrana del Golfo de México. Acerca del significado del nombre totonaco existen diferentes explicaciones, así como propuestas de denominación desde el origen nahua o totonaco del nombre. Una primera explicación es la referida en la “Relación Geográfica de Xonotla y Tetela”, donde se dice que los totonacos “tenían un ídolo a quién sacrificaban llamado Totonac, y que no sabían la causa porque así lo llamaban, y por que este ídolo los llamaban los comarcas totonacas”. Otra versión, recogida por Kelly y Palerm (1952, p. 1) de Sahagún, señala que la denominación totonaca era dada por los nahuas a diferentes pueblos que a sus ojos demostraba poca capacidad o habilidad. Desde la etimología nahua se refiere al vocablo *tona* “hace calor” o “hace sol”, por lo que el significado del nombre “alude a la población que habita en la costa tropical, con el nombre de ‘los calientes, los de la tierra caliente’” (Chenaut, 1995, pp. 18-19). Desde el totonaco, diferentes autores retoman la explicación de que el nombre proviene de *toto* o *tutú*, que significa tres, y *naco* o *nakú*, que significa corazón o panal, de donde se desprende el significado de “tres corazones” o “tres panales”, aludiendo a tres estados, cacicazgos o centros ceremoniales importantes (González, 1942, p. 85 y Chenaut, 1995, pp. 19-24).

A este respecto, en el presente trabajo comparto la postura de Duna Troiani en el sentido de reconocer como factible el origen de la palabra totonaco en relación a los pobladores de la tierra caliente, por las características de la región donde habitan los totonacos y porque es el término que utiliza la población para referirse a sí mismos. Asimismo, opto por seguir utilizando el término totonaco para referirnos a los miembros de este pueblo etnolingüístico, ya que a pesar de que el uso del vocablo *tutunakú* es una propuesta válida de reivindicación étnica de los profesores bilingües de la región y otros sectores de la población, también recalco que no es de uso común por el grueso de la población e incurre en errores fonológicos y gramaticales, tal como lo señala Troiani “¿no se trataría más bien de hacer coincidir la fonología de la lengua al término *totonaco*, que es el que se ha utilizado hasta ahora? Además, el totonaco utiliza en

general clasificadores numerales para todo lo que es susceptible de ser enumerado; y aquí, a propósito de corazón, esta estructura desaparece totalmente” (Troiani, 2007, p. 19).

Según datos del Censo de Población y Vivienda de 2000 la familia totonaco-tepehua estaba conformada por 249, 469 hablantes mayores de cinco años, de los cuales 240,034 correspondían a la lengua totonaca y 9,435 a la tepehua. Para el Censo de Población y Vivienda 2005 estas cifras decrecieron, quedando el total de hablantes de la familia en 239, 251: siendo 230,930 de la lengua totonaca y 8,321 de la tepehua. Esta situación habla del desplazamiento lingüístico –y cultural– que se está viviendo en los últimos años entre los totonacos. Según el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE), elaborado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en 2005, el idioma totonaco se encuentra en etapa de extinción lenta, con un índice de 0.7886.¹ A través de este índice se mide el grado de reemplazo que están sufriendo los idiomas indígenas analizando los cambios lingüísticos intergeneracionales. En este sentido, se señalan como factores más influyentes para esta disminución la presencia de población mestiza, la situación de discriminación y las oportunidades de desarrollo en su propio idioma.

Dicha situación de desplazamiento cultural y lingüístico en el Totonacapan se observa más claramente en la zona de la costa (perteneciente a Veracruz) y en la parte septentrional de la zona poblana, encontrándose muy vinculada a cambios de orden económico y político. No obstante, la cultura totonaca sigue reproduciéndose principalmente en el seno de las familias de la Sierra Nororiental de Puebla y en la de Papantla, Veracruz.

El escenario antes descrito habla de un espacio complejo en el que la población totonaca ha tenido que generar cambios y adaptaciones en sus prácticas y relaciones con el territorio. En este sentido, es importante indagar acerca del origen histórico de este pueblo y las transformaciones que ha sufrido su territorio hasta configurarse diferentes subregiones a su interior, para posteriormente analizar los conflictos que en el presente se desarrollan en torno a la institución municipal. Pero antes de hacer esta revisión, en el siguiente apartado realizo un posicionamiento sobre el papel de la memoria y la relación entre antropología e historia en la construcción de la historia de los pueblos subalternos.

¹ “La categoría de valores considerada para fijar el grado de reemplazo etnolingüístico, es: Expansión acelerada: mayor a 2, Expansión lenta: entre 1.11 y 2, Equilibrio: entre 0.91 y 1.1, Extinción lenta: entre 0.51 y 0.9 y Extinción acelerada: menor o igual a 0.5” (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, sin fecha, p. 2, n. 2).

Adolfo Gilly, en su provocativo libro *Historia a contrapelo*, pasa revista a las aportaciones de antropólogos, historiadores, sociólogos y economistas que han apostado por un enfoque crítico en el desarrollo de su trabajo como estudiosos del pasado. El punto de partido es el reconocimiento de que la(s) sociedad(es) se encuentran divididas en dos grupos (aunque no homogéneos en su interior): la(s) élite(s) y lo(s) subalterno(s), y que esta división tiene su origen en la expansión colonial de occidente, a partir de la cual se genera un choque entre dos principios de organización social: uno fundamentado en la economía de libre mercado –en donde se ubica la élite– y otro en la economía moral (según los planteamientos de E. P. Thompson) o natural (tal como lo plantea Rosa Luxemburgo) –en donde se ubica lo subalterno– (Gilly, 2006).

En este escenario, la tarea consiste en cepillar la historia a contrapelo, es decir, la historia debe construirse “no sólo tal como la registran y la cuentan los dominadores, sino ante todo tal como se preserva en las mentes, la memoria y las relaciones cotidianas de los subalternos”, poniendo énfasis en que no se trata de ver a los subalternos o a las élites por separado, sino como parte de un mismo proceso hegemónico en donde importa identificar –tal como señala Ranajit Guha– la “política del pueblo”, como un ámbito “casi incomprensible para las mentes de las élites” (Gilly, 2006, pp. 23, 29).

Este tipo de historia, continua Gilly, debe ser practicada por cuatro motivos: (1) Para dar voz y presencia a los actores relegados; (2) Para comprender más cabalmente las acciones de los grupos dominantes; (3) para visibilizar la parte de la historia que no aparece más que como sombra en lo oficial; y, (4) para alumbrar parte de nuestro presente y a nosotros mismos (Gilly, 2006, pp. 102–103).

Para elaborar su propuesta, Gilly parte de un grupo de autores que se incluyen en la historia desde abajo, los estudios subalternos y la historia crítica latinoamericana. Abrevando de los planteamientos de E. P. Thompson, Walter Benjamin, Ranajit Guha, Guillermo Bonfil, Antonio Gramsci y Karl Polanyi, entre otros, se circunscribe a un tipo de estudios que ponen el acento en la observación de los procesos de negociación y la agencia humana con una mirada histórica. Esta perspectiva parece ser acertada para analizar los procesos políticos del presente y las luchas de los grupos subalternos, particularmente las de los pueblos indígenas en el caso mexicano. En este sentido, Gilly señala, siguiendo las ideas de Guillermo Bonfil Batalla, que en el caso

mexicano el proceso colonial heredo una matriz racial a la subalternidad, donde se trataba de eliminar todos los rasgos indígenas de lo mexicano para así convertir a todos en ciudadanos, dándose “una construcción racial de la subalternidad, una construcción imaginaria que niega en el discurso y preserva y necesita en las realidades la dominación y la explotación a la civilización dominada y negada, mientras ésta se perpetúa en la vida cotidiana de los subalternos, en sus símbolos, sociabilidades y en sus múltiples culturas de la resistencia y la rebelión” (Gilly, 2006, p. 121).

El grupo de autores aludido comparte una visión en la que el conflicto es una constante en la sociedad y en donde los procesos de negociación se vuelven fundamentales para comprender el presente. William Roseberry brinda algunos elementos para introducirnos a esta corriente de pensamiento. Para él, la perspectiva del campo de fuerzas puede ser muy útil para abordar el análisis social, ya que ilumina las relaciones que se dan entre los grupos dominantes y los dominados, así como las alianzas que se crean y los periodos de tensión. Roseberry plantea que dicho concepto “está diseñado para identificar un campo multidimensional de relaciones sociales que demarca posiciones particulares para los sujetos (hombre, mujer, adulto, niño, esposo, esposa, señor, minero, sastre, siervo, residente del poblado de Aldorf, ciudadano, esclavo, zulú, afrikaner, bautista, católico) a través de los cuales los sujetos, individual y colectivamente, entablan relaciones con otros sujetos e instituciones y agencias que forman parte del campo” (Rosebury, 1998, pp. 96-97). El carácter multidimensional del campo de poder nos ayuda a entender las relaciones que los sujetos y grupos que lo conforman entablan entre sí, reconociendo también que el campo no está limitado a un comunidad, sino que involucra una red de interconexiones con campos de poder más amplios. Una característica más del campo de poder es que se encuentra en tensión constante, por lo que las luchas que se dan en su interior crean una fuerte presión destructiva y reconstructiva.

En este escenario de tensión constante, Roseberry plantea que el concepto de hegemonía es una guía para entender los procesos de negociación. Este concepto, planteado inicialmente por Gramsci, ha sido desechado por algunos teóricos porque se ha utilizado de forma confusa, ya sea equiparándolo con consenso o dominación ideológica, ó viéndolo como un producto acabado, estático e inamovible. Así entendida, la hegemonía pierde su poder explicativo y se aleja de lo planteado por Gramsci, por lo que Roseberry señala que la hegemonía tiene que ser entendida procesualmente, en construcción y continuo debate: “Lo que la hegemonía construye no es,

entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos” (Roseberry, 2002, p. 220). Los procesos hegemónicos se ubican en situaciones plurales y desiguales, tanto espacial, como temporal y socialmente y nos ayudan a entender la dinámica interna de los campos de fuerzas en los que se desenvuelven los individuos y los grupos, que no son algo que haya surgido en el presente, sino que están enraizados en un pasado a través del cual se han acumulado conocimientos y se han construido esquemas culturales. El reconocimiento de la fragilidad de la hegemonía permite entender los procesos de negociación de las relaciones de poder y ubicar históricamente las luchas y negociaciones que se viven en el presente.

También es importante reconocer que la forma en que diferentes grupos o individuos interpretan e interactúan con el mundo depende en buena medida de su *experiencia*, es decir, de la forma en que los eventos locales, nacionales y globales impactan su forma de vida en función del lugar que ocupa de acuerdo a características tales como género, ocupación, edad, ubicación social, etcétera. El acceso diferenciado al poder y la riqueza provoca que diferentes grupos experimenten un mismo evento en formas diversas.

Si consideramos que la tradición no es una simple supervivencia inerte del pasado, sino un marco de referencia manipulable, entonces podemos identificar que, al interior de un campo de fuerzas, los grupos que lo conforman tienen la posibilidad de construir tradiciones selectivas, entendidas como “versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural” (Williams, 1997, p. 137). La experiencia diferenciada que se tiene contribuye a construir una versión selectiva de la tradición que da sentido al presente que se vive. Lo anterior no quiere decir que exista una tradición, sino que es en función de las desigualdades presentes que se interpreta el pasado y se elaboran explicaciones coherentes con la posición que se tienen en el campo de fuerzas.

Considerando lo dicho hasta el momento, el presente trabajo parte de la propuesta de análisis de Gilly, reconociendo que el análisis etnográfico conjuntado con el histórico es sumamente útil para comprender las luchas y el comportamiento político de los pueblos indígenas de nuestro país. La etnografía histórica consiste en la unión de la metodología propia de la antropología –la etnografía– con la utilización de datos históricos –de archivo–, con el fin de desentrañar la

presencia del pasado en el presente. Así, “la etnografía se vuelve una forma de análisis de documentos históricos” (Roth, 2004, p. 11); lo que está vigente en la mente de los vivos nos sirve para analizar los documentos históricos, cuestionándolos para conocer la permanencia, olvido o resignificación de eventos, personajes y lugares. Este ejercicio analítico se basa en el reconocimiento de que el presente y el pasado están atravesados por procesos de diferenciación política que sirven de trasfondo a la forma en que se experimenta el presente, así, se busca que la etnografía histórica relacione “las experiencias de las personas a los procesos y luchas históricas que produjeron el presente, y que vislumbre las maneras en que se imaginan su futuro” (Gómez, 2003, p. 55).

Al recurrir a este método, reconocemos que uno de los principales problemas en el análisis histórico es que hay voces silenciadas (Archila, 2005, p. 294) por los documentos y lo que buscamos es reconocerlas a través de recurrir a la memoria, a la historia oral. Como ha escrito Jorge Aceves, el principal insumo con el que se trabaja en la historia oral es la memoria, lo que le da un carácter propio a su uso. “Los testimonios de la memoria no sólo narran hechos, también aportan formas de ver y pensar el mundo [...] la manera como las personas recuerdan el pasado, describen su presente y vislumbran su futuro, está persistentemente enmarcada por el entorno social de su existencia y su ubicación social” (Aceves, 1999, p. 110). Al invocar la memoria de las personas estamos trayendo al presente interpretaciones de interpretaciones (en términos de Clifford Geertz) y observamos la construcción de recuerdos de manera selectiva, a través de los cuales la gente recuerda y olvida lo que desde su presente parece ser lo más conveniente.

Ahora bien, para el caso de la historia oral se identifican diferentes metodologías, así como formas de aplicación. En el caso de las metodologías, Fraser identifica tres: (1) la hermenéutica: en donde “la recuperación de los hechos como tal es menos importante para esta línea de investigación que la *significación* de los hechos”; (2) la etnosociológica: que utiliza “los relatos de vida con la finalidad de investigar las relaciones, normas y procesos que estructuran y mantienen la vida social”; y (3) la perspectiva de Niethammer: “el campo de investigación consiste en indagar las configuraciones previas que forman las pre-estructuras para una praxis futura –el campo del subconsciente socio-cultural que trasciende la transferencia consciente entre la experiencia como conocimiento y la experiencia como la capacidad de comprender y actuar–” (Fraser, 1993, pp. 82-83, 89). A este respecto, en el presente trabajo retomamos elementos de la perspectiva hermenéutica, pues interesa conocer el significado de los hechos para los sujetos,

pero también se ubican los fenómenos dentro de la estructura social, por lo que se realiza un análisis desde la perspectiva etno-sociológica.

Finalmente, respecto a las formas de aplicación de la historia oral, Archila (2005) a identificado cuatro: (1) como fuente oral que complementa las fuentes escritas; (2) como literatura testimonial, en donde funciona como forma de darle voz los subalternos y acercarse a sus formas de vida; (3) como investigación acción, en donde se concibe a la historia oral como medio para empoderar al pueblo con la ayuda del investigador; y, (4) como taller de liberación a través de la apropiación de este tipo de metodologías por parte de la gente, y tomando como ejemplo el Taller de Historia Oral Andina (THOA), impulsado por Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia. En el presente trabajo nos movemos en el ámbito de la aplicación de la historia oral como literatura testimonial, iniciando aún el camino hacia las otras dos formas, mismo que será abordado hacia el final del trabajo.

Teniendo como trasfondo las ideas planteadas en las páginas precedentes, a continuación pasamos a revisar los usos de la memoria y las formas de negociación de las relaciones de poder en un contexto interétnico: la Sierra Nororiental de Puebla.

Contextualización de la Sierra Nororiental de Puebla

La Sierra Norte de Puebla está conformada actualmente por 63 municipios, los cuales han sido divididos por el gobierno del estado de Puebla en dos zonas para su mejor manejo: 28 pertenecen a la sierra Nororiental y los 35 restantes a la Sierra Norte. Sus límites son: al Sur con los municipios de Libres, Ocotepéc, Cuyoaco y Tepeyahualco, al Este con los estados de Hidalgo y Tlaxcala, al Oeste con el estado de Veracruz y, al Norte con los estados de Veracruz e Hidalgo (figura 1).

La Sierra Norte de Puebla forma parte del área meridional de la Sierra Madre Oriental, caracterizándose por “elevaciones promedio de 500 a 2000 msnm, relieve quebrado, abundancia de agua, mucha vegetación y clima templado, aunque muy fluido por la humedad ambiente, que es mayor durante la principal estación lluviosa de junio a septiembre” (García, 2005, p. 26). Aunque la Sierra comparte elementos geográficos similares y sus habitantes se denominan a sí mismos como serranos para diferenciarse del resto de los poblanos, es importante destacar las diferencias que en ella se encuentran.

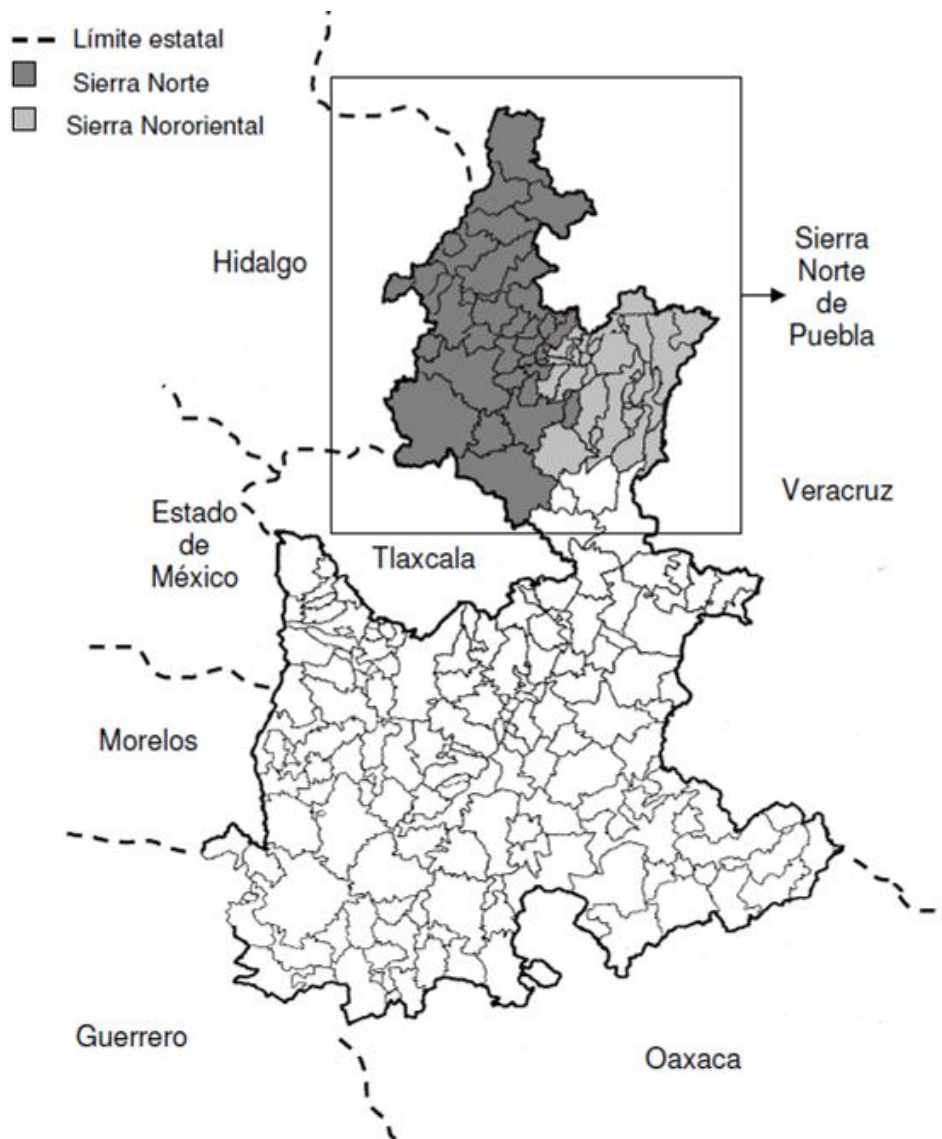


Figura 1. Sierra Norte de Puebla.
Mapa del autor.

En el caso de la Sierra Norte de Puebla su papel como zona de transición ha sido vital debido a que vincula a la zona comercial del puerto de Veracruz con el centro del país, lo que desde la época prehispánica se ha traducido en una vida cultural y comercial cosmopolita e intensa, a pesar de lo accidentado de su geografía. En términos culturales, la Sierra Norte de Puebla se caracteriza por ser una región multiétnica. Bernardo García (2005) señala este carácter e identifica la influencia de Teotihuacan, Cholula, Tula y Tajín en la conformación de la tradición

cultural serrana, así como la presencia de pobladores otomíes, totonacos, tepehuas y nahuas. En la actualidad cinco grupos étnicos la habitan: nahuas y totonacos en el centro y oeste; tepehuas en los límites de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, otomíes en el noroeste y mestizos en toda la sierra.

En el presente trabajo nos centramos en la Sierra Nororiental de Puebla, en donde encontramos la interrelación, principalmente, de población totonaca, nahua y mestiza. Lourdes Arizpe señala que la llegada de los nahuas a la Sierra Norte de Puebla ocurrió por la gran carestía de 1454 que se vivió en el Valle de México. Pero la autora añade además que fueron dos los grupos nahuas que migraron en el siglo xv: “los hablantes de la lengua náhuatl, que se desplazaron de la Altiplanicie central por los valles de Pachuca y Tulancingo hasta asentarse en las inmediaciones de Huauchinango y Zacatlán –donde se les encuentra actualmente–, y los de lengua náhuat, que vinieron del centro y sur del estado de Puebla y ocuparon el sureste del macizo: los municipios de Teziutlan y Tlatlauqui, Zacapoaxtla, Cuetzalan y otros (Arizpe, 1973, pp. 29-30). Así, la llegada de grupo nahuas a la sierra inició el proceso de nahuatlización de la región, pero, como señala Bernardo García (2005) el pueblo serrano por excelencia es el totonaco.

Acerca del contacto de los totonacos con los españoles contamos con los registros hechos por Bernal Díaz del Castillo en su “Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España”, donde relata el encuentro de Cortés con “el cacique gordo” de Cempoala y las quejas que él hace a Cortés respecto al mal trato que recibían los totonacos por parte de “Montezuma”, así como de la entrega de “cuatrocientos indios de carga” que sirvieron a los españoles para llevar sus pesadas cargas en la travesía al centro (Díaz, 2006). Este recibimiento realizado por el cacique gordo de Cempoala lleva a Krickeberg (2003) a señalar que los españoles, al igual que los aztecas, consideraron a los totonacos como “objetos de explotación” al utilizarlos como cargadores y fuente de alimentos, debido a la fertilidad y exuberancia de su territorio.

Cabe destacar que al momento del contacto de los españoles con los totonacos, su territorio era muy extenso, abarcando buena parte de la costa del Golfo: desde el río Cazonas al Norte hasta el río de la Antigua al sur, y Pahuatlan, Acaxochitla y Zacatlan al oeste y el Golfo al este (Kelly/Palerm, 1952). Con la llegada de los españoles el territorio de los totonacos inició un lento, pero letal proceso de transformación, en donde la creación de los pueblos de indios generó la eliminación de la forma de organización a través del *altepetl* y dio cabida a una larga historia

de luchas entre los pueblos cabecera y los pueblos sujetos por mantener el control del territorio y los órganos de gobierno interno, tal como muestra el importante estudio de Bernardo García Martínez (2005).

Así, el proceso de colonización impulsado por los españoles llevó a la reducción de su territorio, quedando limitado al Centro Norte de Veracruz y Norte de Puebla para mediados del siglo XX, tal como lo muestra la figura 2, que forma parte del clásico estudio sobre el Totonacapan realizado por Isabel Kelly y Ángel Palerm (1952).

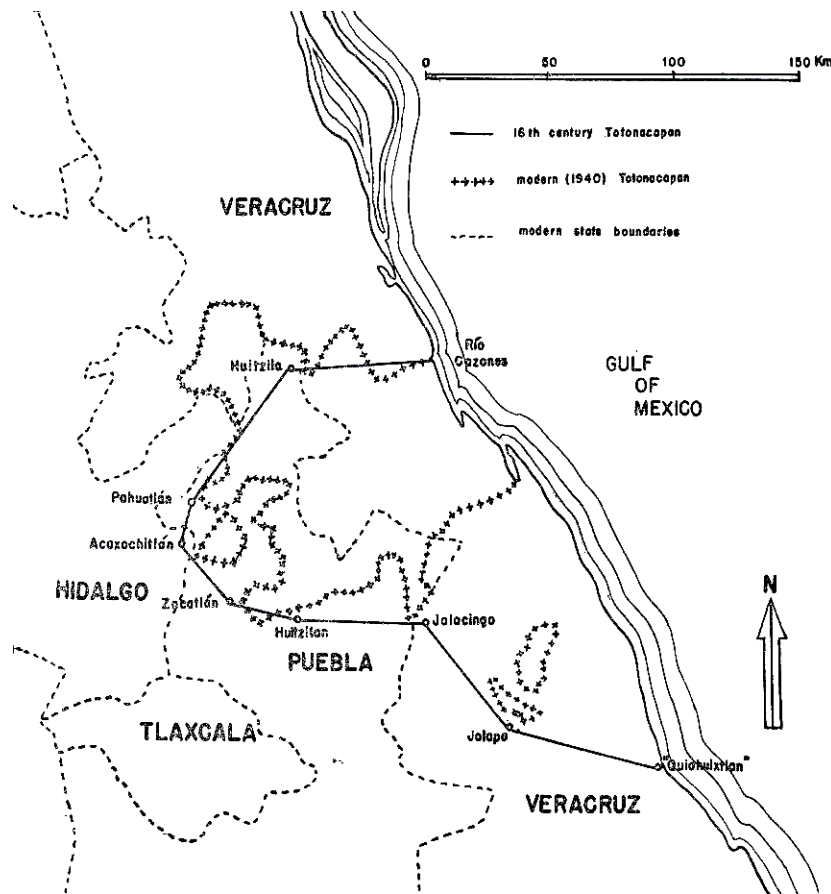


Figura 2. Comparación del Totonacapan del siglo XVI y 1940.
Fuente: Kelly y Palerm, 1952, p. 13.

Observamos también que, aunado a este achicamiento y transformación de las formas de organización del territorio de los totonacos, desde la época colonial se da una división en su territorio que distingue a la zona costera de la serrana, en donde la dificultad de la geografía serrana permitió que no se produjera “la rápida aculturación que sucedió en la costa” (Chenaut,

1995, p. 26). Por otra parte, otro de los elementos que empezó a delinear diferencias en el Totonacapan fue “la integración del distrito de Tuxpan (que comprendía los partidos de Tuxpan y Chicontepec) al territorio veracruzano” (Chenaut, 1995, pp. 35-38) en 1853. Esta situación dividió al Totonacapan poblano y al Veracruzano, lo cual implicó la “implantación de dos proyectos políticos, sociales, culturales y económicos diferentes en torno a situaciones como la propiedad de la tierra, donde Veracruz era de alguna manera el laboratorio de la Reforma, mientras que en la Sierra de Puebla la privatización de las tierras comunales se realizó hacia los años de 1870 y 1885 (Masferrer, 2006, p. 166).

La configuración geopolítica de la Sierra de Puebla fue también un factor importante en esta división. Guy Thomson (2010) señala que la división de Veracruz en 1853 y el reconocimiento de Tlaxcala como estado libre dejaron a la Sierra desconectada del centro del estado de Puebla y fragmentada políticamente. No obstante, en términos fiscales e institucionales la Sierra no se mantuvo tan aislada, lo cual generó que la población de esta región tuviera capacidad de negociación con el gobierno central de Puebla para pedir que a cambio del cumplimiento de las obligaciones fiscales y militares de la población, se les diera cierto grado de autonomía política. Aún más, la herencia colonial descrita por Bernardo García Martínez (2005) consistente en la tendencia de los pueblos sujetos de luchar por la secesión de sus cabeceras se siguió reproduciendo en la Sierra, agregando ahora argumentos de participación ciudadana y defensa de la nación ante las turbulencias del siglo XIX. Es en este contexto surge una interpretación particular del liberalismo en la Sierra, que tenía como base de operaciones a Tetela y era liderado por Juan Crisóstomo Bonilla, Juan N. Méndez y Juan Francisco Lucas (Los Tres Juanes), que buscó implementar un liberalismo que respetara las formas de organización locales. A este respecto, Thomson señala que “fue precisamente esta costumbre colonial de desafiar y negociar con las más importantes autoridades, de intercambiar contribuciones como el servicio militar o fiscalidad por el reconocimiento de la autonomía local que resultó ser una baza para los líderes de la Sierra (Thomson, 2010, p. 20).

En este sentido, la estrategia seguida por los totonacos de la Sierra para mantener su autonomía frente a la expansión de la naciente nación mexicana consistió en negociar con el gobierno central, aunque hubo cierta participación en movimientos sociales como el emprendido por Serafín Olarte, y posteriormente su hijo Mariano, en la Sierra de Papantla.

Así, durante finales del siglo XIX la población del Totonacapan poblano vivió bajo la égida de los Tres Juanes, junto con los demás pueblos de la Sierra. Posteriormente, a la muerte de Juan Francisco Lucas, el último y más influyente de los Tres Juanes, tomaron el poder los hermanos Elpidio y Gabriel Barrios (Brewster, 2010), quienes iniciaron un fuerte cacicazgo en la Sierra, coordinando la ejecución de obra pública en la región y estableciendo un sistema de control que incluía el establecimiento de pequeñas familias caciquiles en los municipios para así formar un circuito de control sobre la población de la región.

Dicho circuito se mantuvo durante buena parte del siglo XX, teniendo como ejes rectores a municipios como Xicotepec de Juárez, Huauchinango, Zacatlan y Zacapoaxtla. En el caso particular de Zacapoaxtla contamos con el estudio de Luisa Paré (1986), realizado durante la década de 1970, en donde señala que algunos de los factores de dependencia de la población de la Sierra Norte con respecto a los caciques locales y regionales eran: (1) ausencia de industria coloca al comercio como principal actividad económica, (2) falta de vías de comunicación, (3) baja producción y necesidad de endeudarse por parte de los pequeños productores, (4) el establecimiento del monocultivo y la consecuente dependencia a los precios del café (Paré, 1986, p. 41). Asimismo, la autora señala que los caciques, principalmente mestizos, supieron aprovechar instituciones sociales como el compadrazgo y la producción de aguardiente para mantener su dominio sobre la población, así como del control de la institución municipal para mantenerse en el poder dentro de los márgenes de la legalidad. Además, otro rasgo característico de este sistema fue el retraso en la construcción de vías de comunicación, principalmente en la región totonaca de Puebla.

Esta situación provocó dos procesos paralelos. Por un lado, se dio la dependencia económica y política de la población totonaca a los caciques. Por el otro, se reprodujeron prácticas culturales propias de los totonacos.

Cabe destacar que durante el siglo XX la estructura de comunicación fue muy importante, para lo cual se utilizaban los antiguos caminos de terracería y la actividad de la arriería cobró vital importancia en la región. Una vez que se inició la construcción de carreteras esta situación cambió y se comenzó a transformar la geográfica serrana. Así, se delineó una nueva división de la Sierra Norte poblana y en particular de los municipios totonacas del estado, en donde se identifican claramente tres ejes: “la carretera México-Tuxpan y el desarrollo petrolero en Poza Rica dieron surgimiento a un eje económico centrado en Huauchinango-Xicotepec, que dividió

el occidente de la Sierra totonaca y dejó marginado a Pahuatlan-Tlacuilotepec. La carretera de Teziutlan-Tlatlauquitepec a Tenampulco definió un margen oriental muy vinculado con Veracruz, mientras que la carretera interserrana configuró dos centros rectores, Zacapoaxtla-Cuetzalan y Zacatlán-Ahuacatlán-Tepango” (Masferrer, 2004, p. 22), dejando fuera al otrora centro liberal de Tetela.

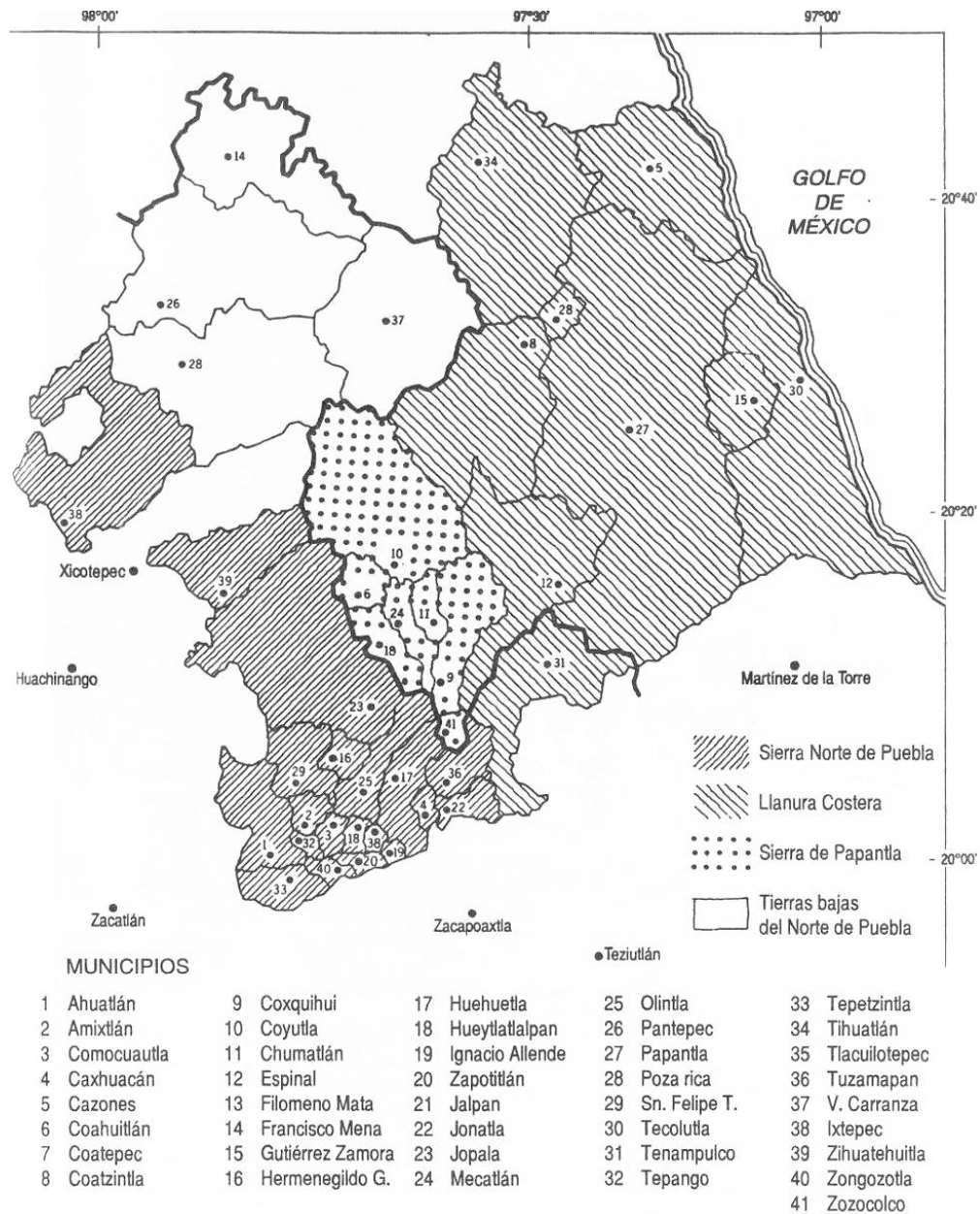


Figura 3. Zonificación del Totonacapan propuesta por Emilia Velázquez.
Fuente: Velázquez, 1995, p. 41.

En este mismo orden de ideas, Emilia Velázquez (1995) realizó un importante estudio en el Totonacapan a finales del siglo XX con el fin de identificar la dinámica regional con referencia a la generación de centros rectores y circuitos de intercambio comercial a partir de la arriería y los mercados. En dicho trabajo, la autora propone una zonificación que considera criterios fisiográficos, productivos, poblacionales y de tenencia de la tierra, resultando cuatro demarcaciones en el Totonacapan: Sierra Norte de Puebla, Llanura Costera, Sierra de Papantla y tierras bajas del Norte de Puebla (figura 3).

La mayor parte de los municipios que Velázquez ubica en la zona de la Sierra Norte de Puebla se ubican dentro de la Sierra Nororiental de Puebla, y es ahí donde se conservan en buena medida las formas de vida de los totonacos y en donde centraremos el análisis de las formas en que la población de tres comunidades de dos municipios diferentes dirimen las relaciones de poder y observan las relaciones interétnicas a través de las negociaciones en torno a la institución municipal.

La memoria en las disputas por el territorio municipal

Como se señaló anteriormente, los municipios de la Sierra Nororiental de Puebla han recorrido un largo camino de reacomodos de sus fronteras a partir de su formación con la llegada de los conquistadores. Los españoles tomaron como base para la organización geopolítica los antiguos *altepemeh*² que existían en el territorio mesoamericano. Bernardo García Martínez (2005) analizó en la década de 1980 las modificaciones del espacio de la Sierra, ubicando diferentes generaciones en el surgimiento de los pueblos y documentando las luchas de los pueblos sujetos por convertirse en cabeceras. Esta tendencia generó una dinámica de cambio geopolítico muy viva, lo que daba pie a la negociación de la institución municipal y a la generación de discursos que legitiman su control por parte de diferentes sectores de la población. En las páginas siguientes revisamos el caso de los usos de la memoria de pobladores de tres juntas auxiliares para aceptar o rechazar su pertenencia municipal y definir así su posición en torno a las relaciones de poder en la región.

² *Altepetl* en singular, vocablo nahua que refiere al origen mítico común al combinar *atl* = agua y *tepetl* = cerro. La palabra totonaca –lengua dominante en los municipios abordados en este trabajo– que refiere a este mismo origen es *chuchutsipi*, de *chuchut* = agua y *sipi* = cerro.

Los actuales municipios de Jonotla y Tuzamapan formaban parte del mismo pueblo de indios: Xonotla.³ Desde principios del siglo XV estos dos pueblos entablaron una serie de disputas que tuvieron su desenlace en el surgimiento de los municipios de Zoquiapan y Tuzamapan en el siglo XIX. A continuación abordamos el camino seguido para llegar a esta separación y las consecuencias sentidas hasta nuestros días de esos hechos.

En 1660 San Juan Xonotla (cabecera del pueblo) fue víctima de una epidemia en la que murió la mayor parte de su población y veinticinco años después su población se encontraba con una deuda de quinientos pesos e incapaz de sostener su iglesia. Por su parte, San Martín Tusamapan, uno de sus sujetos, mantenía cierta prosperidad, lo que llevó a que en 1687 el cura estableciera la parroquia en este lugar. Desde ese momento se denominó a Tusamapan como San Martín Xonotla. Entre 1694 y 1695, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, encontró en San Martín ciento cincuenta familias, mientras que en San Juan sólo encontró ocho, por lo que respaldó la decisión del cura de mover la cabecera eclesiástica. No obstante, el alcalde mayor se opuso a ésta decisión. Los pobladores de San Juan se quejaron de la decisión del cura, mientras que mediante algunas investigaciones se supo que la gente de San Martín había iniciado un movimiento de secesión liderados por Juan Ortiz, Martín de la Cruz y Alonso Ignacio. Durante el siglo XVIII hubo frecuentes peticiones de los habitantes de San Martín para conseguir su separación, cosa que nunca lograron. No obstante, tanto Xonotla como Tusamapan funcionaron como cabeceras políticas (García, 2005, pp. 285-287). En el presente se conserva en la memoria de los jonotecos de la cabecera municipal el robo de la campana de la iglesia, una imagen del Padre Jesús de las Tres Caídas y el archivo parroquial por parte de los de Tuzamapan (Rivera, 1999, pp. 62-64). Este recuerdo ha generado que los jonotecos llamen a los de Tuzamapan “los roba campanas”, así como constantes fricciones entre pobladores de las cabeceras de ambos municipios.

En la actualidad su territorio sigue siendo objeto de disputas entre la cabecera y sus subalternos, debido a la peculiar configuración del territorio del municipio de Jonotla, derivada de la participación de su población en las luchas entre conservadores y liberales durante el último tercio del siglo XIX. En la Sierra Norte de Puebla se vivió lo que algunos autores han llamado

³ Durante la época colonial Jonotla era denominado Xonotla, Tuzamapan y Tusamapan.

“liberalismo popular” (Thomson y LaFrance, 1999; Mallon, 2002 y 2003), que consistió en una interpretación regional de los preceptos liberales a través de la cual quienes apoyaron su causa se convertían en sujetos de derecho sobre los usos del territorio. En ese sentido, los habitantes de los municipios de llevaron a cabo una reunión en 1873 a través de la cual habitantes de los municipios de Jonotla, Tuzamapan y Tenampulco decidieron repartir las tierras de la zona baja que se encontraban en sus manos entre los habitantes de estos tres municipios como premio a su participación a favor de la causa liberal.

A partir de ese hecho, el municipio de Jonotla quedó dividido territorialmente en dos zonas: la zona alta, donde se ubica la cabecera municipal, El Tozan, Ecatlan y Tepetitlan, habitada por población totonaca y mestiza; y la zona baja, donde se ubica la junta auxiliar de San Antonio Rayón, y las localidades de Paso del Jardín, Tecpantzingo, Xiloxochit y Pochotitan, habitada por nahuas y mestizos. En el presente, los pobladores de ambas zonas del municipio de Jonotla se encuentran distanciados geográfica y socialmente iniciando una disputa por el control del gobierno municipal a través de la recuperación de la memoria sobre el territorio.

San Antonio Rayón es una localidad que se pobló a finales del siglo XIX e inició un rápido proceso de crecimiento hasta convertirse en centro rector de la zona baja del municipio de Jonotla. El fundador de la comunidad fue el señor Antonio Peña, quien puso un horno de teja y empezó a realizar una fiesta el día de su santo: “entonces venían de muchas partes y traían dinero, entonces pensaron hacer una imagen de San Antonio, para que el día de su santo de don Antonio ya se hiciera la fiesta para el santo también, y entonces hicieron la iglesita [...]”.⁴ Entonces se generó un grupo de poder que dirigió los destinos de la zona baja a partir del control de la producción de caña, tabaco y ganado hasta la década de 1970, época en la que inició un fuerte proceso de lucha por parte de campesinos sin tierra que buscaban obtenerla.

A partir de la construcción de la memoria vinculada a una época de dominio por parte de la élite de San Antonio Rayón, algunos de los habitantes de esta junta auxiliar han impulsado la creación de un nuevo municipio que tendría como cabecera a Rayón. Esta idea es sustentada – además de en la separación geográfica– en el argumento de que la experiencia histórica de la zona baja vinculada a la emergencia de un grupo de poder familiar y a la producción ganadera, cañera, tabacalera y citrícola los separa de su actual cabecera, así como en el mantenimiento de prácticas de servicio y trabajo comunitario, y se expresa en la disputa por el control del gobierno

⁴ Habitante de San Antonio Rayón, 86 años, 3 de febrero de 2007.

municipal y en la construcción de obra pública. En su primera expresión, la electoral, dos candidatos de la zona baja han disputado la presidencia municipal argumentando que ya es tiempo de que se les considere, llegando a ser presidente una habitante de Paso del Jardín para el periodo 2008-2011, aunque abandonando la idea de independizarse y formar un nuevo municipio. En su segunda expresión, la de la construcción de obra pública, se observa principalmente en la construcción de escuelas y edificios públicos como la presidencia municipal y el auditorio, que son símbolos que dan identidad y prestigio.

Esta idea de formar un nuevo municipio no es apoyada por todos los pobladores de la zona baja, ya que algunos ven este acto como un intento por recuperar el control de la zona por parte de las familias poderosas. A su vez, los habitantes de la cabecera municipal de Jonotla no ven con buenos ojos esta separación pues recuerdan que el territorio de Jonotla fue basto en épocas pasadas y que si la distribución actual es discontinua se debe a decisiones personales tomadas por los jefes políticos del siglo XIX, quienes “jugaron un papel importante en la redistribución de los terrenos del Estado. Eran terrenos ociosos ¿por qué? Porque a la gente que se les dio no se daban abasto para trabajar. Entonces ya la gente que se fue a poblar allá, desmonto, sembró, hicieron terrenos aptos para el ganado y fue ya como se quedaron ahí, pero la jurisdicción sigue siendo del municipio. A Jonotla”.

Para los pobladores de la cabecera municipal es claro que su territorio histórico ha sido mutilado por las presiones de sus subalternos, iniciando por las modificaciones hechas desde la época colonial y continuando por las tendencias separatistas de las comunidades de la zona baja. Para los habitantes de San Antonio Rayón la memoria sobre su territorio legitima su aspiración de ser cabecera. Observamos entonces, en el caso del municipio de Jonotla la utilización selectiva de la memoria en función de la posición social desde la que se lee el presente, negociándose la territorialidad específica del municipio en la búsqueda de un mayor control de los recursos sociales, económicos y naturales ligados al territorio.

El caso de San Juan Ozelonacaxtla

El municipio de Huehuetla es un municipio eminentemente totonaco. Al igual que el municipio de Jonotla, tiene una conformación territorial discontinua, pero su origen se encuentra en un proceso histórico distinto: el municipio de Huehuetla adquirió esta categoría en el año de 1880,

al separarse de Olintla –su antigua cabecera– junto con la localidad de Caxhuacan, que hasta ese año había pertenecido al municipio de San Miguel Atlequizayan y ahora se unía a Huehuetla. En esos años, San Juan Ozelonacaxtla pertenecía al municipio de Atlequizayan, pero en 1937 sus pobladores solicitan su adición a Huehuetla. En el año de 1951, Caxhuacan se separó de Huehuetla para convertirse en municipio, dejando a San Juan Ozelonacaxtla aislado del resto de su territorio municipal.

Cuando en la década de 1930 los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla decidieron unirse al municipio de Huehuetla lo hicieron pensando en que este municipio representaba una mejor opción para enfrentar los conflictos armados de la posrevolución pues tenía mayor fuerza militar y había más “gente de razón” que en Atlequizayan. Una vez pasada esta década, y consumado el triunfo del bando avilacamachista, inició el cacicazgo de este grupo político familiar. Se estableció un sistema de redes caciquiles en la Sierra, donde la población mestiza dominó a la población nahua y totonaca.

En el caso del municipio de Huehuetla, surgieron conflictos entre las élites mestizas de la cabecera del municipio y la de Caxhuacan. Uno de los ex presidentes del municipio, Abelardo Bonilla, durante finales de la década de 1940 y principios de la 1950 fue diputado local y desde ahí impulsó la independencia de su lugar de origen para generar un nuevo municipio: Caxhuacan. Este anhelo fue conseguido en 1951, con el nombramiento del Congreso como municipio libre y el estableciendo de la junta municipal. Pero lo interesante aquí es resaltar el proceso de toma de decisión que siguieron los pobladores de San Juan Ozelonacaxtla, que se veían en el dilema de aceptar unirse al nuevo municipio o quedarse con Huehuetla, aunque esta última opción significaba quedar aislados de su territorio municipal.

Las opciones eran claras y los argumentos a favor y en contra también, pero lo que finalmente inclinó la balanza para quedarse con el municipio de Huehuetla fue la defensa de la identidad étnica. La élite mestiza de Caxhuacan desde sus inicios impulsó la idea entre los pobladores de este lugar de que una limitante para el desarrollo de su pueblo era la cultura totonaca y que por lo tanto debería ser erradicado este idioma y las prácticas culturales asociadas con su forma de ver el mundo. Por otro lado, la élite mestiza de Huehuetla oprimía económica y políticamente a los totonacos, pero no era tan tajante en la eliminación de su identidad cultural. Así, los pobladores de San Juan prefirieron mantener su filiación municipal en Huehuetla para así mantener seguir reproduciendo su cultura, como una estrategia para defenderse de las

actitudes discriminatorias y beligerantes de los de Caxhuacan. Aún hoy los pobladores de San Juan hablan de este proceso:

siempre los de Caxhuacan no nos miran muy bien, siempre hay habladuras. Cuando estudiaron mis hijos allá (porque aquí sólo había hasta cuarto año) salían por la noche de Caxhuacan, pero hay unos que venían a echar piedras viendo que es de San Juan el alumno, no se quieren, no nada más a mis hijos. Ahí en Caxhuacan nada más nos miran, no sé por qué no nos quieren. Creen que son superiores que uno [...]. Nosotros íbamos a Huehuetla a hacer compras los domingos. Entonces, cada que pasaba uno por ahí no podía llevar uno a una señora porque ahí es donde empiezan ellos a escupir delante de su señora, entonces cómo queda uno [...].⁵

En los hechos la lejanía con Huehuetla permitió a los de San Juan tener cierta autonomía en la toma de decisiones sobre la organización de la población en la comunidad, además de que les ayudo a mantener su identidad totonaca. No obstante, actualmente algunos sectores de la población ven como problemática la lejanía, pues señalan que eso no les permite hacer trámites para recibir ciertos apoyos o para enterarse de los programas que existen. En este nuevo escenario surge como posibilidad volverse a separar de su municipio, pero integrarse a Caxhuacan sigue siendo una opción descartada.

El caso de la fallida junta auxiliar de Melchor Ocampo

En este último caso que revisamos habla de la estrategia que un grupo de migrantes nahuas siguieron para lograr la creación de una junta auxiliar dentro del municipio de Huehuetla (tonaco). Como resultado de las luchas armadas de finales del siglo XIX, llegaron a las tierras de la zona caliente de la Sierra Nororiental diferentes grupos de personas de las tierras altas que iban huyendo de la violencia generada en esa zona. Estos grupos de personas se establecieron en diferentes terrenos de los municipios totonacos de la zona de transición a la costa y formaron ahí sus familias.

Para mediados del siglo XX, los herederos de los primeros grupos de migrantes ya se habían establecido en las nuevas tierras y habían creado comunidades enteras que poco a poco empezaban a demandar más servicios. Éste fue el caso de la población de Chilococho, quienes en agosto de 1950 solicitaron al congreso del estado la elevación de su comunidad a la categoría de

⁵ Habitante de San Juan Ozelonacaxtla, 87 años, 9 de junio de 2009.

junta auxiliar con el nombre de Melchor Ocampo. En el texto del oficio girado al Congreso, los solicitantes hacen el recuento del proceso migratorio vivido por sus padres, pero sobre todo enfatizan que esa historia migratoria:

puede repetirse dentro de nuestra heroica raza Azteca que en una época para todos bien recordada buscó y fundó a la gran Tenochtitlán y que fue la creadora del reino disputado después por los españoles y defendida por Cuauhtémoc; así nosotros y como antes decimos descendientes de una raza nómada, quedamos constituidos ciudadanos responsables de nuestras obligaciones y constituidos ciudadanos responsables de nuestras obligaciones y consientes de nuestros derechos en esta ranhería [...].⁶

El texto concluye solicitando el cambio de categoría política fundamentándose en los derechos que la población tiene dado su pasado. En septiembre del mismo año el congreso aprobó la solicitud y se elevó a junta auxiliar el pueblo de Chilocoyo, cambiándole el nombre a Melchor Ocampo. Sin embargo, en las semanas subsiguientes un grupo de inconformes de la misma localidad pidió al congreso la revocación del decreto pues en la solicitud de no habían participado todos los habitantes y el nombramiento fue removido. Actualmente existen dos comunidades: Chilocoyo del Carmen y Chilocoyo de Guadalupe, resultado de aquella solicitud fallida para la creación de una junta auxiliar.

Pero lo que interesa rescatar de este documento es el uso del discurso indigenista apropiado por parte de los pobladores nahuas de la ranhería de Chilocoyo, en donde se refieren a sí mismos como herederos de los aztecas –que por lo demás, no son los mismos que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla– y enfatizan el pasado de aquella civilización para presentarse a sí mismos como herederos legítimos de su esplendor y futuros introductores de la modernidad a la tierra que ahora piden sea considerada como junta auxiliar.

Reflexión final

La historia a contrapelo planteada por Gilly (2006) busca dar voz a los silenciados. Con un enfoque que enfatiza el conflicto y la negociación de la hegemonía en la vida cotidiana se busca dar explicación a los procesos del pasado y a las formas en que la memoria es recuperada,

⁶ Exp. no. 2971. Congreso del Estado Libre y Soberano de Puebla. Biblioteca del Congreso del Estado de Puebla. Año 1950, julio-diciembre. Exp. 2963-2977. Volumen 367. Vol. 1.

reconstruida y reinterpretada desde el presente. A través del uso de la etnografía histórica esto es posible, introduciéndonos al movedizo terreno de la historia oral.

Los casos presentados en las páginas precedentes son ejemplos de decisiones tomadas por actores subalternos en torno a las negociaciones de la institución municipal. En ellas se observa el uso selectivo de la memoria, donde se recuerda la forma en que diferentes miembros de la sociedad caracterizan y tratan a los otros. Pero además, se observan formas de rebelión y uso intencionado de las ideas que la élite construye sobre los subalternos.

En el caso del municipio de Jonotla el origen de su conformación territorial se encuentra en la participación de la población nahua y totonaca dentro de las luchas liberales del siglo XIX, en donde la población indígena de la sierra participó con los liberales no por defender sus ideales, sino para tener herramientas para salvaguardar su territorio y su autonomía cultural. En el presente los pobladores de San Antonio Rayón hacen uso de sus recuerdos para luchar por constituirse en un nuevo municipio y separarse así de una sección de su municipio que consideran alejada histórica y socialmente de su propia experiencia. En este municipio no se observan elementos étnicos en las disputas por el municipio.

Por otro lado, en el caso de la junta auxiliar de San Juan Ozelonacaxtla salta a la vista la defensa de la autonomía cultural como base fundamental de las decisiones tomadas por la gente al momento de elegir su pertenencia municipal. Con sus acciones los sanjuaneros contradicen día a día el discurso de que “lo totonaco” limita el crecimiento y la buena organización de una comunidad y se contraponen a la élite mestiza de Caxhuacan que les ha tratado con desprecio, pero de quienes se han mantenido alejados gracias a su pertenencia al municipio de Huehuetla.

Finalmente, el caso de la experiencia de los habitantes de Chilococho es ejemplo del uso de que los grupos subalternos realizan del doble discurso de las élites de la Sierra Nororiental de Puebla. En ese discurso, por un lado se enaltece el pasado “azteca” de México, pero por el otro se denigra el presente nahua y totonaco. A sabiendas de esto, los nahuas de Chilococho establecen para sí mismos una filiación azteca –aunque en la realidad no existe tal cosa– para así argumentar sus derechos “ciudadanos” para cambiar la categoría política de su comunidad. A pesar de que esta demanda no se logró debió a conflictos internos de la comunidad, el corto periodo en el que logran esta categoría es muestra de la puesta en marcha de estrategias de negociación por parte de los grupos subalternos de la Sierra Nororiental.

Para finalizar, quisiera recalcar junto con Walter Mignolo que “la tradición oral no es sólo una nueva ‘fuente’ para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento” (Mignolo, 2002, p. 206).

Referencias

- Aceves, J. (1999). La memoria convocada. Acerca de la entrevista en historia oral. *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, nueva época, 43, 109-116.
- Archila Neira, M. (2005). Voces subalternas e historia oral. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 32, 293-308.
- Arizpe, L. (1973). *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Brewster, K. (2010). *Militarismo, etnicidad y política en la Sierra de Puebla: 1917-1930*. Puebla/México: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Ediciones de Educación y Cultura.
- Chenaut, V. (1995). *Aquellos que vuelan: Los totonacos en el siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (sin fecha). *Índice de reemplazo etnolingüístico*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=157&Itemid
- Díaz del Castillo, B. (2006). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- García Martínez, B. (2005) [1987]. *Los pueblos de la sierra: El poder y el espacio entre los indios del Norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- Fraser, R. (1993). La historia oral como historia desde abajo. *Ayer*, 12, 79-92.
- Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo: Una constelación*. México: Era.
- Gómez Carpinteiro, F. J. (2003). *Gente de azúcar y agua: Modernidad y posrevolución en el suroeste de Puebla*. Zamora/Puebla: El Colegio de Michoacán/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- González Bonilla, L. A. (1942). Los totonacos. *Revista Mexicana de Sociología*, 4(3), 81-101.

- Kelly, I. y Palerm, A. (1952). *The Tajin Totonac: Part I. History, subsistence, shelter and technology*. Washington: Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution.
- Krickeberg, W. (2003). *Las antiguas culturas mexicanas* (12a. reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mallon, F. E. (2002). Reflexiones sobre las ruinas: Formas cotidianas de formación del Estado en el México decimonónico. En G. M. Joseph/ D. Nugent (compiladores). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (pp. 105-142). México: Era.
- Mallon, F. E. (2003). *Campesino y Nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*. San Luis Potosí/Zamora/México: El Colegio de San Luís/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- Masferrer Kan, E. (2004). *Totonacos*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Masferrer Kan, E. (2006). *Cambio y continuidad: Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: Algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. En D. Mato (coordinador). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 201-212). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Comisión de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Morales Lara, S. (2008). Estudios lingüísticos del Totonacapan. *Anales de Antropología*, 42, 201-225. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paré, L. (1986). Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla. En R. Bartra/*et al.* *Caciquismo y poder político en el México rural* (pp. 31-61). México: Siglo Veintiuno Editores/Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera Sierra, A. (1999). *Ka'xunik es mi pueblo... Jonotla*. Jonotla: H. Ayuntamiento Constitucional del Municipio de Jonotla.
- Roseberry, W. (1998). Cuestiones agrarias y campos sociales. En S. Zendejas/P. De Vries (editores). *Las disputas por el México rural: Transformaciones de prácticas, identidades y proyectos* (pp. 73-97). Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Roseberry, W. (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En G. M. Joseph/ D. Nugent (compiladores). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (pp. 213-226). México: Era.
- Roth Seneff, A. (editor) (2004). *Recursos contenciosos: Ruralidad y reformas liberales en México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Thomson, G. P. C. (2010). *La Sierra de Puebla en la política mexicana del siglo XIX*. México/Puebla: Ediciones de Educación y Cultura/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Thomson, G. P. C./LaFrance, D. G. (1999). *Patriotism, politics, and popular liberalism in nineteenth-century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Delaware: Scholar Resources.
- Troiani, D. (2007). *Fonología y morfosintaxis de la lengua totonaca: Municipio de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velázquez Hernández, E. (1995). *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: La conformación regional del totonacapan*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Editorial Península.

DON LOBO Y DON COYOTE: LÍDERES DE LA RESISTENCIA CHICHIMECA DEL SIGLO XVI

Phyllis M. Correa

Francisco Gerardo Correa Yáñez

Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

Durante la conquista de Querétaro y Guanajuato en el siglo XVI, dos líderes chichimecas, conocidos como Don Lobo y Don Coyote, jugaron un papel importante en la resistencia contra los invasores españoles y sus aliados otomíes y purépechas. Según la relación de Nicolás de San Luis Montañés, estos personajes fueron los líderes del ejército de chichimecas en la batalla del cerro de Sangremal que se realizó en Querétaro. Guerrero Tarquin (sin fecha) comenta que siguieron en su lucha contra el avance de los españoles y sus aliados hacia el Norte siendo objetos de una constante persecución. Sin embargo, nunca fueron aprehendidos o muertos. También hay noticias de que hace aproximadamente 50 años todavía se cargaban sus cruces de ánimas en la Entrada de los Xúchiles que se realiza cada año durante las fiestas patronales en la ciudad de San Miguel de Allende. El objetivo de esta ponencia es indagar sobre la memoria histórica colectiva que se tiene respecto a estos dos personajes y la veneración que se les otorga hoy en día.

Palabras clave: memoria histórica, religiosidad popular, Guanajuato.

Introducción

En varias fuentes históricas, hay mención de dos líderes chichimecas conocidos como don Lobo y don Coyote quienes jugaron un papel importante en el proceso de la conquista y colonización de Querétaro y de Guanajuato durante el siglo XVI. Nicolás de San Luis Montañés dijo en su relación que fueron los líderes de las huestes chichimecas en la batalla del cerro de Sangremal en Querétaro. Al revisar la información de las diversas fuentes más al fondo se encontraron más

datos sobre estos personajes pero la información que se tiene es contradictoria respecto a la naturaleza de su participación y parece ser de poca confiabilidad histórica.

Por otro lado, de acuerdo a Manuel Nava a mediados del siglo XX, las personas de la comunidad de Boca de la Cañada al sur del municipio de San Miguel de Allende, veneraban dos cruces representando a las ánimas de estos líderes de la resistencia chichimeca. Dice al respecto:

Don Lobo y don Coyote eran los principales jefes chichimecas, guamares. Según la historia eran salvajes y desalmados. Todavía en vida de nuestro muy querido y respetado Sr. Cura Párroco (en aquel entonces) José Mercadillo Miranda, los vecinos de Boca de la Cañada traían el día de la entrada de los xúchiles, unas crucitas representando las almas de don Lobo y don Coyote. Dichas crucitas entraban junto con la Santa Cruz de Calderón (principal elemento en la fiesta de Señor San Miguel) pero Monseñor, queriendo seguir su propia obra de catequización y evangelización, pensó que las almas de unos asesinos y, además, enemigos de la Corona, no podían ser representadas en una cruz y les prohibió que siguieran trayéndolas (Nava, sin fecha, p. 9).

También menciona que estos aguerridos chichimecas emboscaron a los españoles en el Infiernillo (hoy Cañada de la Lejona) a unos cuantos kilómetros del sitio de lo que sería la villa de San Miguel el Grande (hoy de Allende) y enfrentaron al español, Juan Yáñez, capitán conquistador, y sus soldados en la Boca del Infierno (hoy Cañada de la Virgen) hacía 1552. Estos datos que parecen venir de informantes que participaban en las tradiciones religiosas que giran alrededor de la Santa Cruz del Puerto de Calderón, como don José Patlán, antiguo guardián de la cruz. Nos llamó la atención la veneración de estas ánimas porque no aparecen como personajes en el relato fundacional que se conoce en la zona sobre la batalla en el Arroyo de los Frailes en septiembre de 1531 y la aparición de la Santa Cruz del Puerto de Calderón (Correa, 1998). Sin embargo, sí aparecen en los relatos sobre la fundación de Querétaro.

El propósito de esta ponencia es hacer un recuento de los relatos sobre don Lobo y don Coyote de diversas fuentes y luego ver como son integrados estos personajes en el imaginario colectivo hoy en día en el municipio de Allende. El objetivo no es establecer una versión más histórica sino tomar en consideración lo que dice Rubial García (2004) al referirse a la leyenda fundacional de Querétaro en el sentido de que la historia no puede ser considerada como algo estático o lejano del presente y por esta razón “la leyenda [...] es una prodigiosa historia que concibe al pasado como una herramienta que permitirá echar a andar un proyecto, como una fuente de la que podían salir los símbolos forjadores de una identidad” (p. 56). Principalmente, el

propósito fue averiguar si aún existe una veneración de sus ánimas en la comunidad de Boca de la Cañada.

El texto tendrá la siguiente estructura: (1) una breve historia de San Miguel de Allende en los primeros años de la conquista; (2) un recuento de las algunas de las diversas fuentes donde encontramos referencias a los personajes estudiados; (3) una descripción de los guamares ya que don Manuel Nava los coloca en este grupo étnico y San Miguel fue uno de los centros principales de este grupo; (4) información de coyote como nombre o apellido; (5) el significado de lobo y coyote en la mitología de Norteamérica; y (6) algunos rastros de su memoria de don Lobo y don Coyote que se encontraron en el municipio hoy en día.

San Miguel y sus primeros años

Al tiempo de la conquista española, el área de estudio estaba fuera de la cultura Mesoamericana de alta civilización como lo define (Kirchhoff, 1943). Existen evidencias de casi 100 asentamientos ceremoniales estructurales, plazas y terrazas para el periodo clásico y postclásico en el municipio (300-1100 D.C.); especialmente notorios son los sitios de San Miguel Viejo y Cañada de la Virgen (Martínez y Nieto, 1987). Este último ha sido excavado y está abierto al público.

Desde antes de la Conquista, San Miguel parece haber sido una zona de confluencia cultural donde varios grupos de chichimecas convergían (pames, guamares y guachichiles principalmente), aunque la naturaleza de su interacción no es clara. De acuerdo a Jiménez Moreno (1984), San Miguel fue el núcleo principal de los guamares y que durante los primeros años de la conquista demostraron tener redes de organización política con otros grupos. Se desconoce si estas redes o confederaciones existían antes de la llegada de los conquistadores o si se aglutinaron en defensa de sus territorios.

Se cree que San Miguel fue fundado por primera vez en 1542, por el fraile franciscano, Juan de San Miguel. Él había convertido a unos pocos nativos y estableció una misión cerca de las orillas del río Laja aproximadamente a cuatro o cinco kilómetros al oeste de la ubicación actual de la ciudad.

En 1543, Juan Jaramillo, uno de los conquistadores de Tenochtitlán, defensor de fronteras y encomendero de Jilotepec, recibió un permiso oficial para explorar las tierras al norte de este

pueblo. Tenía que reportar al virrey y hacer recomendaciones respecto a las políticas para establecer relaciones con los grupos nómadas del Norte. Como resultado de estas expediciones, recibió concesiones de tierra para la cría de ganado en la vecindad de San Miguel (Powell, 1984, p. 21). De acuerdo a Francisco de la Maza, uno de los primeros colonizadores de San Miguel fue un noble otomí de Nopala, pueblo que pertenecía a Jilotepec, don Fernando de Tapia, quién fue aliado de los españoles en la conquista y fundación de la ciudad de Querétaro (De la Maza, 1972, p. 14).

A partir la conquista de Querétaro, hay constantes ataques y disturbios por parte de grupos de chichimecas contra los españoles y sus aliados indígenas pero no hubo evidencia de una resistencia organizada y generalizada hasta la guerra del Mixtón en 1542 (Powell, 1984). Al principio, la expansión de los españoles hacia el Norte fue por la necesidad de propagar la cría de ganado, pero el descubrimiento de las minas en Zacatecas en 1546 provocó un gran flujo hacia este lugar al final de la década, dejando casi vacías y desprotegidas grandes zonas entre las poblaciones establecidas a lo largo de la frontera chichimeca al sur (pp. 29-30). En 1550 surgieron una serie de ataques a poblaciones, estancias y las caravanas que transitaban el Camino de la Plata por indios zacatecos, guachichiles y guamares. El primer ataque fue contra la estancia de Diego de Ibarra y todos los habitantes fueron muertos. También incursionaron en el poblado de San Miguel dando muerte a catorce o quince personas. El poblado formado por indios tarascos, chichimecas y otomíes ya contaba con una misión franciscana, un hospital y un colegio pero al ser atacados quedó abandonado el lugar. Una parte de los chichimecas pacíficos se trasladaron a San Antón (de las Minas) cerca de Dolores Hidalgo y otros a la zona de Celaya. Los atacantes fueron copuces, un grupo de guamares, con Carangano como su líder. Este líder se alió después con otro grupo encabezado por Copuz Viejo, su pariente, y atacaron otra estancia asesinando a los residentes, quemando los edificios y matando unos animales de considerable valor (pp. 44-45).

Para contrarrestar estos ataques, el virrey, Luis de Velasco, organizó tres expediciones entre 1551 y 1553 sin mucho éxito. A raíz del informe presentado al virrey por el español Juan Yáñez, conquistador y poblador de San Miguel y posteriormente su primer teniente de alcalde mayor, describiendo el combate que tuvo con los chichimecas en la Boca del Infierno (hoy Cañada de la Virgen) habiendo resultado vencedor, Yáñez le solicita la fundación de la villa de San Miguel. El 10 de diciembre de 1555, el virrey ordenó la fundación de San Miguel como villa de españoles

(Powell, 1984, pp. 80-81) ya que era una posición estratégica en la frontera chichimeca y cruce de caminos de las principales rutas hacia las minas de Guanajuato y Zacatecas (pp. 23-24).

El documento para elevar al pueblo a villa dice “os hago saber [...] que por evitar las muertes fuerzas e robos que los chichimecas han fecho en el camino de los zacatecas se funde en el pueblo de San Miguel una villa de españoles para la seguridad del dicho camino [...]”. El virrey Velasco tenía la intención de fundar personalmente la villa, pero no fue posible por encontrarse enfermo. Envió a Ángel de Villafañe para ejecutar la orden nombrándolo autoridad española en la villa y designando a don Domingo Pérez, indio principal, gobernador de los chichimecas, y de los otomíes, a don Juan de San Miguel. Se concedió a la villa “tres leguas de términos por todas partes”. El título de la villa, sin embargo, no fue entregado hasta 1559 (De la Maza, 1972, pp. 15-16).

Durante los primeros años de existencia de la villa, los residentes eran responsables de su propia defensa pero con el recrudecimiento de ataques por los chichimecas organizados en una gran alianza de distintas tribus, después de 1560, aparte de fundar más villas, se estableció el sistema de presidios en puntos estratégicos en la frontera norte de la Nueva España (Powell, 1984, pp. 81-82). Después de 50 años de conflicto, la pacificación de los grupos nómadas rebeldes se logró en la década de 1590 y nunca “por la espada, sino mediante una combinación de diplomacia, compra y conversión religiosa (p. 213).

Como se puede apreciar, en estas dos fuentes sobre la historia de los primeros años de San Miguel, De la Maza (1972) y Powell (1984), no hay ninguna mención de dos líderes chichimecas conocidos como don Lobo y don Coyote. Tampoco hay mención en el texto escrito por Guillermo de Santa María describiendo de primera mano a los grupos chichimecas durante el siglo XVI (2003). La presencia de estos líderes de la resistencia chichimeca en la zona de San Miguel de acuerdo al texto de Manuel Nava (sin fecha) y la veneración de sus ánimas en la comunidad de Boca de la Cañada indicaría un vínculo con la zona que consideramos interesante por varias razones. Entre ellas, el hecho de que en la tradición de los grupos concheros del Bajío y el complejo religioso que gira alrededor de la Santa Cruz del Puerto de Calderón, ellos dejaron de combatir contra los españoles y sus aliados indígenas aceptando la fe católica, a consecuencia de la aparición milagrosa de la Santa Cruz en el cielo, durante una batalla entre otomíes cristianizados y chichimecas no cristianizados cerca al arroyo de Los Frailes en 1531, como relata el mito de fundación (Correa, 1998). Dentro de este contexto, nos surgió el interrogante:

¿Si el mito de fundación es el recuerdo del proceso de conquista y colonización que se dio en la zona de San Miguel y que se conmemora cada año en las fiestas patronales de septiembre, cómo podemos entender la veneración de don Lobo y don Coyote, quienes nunca fueron sometidos o evangelizados? Por esta razón, surge la inquietud de indagar sobre ellos y averiguar si todavía hay una tradición oral sobre ellos que tenga vigencia hoy en día.

Para precisar la zona de operaciones de don Lobo y don Coyote referida por don Manuel Nava, de acuerdo a documentos recopilados por Wright (1998, p. 115) la frontera con los chichimecas estaba en el área de San Lucas y San Agustín, al sur de San Miguel, cerca de Chamacuero (hoy Comonfort), donde había una fuerte. San Lucas fue un pueblo de guachichiles aliados de don Juan Martín, capitán de cuerpo, y su sobrino, Pedro Martín de Toro. Esta frontera coincide con las acciones bélicas de don Lobo y don Coyote, mencionadas por don Manuel Nava: la batalla del Arroyo de los Frailes en 1531 y la batalla de Juan Yáñez en la Boca del Infierno en 1552. Entre Chamacuero y San Miguel, el cerro de Palo Huérfano seguido al este por el Puerto de Calderón (antes de los Bárbaros), paso obligado del Camino Real de Celaya, que se conectan a la serranía de los Cordones que se extiende hacia Guanajuato al oeste, forman una barrera natural de difícil acceso, lleno de cañadas y cuevas que daba protección a los grupos de chichimecas no pacificados. La comunidad de Boca de la Cañada y Cañada de la Virgen donde Yáñez se enfrentó con los chichimecas en 1552 están enclavadas dentro de esta serranía, a aproximadamente ocho kilómetros hacia el este del Puerto de Calderón. Se puede apreciar esta formación geológica en el Mapa de San Miguel de 1580 e inclusive hay dos indígenas ahorcadas en el sitio de Puerto de Calderón donde fue construida la capilla para la Santa Cruz que de acuerdo al mito de la batalla de 1531 apareció en el cielo. De igual manera, esta batalla, de la cual no hay fuentes históricas más que la tradición oral de los habitantes de la zona y algunos documentos que ellos poseen, ocurrió en el arroyo de Los Frailes, a uno o dos kilómetros en la bajada del Puerto en dirección a San Miguel (Correa, 1998).

Los guamares

Según fray Guillermo de Santa María (2003), los guamares se dividían en cuatro o cinco grupos aunque hablaban una sola lengua. Su centro se ubicaba en la villa de San Miguel y se extendían desde el río Lerma y Michoacán al sur hasta las montañas de Guanajuato y San Felipe en el

norte, casi llegaban hasta Querétaro por el este y Aguascalientes por el noroeste. Este grupo fue considerado el más “valiente y belicosa, traidora y dañosa, todos los chichimecas” (p. 206). Conformaban una confederación con otros guamares conocidos como copuces que se dividían en tres parcialidades, unos en paz asentados cerca de Celaya y otros confederados con guaxabanes y sanzanas de lengua guachichil (p. 207).

No se tiene referencia clara a que familia lingüística pertenecía este grupo, aunque parece que tuvieron “un lenguaje propio” (Powell, 1984, p. 245, n. 20). La falta de información probablemente se debe a que los guamares desaparecieron de los documentos al final del siglo XVI aunque siguió habiendo menciones de los copuces que formaban parte del mismo grupo. Por ejemplo, guamar no aparece como una designación étnica en los registros de bautizos en los libros de la notaria de la parroquia de San Luis de la Paz comenzando en 1590 (Ramírez, 1952). Los primeros bautizos se realizaron en La Petaca, San Antonio, Jofre y San Luis de la Paz. La Petaca es la más cercana a San Miguel. Algunos registros no contienen una designación étnica aunque por los nombres o apellidos se puede suponer que son indígenas. Entre los que sí tienen este dato, hay guaxabanes (“vaxabanes”), guachichiles (“vuachichil”), otomíes (“otomites”), copuces, pames, chichimecos, y tarascos (pp. 152-172).

Quizás los sobrevivientes de los guamares en la zona huyeron o se asimilaron al patrón cultural y lengua de los otomíes. Es difícil, por su forma de hacer guerra, pensar que fueron completamente exterminados. De hecho, hoy en día, la gente en varios barrios de la ciudad de San Miguel afirman ser descendientes de chichimecas y no de otomíes pero al consultar los primeros registros en la notaria de la parroquia de San Miguel que empiezan en 1631, predominan los otomíes en los registros y no hay ninguno con una designación étnica referente a algún grupo de chichimecas. Para efectos de este estudio, el interés por los guamares es porque, de acuerdo a don Manuel Nava (sin fecha), don Lobo y don Coyote pertenecían a este grupo (p. 9).

1. Relación de Nicolás San Luis Montañés

A continuación se reproduce el fragmento de Relación de Nicolás de San Luis Montañés. Según la relación, los indios, encabezados por él y Fernando de Tapia, ya tenían un año poblando a Querétaro, habiendo conquistado a 25,000 chichimecas el día de 25 de julio de 1522.¹ Con respecto a don Lobo y don Coyote, Montañés dice lo siguiente:

por la mañana antes de salir el sol, empezamos a hacer la guerra, que fue el día del señor Santiago. Todos quedaron ensangrentados y muy fatigados, los bárbaros lo mismo; dos capitanes chichimecos llamados **don Lobo y don Coyote** quedaron muy enojados y nunca pudimos conquistarlos, decían que iban a traer más gente que tenían en el Cerro Gordo en Media Luna; [sin embargo,] los andaba apaciguando el dicho capitán [chichimeco] don Juan Bautista, diciendo que no haya más guerras, ya que los cristianos ganaron este puesto, por su brazo y sudor y había costado derramar su sangre [...] fue a su mandado de Dios Nuestro Señor y de su Majestad; sosiéguese; que basta, porque mi palabra que he dado vale mucho (Fernández y Mendoza, 1992, p. 40).

2. Documento utilizado por fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis para elaborar el libro La cruz de piedra, imán de la devoción, en 1722

Cabe señalar que Rubial García (2004) considera que este documento es un agregado de diversas versiones de la conquista de Querétaro y no hubo una preocupación por resolver contradicciones y ambigüedades en el contenido incluyendo la fecha de la batalla de Sangremal de 1502. Él considera que el documento tiene características similares a los “títulos primordiales”:

Sonando el clarín y disparar las armas de fuegos ciete hombres a caballo [...]. Señor don Nicolás sus armas de Santiago [...] viene caminando los camino los llanos lisos. Algunos mecos, que anda en los cerros lo devisa, fueron a topar la conquista, otros que viene otro lado, otros que embió los capitanes de la Gran Chichimeca mil chichimecos a recibir, con su capitán de un meco flechador a onde están este cerrito gordo colorado, y está unas peñas con dos cuebas grandes, onde estaban sus casas de ellos, un chichimeco estaba llamado don Lobo, y allí esperaba la Christiandad mil chichimecos, que pusiero una enramada, todo de palma sotol muy grande, y colgaro la campana. [...]

¹ Es demasiado temprano para ser factible, aunque la fecha de 1531 parece haber sido establecido mucho tiempo después de los hechos y solamente para coincidir con el año de la aparición de la Virgen de Guadalupe y no en base de documentos históricos más o menos fidedignos (Rubial, 2004).

Empezaro a guirriar [...], ce flecharo unos y otros, todos ellos dieron ladrido pelando: se pusiero todos los cathólicos el puesto bueno a lado derecho de la fe, éstos son los mecos muy brabos de otras naciones, el cerro que llama el Lobo y otro capitán de ellos se llama el Coyote [...] (Rubial, 2004, pp. 80-81).

Don Nicolás, capitán general, mandó

llamar al cacero del cerro, que es don Lobo, chichimeco viejo al que llamaro El Meco, su pellido Mataro, muy ballente y otro chichimeco, que se llama su pellido don Coyote del munte del lobo. Llegaro con mucho obedecimiento de mi bos, de mi lengua de chichimeco [...] le di su ejemplos de su lengua de ellos, que cepa hora qué es la Christiandad que traemos, que ay Dios [...]. Oyéndome esta razón los dichos chichimecos, caballeros, hincando ellos de rrodillas delante del padre [...] le besó las manos y los pies [...] dijo ellos que ce concluya [...] por la mañana ante que salga el sol el día de Santiago, allá vamos todos a ser esta conquista [...]. Llamaron al Saurín [sacerdote indígena] aquella nochi, le tomaro su pareser que dijo: muy bien viene la Christianda, que está de paz los chichimecas [...] [que] se ha de haser la guerra a hombres a hombres sin armas ninguno (Rubial, 2004, p. 83).

Después de describir aspectos de los ejércitos, el documento continúa:

que viene otros quinientos mecos con el capitán Lobo y don Coyote de los naciones del cerro gordo que llaman a todo una piesa entero de masiso [...] que ya los mecos está dasando [danzando?] todos encima el cerrito muy tupido [...] éste día está puesto su vida [...] que se paró el sol y se puso muy marillo jumiado [...] apareció una cruz alta, como quatro brasadas de alto, con sus resplandor y blanco en medio de los chichimecos [...] muy hermosísimo de rrayos a la Santíssima Cruz y a Santiago por un lado apareció en medio de ellos [...] (Rubial, 2004, p. 88).

Más tarde don Nicolás juntó a todos los chichimecas a las dos de la tarde para elegir los principales quedando don Fernando de Tapia como gobernador y capitán de la fundación. Entre los doce principales se encontraba a don Juan Coyote, y el capitán de los chichimecos. Don Juan Bautista, y don Lobo, “son los cabildo que pide a los dichos chichimecos, son gobernadores los tiempos que viniere, se han de elejir sus sendencias” (Rubial, 2004, p. 95).

3. La versión de Alfredo Guerrero Tarquin en su libro Tradición y leyendas chichimecas

Advierte Guerrero Tarquín que el objetivo de este texto es realizar “un relato de algunos acontecimientos de carácter histórico y de algunas de las leyendas y tradiciones” que circulan entre los habitantes de Guanajuato, y sus estados vecinos: San Luis Potosí y Querétaro

(Guerrero, sin fecha, p. v). En pocos casos consultó a archivos, ya que la mayoría de la información lo obtuvo conviviendo con los chichimecas de la misión en San Luis de la Paz durante doce años (Guerrero, sin fecha, pp. x-xi).

Después de la batalla ocurrida el 25 de julio en el cerro de Sangremal en 1531:

[...] gran parte de sus tribus [los chichimecas] [...] se replegaron definitivamente al interior, donde era fama que existía un poderoso contingente de mecos bravos [...] mientras [Nicolás de] San Luis se lanzaba a la aventura por el oriente, tratando de flanquear a los rebeldes, don Fernando de Tapia y los esposo Chichimeca Criado llegaban hasta el puerto de “El Pinto”, donde encontraron muy fuerte resistencia por parte de los naturales que eran unos mecos pintados [...]. [Don Fernando] optó por retirarse a sus cuarteles de Andamexey [Querétaro] [...] don Fernando, que sabía hacer las cosas de una manera serena e inteligente, organizó una cuadrilla de maceguals que se encargaron de abrir una brecha entre el Puerto del Pinto y Andamexey, pero cuando andaba en estos trabajos de asentar el camino [...] sufrió un ataque feroz y despiadado por parte de dos famosos guerrilleros chichimecas que, según la relación de don Nicolás de San Luis, se llamaban don Lobo y don Coyote, que hacían honor a sus apodos por la ferocidad que desplegaban en todos sus ataques. El naciente poblado [de Querétaro] [...] quedó reducido a cenizas humeantes y lugar de desolación y muerte.

Consumada esta sobresaliente hazaña, don Lobo y don Coyote se retiraron tranquilamente por el rumbo de Los Capulines [cerca de San José Iturbide, Guanajuato], hasta donde fueron perseguidos por las columnas que estaban acantonadas en un fuerte denominado Chichimequillas, en número muy superior a los atacantes, que tuvieron la ventaja de la sorpresa.

Don Nicolás de San Luis [...] decidió [...] [enviar] diez columnas por todo el territorio, sin permanencia fija en ningún lugar [...]. Reservó fuertes escoltas que lo acompañarían en sus exploraciones y [otras] guarneciendo el centro de sus operaciones, que era Santiago de Querétaro. Veinte capitanes de primera y siete mil indios flecheros tomaron parte en esta acción guerrera, una de las más grandes de aquellos tiempos [...] se lanzaron por todos los rumbos en persecución de los chichimecas [...] (Guerrero, sin fecha, pp. 33-35).

Para llegar a Zacatecas, los conquistadores trataron de abrir camino por Montenegro al norte de Querétaro, sin embargo, cuando llegaron a los pantanos de Curi-Nits (hoy San José de Iturbide, Guanajuato) su paso fue impedido misteriosamente por la presencia de aguas que inundaban el terreno. Intentaron pasar por las partes altas pero fueron atacados por miles de chichimecas y tuvieron que retroceder a Puerto del Pinto nuevamente. Ante esta situación:

la banda de don Lobo y don Coyote hizo otra entrada a la villa de Andamexey [...] salieron avantes los chichimecas, pero hubieron de lamentar muchas pérdidas, porque para entonces ya contaba con defensas el naciente poblado, lo que fue una sorpresa para los chichimecas [...]. Estos dos valientes chichimecas [...] fueron el blanco de enconada persecución [...] [pero] no pudieron lograr [su captura] porque el espesor de la serranía los protegía, haciendo imposible a

los atacantes darles alcance, además de que por su astucia y tacto guerrero, ni por su paso por las rocas de las montañas dejaban el menor rastro que sirviera de guía a sus perseguidores. Así eran de aguerridos aquellos guerreros chichimecas a quienes con tanta justicia calificaron los españoles como dos fieras extraordinariamente sagaces, que atacaban cuando menos se esperaba y se perdían en la noche sin dejar huellas (Guerrero, sin fecha, p. 37).

Cuando don Juan Chichimeca Criado no pudo sostener su posición en el Puerto del Pinto, estableció un campamento fortificándolo sobre la cordillera del Pinto lo que sería después el Fuerte de Santa Rosa (¿Jáuregui?), hoy un pueblo de Querétaro. En vez de continuar hacia el Norte, se desvió el camino hacia Itzcuinapan (lo que sería llamado San Miguel después) en 1532 pasando por Buena Vista (Guerrero, sin fecha, pp. 37-38).

Respecto a la presencia de los chichimecas en las fuentes históricas, lamenta Guerrero Tarquín (sin fecha) que

la Historia la escriben siempre enalteciendo a los vencedores, ocultando sus crímenes de guerra o justificándolos de alguna manera [...] cuantos han escrito sobre la actuación de los chichimecas en aquellos tiempos remotos, con muy raras excepciones, los han denigrado [...] pasaron a la historia considerados como chusma de hombres salvajes, feroces, capaces de los más horribles crímenes [...]. El valor, el arrojo, la sagacidad y los ideales libertarios de sus jefes y caudillos, ni siquiera se mencionan [...] lo que de ellos se dice respecto a su vida guerrera o familiar, es para execrarlos, pasando como sombras fugaces de un pasado del cual parecen avergonzarse los siglos (Guerrero, sin fecha, p. 47).

4. Recopilación de don Manuel Nava sobre la historia de San Miguel de Allende

Como ya se mencionó en la introducción, de acuerdo a don Manuel Nava, los principales jefes chichimecas que encabezaban la resistencia en la zona de San Miguel fueron don Lobo y don Coyote, indios guamares. Hace más de 60 años, todavía traían unas crucitas que representaban sus ánimas personas de Boca de la Cañada para acompañar a la Santa Cruz de Calderón el día de las fiestas a San Miguel pero el cura de la parroquia por considerarlos asesinos y enemigos de los españoles y la religión católica, prohibió su participación (Nava, sin fecha, p. 9).

Dice don Manuel que los guamares vivían en el Ojo de Agua en el Cerro de las Tres Cruces, en la Cañada de la Virgen y en el Agua Espinosa y que fueron defensores de su territorio dando batalla en lugares como Portezuelo (hoy San Felipe, Guanajuato), San Luis Potosí, Zacatecas, Las Cañas (al norte de San Miguel), Boca del Infierno (hoy Cañada de la Virgen), y El Infiernillo

(hoy La Lejona). Además, en este último, muy cerca del poblado de San Miguel don Lobo y don Coyote habían emboscado a los españoles y después en 1552 enfrentaron a Juan Yáñez en Boca del Infierno (Nava, sin fecha, pp. i-v).

La importancia del texto es que relaciona a don Lobo y don Coyote con la zona de San Miguel de Allende, lo cual no se había visto en ninguna otra fuente. En una llamada telefónica a don Manuel Nava, tratamos de averiguar la fuente de su información pero en este momento no se acordaba aunque podrían haber sido informantes con quien él sostuvo pláticas hace varias décadas como don José Patlán, antiguo guardián de la Santa Cruz del Puerto de Calderón.

En otro párrafo, citando a don José Patlán, don Manuel dice que después de la batalla en el cerro del Sangremal, los conquistadores se dirigieron hacia Apaseo. De allí los capitanes Manuel de Luna, Martín Patlán, Macedonio Ramírez, Marcos Degollado, Francisco Xavier Valle y Pedro Pablo Zamora,² y otros tomaron rumbo para Chamacuero (hoy Comonfort) e Itzcuinapan (hoy San Miguel). Al llegar al Puerto de Calderón se enfrentaron a don Lobo y don Coyote de nuevo en una feroz lucha entre más de 30,000 indígenas. La sección sigue con el relato sobre la batalla y la aparición de la Santa Cruz cuando los indios bárbaros dejaron de pelear aceptando ser bautizados (Nava, sin fecha, pp. 2-3). Señalamos que la versión del mito difundido por don Félix Luna (Correa, 2006) no da los nombres de los líderes de los chichimecas no cristianizados.

5. *El texto* Los concheros y su origen *de Lolita Vargas*³

Las versiones difundidas actualmente por las diversas mesas de danzantes concheros, nos proporcionan una visión de cómo interpretan la conquista y fundación de Querétaro en el presente. En la versión que se reproduce aquí, se puede ver una similitud con la relación de don Nicolás de San Luis Montañés. Sin embargo, agregan un elemento nuevo. Solamente

² Los primeros cuatro son los principales personajes en el mito de la batalla del Puerto de Calderón que aún se transmite por tradición oral en el municipio de Allende. Los otros dos aparecen en unas copias de documentos antiguos en posesión de la familia Patlán. Ellos tuvieron un papel en la fundación de la comunidad de La Huerta.

³ Esta es la primera mesa de españoles, creada a raíz de una reunión entre la capitana generala y anciana mayor, Guadalupe Jiménez Sanabria (“Nanita”), de la Mesa de las Insignias Aztecas de la ciudad de México y Emilio Fiel y Xabi Karasusan en México en 1989. A partir de esta reunión, algunos miembros de la Mesa de Insignias Aztecas comenzaron a viajar a España y españoles interesados venían a México para aprender la tradición conchera. El objetivo fue fundar grupos de danza en España para poder “romper las fronteras que habían separado los destinos de sus respectivos pueblos” y crear un nuevo mestizaje. El 25 de julio de 1992, en el Monte del Gozo, cerca de Santiago de Compostela, recibieron el permiso para crear la primera Mesa de Danza Hispánico-Azteca, denominándola la Mesa del Señor Santiago, con Emilio Fiel como su primer capitán. Hoy en día, hay mesas en trece ciudades de España (Mesa General de la Cruz Espiral del Señor Santiago de Hispania, sin fecha).

aparentaban aceptar la nueva religión con el fin de encubrir y proteger a sus verdaderas creencias y costumbres. Consideramos que esta versión podría tener algo de verdad, ya que James Scott en su libro, *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos* (2000), muestra que entre los grupos subalternos es común adoptar los discursos de los dominadores dándoles un significado distinto: un discurso de resistencia a la dominación.

El fuego de la hoguera formaba caprichosas formas [...], indudablemente que anunciaba cambios. Poco a poco [...] se fueron incorporando los Guerreros, los Jefes Chichimecas [...] [que habían sido convocados] por don Lobo y don Coyote, para tratar un tema muy serio, la oferta hecha por el Pochteca Coni, de origen Otomí. Analizaban el tema de acuerdo a lo que sus enviados habían observado recorriendo cada uno de los ‘Vientos’, las noticias no eran buenas.

El hombre blanco avanza, destruye todo a su paso, las antiguas formas están muriendo, las señales divinas indican que es inevitable un nuevo tiempo, la encomienda para nosotros es salvar el antiguo conocimiento revistiéndolo de un nuevo ropaje [...] preparémonos para ello [...] que este sacrificio sea la conquista y victoria mas grande jamás lograda. Informarle a Coni que aceptamos la oferta del hombre blanco, mas con nuestras condiciones, que llevaremos a cabo una honrosa batalla, sin armas, cuerpo a cuerpo, en la loma en donde ahora nos encontramos [...] [cuando] llega la fecha, la batalla se inicia, todos cumplen su promesa de luchar sin armas, mas los ánimos se encienden, a punto estaban de hacer uso de ellas, cuando el día se oscurece, algo notorio sucede [...] una luz refulgente emana de algo que se mueve [en el cielo] [...] ante la mirada atónita de todos se forma una gran Cruz, la mirada Chichimeca veía el símbolo del Nahui Ollin; los Españoles veían a Santiago portando un estandarte con el simbolo de la Cruz [...] para ambos bandos era un prodigio divino, cada cual en su lengua grita: “El Es Dios” (Vargas, sin fecha).

Coyote como nombre o apellido en México

El apellido coyote, con sus diversas variantes, aún existe en algunas partes de México. En Puebla, hay Coyotl y Coyotzi, en la Sierra de Zongolica, hay Coyohua (el hombre del coyote) y en Cholula, Coyoamani (cautivador de coyotes) y Coyotécatl (linaje de coyotes o gentilicio de Coyotlán). Antes de la Conquista, era frecuente la identificación onomástica entre el hombre y el coyote, como Nezahualcóyotl (coyote hambriento).

Se considera que el coyote es un animal “astuto como el zorro y voraz como el lobo [...]”. [Además, le dicen] coyote a aquel indispensable miembro de la fauna social que media entre la omnipotente autoridad y el desamparado ciudadano” (Yates, sin fecha). Con esto, se hace referencia a las personas llamadas “coyotes” que se dedican a tramitar papeles ante diversas instancias estatales por unos honorarios. Aunque son personas muchas veces necesarias también

son mal vistos porque se cree que toman ventaja de sus clientes ya que, en teoría, cualquier ciudadano puede realizar sus propios trámites.

El lobo y el coyote en la mitología de Norteamérica

Creencias sobre el lobo y el coyote fueron comunes entre los grupos nativos americanos de Norteamérica especialmente en la mitología del Gran Bolsón y California (Vander, 1997). De hecho, muchos de los grupos que habitaban el Gran Bolsón no comían la carne de lobo o de coyote (p. 570, n. 7). En los mitos, el lobo fue el sabio hermano mayor y el coyote, su travieso hermano menor. Los dos fueron creadores de las personas y la cultura (p. 81). El lobo se concebía como benévolo y serio, creador de los hombres y el sistema solar. En contraste, el coyote era el embustero causando desorden por su carácter impulsivo y la envidia que tenía a su hermano (Sturtevant y D’Azevedo, 1986, p. 296). Por su culpa, hay enfermedad, hambre y muerte en el mundo, ya que el hombre tiene que cazar para conseguir su alimento. Antes el Lobo había reunido a todos los animales en una cueva para que pudieran tomar lo que necesitaban cada día sin mayor esfuerzo pero el coyote los soltó (p. 657). Las dos figuras, con su dualidad, fueron importantes para mantener el equilibrio cósmico.

Don Coyote y don Lobo en el imaginario colectivo actual

Entrevista con el Delegado de la comunidad de Cruz del Palmar en agosto de 2011

Al preguntarle al Delegado si ha oído la “leyenda” de don Lobo y don Coyote de Boca de la Cañada y su papel en la conquista de la zona, responde que no sabía nada de este relato. Sin embargo, dijo que había unas personas que vivían en Cruz del Palmar con esos sobrenombres. Don Lobo había fallecido hace tiempo. Don Coyote vive y es una persona de edad. Se le preguntó si ellos habían sido mayordomos de alguna cruz o capilla, a lo que respondió con una risa, diciendo que todo lo contrario porque estas dos personas, en sus épocas juveniles, habían sido unos asesinos desgraciados. Por esta razón, recibieron dichos apodos.

De acuerdo al Delegado, ambos habían quitado la vida a varias personas en las comunidades cercanas y que fueron temidos en toda la zona. De hecho, don Lobo había pasado sus últimos

años viviendo solo en las montañas cercanas, bajando a la comunidad únicamente cuando tenía necesidad de adquirir algún bien para su consumo personal. Hace unos años, el Delegado fue notificado del fallecimiento de un hombre en el río cercano que al parecer murió ahogado y estaba siendo devorado por los perros; el muerto fue don Lobo.

Don Coyote actualmente vive en la comunidad de Cruz del Palmar. Por ser un hombre mayor de edad sale poco. El delegado no quería dar más información de su domicilio o su estado de salud, tampoco su nombre verdadero. Comentó que las personas mayores dicen que estos dos personajes fueron el terror de la región y por lo mismo los evitaban.

Se le comentó que don Lobo y don Coyote habían sido dos guerreros chichimecas de la resistencia contra la invasión de los españoles en el siglo XVI, conocidos por su ferocidad y bravura para combatir hasta con puños, pies y de ser necesario a mordidas. El delegado quedó pensativo analizando esta corta descripción de nuestros personajes, a lo que dijo, que tal vez ellos si habían oído de don Lobo y don Coyote y tomaron estos apodos por ellos mismos aunque aclara que estos personajes del siglo veinte no necesitaban ningún estandarte o excusa para terminar con la vida de un ser vivo ya sea humano o animal.

Sugirió que fuéramos otro día y que tal vez podríamos hablar con don Coyote, advirtiéndonos que no sería conveniente hablar sobre su vida delictiva. Se puede apreciar que a pesar de ser una persona de edad avanzada, le siguen teniendo temor.

Entrevista con Blas Flores, subdelegado de Boca de la Cañada, quien vive a un lado de la capilla de este lugar, en agosto de 2011

Según Don Blas, nunca había escuchado hablar de don Lobo y don Coyote o la veneración de sus ánimas. Menciona que, sin embargo, hay una capilla o calvario saliendo del poblado en una loma. Cerca de ésta, hay dos tumbas pero desconoce a quienes pertenecen. Menciona que tal vez sea de Inocencio Martínez, una persona del tiempo de la Cristiada, que robaba a los ricos para dar a los pobres. Dijo que la Santa Cruz que actualmente se encuentra en la capilla de Boca de la Cañada junto a su vivienda, anteriormente estaba en esta capilla. También, según la tradición local, hay una cueva por el mismo rumbo donde está enterrado el dinero u oro donde se hacen trabajos de bien y de mal, refiriéndose a trabajos mágicos. La cruz de Inocencio Martínez es la que se venera en la capilla de la comunidad hoy en día. Según el subdelegado, en algún

momento, no se acuerdo cuando, esta cruz fue vetada por la autoridad eclesiástica en San Miguel quien amenazó recoger a la cruz si la traían a las festividades en septiembre porque Inocencio Martínez fue un asesino y un bandido.

La Santa Cruz de Inocencio Martínez se venera en el mes de mayo. Es de madera y tiene incrustaciones de vidrio pintadas con dibujos pero desconoce su significado. La capilla tiene dos mayordomos que no pudimos contactar ese día, que son Tomas Amador y Rubén Flores. Viven por el puente a la entrada a la comunidad. También nos platicó que el Cerro Retumbado, se “sentó” (o sea, se colapsó) causando que se formara una laguna que ahora está seca y que fueron de San Miguel para ver que había pasado, pero no se acordaba en qué año fue.

Entrevista con el papá de la delegada de San Julián, originario de Agustín González

Este informante tiene 70 años y es originario de Agustín González, una localidad muy cercana a Boca de la Cañada. Por esta razón, tiene un conocimiento de la zona aunque ya tiene muchos años residiendo en el Ejido de San Julián. Dijo que existen tres tumbas en el cerro de la Peña Derrumbada y que están en muy mal estado, sin embargo entre sus piedras se puede ver que existen muchos trabajos mágicos enterrados de donde una vez sacó una bola de cabello con una vela y alfileres. Dicho cerro se encuentra entre San Ysidro de la Cañada, la Cañada de la Virgen y Boca de la Cañada. Para el papá de la delegada de San Julián, Boca de la Cañada debe ser un centro ceremonial importante ya que vienen de Villagrán, Comonfort y Santa Cruz de Juventino Rosas para presentar ofrendas al ánima de cualquier persona.

Respecto a Inocencio Martínez, este informante afirmó que era un sacerdote (quizás de la Cristiada) y no un ladrón. Esto fue confirmado por otro originario de Agustín González, el señor Juan Vargas, de más de 80 años de edad que estaba con nosotros. Ellos se vinieron a vivir a San Julián, cuando el antiguo dueño vendió el rancho a la Secretaría de la Reforma Agraria en la década de 1970. Su conocimiento y memoria no eran tan buenos como el papá de la delegada.

Reflexiones finales

Todavía hay muchas fuentes por consultar si es posible. Por ejemplo, no hemos podido consultar el informe de Juan Yáñez para ver si en realidad hace mención a don Lobo y don Coyote como

sus contrincantes. Posiblemente allí hay más datos sobre el enfrentamiento. Philip Powell (1984) también hace referencia a una serie de documentos de los primeros años de la conquista y colonización en esta zona que deberían de ser consultados directamente.

Al considerar la referencia actual de dos personas quienes fueron o adoptaron los apodos de don Lobo y don Coyote por ser unos asesinos desalmados, nos indica que posiblemente la designación de don Lobo y don Coyote fueron más bien títulos se daban a los líderes que tenían características particulares. Solamente en el documento que reproduce Rubial (2004), se encuentra la mención de don Juan Coyote y que el apellido de don Lobo parece haber sido Mataro. Nunca aparecen en las otras fuentes con un nombre en español o lengua indígena ni siquiera. Esto muestra que siguieron reacios a ser sometidos y evangelizados.

Con respecto a la realidad histórica, consideramos que es poco probable que el don Lobo y el don Coyote presentes en la batalla del cerro de Sangremal en 1531 (o 1522), se encontraban realizando combate contra el conquistador español, Juan Yáñez, 20 o 30 años más tarde en 1552. Sin embargo, si es cierto entonces hay concordancia respecto a la afirmación de Nicolás de San Luis Montañés de que nunca los pudieron conquistar; con Guerrero Tarquín de que siguieron asediando a los españoles durante su avance hacia el Norte; y con el hecho de la prohibición del padre Mercadillo de la participación de sus cruces de ánimas en las fiestas de septiembre en San Miguel, por no haber aceptado nunca la dominación española ni la religión católica.

Se nos hicieron interesantes las interrogantes generadas por la mención de su veneración aún en pleno siglo veinte, cuatrocientos años después de la Conquista. El caso es similar a lo que encontró Rubial (2004) respecto a las transformaciones que se han dado en la leyenda fundacional de Querétaro. En su opinión, los cambios reflejan diferentes visiones de los eventos en distintos momentos y para distintos propósitos. La verdadera historia se ha perdido en el tiempo probablemente por las razones que dio Guerrero Tarquín de que la historia de los vencidos nunca es de interés para los vencedores.

Aún queda pendiente continuar la investigación etnográfica en Boca de la Cañada para ver si todavía hay una veneración de las ánimas de don Lobo y don Coyote. Sin embargo, es difícil creo que es una mera coincidencia que también la cruz que se venera hoy en día en la capilla de Boca de la Cañada es de un personaje con características similares a don Lobo y don Coyote y que además en algún momento haya sido vetada de participar en el desfile en San Miguel en septiembre. Quizás el informante estaba confundiendo a la cruz de Inocencio Martínez con las de

don Lobo y don Coyote pero poco probable. Por otro lado, hay que entrevistar al “don Coyote” de Cruz del Palmar para ver cómo llegó a tener este apodo y si tiene alguna relación con nuestros personajes del siglo XVI. Finalmente, lo más relevante es que los personajes siguen teniendo importancia en la formación de las identidades locales hoy en día.

Referencias

- Correa, P. M. (1998). La religión popular en el estado de Guanajuato: El culto a la Santa Cruz del puerto de Calderón. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 43 (1997), 69-88.
- Correa, P. M. (2006). El mito de origen de los otomíes del río Laja. *Estudios de Cultura Otopame*, 5, 161-182.
- De la Maza, F. (1972). *San Miguel de Allende: Su historia, sus monumentos* (2a. ed.). México: Frente de Afirmación Hispanista.
- Fernández, J. y Mendoza, V. T. (1992). *Danzas de los Concheros en San Miguel de Allende* (facsimil de la ed. de 1941). México: Frente de Afirmación Hispanista.
- Guerrero Tarquín, A. (sin fecha). *Leyendas y tradiciones de la tribu chichimeca*. Guanajuato: Ediciones del Gobierno del Estado.
- Jiménez Moreno, W. (1984). *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*. León: Pliant.
- Kirchhoff, P. (1943). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, 1, 92-107.
- Martínez Valenzuela, B. y Nieto, L. F. (1987). *Distribución de asentamientos prehispánicos en la porción central del río Laja* (tesis). México: Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Mesa General de la Cruz Espiral del Señor Santiago de Hispania – Danza Conchera España – Concheros España (sin fecha). *Danzantes concheros hispanos*. Recuperado de <http://www.danzantesconcherohispanos.es/downloads/articulosytestimonios/losconcherosysuorigen.doc>
- Nava Palacios, M. (sin fecha). *Recopilación de datos históricos de “San Miguel de los Chichimecas” en el siglo XVI, la villa de San Miguel el Grande, San Felipe, y San Miguel de Allende, Gto.* (manuscrito inédito).

- Powell, P. W. (1984). *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. Juan José Utrilla (traductor). México: Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.
- Ramírez, E. (1952). *Estudio histórico de San Luis de la Paz*. Guanajuato: sin especificar editorial.
- Rubial García, A. (2004). Santiago y la cruz de piedra: La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del Siglo de las Luces? en *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX* (pp. 25-104). Juan Ricardo Jiménez Gómez (coordinador). Querétaro/México/Barcelona: Universidad Autónoma de Querétaro/Plaza y Valdés, pp. 25-104.
- Santa María, G. de (2003). *Guerra de los chichimecas: México 1575-Zirosto 1580*. A. Carrillo Cázares (editor). Zamora/Colotlán/Lagos de Moreno/San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán/Campus Universitario del Norte y Campus Universitario Los Lagos, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Sturtevant, W. C./D'Azevedo, W. L. (1986). *Great Basin*. Washington: Smithsonian Institute. Recuperado de: http://books.google.com.mx/books?id=g5nTRmIVQaEC_&printsec=frontcover&dq=great+basin&hl=es&ei=KDNhTrC7AquAsgLKoMgI&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC4Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false
- Vander, J. (1997). *Shoshone ghost dance religion: poetry songs and Great Basin context*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press. Recuperado de: http://books.google.com.mx/books?id=iKV9ltewyYkC&printsec=frontcover&dq=shoshone+ghost+dance&hl=es&ei=cTNhTzvAAqq0sQKpiJTnDw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCkQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false
- Vargas, L. (sin fecha). Los Concheros y su origen. En *Danzantes concheros hispanos*. Recuperado de <http://www.danzantesconcherohispanos.es/downloads/articulosytestimonios/losconcherosysuorigen.doc>
- Yates, R. (sin fecha). Los apellidos aztecas. En *heraldicamesoamericana*. Recuperado de: <http://heraldicamesoamericana.wordpress.com/2011/06/14/nombres-y-apellidos-aztecas/>
- Wright Carr, D. C. (1998). *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*. México: Editorial de la Universidad del Valle de México/Fondo de Cultura Económica.

EN LOS MÁRGENES DE LA MEMORIA: UNA MULTICULTURALIDAD RELATADA

Luis Enrique Ferro Vidal
Universidad de Guanajuato

Resumen

La memoria es un flujo de los acontecimientos adquiridos y engarzados en una serie de historias que son referentes vivenciales dentro de un contexto determinado. Ello otorga sentido a las historias que deben ser transmitidas y comprendidas para llenar la memoria de los sucesos humanos que se han dado a través del tiempo haciendo de esas historias un conjunto de relatos que sirven para expresar por medio del recuerdo la comprensión de un pasado desde el presente. Por lo que el objetivo de ésta ponencia es realizar un estudio morfológico de los efectos del multiculturales del pasado, sintetizados en la historia oral del presente a través del relato de fundación de San Juan de la Vega, Celaya.

Palabras clave: memoria, relato, fundación, multiculturalidad, globalización.

Texto

Los relatos de la memoria tienen su éxito en salpicar la vida de recuerdos, construyendo y reconstruyendo con la palabra escrita o con la oralidad, las imágenes que se han configurado por las acciones de los hombres en el tiempo. Con la memoria y su acto de recordar, se detiene el tiempo, la temporalidad se vuelven palabras y se regodean los espacios cotidianos con otras figuras, con otros hombres, se expresan otras circunstancias que ayudan a comprender el presente en la mente de las nuevas generaciones, logrando consumir un pasado en el presente, porque la memoria tiene la virtud de jugar con el tiempo, habla cuando tiene que hablar y calla cuando no tiene que representar, como lo plantea Certeau al afirmar que: “El resplandor de la memoria brilla en la ocasión”,¹ por lo que la memoria reluce su saber en el momento en que hay algo que contar. Así, la memoria permite adquirir ese grado de conciencia del mundo cultural al

¹ Certeau, 1996, p. 32.

que se pertenece, de tal forma que las expresiones narradas por los relatos de la memoria en la tradición, no es cualquier narración, sino la consecuencia social de la memoria, de ese cúmulo de experiencias pasadas, conocimiento que proviene de “acumular experiencias pasadas y de inventariar lo posible de éstas, la ocasión coloca este conocimiento en el volumen más delgado. Concentra el *mayor* conocimiento en el menor tiempo”, de manera que la memoria “Es una *memoria* cuyos conocimientos son inseparables de los momentos de su adquisición y degradan las singularidades de ésta. Informada por una multitud de acontecimientos donde circula sin poseerlos (cada uno de ellos es pasado, pérdida de lugar, pero fragmento de tiempo), calcula y prevé también “las vías múltiples del porvenir” al combinar las particularidades antecedentes posibles”.² Con todo ello el ser humano en consecuencia, se convierte en una metáfora viva al momento de sublimar su ser, para plasmar y hacer de la memoria el arte contar la historia de las experiencias que llevan a cada ser y a cada grupo ser lo que es, y así el hombre se funde con su historia, así generar un paisaje en donde lo material se une a lo inmaterial y establece la identidad de los individuos en los márgenes de la experiencia del lugar de donde se es y donde se vive, ya que la vivencia que se provee por la memoria trastoca los sentidos de la historia que se quiere contar desde el presente, para dar coherencia y sentido a su propia conciencia histórica que otorga una conciencia de identidad, y sin embargo, en el desencanto del mundo de la posmodernidad y los instantes de la llamada hipermodernidad, cuyo efecto ha producido en los tiempos contemporáneos un mundo que quiere verse global y multicultural, flota una pregunta en el aire: ¿Es pertinente en los tiempos actuales el estudio de la memoria en un mundo que se considera globalizado y multicultural? De ahí que pensar la historia y la memoria, con sus momentos, sus sucesos y sus personajes en el marco de las representaciones sociales de un tiempo pasado se vuelve un problema en el momento de enmarcarlas en las inclemencias del complejo y posiblemente inconcluso pensamiento contemporáneo de la idea de la multiculturalidad. Ese problema de inserción del pensamiento teórico específico en los sucesos humanos del pasado y en la comprensión de la memoria, es una dificultad hacia el pensamiento, apropiación y explicación de ese pasar del tiempo a consecuencia del desarrollo mismo del concepto de multiculturalidad que se gesta en una nueva dimensión conceptual definida como: “lo específico de las sociedades modernas, que caracteriza la coexistencia de grupos culturales o

² Certeau, 1996, p. 33.

étnicos diferentes [...]”.³ Así con la presencia de la idea de multiculturalidad como explicación del mundo social nos da la idea de que la identidad parece disolverse en las diferencias culturales, ya que la identidad como proceso de pertenencia y de adscripción parece ya no importa, porque la concepción de identidad se desmesura en identidades que ya no comparten una memoria colectiva debido a que el multiculturalismo con base en su concepto, es muchas identidades que convergen en un mismo espacio, es decir, muchas memorias culturales ajenas entre sí que se articulan e interactúan desde sus particularidades intentando compartir un mismo espacio sin ser la misma, en donde cada grupo manifiesta sus particularidades identitarias ante otras particularidades ajenas que intentan cohabitar en el mismo complejo social, pero jamás podrán ser una identidad semejante o afín. En estas acciones sociales es donde se presentan este tipo de roces sociales entre otredades dentro de un mismo complejo social, la identidad se convierte en cada una de las particularidades sociales en una ideología, ya que, se antepone como una conciencia al mundo y una conciencia hacia el ser y deber ser del individuo o grupo en relación a su mismidad que los hacen afines, con la finalidad de proveerlos de una afirmación y/o reafirmación en la confrontación con lo *otro* o el *no ser* social que le rodea.

El problema de la historia enmarcada en la teoría de la multiculturalidad se acrecienta porque como afirma Gutiérrez: “Hablar del *Otro*, de la *Alteridad* es dar cuenta por tanto de la concientización de la existencia de formas diferenciadas de adscripción, y de la dificultad de organizarlas en una sola forma política y cultural”,⁴ en donde además nos advierte que

la noción de identidad se ha convertido en un pilar epistemológico de la sociología y la ciencia social para entender las tendencias de la época, las ideas y las imágenes del mundo que se conforman en el imaginario colectivo [...]. En este sentido, la noción en cuestión es imprescindible en las ciencias sociales debido al referente de las interacciones sociales, así como a la construcción de conocimiento que de ahí emanan frente al hecho social.⁵

Este autor nos abre una nueva arista del problema de la multiculturalidad, ya que las minorías no quieren olvidar o dejar de ejercer el sentido de su memoria y actúan en consecuencia, exigiendo los mismos derechos que aquellos del lugar de origen sin comportarse como tales, sin tener la intención de cambiar el orden cultural de residencia, confundiendo planos entre lo

³ Martuccelli, 2006, p. 125.

⁴ Gutiérrez, 2010a, p. 25.

⁵ Gutiérrez, 2010b, p. 87.

privado y lo público como lo explica Wieviorka (2006) al decir que: “La esfera pública, desde esta perspectiva, asegura la superación de los intereses individuales o de los grupos, es el lugar del debate democrático, del despliegue de la razón, de la aplicación del derecho; mientras el espacio privado es el lugar de la vida íntima, de las convicciones y de las pasiones”.⁶ Así en la vida privada cada grupo social hace gala de sus elementos culturales y son sello de distinción en los momentos de relacionarse. En esta dirección se puede establecer que la pertenencia social se disuelve en múltiples manifestaciones y se intenta negar desde las teorías sociales del multiculturalismo a la memoria, como plantea Todorov: “los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia antes insospechada: la supresión de la memoria”.⁷ Con la negación de la memoria se intenta globalizar un mundo que es imposible globalizar, es decir, se intenta unificar con discursos una pluralidad y pensar sociedades sin conciencias y sin herencias sociales. Y por otro lado, surge también la pregunta: ¿cómo pensar la historia en un mundo globalizado? Porque la globalización como idea o concepto intenta destacar que el mundo de la diversidad ha muerto, y que el anonimato es en todo caso el conjunto de la humanidad en un mundo supuestamente globalizado, en donde las política y la economía han adquirido una magnitud de transformación del mundo que lo está homogenizando, incluso a la memoria, ya que: “Hay quienes afirman –y lamentan– que la globalización impone cada vez más un solo modelo cultural, impuesto por el Imperio al resto del mundo”.⁸ Tal pareciera que con la creación del concepto de globalización, la diversidad humana ha dejado de ser un problema para explicar la realidad humana y social y de esa manera la identidad global tiende hacia la construcción de una sola memoria.

El problema del pensamiento de la multiculturalidad y la globalización es que afecta a las epistemologías de las ciencias sociales por considerar la emergencia de una nueva realidad social, y trasciende su esfera de conocimiento integrándose como parte de un discurso político que se sustenta en términos de justicia y equidad cultural, de tolerancia y proyectos de interculturalidad. A su vez, la multiculturalidad y la globalización son teorías recientes, que hablan del tiempo presente y no explican cómo se inserta la historia en este marco teórico de referencia, de ahí se genera el problema porque estas líneas de conocimiento se expresan hacia lo social pero no dice como pensar o hacer una historia multicultural, o cómo la historia se integra

⁶ Wieviorka, 2006, p. 3.6

⁷ Todorov, 2000, p. 22.

⁸ Stavenhagen, 2006, p. 215.

al fenómeno multicultural y de globalización. ¿Existe o es posible hacer una historia multicultural y/o global? Y ¿cómo hacer que la memoria no se convierta como parte de un discurso político que se une a la idea de resistencia como si fuera la única intención de la memoria para los llamados pueblos subordinados? De todo ello lo que interesa saber es cómo el pueblo asume su multiculturalidad y la expresa en su memoria, ya que los embates que tendrá que sortear la historia es articular el proceso multicultural y como ello se encuentra reflejado en las manifestaciones de la memoria, cómo se integran los presupuestos teóricos de la multiculturalidad en la construcción de la historia y la memoria, por lo que la manera que tiene la historia y su relación a la memoria es la manera en que se articulan los procesos sociales y los efectos multiculturales que se han generado en el pasado y que han quedado como marcapasos de procesos humanos que vale la pena recordar como parte de una configuración presente en la vida de los pueblos que se han visto afectados por las causas de la multiculturalidad y sirven para distinguirse localmente de un mundo global.

Uno de los avatares que tenemos para adentrarnos a las profundidades de la memoria en los márgenes propios de una historia multicultural es que la producción de la historia latinoamericana pensada en fundamentos ajenos a nuestra realidad nos ha llevado creer en una historia que desdeña el sentimiento y la comprensión propia de los ensueños de nuestra historia que se transmite desde lo recóndito de nuestra intimidad por la oralidad y que sirve como sostén de una tradición con sentimiento, de ahí que México, como Latinoamérica, sean el producto de una historia inventada y reinventada que está en pos de su propia reinención, ya que en versión de O’Gorman nos dice: “la aparición de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y ya no como un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad”,⁹ o que decir de lo que plantea Guy Rozat: “Si América Latina y México, quieren un futuro diferente, tendrán que construir, entre otras miles de cosas, un discurso histórico cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora”.¹⁰ Por lo que no hemos sido creadores de nuestra propia historia, entonces, ¿de dónde partir para reconocer nuestra historia?, y además debemos considerar que nuestra historia es producto de diversos grupos culturales que han interactuado en guerras, comercio, religión, etcétera, entre sí y compartían

⁹ O’Gorman, 2006, p. 14.

¹⁰ Rozat, 2002, p. 24.

espacios Historia que no se aleja en el mundo colonial con sus conquistas, fundaciones y refundaciones de pueblos, ello sin considerar la gama cultural que llegaron a estas tierras como los grupos africanos, y todos ellos con sus respectivas cargas culturales compartiendo un mismo espacio. Tal parece que la definición de multiculturalidad es la definición de nuestra historia, porque desde la época prehispánica y durante la colonia hemos sido y somos en algún sentido un país multicultural, con una historia multicultural, lamentablemente como nos menciona Segre: “Desafortunadamente, hasta hoy no se ha llenado ese vacío. Colmarlo significaría de dar una contribución no sólo a la estética del relato, sino resolver problemas estrechamente relacionados con la aculturación y el sincretismo”.¹¹ Entonces ¿Cómo crear y entender una propia historia multicultural, si ya es de por sí multicultural? Sin embargo, aunque sea inventada nuestra historia y sea de por sí multicultural, no significa que no exista esa historia, se vive en los excesos de su propia historia, historia que se plasma en las experiencias de sus vivencias cotidianas en la concupiscencia de su propia conciencia de ser dentro de un tiempo que se acciona en el hacer y en el recuerdo de la memoria que se yergue como un relato en movimiento que se materializa desde la vivencia misma de sus actores, y es desde la memoria donde se da muestra que nuestra historia no es una narración muerta, sino es ahí donde radica la metáfora viva de nuestra existencia y en ocasiones las manifestaciones de nuestro quehacer cultural.

La memoria con sus narraciones expresa una historia viva que se comparte desde la oralidad del presente para transportarnos al pasado y adquirir de las palabras el paisaje que conforma nuestra conciencia histórica y cultural, porque ahí se gesta el tiempo social, ya que la memoria adquiere un papel importante porque se convierte en el ordenador de la continuidad del mundo, y se vuelve también un tiempo de narraciones que explica la gran diversidad de manifestaciones culturales, como una totalidad de acciones que dan coherencia a la cultural, convirtiendo así la totalidad vivencial de la cultura en un texto repleto de relatos y narraciones de las maneras de existir de los individuos y las sociedades. De la totalidad de las manifestaciones sociales y de las narraciones que se generan en toda cultura la que nos interesa para esta presentación es mostrar un pequeño acercamiento a la posible propuesta morfológica para el estudio histórico de los relatos de la memoria, a través del relato de fundación de San Juan de la Vega, Celaya, y de ahí explicar el fenómeno y los efectos de la multiculturalidad en la vida cultural de este pueblo.

¹¹ Segre, 1990, p. 111.

En la esfera narrativa existe un relato que nace de la memoria para explicar sus pobladores la historia de fundación que puede decir lo siguiente:

Pues mire, los pocos datos que nosotros que hemos tenido, proceden del archivo de la imagen. Ya no hay nada de importancia, verda, por el hecho en el que el pueblo estaba más caído, verda, por decirlo así, pues no había gente que, pues, no hubiera trabajo, puro campo, entonces volaban puros decires de aquél entonces. Mi abuelito con su papá platicaban sobre la imagen.

La historia que mi papá decía y mi abuelito. Ya sabe como dicen las cosas, unos dicen una cosa, otros dicen otra y en realidad nosotros no hemos tenido la oportunidad de recabar los verdaderos datos. Entonces decían que era un hombre que llegó aquí (Juan Aquilino Vega), porque según lo que se ve alrededor de aquí está cercado de cerros.

El Sr. que llevo aquí, era muy rico y era dueño de todo este bajío, de cerro a cerro y alrededor, y que había llegado con 125 hombres. Era puro monte aquí, no había qué vamos a cultivar, aquí en una tierra libre de palitos, verda, de rama. Era un monte cerrado. Entonces ese hombre, no sé de donde vino, eso si no decían de donde había venido, pero aquí se escondió porque lo perseguían muchos rateros, porque era muy rico y era hasta socio de la mina de Guanajuato. Entonces el decía que este señor –Sería o no sería verda, uno pues en esos tiempos sabe Dios como se platicaría– éste señor había repartido 25 hombres a este lado de Salvatierra, 25 al lado de Querétaro, 25 a San Miguel de Allende y 25 a Salamanca, para que fueran los que lo protegieran cuando vinieran –me imagino que una gavilla que viniera por ai, o grupo de ratas a perseguirlo–. Le traían la razón. Esos les hacían frente primero para que no dejaran que llegaran a donde estaba este señor.

Paso el tiempo y se decía que este señor, al ser socio de la mina de Guanajuato un día en sus viajes, que le robaron. El acarrea su oro en burro. Entonces un día lo asaltan y le quitan todo su oro, entonces que se encomendó a la imagen de Juan Bautista porque se llamaba Juan Aquilino Vega, ese era su nombre. Y entonces que recupero su dinero. Entonces en agradecimiento del milagro mando hacer la imagencita que hoy existe y luego trajo un sacerdote de Morelia para que le diera bendición. Entonces fue de donde nació la fiesta.

Pasaba un rey –no sé de donde vendría o a qué lado caminaba, así platicaban estos señores– que pasaba un rey y lo asaltaron, –sería cerca de aquí– porque dicen que corrió. Aquí estaba la celebración de la festividad de la imagen, para la bendición de la imagen y se refugió entre la gente. Ahí en el bolón de la fiesta.

Para esto, que también éste señor para que le diera –¿Cómo decir?– pues fuerza a la fiesta, o que se reconociera –bueno yo no tengo palabras para explicarle, verda. A ver si me entiende– Pero que invito al gobernador para que viniera para el visto bueno, –vamos a decirle así, verda– Y esto es lo que hoy se recuerda en su fiesta: la pasada del rey y la venida del gobernador.

Según yo me imagino murió (Juan Aquino de la Vega), verda, que el murió y que a sus hijos les dejo el terreno, les dejo mucho dinero –pues era riquísimo– para que siguieran festejando a la imagencita. Y se recorre la imagencita un año uno, un año otro y así van dando vuelta. Y así ha estado dando vuelta (Sr. Isidro Capitán, de San Marcos, de 75 años).

El relato de fundación que se ha tratado aquí es un relato de la memoria, por lo tanto es una narración íntima que habla de su fundador y la historia de la fundación del pueblo. Sin embargo

no existen documentos que afirmen la fecha de fundación, la memoria se postra como la guía histórica que da cuenta de los hechos, ya que los habitantes de San Juan de la Vega reconocen y sustentan su fundación desde la oralidad misma y el no tener un documento histórico que ampare el relato no es de extrañar, ya que por lo general los relatos de la memoria no cuentan con documentos que la sustente, tan sólo tiene a la palabra para respaldar su veracidad, además, por otra parte, las historias transmitidas por la oralidad se reactualizan y van cambiando sus expresiones con el paso del tiempo, de ahí su poder evocativo para perdurar en el tiempo. El problema real es considerar a los relatos de la memoria como obras textualmente acabadas, y esto limita su enfoque de análisis, por lo que los relatos de la memoria son un texto abierto y deben comprenderse dentro de contextos narrativos más amplios para su conocimiento, porque los relatos son narraciones inconclusas y mucho más amplias de lo que dicen o parecen ser, entonces podemos afirmar que el relato dice más de lo que pretende decir y contienen dentro de sí un campo de significación más complejo dentro de su contexto mismo, de ahí que el relato de fundación por sus características la podemos ubicar dentro de los márgenes de la historia de México bajo un aspecto geográfico sociocultural conocido como el Camino Real de Tierra Adentro. Es una historia, como muchas historias de ese camino, que no platica mucho sobre los grupos indígenas del pasado que vivían en la zona Norte del país y de indígenas aliados de los españoles que ayudaron a fundar pueblos. Esta una historia tiene una morfología clara y definida, es decir una estructura fija y determinada, sea cual sea el trabajo histórico que se nos exprese los lineamientos generales son:

1. El camino ya se encontraba trazado antes de la llegada de los españoles.
2. La trama comienza con la búsqueda del oro y se logran los primeros asentamientos españoles en tierras del Norte del país.
3. Parece que el poblamiento de la frontera del Nuevo Mundo se realizó en armonía, orden y sin complicación alguna, pero como en toda historia existen conflictos y desventuras de los héroes por la presencia de los malos o enemigos, esta historia del camino no es ajena a las eventualidades del personaje principal de esta historia que es el español, y de ahí Powell se pone como máximo exponente y narrador de la historia de la famosa Guerra chichimeca donde nos narra las desventuras de los españoles para poblar estas nuevas tierras, de ahí la guerra a sangre y fuego.

4. Los grupos prehispánicos de la época, es decir los grupos chichimecas, hacen su aparición en forma de los enemigos.
5. Se realizaron épicas batallas que se asemejan a las cruzadas medievales.
6. Los héroes no estaban solos tenían ayudantes y es común la mención de la participación de grupos indígenas, principalmente, mexicas, tlaxcaltecas y otomíes como aliados.
7. Aparecen personajes como el capitán Caldera que sirven como intermediarios diplomáticos con los grupos enemigos.
8. Se hacen tratados de paz con los grupos indígenas que se concentran en misiones o en pueblos de indios por lo que no hubo una conquista como tal.

Propp (2008), en su libro *Morfología del cuento*, afirma que algunos de ellos cuentan con dos historias y esta historia del camino no es la excepción, ya que la segunda parte y complemento de la historia general del camino es la historia de evangelización que construyeron misiones y cambiaron con el adoctrinamiento las estructuras religiosas de los pueblos chichimecas.

Con base en estos elementos podemos expresar que esa es la estructura y la morfología de la historia que más o menos nos cuentan los documentos de primera mano y por ende los historiadores, sin embargo, en la generalidad de los trabajos históricos no existen relatos o reflexiones sobre la misma. Con esto quiero poner énfasis en que *no* hay correlato en la historia del Camino Real de Tierra Adentro porque por lo general no hay relato, sino que mantiene un canon de su misma trama que se ha sustentado más por los documentos de las crónicas españolas que por el sentido de la historia, de ahí que una cosa es conocer la historia y otra es reconocer la historia. Con base en lo establecido podemos decir que el relato de San Juan de la Vega es una historia reconocida por sus habitantes y además, es una fracción de las historias de fundación que se integra a la historia de dimensiones épicas que nos narra los infortunios, traspies y triunfos de los españoles por poblar las regiones desconocidas de Aridoamérica, principalmente del estado de Guanajuato.

El relato de fundación de San Juan de la Vega desde su particularidad histórica u originalidad propia tiene una unidad básica que se enmarca dentro de los cánones de la historia que se narra del siglo XVI o XVII, porque si escudriñamos las profundidades de su contenido narrativo se puede vislumbrar que existen elementos y personajes que refieren a las situaciones históricas de la fundación de los pueblos del camino real de tierra adentro o del llamado camino de la plata

que pueden ser contrastados con la Historia de la época colonial en México. De ahí que la memoria nos ubica en el tiempo y en el espacio de un contexto histórico muy determinado, y mantiene la siguiente estructura morfológica desde su propia particularidad que hace que la memoria y la historia interactúen sin contradicción. La morfología del relato de la memoria expresa lo siguiente:

1. Hace constar la presencia de un personaje llamado Juan Aquino de la Vega: “decían que era un hombre que llegó aquí [...] se llamaba Juan Aquilino Vega, ese era su nombre”. Como en todo cuento o relato fantástico deja fuera del contexto narrativo toda explicación de su origen y nos deja las preguntas: ¿De dónde era? Y ¿cómo llegó al nuevo mundo?, esto no lo saben decir los pobladores y con palabras ajenas a la memoria afirman que: “no sé de donde vino, eso si no decían de donde había venido”, tal parece entonces que es una historia de otra historia, lo que sí se sabe es que “era muy rico” y era un accionista de la minas de Guanajuato cuando se dice que: “era hasta socio de la mina de Guanajuato”, que tampoco se sabe de qué mina era accionista, lo cual nos establece al personaje de la historia en un contexto histórico determinado que se enmarca en una esfera temporal plenamente determinada que se focaliza como parte de una historia regional que es la época de auge minero en Guanajuato.
2. Con una estrategia narrativa temporal nos cuenta el relato que: “Paso el tiempo y se decía que este señor, al ser socio de la mina de Guanajuato un día en sus viajes, que le robaron. El acarreaba su oro en burro”. Este fragmento del relato es común en las historias del camino porque lo cierto es que por estas tierras se asaltaban a los viajeros y a los transeúntes del camino.
3. El relato explica “Entonces un día lo asaltan y le quitan todo su oro” un robo pero no expresa la cualidad étnica de los ladrones, se puede sospechar de dos grupos el chichimecas o el de rebeldes, por lo que es sugerente pensar que fue el grupo de los rebeldes porque ellos eran posiblemente criollos o mestizos que tenían por condición sociocultural la concepción de la importancia del oro, ya que los indígenas chichimecas hasta lo que se sabe les interesaba más el ganado, los alimentos y el vestido que incluso reclamaban como pago en los tratados de paz.

4. El fundador de San Juan de la Vega no solo era un accionista minero, sino posiblemente era también una especie de encomendero, que conformó dentro del territorio de la región posibles presidios que ayudaban al cuidado y protección del camino, así el personaje se convierte en el agente narrativo que ayuda a explicar la trama de su narración: “había llegado con 125 hombres [...]. Este señor había repartido 25 hombres a este lado de Salvatierra, 25 al lado de Querétaro, 25 a San Miguel de Allende y 25 a Salamanca, para que fueran los que lo protegieran cuando vinieran –me imagino que una gavilla que viniera por ai, o grupo de ratas a perseguirlo–. Le traían la razón. Esos les hacían frente primero para que no dejaran que llegaran a donde estaba este señor”. Este fragmento de la tradición oral nos abre el abanico o el espectro en dos modalidades que se unifican en el discurso, por un lado permite configurar el sentido de la imagen del personaje, y del cómo sus intenciones y acciones de sus actos recaen en la fundación de un pueblo del camino real de tierra adentro.
5. La idea o la interpretación de que Juan Aquino de la Vega era un posible encomendero se refuerza, porque no sólo trabajó en beneficio de la protección de sus riquezas, sino que también se ubicó y eligió los márgenes de un territorio para crear un poblado que se dedicara a la agricultura, y las palabras: “Era puro monte aquí, no había qué vamos a cultivar, aquí en una tierra libre de palitos, verda, de rama. Era un monte cerrao [...]”. Esta frase con sus palabras cobra sentido y refuerza este fragmento del relato, porque da cuenta de las intenciones del personaje para fundar el actual pueblo de Establecer un poblado agricultor no era un acto azaroso para nuestro personaje, al parecer tenía también una visión más amplia de la situación que supo aprovechar para beneficio propio y ampliar sus riquezas, porque se percató y supo reconocer la importancia de suministrar alimentos a la zona norte del territorio, por lo que al ser accionista de las minas, podemos establecer que tenía un buen conocimiento de la economía, y ayudó a fortalecer con una táctica de poblamiento el desarrollo económico de la región.
6. El relato de la memoria continúa su narración adentrándose cada vez más al mundo íntimo del lugar de donde nació la historia que se narra, dejándose escuchar de la siguiente manera: “Entonces un día lo asaltan [a Juan Aquino de la Vega] y le quitan todo su oro, entonces que se encomendó a la imagen de Juan Bautista... Y entonces que recupero su dinero. Entonces en agradecimiento del milagro mando hacer la imagencita”.

Este acontecimiento nos da nuevas aristas con un trasfondo que cambia la dimensión narrativa deja detrás el tema de su sentido sociopolítico y se fusiona o se subdivide, como parte de otro contexto histórico que no rompe el orden de la narración de la memoria pero nos inserta en la historia de fundación de estas tierras guanajuatenses y los procesos de evangelización que lo acompañaban. Por las características narrativas de esta historia oral podemos afirmar que este segmento de la relatoría es una trama y/o un recurso fantástico de la memoria histórica, ya que el milagro se vuelve la fuente central y el fragmento más fundamental del relato, de ahí se desencadena la historia de la historia, es decir el orden del relato se da en la articulación del desorden de la historia que recae en lo fantástico, ello genera las situación que devienen en los acontecimientos que hacen el recuento del relato.

7. Esta acción milagrosa configura el desarrollo de la historia explica cómo es que la imagen está presente en la vida religiosa del pueblo, que se sintetiza en las siguientes palabras: “Entonces en agradecimiento del milagro mando hacer la imagencita”. Por lo que es una imagen manufacturada ex profeso por decisión de Juan Aquino de la Vega como una promesa encomendada al santo de su devoción, no hay una fecha 24 de junio que provoque la elección del santo sino solamente la devoción a un santo particular, por lo que en esta historia se aleja de muchas historias religiosas del país que relatan las apariciones de las imágenes, o la decisión de los santos por permanecer en un pueblo, y con esto la conformación del culto católico en los procesos de evangelización por parte de Juan Aquino de la Vega.
8. En otros aspectos, el acto milagroso de la recuperación del oro y la hechura de la imagen, relaciona y fortalece la figura de nuestro personaje histórico como encomendero porque una función más de este personaje dentro de este contexto histórico era ayudar a la Corona española a la evangelización de los indígenas que ahí vivían o que bien pudo traer consigo para fundar el actual pueblo de San Juan de la Vega, cuando el relato nos dice: “Era puro monte aquí, no había qué vamos a cultivar, aquí en una tierra libre de palitos, verda, de rama. Era un monte cerrao”. Establece una manera de expresar al espacio como un lugar inhóspito, donde no había nada, ni nadie.

9. “[...] trajo un sacerdote de Morelia para que le diera bendición [...]”, nos narran las palabras, acto que hace reconocer que este territorio en su jurisprudencia pertenecía al obispado de Michoacán.
10. De ahí el relato une al presente y al pasado para justificar la pertenencia e identidad del pueblo: “Entonces fue de donde nació la fiesta”. Y el relato de la memoria desde este momento se convierte en una historia particular que sustenta el sentimiento íntimo de pertenencia y apropiación del santo.
11. Hasta aquí se narra la fundación de la fiesta, sin embargo, la historia cambia para dar vida a un segundo relato que habla de la fundación del pueblo y ello se remarca con la trama de otro personaje que se vuelve el eje de esta historia que es el rey: “Pasaba un rey –no sé de donde vendría o a qué lado caminaba, así platicaban estos señores–”. Este fragmento hace reconocimiento de la presencia del virrey, y/ posible metáfora del rey de España.
12. Se reitera el robo al rey al decirse: “que pasaba un rey y lo asaltaron, –sería cerca de aquí– porque dicen que corrió. Aquí estaba la celebración de la festividad de la imagen, para la bendición de la imagen y se refugió entre la gente”. La insistencia de la presencia de la acción del robo se vuelve interesante ya que robar oro en estas tierras era robar el oro a la Corona Española.
13. “[...] éste señor para que le diera –¿Cómo decir?– pues fuerza a la fiesta, o que se reconociera... invito al gobernador para que viniera para el visto bueno, –vamos a decirle así, verda– [...]”. Aquí el rey no estaba invitado, llega de casualidad, pero había un representante, un segundo personaje, el gobernador. Tanto un representante del rey y el gobernador eran las figuras importantes para realizar las fundaciones de los pueblos y en especial los pueblos de indios. Por lo que menciona el relato fueron invitados por el fundador que también estaba presente en la ceremonia. La presencia del gobernador remarca que si existió un origen étnico en este pueblo. Además por las características o circunstancias de la historia de la memoria hace patente una ceremonia de fundación.
14. El tiempo presente vuelve hacer su aparición para sustentar y reafirmar la veracidad del relato y la razón de la representación teatral que escenifica el robo del dinero en el martes de Carnaval: “Y esto es lo que hoy se recuerda en su fiesta: la pasada del rey y la venida del gobernador”.

15. “Según yo me imagino murió (Juan Aquino de la Vega), verda, que el murió y que a sus hijos les dejo el terreno, les dejo mucho dinero, –pues era riquísimo–, para que siguieran festejando a la imagencita. Y se recorre la imagencita un año uno, un año otro y así van dando vuelta. Y así ha estado dando vuelta”. Este fragmento es un epílogo de la historia que es más profunda y amplia de lo que aquí se dice, ya que el fundador dividió el terreno a cada uno de sus hijos que eran en total seis y cada uno hizo una capilla con el santo de su nombre y ellos heredaron después a uno de sus hijos el cuidado de la imagen y tienen el título de capitanes por ser quienes cuidan a la imagen que pasa cada año de capitán a capitán. Esta característica es importante porque es la explicación del sistema ritual y el culto a la imagen que sustenta al sistema de cargos que se ha encargado de dar continuidad a la tradición y al culto de la imagen que mandara hacer el fundador. Además cabe decir que cada terreno conformaba un barrio, sin embargo estos barrios no existen como tales sino como un recurso literario. Esta característica enriquece la historia indígena porque es la manera en que se fundaban los pueblos otomíes en los cuales había barrios y cada uno de ellos tiene una imagen. Esta distinción de barrios existe hoy en día en la vida otomí de la región.

Con la experimentación de las manifestaciones culturales el hombre se da cuenta de su en sí, y su aislamiento al mundo natural le permite representarse en el mundo, es decir el hombre configura su propia expresión vivencial, por lo que el hombre convierte su existencia en un proceso social en donde manifiesta su entorno con símbolos y el mundo se vuelve el lugar discursivo para ser relatado, porque vive la experiencia de su propia vivencia y la construcción de sus propios paisajes como lo entiende Watsuji: “la toma de conciencia del propio cuerpo. Pero, desde el punto de vista de la vida humana en su realización concreta, este hecho se refleja en el modo de formar comunidades, en las diversas formas de conciencia y en las formas de lenguaje en la construcción de viviendas o en la fabricación de productos. El existir trasciendo, como estructura de la vida humana, debe incluir estos aspectos”,¹² es decir, el hombre adquiere una intencionalidad y una conciencia de ser y de saberse ser, lo que lo lleva a adquirir una memoria que le permita adquirir: “la suma de los saberes acumulados, a partir de los acontecimientos y principios fundadores, por la colectividad que produce de ella. Expresa una

¹² Watsuji, 2006, p. 36.

visión del mundo y una forma específica de presencia en el mundo”.¹³ Con todo esto podemos comprender que la consecuencia social de la memoria a través de *la tradición y la narración*, constituyen los elementos necesarios, ya que ahí dimanan las experiencias y las acciones culturales que establece las rutas del saberse y representarse en el mundo. Entendido así, la tradición y la narración de la fundación de San Juan de la Vega es el contexto narrativo que nos explica que la interrelación con el otro o la alteridad en estas tierras, no fue tan solo una historia más de conquista e imposiciones. No es una historia de vencidos y vencedores, tampoco es un resultado de un sincretismo, sino las consonancias asimétricas de la explicación de una historia que encuentra cabida en la rearticulación de un orden que da consistencia a la pertenencia de un mundo propio, en donde se refuerza la diégesis de una religiosidad y un campo ritual propio enmarcado dentro de un correlato vivencial de un contexto histórico más amplio, que se sustenta en héroes que se hacen santos o en santos que fungen como héroes, o bien, santos que generan tramas y hombres que ejecutan acciones para unirse a la trama de la intemporalidad y la continuidad de la memoria.

El problema de la relación entre la historia y la multiculturalidad es un problema porque por sí mismo es adentrarse a los terrenos propios de la intemporalidad de la memoria, ya que la memoria es el registro del ser presente y del ser pasado, del encuentro de lo que se es y lo que no se es, en este caso, en San Juan de la Vega la memoria irrumpe y niega su pasado indígena, deja atrás sus historias ancestrales, ya que desde el punto de análisis de este relato de fundación se puede establecer que el otomí como personaje no aparece jamás en la unidad básica del relato. El referente del pasado indígena aparece solamente en los complementos de la memoria o microrrelatos de otros relatos que pueden ayudar a configurara al relato básico, pero aun así, la presencia del otomí no es importante para el pueblo para justificar una pertenecía indígena, sino que a través de los efectos de los fenómenos multiculturales vividos desde su contexto histórico, han optado por la construcción de un relato de la memoria que los ubica como mestizos, lo cual es importante para comprender el sentido del relato en la vida de los habitantes de San Juan de la Vega, porque aunque se afirme que en este pueblo había otomíes, la memoria con este olvido niega su origen y herencia étnica. Esta apreciación adquiere realce, ya que no se configura como un discurso narrativo que respalde una acción de resistencia, sino al contrario nos explica lo efectos y la experiencia del fenómeno multicultural, en donde el otro no es otro, es complemento,

¹³ Balandier, 1988, p. 89.

porque la alteridad no desaparece cuando hace su presencia, se une al paisaje histórico y se resemantiza en las acciones del recuerdo como una vivencia de la memoria.

En el encuentro y desencuentro entre lo íntimo y lo público en las acciones pasadas de la multiculturalidad, la memoria se descontextualiza, generando una explicación de los procesos del devenir de su tiempo histórico para dar vida a una nueva forma de concebir lo que se es en el presente con el advenimiento de las relaciones interétnicas en el pasado. La historia de la memoria se establece como el vínculo de una historia con significado en donde lo que se fue ha dejado de ser, pero se asume como una realidad presente, es decir, la historia de la memoria se relata y da cuenta de los efectos del encuentro con las otredades para configurar nuevas concepciones de la realidad cultural que encuentran con el pasado la definición de ser en la consolidación de un presente, así la memoria no solo es la lucha de la palabra entre vencidos y vencedores, sino que la memoria de los pueblos es una, pero también cuando aparece la alteridad se mezcla con lo propio y la memoria se vuelve múltiple y se traslapan los sentidos de la memoria, configurando nuevas dimensiones de significado de contar la historia y explicar la experiencia de vida de un mundo multicultural desde un presente que justifica al pasado.

Referencias

Balandier, G. (1998) *El desorden: La teoría del caos en las ciencias sociales*. España: Gedisa.

Certeau, M. de (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.

Gutiérrez Martínez, D. (2006). Espíritu del tiempo: Del mundo diverso al mestizaje. En M. Wieviorka/D. Gutiérrez Martínez (compiladores), *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos* (pp. 9-22). México: Siglo Veintiuno Editores/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez Martínez, D. (2010a). A manera de introducción: Hacia una dinámica de los umbrales de las identidades. En D. Gutiérrez Martínez (coordinador), *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad* (pp. 11-43). México: El Colegio de México/Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, Secretaría de Desarrollo Institucional, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gutiérrez Martínez, D. (2010b) Heurística de las identidades colectivas y las identificaciones. En D. Gutiérrez Martínez (coordinador), *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad* (pp. 77-105). México: El Colegio de México/Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, Secretaría de Desarrollo Institucional, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martuccelli, D. (2006). Las contradicciones políticas del multiculturalismo. En M. Wieviorka/D. Gutiérrez Martínez (compiladores), *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos* (pp. 125-147). México: Siglo Veintiuno Editores/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América* (4a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Propp, V. (2008). *Morfología del cuento*. México: Colofón.
- Rozat Dupeyron, G. (2002). *Indios imaginarios e indios reales*. Xalapa/México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Segre, E. (1990). *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano: Narrativa náhuat en la Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Todorov, T. (1998). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Watsuji, T. (2006) *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Wieviorka, M. (2006) Cultura, sociedad y democracia. En M. Wieviorka/D. Gutiérrez Martínez (compiladores), *Multiculturalismo: Perspectivas y desafíos* (pp. 25-76). México: Siglo Veintiuno Editores/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.

POPULAR O POPULISTA EN LA MEMORIA HISTÓRICA: UNOS CASOS CLAVE EN LA GUERRA DEL SUR, 1824-1831

Daniel Hovey Calhoun
University of California, Davis

Resumen

Esta ponencia tiene como propósito el diferenciar la cultura popular de sus representaciones populistas, frente a una crisis histórica. Durante los años 1824-1831, y enfocada en el Bajío y en la Huasteca, se encuentra en fuentes municipales y de Defensa Nacional una disidencia agraria, agresiva y populista en tono, distinta de la cultura oficial proyectada por el régimen de Lucas Alamán y Carlos Montes de Oca, pero culturalmente anterior a las controversias partidarias de la Guerra del Sur. Con un conocimiento práctico y no sentimental del pasado histórico, regional y aun global, este repertorio presentaba tanto gestos de lealtad fraternal, como ideas radicales dirigidas al futuro. Al mismo tiempo que varios voceros populistas defendían a los rancheros pobres contra los hacendados ricos, algunos hablaban en contra de las comunidades indígenas. A la vez, unos voceros indígenas rechazaron, agresivamente, el esfuerzo que unos hacendados populistas hacían para hacerse voceros de valores comunales. Los diversos grupos populares, representados o a veces opuestos por protagonistas de autenticidad problemática, mostraban sin embargo, en los amagos de una energía defensora, un elemento compartido entre las culturas específicas.

Palabras clave: disidencia rural, populismo, Silao, Tancanhuitz, Guerra del Sur.

Introducción

La Guerra del Sur en México fue, entre otras cosas, una de las pequeñas revoluciones de 1830, todas las cuales constituyeron, juntas, un esfuerzo global para repensar y aun ensayar de nuevo la experiencia previa con el gran conflicto civil. Muchos historiadores han entendido este esfuerzo como un gran debate entre ideologías trascendentales –La Revolución y El Orden–, de tal

manera que este enfoque sobre la cima de acciones ha facilitado una suposición de que tales pensadores y voceros puedan representar adecuadamente el pensamiento de toda una sociedad. No importa que una historiadora (Pitts, 2005) participe en los debates con el propósito de lamentar el abatimiento de valores liberales dentro de la causa revolucionaria, a la vez que otro historiador (Guerra, 1993) alabe el éxito del liberalismo doctrinario en reprimir a los revolucionarios. Las dos interpretaciones son evaluaciones rivales de las mismas presiones impuestas desde arriba. Le ha faltado al debate incluir cuestiones sobre la manera en que los pueblos locales expresaban el gran viraje desde un ambiente de conflicto militar hacia una época de desarrollo agresivo y capitalista.

Pese a las excepciones –unas destacadas sobre México (Ríos, 2005; Guarisco, 2003) y unas interesantes que tratan de otras partes (Sahlins, 1994; Méndez, 2005)–, este problema incluye ambigüedades en la manera de comprender “el pueblo” y “lo popular”. Entre otros, hay tres grupos que considerar: las poblaciones indígenas, los plebeyos eurodescendientes, y la gran asamblea virtual de escritores e intelectuales que se presentan como si fueran voceros del pueblo. Las líneas que dividen estos grupos se han oscurecido por el mestizaje tanto demográfico como cultural, por las adaptaciones individuales, y por los papeles diversos que los voceros asumían. En vez de empezar con etiquetas que restringen las identidades de voces y voceros, como si fuera legítimo exiliar a los no auténticos, sería más útil comenzar con la recolección de textos diversos que se puede oír como una interesante literatura, disidente en este caso, que merezca ser escuchada y criticada por ser una serie de opiniones cotidianas.

Con un ejemplo icónico, de solamente cinco palabras, se puede ver la manera en que los dichos populares se ofrecen al análisis. Aun durante la Guerra del Sur, se abría una grieta entre la mentalidad oficial y los impulsos populares. El nuevo régimen del vicepresidente Anastasio Bustamante trataba de reforzar su éxito inicial en expeler a Vicente Guerrero de la presidencia. Lucas Alamán, como ministro de relaciones “interiores y exteriores”, armaba un programa en dos fases: una lucha a largo plazo para promover el desarrollo económico, importando hasta maquinaria textil, y unas medidas a corto plazo para esforzar la obediencia social, hasta meterse en el micromanejo de las operaciones militares (AHEGto, Mun., caja 91, San Luis de la Paz: sesiones secretas, enero-mayo de 1830). Reveló el sesgo de todo eso cuando anunció criterios para la movilización militar. En su *Memoria* del 12 de febrero de 1830, exhortando a los hacendados a organizar a sus dependientes contra intrusiones, quería eximir del combate más

amplio no solamente a los trabajadores esenciales en las fincas, sino también a los mismos hacendados:

¿Como puede un propietario, un hombre de familia, dejar abandonadas por algunos días, y acaso por muchos meses, su hacienda y casa por destinarse a estos servicios? ¿Como pueden aventurarse a los riesgos de una campaña, aquellos hombres de quienes depende la suerte de muchos individuos? La pérdida de cada uno de ellos sería la ruina de una familia, y por consiguiente, la de muchos en un día de batalla, una calamidad para toda la nacion (RO 14, 16 de febrero de 1830).

Otras personas, no éstas, se suministrarían como carne de cañón para las campañas que imaginaba Alamán.

En este contexto apareció una frase que llevaba en sí una expresión probablemente popular. Alamán, para implementar su propia propuesta, había señalado el modelo de las milicias “auxiliares”, como las que perseguían a salteadores en el estado de Guanajuato. Un grupo de tales, habiéndose destacado en la Sierra Gorda, fue movilizado para pelear en el Sur, contra Guerrero. El 5 de octubre de 1830, el coronel José Cayetano Montoya informó al secretario de guerra, José Antonio Facio, que estos hombres “se resistieron a seguir la marcha por no batirse con sus hermanos”. Cualquiera que fuera el significado exacto de *hermanos* en aquel contexto, el dicho fue un reto directo a la disciplina militar y a la política del régimen. Como si fuera poco, en seguida Montoya amplió el reto, ofreciendo su propia interpretación. Según él, “la ignorancia de estos rancheros, el amor a sus milpas, y a sus familias los habia [sic] hecho producir semejante voz sin saber la pena a qe. se habian hecho acreedores”. Aunque Montoya insistió en que impondría castigos, añadió que restringiría el número de muertes al suficiente para producir la obediencia. Puso a unos siete en capilla, aterrorizándolos, hasta descubrir y ejecutar a un tal Guadalupe Nolasco, supuestamente el más culpable. Se dejó todavía abierto el significado de la palabra *hermanos*. Facio, después de presentarle informe a Bustamante, respondió a Montoya sin adornos, alabándolo por su firmeza contra los que se habían sublevado “para no batirse con el enemigo” (AHSDN, exp. XI/481.3/723, vol. 1, ff. 276-277). Inevitable que fuera, en tiempo de guerra, la traducción automática de *hermanos* en *enemigo*, dice mucho sobre la diferencia entre la mentalidad popular y la burocrática.

La frase corta de los milicianos fue uno de los textos llanos que surgirían durante una guerra: una idea casi normal y normativa. El general Vicente Filisola ya la había empleado para describir

una resistencia popular de 1827 (AHSDN, exp. XI/481.3/354, ff. 7-10). Luis de Cortázar, comandante militar en Guanajuato, amplió la perspectiva de Montoya cuando escribió también a Facio, sugiriendo métodos para reclutar a la gente rural. No habló de un amor sentimental hacia la tierra, sino de penas materiales: la pérdida de tiempo para trabajar en el campo, otra pérdida de tiempo para elaborar productos destinados a las ferias, más la pérdida de caballos llevados a la guerra, y todo “por ultimo resultado, al llegar al seno de sus familias, han hallado a estas en una completa miseria (y quizá prostitución), recibiendo por pago el que les desnuden de la poca ropa que traen, que sucede ser la única con que pueden cubrirse”.

Sin embargo, el remedio que Cortázar ofreció no contradijo los fines de la administración. Como si bastara un toque de modernización, sugirió el “preparar un corto numero escogido en cada Poblacion, q. [...] se arme y vista lo mejor posible, q. duplique los dias señalados pa instruirse, y que se asegure de qe. so[lo] se moverá cuando el enemigo toque las fronteras del Estado. De esta manera [...] que ocupados de entusiasmo; van convencidos de que el pronto triunfo, violenta el regreso a sus Pueblos” (Cortázar al ministro, 29 de octubre de 1830, AHSDN, exp. XI/481.3/764, ff. 99-101).

Con todo, el deslizamiento entre *hermanos* y *enemigo* indica que los militares de campo tenían una mayor conciencia de las necesidades cotidianas –es decir, una conciencia más material que la que tenían los altos funcionarios liberales–. Había también, más allá de Montoya y Cortázar, algunas personas que usaban palabras aun menos teñidas de artificio o jerga. En la misma zona donde operaban estos militares, unos ciudadanos locales, socialmente distintos de los que Alamán aceptaría en la “opinión pública”, emitieron unos documentos de disidencia agraria –más bien, de un agrarismo laboral– que han quedado fuera de las historias. Sin embargo, y pese al escondite archivístico, tales textos merecen la atención actual por haber alcanzado en su propio momento un papel contrincante en alguna riña reconocida. Varios de tales textos se encuentran en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, pero son examinados aquí en contrapunto con materiales municipales alojados al nivel estatal en Guanajuato y San Luis Potosí. En cuanto al método, se puede notar en el caso de Defensa Nacional el modelo de la antología de Reina (1980), y en los casos municipales las sugerencias de Serrano (2001, pp. 29-30). Los textos escogidos para este ensayo proceden de los años 1824-1831, y de una franja territorial a través del Bajío y de la Huasteca, formando así una cara norteña de la que la convención histórica llama la Guerra del Sur. En las huellas que se extienden por estos textos, se

pueden encontrar evidencias de una escisión cultural, entre unos que aceptaban un estilo elitista y otros que se aproximaban a las experiencias de poblaciones subordinadas.

Estos textos caben en tres secuencias de sucesos:

- Una primera secuencia, desde la Insurgencia hacia el motín de los *enemigo/hermanos*, trazó una senda de contradicciones sobre como movilizar a las poblaciones locales en el conflicto mayor. El foco geográfico yacía en San Luis de la Paz y en las entradas occidentales de la Sierra Gorda.
- La segunda, desplegándose en el Bajío pero con eco ideológico de los sucesos en la Sierra Gorda, diferenciaba la burocracia reciente de la gobernación previa. Desde lo retrospectivo de este discurso salían, sin embargo, propuestas radicales para resolver los conflictos del día.
- En la tercera secuencia, unos hacendados de la Huasteca, buscando el desarrollo, proyectaban su propio plan contra el de Alamán y contra la movilización militar. Puesto que estos terratenientes trataban de reprimir la resistencia laboral en sus propios terrenos, las ironías requerirán una interpretación más amplia.

La Sierra Gorda: ¿gavillas o vigilantes?

Las evidencias sí indican que el motín de los *hermanos-enemigos* fue en gran parte el esfuerzo de unos elementos populares de la Sierra Gorda para clarificar sus lealtades en medio de unos conflictos sociales que, ya en proceso durante la Insurgencia, continuaban durante la Independencia. Sin embargo, surgió en 1824 una complicación en el caso, pues que la diagnosis más decididamente agraria vino de un alcalde que ya se había declarado en contra de algunos grupos indígenas.

En la parte occidental de la Sierra, antes de 1819, se habían proliferado gavillas, identificadas por los nombres personales de sus cabecillas, no por los geográficos de comunidades. Las fuentes no ofrecen muchas informaciones que precisen el carácter social, ni de los jefes ni tampoco de su gente. Pudieran haber sido personas alejadas de comunidades nombradas, o refugiadas en el monte por fines económicos, o aun refugiadas por fines de culto sincretista. Anteriormente, una línea oscura había distinguido entre pames sedentarios y chichimecas nómadas, y unos indígenas de la zona se habían marcado por su capacidad de mudarse entre la residencia fija en las misiones y la suelta en el monte. En la historia de algunos, el suceso

revelador había sido su defensa de los jesuitas, y de la gobernación popular, contra las medidas que el régimen real impuso en 1767 (Escobar, 1768). Tal vez pareciera poca diferencia segura entre los salteadores, los practicantes de la agricultura de tumba y quema, las cuadrillas sueltas que buscaban nuevo empleo, y los guerreros honorables contra el poder español.

Aun cuando la gavilla bajo Sebastián González siguió al guerrero liberal Xavier Mina, no hay manera fácil de identificar el tipo de interés social que así se incorporara a la Insurgencia. Cualquiera su manera de subsistir, estas bandas se presentaban al virrey Juan Ruiz de Apodaca como una amenaza que éste debiera reducir a la residencia supervisada, como unas antiguas bandas migratorias se habían reducidos en pueblos nuevos o en misiones. Escribió él de la reducción en pueblos fortificados, de la cual el ejemplo más visible (o símbolo más sardónico) sería el fijar en el muro de San Luis de la Paz la cabeza de Sebastián González, capturado. Y la mejor indicación de la motivación de unas bandas familiares sería el ataque que la gavilla de González, ahora bajo su hermano Patricio, hizo en vano para recuperar a la cabeza. (AGN, Op.Guerra, vol. 59, ff. 38-41.) Mientras tanto, el comandante realista en San Luis de la Paz, Melchor Álvarez, abogaba por fijar a los cabecillas en fincas bajo hacendados de lealtad conocida (Álvarez al virrey, 27 de marzo de 1819, AGN, Op.Guerra, vol. 59, ff. 333-338). La diferencia entre Apodaca y Álvarez –entre reducción y hacienda– puso de relieve el significado de unos ajustes sociales al terminarse la Insurgencia. Patricio González aceptó el indulto ofrecido por Apodaca, más un nicho de tipo Álvarez dentro de la Hacienda de Salitre, al sur de San Luis de la Paz.¹ Álvarez, con su concepto de insertar a los cabecillas dentro de nichos propietarios, dio su apoyo eventual al Plan de Iguala y al emperador Agustín de Iturbide. Mediante estos cambios, González convirtió a la gavilla suya en milicia realista, después imperial, después republicana. En todo esto, la realidad quedaba el pesar de un curso ambiguo, aun con elección entre valores contradictorios. Mientras que servían en defensa del sistema social, él y otro cabecilla José de la Luz Nolasco se alistaron en el movimiento para expulsar a los españoles, encabezado en 1827 por Juan José Codallos. Aunque González quedaba en Salitre, Nolasco se fue al foco occidental del movimiento en Jalisco, antes de regresar a Guanajuato con un plan para “descoyotar” la región (Nolasco a Fernando López, 20 de noviembre de 1827, AHSDN, 481.3, exp. 371, ff. 6-8).

¹ AGN, Op.Guerra, vol. 57, ff. 326-329 (listas de las gavillas indultadas de Patricio González y de José de la Luz Nolasco, 12 de junio de 1819); vol. 58, ff. 56-57. “Sumaria instruida a Patricio Gonzáles y socios acusados de ladrones y revolucionarios y aprehendidos pr. la jurisdiccion militar el dia 24 de Agto. del presente año”, 1830, AHUGto, Militar, exp. 0877., ff. 33-34.

Por no llevar ningún punto electoral, éste plan fue uno de los primeros verdaderamente sociales en la Guerra del Sur.

La ambivalencia se entrelazaba con conflictos sociales en la zona occidental de la Sierra Gorda. Claro que el año 1824 comenzó en San Luis de la Paz con ceremonias pacíficas por celebrar la nueva constitución nacional: ritos de inclusión cultural, hasta con un desfile de jóvenes que simbolizaban varias naciones nuevamente independientes de las Américas, el todo tildado negativamente solamente por la condescendencia con que el alcalde, José María Vázquez, diferenció las danzas “inocentes” de los pames del baile “magnífico” de los de razón (Vásquez y regidores, 13 de marzo de 1824, AHEGto, Mun., caja 6, San Luis de la Paz). Ya desplegaba esta escena unas cuestiones matizadas que surgirían más tarde bajo la rúbrica moderna de “multiculturalidad”. Pero después de sólo tres meses Vázquez acudió al gobernador, pidiendo milicia segura como protección contra los pames, supuestamente incitados por el antiguo cabecilla Cristóbal Mejía (Serrano, 2007, p. 433). Los miedos de Vázquez se presentaron también en la gestión del administrador de Salitre, Miguel Chaire, cuando éste alcanzó ser elegido alcalde de Xichú. Con este cargo, Chaire montó una campaña epistolar contra los “antes llamados Indios” de Santa Catarina y Tierra Blanca, acusándolos de embriaguez y de haber expulsado de sus pueblos a los habitantes blancos (AHEGto, Mun., caja 47, Xichú). Aquí aparece en acción la memoria histórica, ya que el insurgente José María González había organizado estas mismas poblaciones contra España en 1810 (Van Young, 2001, pp. 170-173; AGN-Infid. 14, exp. 1, ff. 6-7). Se ofrecían en los años veinte un vínculo posible con el mundo de las gavillas, supuestamente transformadas por lealtad jurada, pero expuestas a nuevos conflictos. Aún se puede especular sobre líneas familiares desde Pascual González y Felipe González en el siglo XVIII (Lara, 2010, p. 149), mediante José María, Sebastián, y Patricio durante la Insurgencia, hasta las tensiones étnicas en vísperas de la Guerra del Sur.

Con su cargo en Xichú, Chaire colaboraba también con un nuevo alcalde de San Luis de la Paz, José Mario Gaitán, en organizar milicias auxiliares para mantener el orden en los caminos de la zona (AHEGto, Mun. caja 91, San Luis de la Paz, exp. 3: Gaitán a regidores, 1 de enero de 1830, Gaitán al gobernador [c enero 1830]).

Todo esto constituía el balance de fuerzas (y de vínculos) durante los primeros meses de la Guerra del Sur cuando el gobernador liberal (o jacobino) del estado de San Luis Potosí, Vicente Romero, sentía amenazas presentadas por el comandante militar en su estado, Juan José Zenón

Fernández, y también por dos gobernadores alamanistas, Francisco García Salinas en Zacatecas y Carlos Montes de Oca en Guanajuato (García a Romero, 15 de abril de 1830, AHSDN, exp. XI/481.3/734, ff. 138-139). Como si en pánico, Romero apeló a varios simpatizantes posibles, y de fama guerrera. Desde Salitre, Patricio González viajó a San Luis Potosí. Voces sobre los rebeldes González y Nolasco llegaron a Alamán y a los militares nacionales (AHEGto. Mun., caja 87, Casas Viejas, Acuerdos, 22 de mayo de 1830). Mediante una persecución dirigida desde la capital, falleció Nolasco (de qué, no se dijo) y se arrestó González. Habiéndose escapado después de unas semanas, González fue perseguido de nuevo, esta vez por Gaitán y Chaire con sus auxiliares (AHSDN, exp. XI/481.3/717, f. 121). En el momento de la segunda captura, intervino un momento de reconocimiento sardónico entre Chaire y González —es decir, entre el antes paternalista y el antes reducido—.² Los auxiliares en este caso recibieron pronto la aprobación hasta de Facio y del vicepresidente Bustamante. Pero recibieron pronto también las órdenes para marchar al sur, y fueron algunos de estos quienes armaron el motín escandaloso. Si la explicación de este motín fuera la finalidad suficiente de la investigación, todo podría pararse aquí. Se parecería a un episodio pintoresco dentro de una sociedad polarizada entre pames y burócratas, o una repetición del conflicto entre gavillas y realistas, durante la Insurgencia misma.

Sin embargo, lo pintoresco no es todo. Una controversia económica se había insertado en el cuadro del conflicto étnico. José María Vázquez, hacia el fin de su año de alcalde primero de San Luis de la Paz, lideró al ayuntamiento en presentar al gobernador una segunda queja, no contra los pames, sino contra los hacendados del municipio (Vázquez al gobernador, 7 de diciembre de 1824, AHEGto, Mun., caja 6, San Luis de la Paz). Describieron la estructura del poder económico, hasta sugerir unos remedios radicales. Sin ocuparse de diferencias minuciosas entre pequeños hacendados y grandes rancheros, fueron al grano: “La mayor cantidad de habitantes de esta Cabezera de Partido, es de los que se llaman Rancheros, y son los arrendatarios de las Haciendas de este Territorio. Consultando, pues, el origen de su miseria, e imbestigando las causas de que proviene, no se encuentra otra, que la servidumbre con que los hacendados los tienen oprimidos de varios modos”.

Recorrieron una lista de las penas bajo las cuales trabajaban los rancheros, haciendo hincapié en las faenas, especialmente “que cada arrendatario ha de prestar gratuitamente todas sus Yuntas

² “Sumaria [...] González”, AHUGto, Militar, exp. 0877. AHEGto, Mun., caja 87, San Luis de la Paz, sesión secreta de 14 de mayo de 1830. Felipe Codallos al ministro de guerra, San Luis Potosí, 7 de enero de 1837, en expediente personal de Patricio González, AHSDN, Caja 177, D/111-5/2823.

a la hacienda” en tiempos cruciales. Y concluyeron las quejas con la falta de seguridad en el arrendamiento: “Ya se deja ver el enorme, e irreparable daño que a los miserables arrendatarios se les sigue en sus labores, con tan iniqua como criminal faena: mas ¿que han de hacer? llorar en lo privado su opresion, por no oír de la boca del amo la terrible sentencia, que de ordin[ari]o es: te quitaré el rancho”.

Concediendo que había problema en las deudas de los hacendados, Vázquez y el ayuntamiento sugirieron un remedio irónico:

Hay ademas unas haciendas en esta jurisdiccion, que cargan quantiosos capitales, y estando destruidas en su totalidad, no queda otro recurso, a los que se dicen dueños de ellas, que subir las rentas a los miserables rancheros, sacandoles para este medio hasta el ultimo quilo; y sería mas a proposito se adjudicasen tales fincas, a las obras pías a que estan afectas, pues de este modo los establecimientos piadosos asegurarían sus reditos, y los arrendatorios, no sufrirían las estorsiones que padecen.

Y concluyeron con sugerir otro remedio, aun legislativo: “Y aunque en verdad, llegará tiempo, que cada ciudadano, no disfrute mas capital, que el que adquiera con su trabajo, [...] sería de desear: que un reglamento provisional, señalase el arrendamiento de la fanega de sembradura, y que por providencias gubernativas, o economicas se contenga la arbitrariedad de los Hacendados en tanto sobre la materia [...]”.

Hay una tensión obvia aquí, entre este populismo que defendía a los rancheros contra los de arriba, y otro imaginable que defiende a la parte indígena del pueblo contra la parte “de razón”. Vázquez, por su propia manera de revelar un viraje en sus ideas, había preparado un anticipo intelectual del viraje que se revelaría después en el motín de los milicianos. Por lo menos, se puede mantener una conciencia de esta alternativa mientras se examinen otros casos.

El Bajío: nuevos planes y el orden local

Como en la Sierra Gorda, se desarrolló en el Bajío una tensión difícil entre la cultura oficial y la cultura popular. En este contexto también se encontraban quienes insistían en diagnosticar su propia sociedad de manera severa, y sin toda la disciplina secretarial que pudiera garantizar a sus ideas un lugar en los discursos públicos.

Se puede notar primero unos puntos relacionados con la Guerra. El coronel Montoya, poco después de haber impuesto penas sobre sus milicianos amotinados, descubrió un cabecilla recién capturado por los trabajadores de una hacienda vecina. Este Eusebio Silva llevaba un Plan político, que Montoya archivó con sus superiores. Sería demasiado fácil ver en este Plan Silva algo que pudiera haber agitado a los milicianos, puesto que los milicianos podrían haber llegado a la zona ya equipados con sus propias ideas, aun subversivas. En todo caso, los puntos específicos del Plan expusieron una escena político-social con materialidad suficiente en sí. Pidió la expulsión definitiva de los españoles. Propuso convocar un alto consejo político para arreglar una gran paz política, compuesto por Antonio López de Santa Anna, Vicente Guerrero, Manuel de Mier y Terán, Andrés Quintana Roo, y Luis de Cortázar. El Plan habría servido para enmascarar las ambiciones de Santa Anna bajo la causa de Guerrero: varios puntos demandaron un trato de ciudadanía universal, más protección o beneficios para soldados que prestaran su apoyo a la causa del plan, como si para una ciudadanía militar y populista bajo un general igualmente populista (AHSDN, exp. /481.3/723, ff. 489-494). Pero un puro cinismo político, culpando a Santa Anna por todo, haría caso omiso de una resistencia verdaderamente popular contra las actitudes despectivas hacia soldados rasos, actitudes expresadas en algunos discursos en el congreso nacional a favor de una nueva ley sobre desertores.³ Si hubo algo de revolucionario en el Plan Silva, se encontró en su manera de anticipar o prever a los ejércitos populistas de 1910.

Por razones que aparecían de manera específica en el estado de Guanajuato, una nueva inclusividad formal en el trato de ciudadanos no habría bastado para apaciguar todas las ansiedades populares. El gobernador Carlos Montes de Oca, con simpatía por el programa nacional de Lucas Alamán, persiguió su propio programa de renovación cultural: nuevas escuelas según el sistema lancasteriano, un nuevo sistema para registrar los hierros que protegieran el ganado, y el requisito de que los ayuntamientos sometan sus informes al estado “según estilo”, en forma regularizada y burocrática, para facilitar los resúmenes estatales. En un momento revelador, algunas instrucciones sobre el estilo aparecieron en la misma circular en que el gobernador sugirió medidas militares previas contra los daños que los “enemigos de la patria”

³ RO 24, 27 de julio; 7, 9-11, 17-21, 24 y 28-30 de agosto de 1830. (Bustamante, 2001: notas de 21, 28 y 30 de julio; 2, 4, 6, 7 y 10 de agosto de 1830). Véase también sobre algunos de Silao y Guanajuato, probablemente relacionados con lo de Silva: “Sumaria instruida a Ignacio Guzman y socios por conspiradores, aprehendidos por la jurisdiccion militar la noche del dia 26 de Noviembre del presente año”, 1830, AHUGto, Militar, exp. 0963.

podrían causar en las elecciones presidenciales de 1828 (AHEGto. Mun., caja 63: Pénjamo, Acuerdos, 19 de agosto, 2 y 18 de septiembre de 1828; Casas Viejas, Acuerdos, 16 de octubre de 1828).⁴

La reacción más sencilla, y aun simple, contra los esfuerzos homogeneizadores del gobernador apareció en Pénjamo, en el caso de Fermín Molina y la milicia cívica. Molina, habiendo llegado al pueblo como maestro recomendado para la escuela lancasteriana, aprovechó la ocasión para formar amistades con los milicianos. Estos, como si bajo la influencia de Molina, prepararon una queja contra los cambios de atmósfera en la milicia, mediante los cuales el antiguo y suave paternalismo de los oficiales se había transformado en formalismo altanero. El ayuntamiento reaccionó no solamente investigando las actividades “seductoras” de Molina, pero también buscando información sobre el éxito o no de su trabajo como maestro.⁵ El caso pasó al consejo del gobernador, y fue resuelto (más o menos) solamente en 1830, durante un conflicto político-militar sobre la intrusión en Pénjamo del cabecilla Nieves Huerta (AHEGto, Tranq., caja 81, exp. 124; Mun., caja 81, Pénjamo, exp. 3). El ayuntamiento despidió a Molina por las faltas magistrales, dejando a un lado la acusación de conspirar contra las autoridades.

También se encontró en el Bajío de entonces un informe local pero amplio y autónomo, que diagnosticó las relaciones sociales, de manera semejante al agrarismo del informe del alcalde Vázquez en San Luis de la Paz. Hacia fines de 1829, cuando se aproximaba el deber de preparar un informe oficial según *modelo* para las autoridades estatales, un grupo que se denominó *labradores de Silao* emprendió su propia versión, no oficial, para describir las condiciones del municipio. Se anticipó con éxito al informe oficial, por un intervalo de varias semanas.⁶

En primer lugar, dramatizaron su relato, haciendo hincapié en el papel originario de un bachiller Ignacio Gutiérrez, hacendado maligno, quien emprendió métodos explotadores para enriquecerse “a fuer[za] del sudor de los Incautos y necesitados”. Estos métodos fueron copiados

⁴ Bustamante (2001: “Crisis Política”, 8 de septiembre de 1828) indicó el tono anticipador de aquel mes, diciendo que era necesario que “el negro Guerrero [...] pague lo que hizo con [Nicolás] Bravo y por cuya causa hoy lloran muchas familias”.

⁵ AHEGto. Mun., caja 63, Pénjamo, Acuerdos, 13, 23 de septiembre de 1828; caja 81, Pénjamo: documentos sobre Fermín Molina: Cabos y soldados de la milicia cívica, 16 de febrero de 1830; con comentarios del ayuntamiento, 17 de febrero de 1830; Consejo de Gobierno al gobernador, 20 de abril de 1830; Ignacio María Siliceo al gobernador, León, 8 de septiembre de 1830.

⁶ El informe de los labradores: AHEGto, Mun., caja 77 (1829), exp. 14 (Silao). El informe oficial: AHEGto, Mun., caja 81 (1830), exp. 6 (Silao). Se puede notar que el informe oficial fue no solamente oficialista según el modelo de Montes de Oca, sino utilitario según el estilo de Jeremías Bentham, incluida su énfasis sobre los “codigos civil y criminal” para acelerar los procedimientos legales.

después por otros hacendados, haciendo cundir trastornos “de rancho en rancho”, mediante imponer penas especialmente sobre “los labradores pobres que por su desgracia tienen mas familia. [...] ¿cómo podran [...] pensar en el cultivo, sino pueden ni mantenerse? todo esto y mucho mas causan unos hombres q. viven sin regla y contra sus semejantes, en una palabra diremos con S. Gregorio, q son maliciosos por q. siempre traman y urden malicias pa. sus proximos y quien asi es no admite consejo [...]”.⁷

Insistió el informe en que tales hacendados, además de causar una “guerra ambiciosa y doméstica”, se creían los únicos hijos de la Madre Patria, y que “nacieron los demas pa. sus esclavos y perpetuos a su servidumbre!”

Los labradores notaron también que los hacendados, manteniendo baldías unas tierras que los pobres podrían haber aprovechado para subsistir, recuperaban sus pérdidas subiendo las rentas que extraían de las tierras ya arrendadas.

Dos puntos teóricos se encontraron en el informe de estos labradores. Primero, habiendo observado que había leyes para reglamentar el reparto del producto de las minas entre “Dueños y Operarios”, sugirieron una ley análoga para la agricultura. Segundo, y contra la posibilidad de disputa sobre la inviolabilidad de propiedades, se preguntaron si la propiedad de un poseedor no era “primero de la nacion, a quien debemos llamar gral. y después es dél en particular? Desde luego si es gral. a la nacion[,] sus individuos o ciudadanos esperan una Ley, en su tanto, como la de las Minas pa. tener parte en los frutos de la tierra, pues esta es la primera colu[m]na de la Nacion, y la otra la segunda de donde se forman el Comercio, las Artes y las industrias”.

En un punto clave, utilizaron una estrategia análoga a la ya empleada en el discurso de José María Vázquez. Ahora en Silao, como antes en San Luis de la Paz, se analizaron unas dificultades económicas que estimulaban a los hacendados a imponer sus propias pérdidas sobre los hombros de los rancheros. Por eso, estos labradores como voceros de los rancheros insistieron en la posibilidad y la lógica de buscar una solución legislativa y más equitativa. Este paso retórico, desde el análisis hasta la prescripción, podría haberse constituido el núcleo clave y generador de un radicalismo popular y nativo de largo plazo, y de radicalismos de tipo general, aun en otras partes del mundo.

⁷ Los labradores podrían haber encontrado las palabras de San Gregorio en un viejo ejemplar de la miscelánea (Sánchez, 1715, p. 320).

Tal análisis populista, como si para presentar una faz popular, solía fijar atención sobre las relaciones entre ricos y pobres, dentro de una sociedad de dueños y arrendatarios. Parecía ignorar la relevancia de grupos comunales, y aun ignorar la exclusión asignada a los indígenas de varias sociedades locales. Exactamente para quitarnos esta dificultad, mejor dirigir la atención al caso de Tancanhuitz, donde salieron las quejas de algunos indígenas específicos contra hacendados populistas.

La Huasteca: fandango y desarrollo

El caso de la Huasteca introduce su propia forma de contradicción. Se presentó una gran acta de resistencia contra la movilización militar, un acta de la cual las autoridades nacionales se burlaron. Pero también habían surgido movimientos distintos de indígenas, movimientos casi desconocidos en la escena nacional. Hay que considerar ambas resistencias.

En esta zona, una parte del apoyo dado a Vicente Guerrero vino de dos hacendados que se consideraban líderes regionales: Cristóbal Andrade de Huejutla (Escobar, 1997, 2000) y José Antonio Velarde de Tancanhuitz, ambos destacados en asuntos culturales, pero destacándose Velarde aun más en los laborales. Andrade, patrocinando al maestro Rafael Sánchez Contreras, promovía una reforma en la escuela local, no siguiendo el modelo lancasteriano para instruir a muchos estudiantes sino recibiendo a los hijos de los hacendados, más un escaso número de pobres a quienes Andrade pensaba dar zapatos. En 1824, durante la pequeña rebelión de Antonio Cortés, Sánchez actuó también como oficial miliciano, alentando a los hombres a defender la causa del orden (AHSDN, exp. XI/481.3/289, f. 22-23). Pero Andrade buscaba también medidas para transformar la Huasteca en nuevo estado dentro de la República. Sánchez, mientras representaba los intereses de Andrade en el congreso estatal de México, comenzó a incluir detalles liberales en su propaganda escolar, hasta describir un cartón estudiantil en contra del Plan de Montaña, con toques de apoyo a Vicente Guerrero (Sánchez, 1828). Velarde, considerándose un líder en el desarrollo económico de la zona, respaldó las ideas de Andrade, hasta introducir en Tancanhuitz a un maestro formado por Sánchez (José María García al gobernador, junio de 1830, AHESLP, SGG, legajo 1830 enero-1).

Aquí, como en la vecindad de San Luis de la Paz, llegó un momento decisivo cuando el régimen nacional comenzó a movilizar a los milicianos locales a pelear en el Sur. Procurando

que el recolector local de diezmos rechazara tal uso de sus fondos, Velarde celebró de repente un fandango en la plaza de Tancanhuitz para marcar este éxito. Emitió también un Grito con un plan político, comprensivo pero improvisado de repente, probablemente con la ayuda de Sánchez.

El núcleo del Plan consistió en cláusulas para una autarquía social, al punto de excluir muchas formas de participar en el comercio internacional. Insistió en un control nacional sobre la recepción de prelados enviados por el Vaticano. Propuso reformas escolares a nivel nacional, pero según la manera de Sánchez, no la lancasteriana. Pidió bajas en las subvenciones parroquiales, e inclusive cambios en las horas locales de la misa para servir las necesidades de los rancheros. Para colmo, Velarde hizo un gran esfuerzo ideológico de hacerse, aun con ser hacendado, el vocero de los intereses comunales. Dijo el Grito: “Se declaran comunes las tierras de suelo americano del Septentrion, cada cual en la agricultura, ocupará la tierra que pueda en la siembra de semillas y cria de ganados. Nadie es dueño de tierras, ni puede cobrar rentas. Solo en las fincas tiendas &c”.⁸

Aquí hay problema. Estas palabras hablaron con astucia y aun doblez, reveladas por la correspondencia previa entre Velarde y los indígenas de la zona, durante dos años antes del Grito. Al principio, en 1829, apareció casi una competencia entre Velarde y los gobernadores naturales del pueblo cercano de Aquismón, por acceso a la mano de obra de la zona. Un aliado de Velarde, alcalde de Aquismón, culpó al gobernador natural de este lugar de haber empleado trabajadores indígenas para servir sus intereses particulares. Pero este juez indígena, Agustín Pérez, insistió con otros en que Velarde y los blancos del ayuntamiento de Tancanhuitz habían empleado la fuerza –es decir, cepos, látigo y prisión– para reclutar a indígenas mal pagados para trabajar en tierras de los blancos, durante temporadas cuando estos naturales tenían quehaceres importantes en sus propios terrenos. Hay que escuchar el tono de la queja: “no señor no es esto justo, asi como no lo seria que nosotros lo hiciesemos con los de razon, si teniendo el mando, que nos están usurpando, quisiesemos obrar como ellos”.⁹

Por si todo eso fuera poco, Pérez demandó también a Velarde por su mal trato a trabajadores en el campo, y las mujeres de Aquismón acusaron a Velarde de haberse metido en los asuntos

⁸ “Grito dado en la Plaza de Tancanhuitz por sus principales vecinos, Oct. 21 de 830 [sic]”, AHESLP, SGG. Ésta es una copia secretarial. La versión en *El Sol* (8 de diciembre de 1830) varía solamente en detalles, notablemente en asuntos eclesiásticos.

⁹ Martín Santiago, Agustín Santiago, José Agustín Pérez y José Antonio Domingo, indígenas de Tancanhuitz, al gobernador de San Luis Potosí, 28 de julio de 1830, AHESLP, SGG.

parroquiales del lugar.¹⁰ Todo acabó en una confrontación a veces vulgar en la alcaldía de Aquismón, cuando el alcalde se opuso a la presencia del séquito indígena que acompañaba a Pérez, Pérez se burló del alcalde, cada uno dirigió al otro el epíteto *farruco*, y el alcalde mandó encarcelar a Pérez.¹¹ Aun lo tosco de este encuentro indicaba algo de la autenticidad de personas como Pérez. Para poco serviría despreciarlas, solamente a causa de la ayuda que un simpatizante instruido (José María García) pudiera darles cuando escribieran cartas a funcionarios.

En todo caso, cuando Pérez y otros se quejaron a oficiales regionales de la práctica de Velarde, éste respondió con confesión virtual: aceptando los hechos sobre su empleo de fuerza, insistió en que éste era una práctica tradicional derivada de los derechos indígenas, y que además servía para fomentar el desarrollo económico y el empleo. Velarde no solamente culpó a los defensores de los indígenas de “proteger entre ellos la [h]olgazanería”, sino argumentó al ayuntamiento de Aquismón a favor de lo sedentario, en contra de lo errante: “Estoy informado de la insubsistencia de ese Municipio, de las actuales escaseces, de sus ningunos sembrados, de su falta de entretenimto., y de que [van] manteniendose errantes pr. los montes, buscando las ocasiones de viciarse e incurrir en delitos qe. han prevenido ntras. leyes” (Velarde al Sub-Prefecto de Valles, 30 de abril de 1830, AHESLP, SGG).

Para analizar esto, se puede preguntar si había continuidad cultural entre las migraciones históricas y una táctica negociadora que armaban los refugiados en el monte. Valdría la pena pensar en otras consideraciones sobre el mundo “transicional” de aquel entonces. Una parte de los conflictos sociales sería el empuje de una movilidad tanto geográfica como del espíritu, en contra de las fuerzas reductoras y sedentarias de la historia. En este sentido, mucho de la fuerza opositora de los pueblos indígenas sería una resistencia móvil en contra de la reducción en todos sus sentidos.¹²

Los sucesos del Grito empujaron entonces a Pérez hacia un nuevo nivel de discurso. Oficiales estatales y aun nacionales, sin referirse en nada a las quejas indígenas, arrestaron pronto a los vecinos que habían respaldado el Grito. Los encarcelaron en San Luis Potosí. Después de unos meses, el alcaide los libró. Regresaron a Tancanhuitz, donde recuperaron sus

¹⁰ Mujeres indígenas de Tancanhuitz al gobernador, 1830 [antes del 28 de julio], con nota de aprobación por José María García, 18 de septiembre de 1830, AHESLP, SGG.

¹¹ “Causa instruida contra Agustín Pérez por delito de Revolucionario Público”, AHESLP, STJ, marzo de 1829. Incluye testimonios de que Pérez dijo: “También tengo cojones, como el alcalde”.

¹² Esto sobre la movilidad debe más a las perspectivas de Amith (2005), Kyle (2003, 2008) y Scott (2009), que a la de Van Young (2001).

oficios políticos, causando en los indígenas un susto. Pérez y un socio diagnosticaron los peligros en una carta basada en criterios históricos, escribiendo al gobernador que ellos,

Vecinos de Tancanguiz de la parcialidad de los indios huastecos, ante V.E. Respetuosamente decimos: que no obstante la eterna lucha que sostuvieran nuestros predecesores para no someterse a los servicios forzados a que los compelián los de razón, y no obstante que en ella hubiesen sido protegidos por los Antiguos Birreyes, este error se perpetuo en tales términos, que encadenada nuestra suerte a los mismos tratos y privaciones ha pocos días que por sernos insoportable esta especie de esclavitud [...] que desnudándonos de toda natural libertad, y como despojándonos de la dignidad de hombres nos imponían como a brutos las Cargas mas pesadas y los castigos que su arbitrariedad les sugería: [...] por que habiendo revuelto de esta capital los principales vecinos que se habían traído presos, han desplegado con tanta furia el poder y paciones, que no se mira otra cosa en Tancanguiz, sino extendidos por todas partes la discordia, la venganza, las persecuciones y la esclavitud, llevados hasta el término mas lastimoso (Juan Andrés y Agustín Pérez al gobernador [ca abril de 1831], con respuesta anotada del gobernador, AHESLP, SGG, 1831.9).

El gobernador de entonces añadió al ayuntamiento de Tancanhuitz que no impusiera sobre los trabajadores de aquel lugar penas más pesadas que las impuestas sobre otros. Pero eso fue una idea tardía y solamente local. Ninguna alianza previa de tal clase se había manifestado en el pensamiento alamanista del *Registro Oficial*.

La conciencia histórica que los indígenas habían expresados ya antes del Grito, en palabras gráficas, puntualizó que los de razón estaban usurpando, hasta la actualidad, el mando social. Fue solamente después del Grito y después del regreso de los encarcelados, cuando la queja indígena incluyó, en palabras prudentes e irónicas, el punto de que habían recibido antiguamente la protección de los virreyes. Sin embargo, esta invocación irónica no modificó el mensaje básico. Ni en esta declaración, ni en el previo discurso local contra los velardistas, se perdían ni por un latido las frases contra la coacción laboral.

Conclusión: una memoria activa

En aquel mundo posrevolucionario, la circulación de opiniones en México formaba parte de la construcción global de memorias históricas. El método más obvio que pudiéramos emprender para reconstruir esta construcción al nivel local ha sido el de trazar las palabras y acciones de las nombradas etnias relevantes, incluidas las opiniones de cualquier casi-etnia constituida por las ciudadanías de nuevas constituciones políticas. Aunque las etnias (o las “culturas”) no se

identificaban siempre con gran claridad en las declaraciones públicas, sus ideas eran expresadas bastante bien en sus mismas inconsistencias. Queriéndose un retrato clásico del conflicto sobre tierras, no hay que buscar más allá de las acusaciones de Miguel Chaire y de José María Vázquez sobre los conflictos entre pames y no indígenas en las faldas de la Sierra Gorda, durante los años veinte. Queriéndose, por otro lado, evidencias de conflictos laborales en sí, no hay que buscar más que en la alcaldía de Aquismón. Apareció la posibilidad de un análisis complejo en los informes sucesivos de Vázquez mismo, en los cuales su queja inicial, contra los pames, cedió paso a una contra los hacendados ricos, sin indicar claramente si Vázquez defendiera así solamente a los pobres de razón, o también a algunos pames. Imbricado la clasificación por riqueza con la por etnicidad, las ambigüedades podrían desembocar, o en un conflicto entre etnias, o en el logro de una nueva etapa abarcadora en las relaciones sociales (como la ya imaginada en las ciudadanías constitucionales). Existía en la situación regional una alternativa moral, inclusive sobre cómo entender las experiencias previas de la gente. Entre las opciones, poco dictaba una elección terminante.

Claro que una parte real de la memoria histórica fue la inscrita en los cuerpos mismos de los protagonistas. Se podían repetir los papeles que cualquier grupo local había hecho en épocas anteriores. Cuando Vicente Romero acudió en 1830 a los cabecillas antiguos, aprovechaba en parte la fama local que varios tuvieran de haber actuado durante la guerra previa, y aun una fama previa de hazañas familiares en el monte, o de resistencias contra políticas borbónicas. Una descripción de conflictos históricos formaba parte de la retórica indígena en la Huasteca en 1830, de tal modo que pudiera haberse asimilado al vocabulario con el cual los labradores de Silao abogaban por la resistencia populista.

Al nivel local de identidades, el criterio de acceso fácil fue el de la distinción general entre etnias nombradas. Varias actuaban como tales, como lo hacían los huastecos en contra de Velarde, o como algunos pames lo harían en contra de la residencia de no indígenas en sus pueblos. Pero estos huastecos no reclamaban derechos por ser huastecos, mientras que los voceros populistas en Silao parecían defender a los ciudadanos pobres en general. Si el pensamiento analítico de los voceros populistas de Silao y de San Luis de la Paz indicara una visión global que disfrutara una casi-etnia compuesta de mestizos pobres, queda inevitable preguntarnos si tal descripción y la análoga presentada por los huastecos constituyeran una aproximación entre las conciencias de los grupos así representados.

Hay, además, lugar a dudas sobre el papel ideal que una convención histórica haya imaginado en la estabilidad de comunidades reducidas. Este papel estrecho no hace caso de las instancias en que las cuadrillas móviles empleaban el refugio en el monte como un recurso en sus negociaciones con autoridades ya económicas, ya militares. Funcionaban dos grandes formas de la memoria –es decir, dos maneras de mantener continuidad con estrategias sociales conocidas desde hace mucho tiempo–. Una forma era la memoria encarnada en instituciones comunales. Otra era la memoria ejercida en los movimientos de cuadrillas y gavillas originalmente nómadas.

En algunos casos, el antiguo énfasis historiográfico sobre la tierra podría considerarse excesivo si tuviera el resultado de distraer la atención que merezcan conflictos de forma más moderna o permanente. Claro que hay épocas cuando la tierra funciona como baluarte por el cual algunos pueblos se defiendan contra la dependencia. Pero hay también épocas cuando, después de la pérdida de tierras, la fijación persistente sobre títulos ofrezca a observadores un amparo sentimental, o un refugio donde no hay que escoger entre propiedad y trabajo como criterios sociales.

Sí había, pese a lo contradictorio en las escenas de la Huasteca y del Bajío, una consistencia cultural en la estructura básica de los conflictos. Una gran parte de toda resistencia consistía de la defensa general de los pobres, abarcando asuntos tantos culturales como económicos. Algunos caudillos culturales, en su afán modernizador, se enfrentaban con las energías autónomas de varias sociedades locales. En otros términos, el “multi” de fenómenos “multiculturales” podría referirse a las resistencias variadas contra una “metacultura” uniforme y desarrollista, la cual se había desplegada durante los años de revolución global en las políticas borbónica, alamanista, y aun velardista. Aunque tal metacultura buscaba una forma de reducción histórica, nada prohibía la búsqueda de otros modos de articularse las culturas.

Referencias

Archivos

Archivo General de la Nación, México [AGN].

Infidencias [Infid.].

Operaciones de Guerra [Op.Guerra].

Archivo Histórico del Estado de Guanajuato [AHEGto].

Municipios [Mun.].

Secretaría General del Gobierno [SGG].

Serie Tranquilidad Pública [Tranq.].

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí [AHESLP].

Secretaría General del Gobierno [SGG].

Supremo Tribunal de Justicia [STJ].

Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional [AHSDN].

Archivo Histórico de la Universidad de Guanajuato [AHUGto].

Militar.

Hemerografía

El Registro Oficial (México), 1830-1831 [RO].

El Sol (México), 1830.

Impresos

Amith, J. D. (2005). *The Möbius strip: A spatial history of colonial society in Guerrero, Mexico*.

Stanford: Stanford University Press.

Bustamante, C. M. (2001). *Diario histórico de México: 1822-1848*, disco 1. J. Zoraida

Vázquez/H. C. Hernández Silva (editores). México: El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Escobar, M. de (1768). *Verdad reflexa, platica doctrinal sobre los varios sucessos que intervinieron en la ciudad de San Luis Potosí desde el dia 10 de mayo de 1767 hasta el dia 6 de octubre del mismo año, en que se ejecutaron los ultimos suplicios de los tumultuarios*. México: Joseph Antonio de Hoyal.

Escobar Ohmstede, A. (1997). Los ayuntamientos y los pueblos indios en la Sierra Huasteca:

Conflictos entre nuevos y viejos actores, 1812-1840. En L. Reina (coordinador), *La reindianización de América, siglo XIX* (pp. 294-316). México: Siglo Veintiuno Editores/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

- Escobar Ohmstede, A. (2000). Las Huastecas para los huastecos. Los intentos para conformar un estado huasteco durante la primera mitad del siglo XIX. *Vetas*, 2, 117-149.
- Guarisco, C. (2003). *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Guerra, F.-X. (1993). *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Editorial Mapfre/Fondo de Cultura Económica.
- Kyle, C. (2003). Land, labor, and the Chilapa market: A new look at the 1840s' peasant wars in central Guerrero. *Ethnohistory*, 50(1), 89-130.
- Kyle, C. (2008). *Feeding Chilapa: The birth, life, and death of a Mexican region*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lara Cisneros, G. (2010). Hombres-dioses en el mundo otopame. En D. C. Wright Carr (coordinador), *Memoria del IV Coloquio Nacional sobre Otopames (Guanajuato, 2002)* (pp. 145-162). Guanajuato: Departamento de Historia, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato, Universidad de Guanajuato/Comité Académico de los Coloquios Internacionales sobre Otopames.
- Méndez, C. (2005). *The plebeian republic: The Huanta rebellion and the making of the Peruvian state, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- Pitts, J. (2005). *A turn to empire: The rise of imperial liberalism in Britain and France*. Princeton: Princeton University Press.
- Reina, L. (1980). *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ríos Zúñiga, R. (2005). *Formar ciudadanos: Sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*. México/Barcelona: Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Sahlins, P. (1994). *Forest rites: The War of the Demoiselles in nineteenth-century France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sánchez Contreras, R. (1828). *Colección de certámenes públicos: de doctrina cristiana, ortología, ortografía, calografía y aritmética teórico-prácticas, obligaciones civiles, y gramática castellana que [...] se han celebrado por los alumnos del establecimiento de educación pública de la cabecera de Huejutla, desde 23 de mayo de 1822, hasta 24 de junio de 1828*. México: Alejandro Valdés.

- Sánchez Tórtoles, A. (1715). *El entretenido, primera parte, repartido en catorze noches, desde la de la vispera de Navidad, hasta la del día de los Reyes*. Madrid: Ángel Pascual Rubio.
Recuperado de: <http://books.google.com/books?id=MxqLA2rrhkEC&pg=PR8&lpg=PR8&dq=S%C3%A1nchez+T%C3%B3rtoles>
- Scott, J. C. (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Serrano Ortega, J. A. (2001). *Jerarquía territorial y transición política: Guanajuato, 1790-1836*. Zamora/México: El Colegio de Michoacán/Instituto Mora.
- Serrano Ortega, J. A. (2007). Ciudadanos naturales: Pueblos de indios y ayuntamientos en Guanajuato, 1820-1827. En Ortiz Escamilla, J./Serrano Ortega, J. A. (editores), *Ayuntamientos y liberalismo gaditano en México* (pp. 411-440). Zamora/Xalapa: El Colegio de Michoacán/Universidad Veracruzana.
- Van Young, E. (2001). *The other rebellion: Popular violence, ideology, and the Mexican struggle for independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press.

RECONSTRUCCIÓN DE UNA MEMORIA NEGADA: LA LUCHA AGRARIA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL BAJÍO Y LA SIERRA GORDA (1876-1884)

Mirtha Leonela Urbina Villagómez
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

El objeto específico de estudio lo es una lucha revolucionaria, apenas conocida, emprendida por un grupo confederado de comunidades indígenas de Querétaro y Guanajuato, entre 1876 y 1884. Tras desconocer al gobierno, algunos de sus protagonistas la bautizaron como una “Guerra de Conquista” contra los “españoles”. Hacia 1878, radicalizaron sus luchas y transitaron a una segunda etapa armada, llamada “Guerra Social”. Peculiar en ésta *otra historia* es la importancia de la relación entre cultura y rebelión, pues se tejió sobre las redes de las danzas de conquista y de las mayordomías de cultos patronales de la región, lo cual nos habla de *otra geografía*, diferente a la oficial, cuya comprensión sólo es posible en términos macrohistóricos. Además, que nuestros actores resignificaron al socialismo europeo a partir de sus propias formas culturales. Adoptamos una perspectiva “desde abajo”, pues analizamos cómo los grupos indígenas, como actores o sujetos sociales colectivos, propositivos y dinámicos, entienden o articulan su realidad y oponen a los proyectos de las élites, su propia voluntad y proyectos políticos y de vida. La supervivencia hasta nuestros días de sus formas de vida colectiva sólo puede ser entendida como una historia de resistencia, siempre a contracorriente.

Palabras clave: luchas indígenas, Porfiriato, redes culturales, socialismo.

Introducción

Este trabajo forma parte de lo que concebimos como *otra historia*, o de lo que Van Young llama *infrahistoria*,¹ pues trata de una historia subterránea, invisibilizada u omitida, protagonizada por sujetos sociales colectivos y subalternizados. Nuestro objeto de estudio es una lucha

¹ Van Young, 2006, p. 28.

protagonizada por una confederación de comunidades indígenas de la región de Guanajuato y Querétaro, entre 1876 y 1884, y cuyo documento programático central fue el *Plan Socialista Proclamado por los Representantes de los Pueblos de los Estados de Querétaro y Guanajuato. Los Pueblos Unidos de la Confederación Mexicana*,² del 1o. de junio de 1879, mejor conocido como *Plan de la Barranca*, por haber sido suscrito en el pueblo de San Francisco La Barranca, inmediato a Coroneo, Guanajuato.

Aunque diversos historiadores han documentado su existencia, en términos generales ha permanecido invisibilizada y casi omitida hasta hoy día por la historiografía oficial. Además, los primeros estudios en torno a las rebeliones indígenas en nuestro país tendieron a confundirla con el foco insurreccional de Sierra Gorda protagonizado también por un grupo de comunidades confederadas, y encabezado por el general ex tuxtepaneco Miguel Negrete, bajo el Plan Socialista de Sierra Gorda, del 15 de enero de 1879, del mismo signo socialista, como es el caso de Leticia Reina.³ Y aunque la autora publica *El Plan de la Barranca*,⁴ no da a conocer la identidad de sus firmantes. Por otro lado, señala las dificultades para definir en qué corrientes de pensamiento se apoyaron los representantes “campesinos”, dificultades que enfrentaron los ideólogos de su tiempo. El periodista José María Vigil comentó al respecto: “los sistemas socialistas son muchos; ¿A cuál de ellos se adhieren los pronunciados de La Barranca? ¿Siguen la escuela de Fourier, o la de Saint-Simón, o la de Owen, o la de Leroux, etcétera? ¿Toman por guía a Proudhon o a Fernando Lasalle y demás socialistas alemanes? Imposible sería descubrir alguna tendencia determinada en el plan que tenemos a la vista”.⁵

Gastón García Cantú, en *El socialismo en México (siglo XIX)*, habló de una continuidad en sus contenidos, con los principios de la lucha por la independencia, y con el “desconocimiento a la propiedad obtenida por derechos de conquista; en segundo lugar, con su concepción de la propiedad de la tierra como condición de las libertades civiles, concepción que fue una influencia decisiva de las luchas agrarias y liberales de mediados de este siglo; y por último, que retoman

² En adelante: *Plan de la Barranca*. ACCJEG, Penal, 1881, caja 1, exp. 6, Causa instruida contra Antonio Guevara y socios; ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 132-136v; alcance al no. 698 del periódico *El Combate*; suplemento a *El Socialista*, no. 71.

³ Reina, 1980, p. 305.

⁴ Reina, 1980, pp. 316-317.

⁵ *El Monitor Republicano*, 19 de junio de 1879 (obra citada en Reina, 1980, p. 308).

elementos de la Comuna de París”, como la demanda de suprimir el ejército y el fortalecimiento del municipio.⁶

Por su parte, González Casanova aunque destacó entre las “insurrecciones socialistas” en México, la del Plan de La Barranta y presentó un análisis programático del mismo, lo asoció y lo asoció a la lucha de la Huasteca y Sierra Gorda. Especificó igualmente que las fuerzas insurrectas eran encabezadas por un Directorio Socialista, formado por catorce miembros cuya identidad era desconocida.⁷

Clara E. Lida y Carlos Illades, partiendo de un enfoque no marxista, reconocen en su contenido programático un “híbrido”. Al lado de ecos del anarquismo bakuninista –como la central demanda de “municipio libre”–, algunos elementos de Charles Fourier, de Proudhon y de Rhodakanaty, pero también demandas de corte liberal y una fuerte presencia de la religiosidad popular ligada al catolicismo, de indudable arraigo.⁸ Por otro lado, destacan una política inédita del internacionalismo anarquista: el permanente intercambio de experiencias entre los grupos locales y los centros internacionalistas, lo que permitió “la imbricación de los grupos locales y regionales entre sí y la vinculación de éstos con el movimiento internacional”. Así –agregan los autores– “lo que era producto de la solidaridad comunal se traducía en una hermandad de clase y, a la inversa, la conciencia de una clase trabajadora unida por intereses comunes que trascendían fronteras nacionales llegaba de esta manera a las comunidades más remotas”.⁹

La investigación que hemos realizado nos permite ahora explicar quiénes fueron los protagonistas de la lucha armada señalada, cuáles fueron los problemas que los orillaron a tomar la difícil determinación de tomar las armas, así como distinguir dos etapas en su desarrollo: *La Guerra de Conquista* y *La Guerra Social*. Como veremos en nuestra exposición, una particularidad importante en las mismas es la destacada participación en las mismas de las hermandades de las danzas de conquista y de las mayordomías de los cultos patronales. Y es que esta lucha indígena se organizó o articuló a partir de las viejas redes culturales y religiosas regionales indígenas, recreando así una *otra geografía* –diferente a la geopolítica oficial–, en cuya compleja configuración podemos reconocer, entre otras cosas, elementos macrohistóricos – como son los elementos simbólicos de una cosmovisión prehispánica–. El hallazgo particular

⁶ García, 1986, p. 67.

⁷ González, 1985, pp. 64-65.

⁸ Lida/Illades, 2001, p. 128.

⁹ Lida/Illades, 2001, p. 118.

respecto a la participación de las capitanías de dichas danzas en movimiento armados, nos permite sostener tres puntos básicos: (a) la existencia de un *empate* entre la guerra real, y la ficticia, simbólica o representacional que realizan tradicionalmente estos grupos; (b) una estrecha simbiosis entre el mundo material y el sagrado y, por último, (c) que las viejas redes religiosas y culturales indígenas, tenían igualmente funciones de carácter político, esto es, ligadas a la defensa de las formas colectivas de vida indígena de la región.

Los protagonistas de esta lucha

Algunos historiadores se niegan a conceptualizar a los actores de estas luchas como “indígenas”, optando por otras categorías, tales como “campesinos” o “grupos rurales”. Algunas de ellas, partiendo de una conceptualización de lo indígena en términos de etnicidad, reconocen que el mestizaje racial y la pérdida de la lengua deben ser considerados como signos de pérdida de una identidad indígena. Otros hablan de un proceso de “campecinización” para indicar el paso del trabajo ligado directamente a la tierra, a uno libre, es decir, asalariado.

Frente a ello, nosotros optamos por reconocer a nuestros actores como indígenas. Gilberto Giménez precisa cómo la identidad “supone por definición, el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre su unidad y sus fronteras simbólicas, sobre su relativa persistencia en el tiempo y sobre su ubicación en el ‘mundo’, es decir, en el espacio social”.¹⁰ Al respecto, pues, nos preguntamos: ¿Cuál era esa ubicación en el “espacio social” de nuestros protagonistas? ¿Cómo construían su persistencia en el tiempo? Sus actores no se afirmaban como “campesinos”, sino como indígenas; no como otomíes sino como “chichimecas”; no como caseríos de rancherías de haciendas, sino como pueblos de indios; no como habitantes de Querétaro y Guanajuato, sino de la Gran Chichimeca; no como ciudadanos de un Estado, sino hijos de una República de Indios; no como parte de una Nación Federada, sino de una Nación Indiana. Nuestro planteamiento es que lo que cuenta es su voluntad como pueblo que se reconoce a sí mismo, y esta voluntad mediante la cual deciden su propia identidad es un acto político. Además, consideramos que ser indígena no se puede reducir a un asunto étnico, ya que la identidad no es ni una “substancia esencial” ni una estructura fija, sino un proceso permanente de estructuración/desestructuración. Desde este punto de vista, los grupos en lucha creaban o

¹⁰ Giménez, 1994, pp. 68-69.

recreaban su identidad a partir de un autorreconocimiento colectivo como sujetos indígenas en lucha, es decir, de una voluntad política colectiva, de resistencia compartida, en cuya base estaba un umbral de esperanzas/desesperanzas compartidas. Es decir, ser indígena habla de una identidad política. Por todo ello, hemos de entender a nuestro sujeto como un sujeto político colectivo.

Este sujeto político se constituyó como un sujeto en histórica resistencia e insubordinación frente a los embates modernizadores del capitalismo, en su proceso mundial en expansión e imposición, que amenazaron la existencia material y simbólica de las poblaciones autóctonas. En otras palabras, su identidad ha venido construyéndose históricamente en un tejido de relaciones sociales transidas de poder; es decir, sobre un telón histórico de relaciones de: resistencia, insubordinación y rebeldía/subordinación, dominación, exclusión y explotación.

Es preciso destacar que hablar de comunidades indígenas o de “pueblos” no debe ser confundido con los llamados pueblos de indios, barrios y congregaciones, de origen colonial. Aunque éstos tuvieron sin duda un papel importante en la lucha que nos ocupa, a su lado estuvieron los habitantes de asentamientos o “ranchos” ubicados en haciendas generalmente periféricas a los centros urbanos o cabeceras, con una alta densidad de población. Y es que particularmente importante fue la participación de aparceros, asentados en caseríos o “ranchos” en terrenos al interior de las mismas. En general, éstos estaban siendo –o ya lo habían sido– expulsados de las haciendas, pasando así a engrosar las filas de los “arrimados”, fenómeno derivado, al decir de nuestros sujetos, del deseo de los hacendados de mantener bajo su control el precio del maíz en el mercado, pero también de la negativa de los aparceros a sujetarse a pago de pisaje, y como una represalia frente a las demandas indígenas de restitución de tierras. Es decir, hablamos de trabajadores desarraigados y marginados de la nueva realidad social que impone la introducción del capitalismo en México. Esta tendencia vendrá a agravar la ya grave insuficiencia regional de tierras y recursos naturales.

Igualmente, hemos de atender a que en los reclamos agrarios de algunas comunidades interviene un imaginario, es decir, una serie de aspiraciones no siempre fundadas en la realidad sino en un supuesto, en un deseo o en una necesidad. Ejemplo de ello fue que algunas comunidades demandaban erradamente haber sido originalmente pueblos de indios, pero devorados por las haciendas. Hemos de tener en cuenta que ambos factores, tanto el real como el imaginario, inciden en la realidad pues ambos determinan las acciones, decisiones y elecciones

de los sujetos sociales. Con todo, el argumento central esgrimido por las comunidades será el de acusar a los terratenientes de detentar una propiedad ilegítima, por estar fundada en derechos igualmente ilegítimos de conquista. Esto es, que para ellos el régimen de propiedad del siglo XIX se derivaba del despojo a los pueblos originarios de sus territorios, despojo ocurrido en el siglo XVIII.

Pero al lado del reclamo frente al despojo de la tierra y recursos naturales de usufructo comunal –como el agua y los bosques–, se encuentra la demanda por ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho; un reclamo de respeto y reconocimiento a sus formas políticas como el autogobierno y la autonomía, y a sus tradiciones culturales y religiosas. No podemos dejar de lado su reclamo de dignidad, respeto y justicia frente al racismo, la discriminación y el abuso de poder.

En síntesis, podemos decir que los sujetos o protagonistas de nuestra historia pertenecen a diversos grupos sociales y políticos subalternos, pero identificados entre sí por la construcción colectiva de una identidad política, basada en su autodefinición de lo indio, y en donde los problemas colectivos y los lazos culturales, logran crear una plataforma organizativa y una conciencia histórica en común, pese a la diversidad de sus demandas específicas.

La Guerra de Conquista

El nacimiento de esta lucha, aunque empata temporalmente con la lucha tuxtepaneca encabezada por Porfirio Díaz Mori movido por su ambición de ocupar la presidencia de la República, fue en sus orígenes independiente de ésta. La primera referencia que encontramos de lo que nuestros sujetos políticos reconocieron como una “Guerra de Conquista” data del 22 de febrero de 1876,¹¹ fecha en que se convocó en el punto conocido como Palo Huérfano, a una reunión de los pueblos y comunidades que estudiamos. En dicha reunión los representantes comunales tenían planeado suscribir un levantamiento armado “en contra los españoles”. Planearon que, reunidos en asamblea, prestarían juramento a lo que llamaron Acta de Palo Huérfano, comprometiéndose así a prestar todos los auxilios necesarios para lograr “el destierro de los españoles, que se ballan

¹¹ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 45.

como vinieron que lla no tengan ningunas riquezas en nuestra República, por que todo se les ha de recoger”.¹²

De las comunidades partícipes o los representantes convocados, sabemos que eran muchas, y podemos señalar que un papel importante lo tuvieron las comunidades de Santa Catarina de las Cuevas, Santa Teresa de Jesús, San José de los Llanos Burras y San Miguel de los Naranjos y Calera, todas asentamientos indígenas al interior de las haciendas. Particularmente importante serán en esta etapa los “pueblos del Marfil” y sobre todo la comunidad de San Luis Jilotepec de los Pedernales, cuyo representante era Leandro Hernández, al parecer vecino de Chamacuero (Comonfort), quien igualmente era representante y gestor agrario de varios pueblos, entre ellos los barrios indígenas de San Antonio de Celaya, y de El Retablo, ubicado en la ciudad de Querétaro.¹³

Siguiendo a nuestros sujetos, el punto de reunión, conocido como “Palo Huérfano” –ubicado en las inmediaciones del Puerto de Calderón o de Chichimecas– había recibido tal nombre por hallarse ahí un solitario encino. Siguiendo a nuestros actores, se ubicaba en un cerro o “picacho” inmediato a los cerros de Alcocer y Jalpilla, y arriba de la hacienda de Calderones. Al hallarse mediando las dos jurisdicciones, los vecinos desconocían si pertenecía a Chamacuero, Partido de Comonfort, o al de Allende.¹⁴ Según una vieja tradición, en la capilla indígena inmediata a dicho punto las comunidades de la zona celebraban ancestralmente ceremonias religiosas a su usanza, en las que se congregaban grupos de danzas de “conquista” y de mayordomías de diferentes puntos, no sólo de Guanajuato, sino igualmente de Querétaro, y de otros puntos, a fin de realizar velaciones a la Santa Cruz. Desde entonces y como hoy día, los grupos de danzas creaban un tejido de intercambio comunitario, pues cada grupo asistía a otras comunidades –eran “conquistados”– más allá de las fronteras estatales, para participar en los cultos dedicados a los Santos Patronos de los pueblos y a la Santa Cruz.

Los convocados en Palo Huérfano aprovecharían este tejido de relaciones para “conquistar” hombres en las comunidades, a fin de sumarlos a la lucha. Así pues, las redes o estructuras para la organización cultural-religiosa tuvieron igualmente funciones políticas. Y es que la mayoría de

¹² ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 45.

¹³ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 25. Firmó algunos de los más importantes documentos programáticos de esta etapa y participó también en la “Guerra Social”. No obstante, su nombre no figura en el Plan de la Barranca, sino el de Florencio Hernández, probablemente se trate del mismo o de un pariente.

¹⁴ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 90.

los convocados a la lucha armada eran al tiempo que representantes agrarios o comunitarios, mayordomos de cultos y capitanes de danza y arco. Otro signo revelador al respecto es el que los involucrados pidieron una Misa que se celebró en el calvarito indígena o “capilla de la Santísima Cruz” de Palo Huérfano a fin de realizar encomendar el éxito de su lucha.¹⁵ Cabe señalar que desde entonces dicha capilla y la Santa cruz estaba al resguardo de la familia Patlán. Candelario, Donasiano y Juan Patlán tendrán una participación importante en la lucha que nos ocupa.

La determinación de tomar las armas obedecía a los resultados infructuosos de sus gestiones jurídicas ante el presidente Lerdo de Tejada. Ante éste habían acudido las comunidades no sólo de Guanajuato y Querétaro, sino de toda la República, a fin de demandarle “los pusiera en posesion de sus pueblos y terrenos que se han adjudicado los Españoles: que dicho Señor Lerdo dio orden á los Escribanos para que se buscasen las constancias en el archivo general de la Nacion para resolver sobre su solicitud”, no obstante su administración había llegado a término sin que sus demandas encontraran una solución.¹⁶ Pero el último detonante parece haber sido un cuantioso fraude a las comunidades indígenas de recursos destinados al arreglo de sus asuntos de tierras.

Pero, las comunidades indígenas modificaron sus planes para sumarse a la revuelta tuxtepaneca. El Plan de Tuxtepec emitido por Díaz como Jefe del Ejército Regenerador, en enero de 1876, guardaba una línea de continuidad respecto al Plan de la Noria de 1871 y ambos respondían a la ambición de Díaz por ocupar la Presidencia de la República. El de Tuxtepec hacía frente a las intenciones reeleccionistas del presidente Sebastián Lerdo de Tejada. De este plan fue particularmente importante para las comunidades indígenas del país, el compromiso de que sus reformas garantizarían la independencia de los municipios. Al defender la Constitución de 1857, defendería el derecho de reunión con fines pacíficos, así como el de petición, y sobre todo, la prohibición del monopolio de la tierra. No obstante, igualmente se ha hablado de una promesa de apeos y deslindes y de restitución de tierras a las comunidades indígenas. Cabe señalar que respecto a ello, sólo hemos logrado documentar la promesa de reparto de tierras baldías a los soldados distinguidos en las filas tuxtepanecas.

Como es sabido, Díaz traicionaría su palabra empeñada a los pueblos y comunidades indígenas de la región. Las comunidades indígenas de San Ildefonso, Amealco, en Querétaro,

¹⁵ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 86. Véase también la f. 93: “Donde estaban velando la Santa Cruz del calvarito de allí mismo”.

¹⁶ ACCJEG, Penal, 1881, caja 1, exp. 6, Causa instruida contra Antonio Guevara y socios, f. 315.

exigirían el cumplimiento de sus promesas y pronto se vieron acusadas de orquestar una “guerra de castas”. Por disposición del propio Díaz, algunos representantes comunitarios, como los hermanos Lucas, serían perseguidos y encarcelados.

Sabemos de la orden expresa del general Pablo Mandujano a sus adheridos de invitar a sumarse a la lucha a todos los capitanes de las danzas de la región, aprovechando así su liderazgo y su malestar contra Díaz, pues muchos de ellos se habían sumado a las fuerzas a los tuxtepanecos, alentados por las falsas promesas de Díaz. En abril de 1877, este malestar dio paso a una reunión en Valle de Santiago “Nuevo Mejico”, Guanajuato, de 18 alférez y capitanes de danza a fin de dirigir su enérgico reclamo a Díaz. De Guanajuato, participaron: Cayetano Díaz, de Valle de Santiago; Antonio Mendoza, de Salamanca; Rosalío López, de San Miguel el Grande; Susano Juárez, de San Miguel Uriangato y Romualdo Cruz, de San Mateo Atécuaro, cuando menos. De Querétaro asistieron: Justo Almanso, de San Juan del Río y Florencio Sánchez, de la Hermandad de danzas de arco y flecha del Espíritu Santo, en la ciudad de Querétaro.¹⁷ Presidió la reunión el alférez y capitán de la “Sagrada y nueva conquista, del Valle de Santiago, nuevo Méjico”, Guanajuato, Cayetano Díaz, quien dio lectura a un documento dirigido a Díaz, y que fue suscrito por los demás. En éste, le manifestaban su enérgico reclamo:¹⁸

Señor presidente del soberano y nuevo gobierno Porfirio Díaz, Que viva la paz y la unión en todas las poblaciones de paz [...]. Advierte que tu reino está vendido con cautela. El soberano y nuevo gobierno es el que ha de dar libertad en general [...]. Ciudadano republicano, llá gozates buenas noches, buenos toros, buenos circos, buenas maromas, buenas comedias, buenos bailes, buenos vinos, buenas ferias [...] llá se llevo el dia y la hora que se de lo ageno á su primer dueño.¹⁹

A ello agregaban amenazadoramente:

Alvierte ciudadano Republicano tirano, que si no te das á la ley miraras el Juicio final con tu sanguinidad,²⁰ como lo pronostico el eterno Padre de tu Sanguinidad que ni los perros quedaran. [...] pues el Gobierno que estubiere actuando es el que hade dar la libertad y la paz, y el cumplimiento en la ley catolica en la Gracia de Dios padre, Dios hijo, y Dios espiritu Santo [...] resa la Sagrada

¹⁷ Además los alférez y/o capitanes: Félix Barrera, Mateo Valencia, Pedro Díaz, Cristóbal Vázquez, Santiago Ramírez, Domingo Valencia, Pablo González, Marcelino Silva, Pedro Martínez, Gregorio Salinas, Andrés Torres e Ignacio Hernández. ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 8-11.

¹⁸ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 8-11. Único documento desconocido para Mandujano, ff. 38-42.

¹⁹ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 8.

²⁰ El contenido de este documento podría asociarse a un milenarismo o a un género “apocalíptico”, por el énfasis que deposita en un supuesto “juicio final”. La letanía que contiene lo asocia a un uso ritual o mágico.

escritura, y aconseja la ley, parece que se llegó el día y la hora del cumplimiento de la profecía, de la ley con ley [...] y las conquistas del emperador Hernán Cortés, y sus leyes llá están mortales [...] no entendemos qué cosa es política, nosotros lo que entendemos es la voz rápida, que se dé y se entregue lo ajeno a su Primer dueño”.²¹

En sus demandas como “indios poblanos mejicanos del *suelo por sí*”,²² reconocemos dos tipos. Las primeras estaban ligadas a la bandera de “Religión y fueros”, pues exigían de inmediato la libertad de culto externo —es decir, el derecho a celebrar sus fiestas y procesiones—; “la libertad de los días corporales que se celebran por todas las Yglesias en General en las poblaciones católicas de paz”; que: “Se derriben las envidias, las codicias y el pecado mortal, los vicios de la avaricia, y de la codicia y del pecado mortal, los congoles reales, las fabricas de Aguardientes, las fabricas de Baraja” y: “la libertad de la Religión y los Diezmos en General Se den”. El segundo grupo eran de tipo social y agrarias: el pago de jornales en numerario y no en vales de tiendas de raya; les reconocieran sus fundos legales de su suelo “por sí” e indemnizara por los que les fueron despojados; se les reconociera como propietarios y dueños de astilleros y porcadores, y su derecho al libre tránsito.²³

En su argumentación, destaca el que la propiedad territorial comunitaria —el “fondo” (sic) legal—, aparecía vinculada a las “conquistas”: “El mapa de este pueblo del valle de Santiago, tiene cinco leguas en cuadro, por lo que es la parte de la Jurisdicción del pueblo, por lo que es la parte de las conquistas, tiene por primera vez quinientas leguas de poblaciones en cuadro, por Segunda tiene mil, por tercera tiene dos mil leguas, por todas son tres mil quinientas leguas, que tiene de poblaciones en cuadro”.

En junio de 1877, las comunidades indígenas de Guanajuato y algunas de los estados de Querétaro, México e Hidalgo, sumaron fuerzas para entablar lo que sería un último esfuerzo por la vía pacífica. Fruto de ello fue un documento titulado *Defensa del Derecho Territorial Patrio elevado por el Pueblo Mexicano al Congreso General de la Nación. pidiendo la Reconquista de la Propiedad Territorial para que nuevamente sea distribuida entre los ciudadanos habitantes de la República por medio de Leyes Agrarias y la organización general del trabajo, por la serie de Leyes Protectoras con los fondos que se han de crear de un Banco Nacional de Avíos* (en

²¹ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 38-42.

²² Las cursivas son nuestras. ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, f. 42.

²³ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 38-42.

adelante: DDTP),²⁴ en el cual demandaron solución a los graves problemas que enfrentaban, como los abusos y despojos de parte de los hacendados, pero manifestaron no ser partidarios de “La Comuna” –refiriéndose a La Comuna de París de 1871– haciendo así alusión a la violencia revolucionaria.

Para noviembre de 1878, los pueblos y comunidades terminaron por retomar su Guerra de Conquista, bajo el mando militar de Pablo Mandujano, militar de filiación liberal, originario y representante de San Miguel Octopan, Guanajuato, y al parecer igualmente músico de un cuerpo de danzas. Subordinado a Mandujano, pero con un mando importante, estará el general Esteban Martínez Coronado, quien, como parte de las fuerzas tuxtepanecas, había defendido el punto del Cimatario, y habiendo sido despojado de sus bienes, residía en calidad de arrimado, al lado de su familia, en el Marfil, Guanajuato.

Para ese mes de noviembre de 1878, observamos no sólo la presencia de las comunidades señaladas, sino igualmente las de las mayordomías del Santuario Jesús de Nazareno de Atotonilco, ubicado al norte a ocho kilómetros desde San Miguel de Allende. La lucha en defensa de dicho Santuario y del pueblo de Atotonilco se articula mediante una red o “federación” de mayordomos, destacando los liderazgos de: Seferino Ramires, José María Arzola, Anastacio Ramírez y José Fernando Ramírez. La mayoría de dichos mayordomos había participado en la lucha de “Religión y Fueros”, aunque algunos igualmente tenían una trayectoria de participación en las filas liberales. Este grupo logrará construir un liderazgo regional con otras luchas, como las de los pueblos de Guerrero, Cieneguita, Bandú, San Francisco, Chamacuero, Tequisquiapan, y los ranchos de Las Cañas, Cabras, Don Juan y Camino Real.²⁵ Pero, indudablemente la red de mayordomías tenía una extensión mucho más amplia, e incluía asimismo a una parte de la red intercomunitaria de “mayordomos de arco y flecha”, es decir, de las hermandades de las danzas chichimecas de conquista.

La zona de resguardo de las fuerzas armadas populares de esta etapa será fundamentalmente la Sierra de Codornices, cadena montañosa que atraviesa por su centro al estado de Guanajuato desde el cerro del Jocoque, punto inmediato al San Miguel Ixtla hasta la Sierra de Santa Rosa o de Uruga, ubicada al norte de la ciudad de Guanajuato. Centros importantes de operaciones serán

²⁴ ACCJEQ, Penal, 1881, caja 1, expediente 6, Causa contra Antonio Guevara y socios, sin fecha.

²⁵ ACCJEG, Penal, 1878, caja 2, exp. 35, Criminal contra Juan Careaga por el delito de Estafa (Juan Medina), sin no. de f.

la Sierra de los Galvanes. Pero sobre todo seguirán conservando como centro operativo a Palo Huérfano, cuya capilla estaba a cargo de la familia Patlán.

Entre los documentos programáticos de esta etapa de la lucha armada destacan: el *Acta y la Proclama de Palo Huérfano*, y el *Acta de los Pueblos*. Dichos documentos tendrán un claro contenido anticolonialista. En ellos, el grito antihispánico emergerá de lo profundo, y expresará lo que nuestros protagonistas entienden como una revolución traicionada, inconclusa: la gesta independentista, bajo el peso de una neocolonización: “Colonos nos hicieron los conquistadores y colonos permanecemos bajo el mismo régimen de los señores de aquella época”.²⁶ Y es que una vieja memoria les llevaba a asimilar a los españoles con los nuevos hacendados. Así pues, el término “españoles” o “extranjeros” venía a designar a los explotadores o beneficiarios del despojo de bienes comunitarios indígenas, lo cual no pasó desapercibido para la élite liberal de la época, que en boca del intelectual Guillermo Prieto expresó: “Nos hemos convertido en los gachupines de los indios”.²⁷ Así, la voz “españoles” ha de ser entendida en el sentido preciso de capitalistas extranjeros –ingleses, norteamericanos y franceses, en su calidad de hacendados, dueños de minas y empresas ferroviarias–. No se trata de un traslape imaginario, pues el régimen de propiedad de la tierra, para fines del siglo XIX, estaba marcado por una fuerte presencia de latifundistas extranjeros, quienes tenían en sus manos gran parte de la propiedad territorial nacional. En 1875, el semanario *La Justicia*, denunciaba en sus páginas que la mayor parte de “las propiedades urbanas, las rústicas, las minas, las fábricas o de tejidos, los ricos almacenes, las empresas de billetes de banco, de ferrocarriles, de telégrafos; los grandes talleres, los fuertes establecimientos industriales, el comercio de lencería, de joyería y platería, de mercería, de expendio de tabacos labrados, casas de empeño, casas comisionistas y agencias de negocios, ordeñas de vacas, empresas de alquileres de coches, etc., etc.”, estaba en manos de extranjeros. Reconocía que ello era la causa de la miseria de la generalidad de los mexicanos, “que sin contar con los arbitrios comunes para proporcionarse una subsistencia cómoda apelan á los medios posibles para alimentarse siquiera, cubriendo sus carnes de harapos”.²⁸

La voz “españoles” igualmente hacía referencia a las corporaciones deslindadoras creadas a partir 1875 –y ampliadas después, en 1883– con la ley lerdista de colonización de tierras baldías por campesinos de origen extranjero, como supuesta solución a los problemas del campo, una

²⁶ DDTP, 1877, p. 10.

²⁷ Meyer, 1973, p. 33.

²⁸ *La Justicia*, domingo 14 de febrero de 1875, no. 2, p. 1.

política que sin duda vino a agravar los añejos problemas que aquejaban a las comunidades y a exacerbar su antihispanismo. Esta política de colonización no era nueva, tenía como antecedente la iniciativa presentada por Gómez Farías ante el Congreso General en 1822. y las comunidades indígenas eran conscientes de ello.²⁹ Desde entonces, la política de colonización tuvo también como uno de sus objetivos más claros el “blanqueamiento” de la población indígena.

Esta política provocó en las comunidades indígenas una “reindianización”, en el sentido de una afirmación o reivindicación identitaria frente a un régimen capitalista que pretende borrarlos o desindianizar México. Pero igualmente revivió los arraigados resentimientos legados de la Colonia, por lo que su grito contra los españoles daba cuenta de una continuidad histórica. Para los grupos indígenas, la traumática usurpación española durante la Conquista y la consecuente dominación colonial, guardaba un orden de continuidad respecto de un régimen republicano que en los hechos desconoció su derecho “a patria”, haciéndolos “extranjeros en su propia tierra”,³⁰ y que protegió la usurpación de sus tierras y bienes comunales, y una profunda desigualdad social, exclusión y explotación. El régimen de propiedad vigente se derivaba de la usurpación –la española– a los pueblos originarios, lo cual hacía inválidos todos los títulos de propiedad ulteriores. Aunque la Independencia había costado millares de víctimas y había empapado el suelo patrio con la sangre de los hijos del pueblo, no había producido los bienes esperados por los indígenas. De las causas de ello, explicaban:

y todo porque se han respetado los títulos nulos de la propiedad territorial, emanados todos de solo hechos, de sola fuerza y de mala fé. La historia fija la época de estos hechos originados por medio de la conquista de las Américas, con notorio ultraje del derecho: antes de esta época los habitantes de ellas habían estado revestidos con legítimos y originarios títulos, por haber sido este suelo su señalada patria, y su indisputable pacífica larga posesion nadie con pruebas evidentes les podía haber puesto en duda.³¹

Sus reclamos se inscriben pues en un *continuum* histórico entre colonialismo y neocolonialismo. Es por ello que señalan a la clase política en el poder: “nosotros los indigenas dirigimos nuestra petición, no para injuriar [...] sino que por el abandono con que nos tratais, os damos voces, para conmoveiros, pues á nuestros Padres nunca fueron oidas sus peticiones cuando

²⁹ DDTP, 1877, pp. 16-17.

³⁰ DDTP, 1877, p. 16.

³¹ DDTP, 1877, pp. 11-12.

reclamaban los terrenos de nuestra Patria, y oy día que nos otorga la Constitución General de la Nación lo hacemos”.³²

Es precisamente esta continuidad la que explica la fuerte presencia en el discurso político indígena de las luchas insurgentes de 1810. Miguel Hidalgo, Allende y La Guadalupe dan voz a su rebeldía: “Compatriotas indígenas, digamos que vivan los Heroes de la Patria, el Cura Hidalgo, Ayende, que supieron sucumbir para darnos Patria”.³³ Particularmente Hidalgo, aparece como símbolo del fin del yugo colonial hispánico y del mito fundacional de la Nación mexicana, en palabras de nuestros actores como el “primer compasivo”, símbolo de una justicia retributiva y de lucha contra la invasión extranjera.

De la continuidad referida se desprende como objetivo último de la “Guerra de Conquista” la consecución de una verdadera independencia: “Mexicanos quitemos el yugo que nos oprime y sea llegado el termino de nuestra verdadera Independencia, y acaben ya nuestra esclavitud, nuestra sujeción, y reine en nuestra Patria una verdadera Independencia, retirese ya el Estrangero de nuestra Patria”.³⁴

Frente a lo que conciben claramente como su exclusión de la nación, reclaman:

CC. que gobernais, solo vosotros habeis llegado al colmo de vuestra verdadera Yndependencia, y gozais de el raudal de las fuentes de las ciencias y las artes y con alas de oro volais, y despreciais la cuna de vuestro nacimiento, de vuestra Patria y no considerais CC. que unidos con nosotros haríamos este jardín de nuestra Republica muy deliciosa y floreciente, de que manera CC. cuando somos árboles esteriles plantados en las peñas de vuestro corazon, siendo así que habemos muchos indígenas que no podemos hacernos felices, sino sea por vuestra ayuda, pues nos hallamos capaces, si se cultiva nuestra inteligencia, dichoso México si sean oidas nuestras quejas y petición ante los Supremos Poderes. ¿de que manera C.C. podemos llegar al rango de civilización? [...] En fin CC. Que viva nuestra Señora de Guadalupe.³⁵

Con todo, cabe señalar que este sentimiento anticolonialista fue más generalizado durante el siglo XIX de lo que suponemos. En su modalidad antihispanista, estuvo presente en el México independiente en las sucesivas leyes liberales de expulsión de los españoles (1829-1831), y se acentuará tras la intervención francesa y la segunda experiencia imperial, la de Maximiliano de Habsburgo. Como respuesta, los liberales de la Reforma rechazaron el legado tanto español

³² ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 20-22, 86-88v.

³³ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 20-22, 86-88v.

³⁴ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 20-22, 86-88v.

³⁵ ACCJEG, Penal, 1879, caja 1, exp. 5, Causa instruida contra Pablo Mandujano y socios, ff. 20-22, 86-88v.

como europeo y rompieron relaciones diplomáticas con los países que habían apoyado al gobierno imperial de Maximiliano, como lo fue España. Expresión de esta voz antiespañola fue el periódico *El Federalista*. Para hacer frente a este rechazo, el gobierno de España financió los periódicos *El Español* y *El Correo de España*, bajo la dirección del español conservador Anselmo De la Portilla y de Federico Bello.

La Guerra Social

Tras la sensible captura de algunos de los más importantes representantes comunales de la Guerra de Conquista, la lucha se rearticulará mudando su centro hacia la boca de entrada del Bajío, es decir, a comunidades indígenas del entonces Departamento de Celaya, para de ahí irradiar hacia el Bajío y la zona abajeña de Guanajuato, pero igualmente hacia el estado de Querétaro, bajo la dirección de un Directorio Socialista y como parte de una organización llamada Confederación Mexicana Socialista.

Esta segunda etapa estará articulada programáticamente bajo el *Plan Socialista Proclamado por los Representantes de los Pueblos de los Estados de Querétaro y Guanajuato, los Pueblos Unidos de la Confederación Mexicana*,³⁶ del 1o. de junio de 1879, mejor conocido bajo el título de “Plan de la Barranca”, por haber sido suscrito en el viejo pueblo indígena chichimeca de La Barranca, punto fronterizo, cercano a Coroneo –que entre 1810 y 1811 fuera bastión o cuartel militar de las fuerzas independentistas al mando de Ignacio Rayón, encargadas del infructuoso plan de tomar la ciudad de Querétaro, bastión de las fuerzas realistas–. Entre los firmantes de dicho Plan podemos reconocer la presencia de varios capitanes de las danzas.

No obstante, cabe destacar que de este Plan, hemos localizado una primera versión, llamada *Plan de los Pueblos Unidos*, que data de fines de 1878, por lo que podemos ubicar el encuentro de las comunidades con el socialismo hacia esta fecha. A partir de entonces, la llamada Guerra de Conquista comenzará a ceder paso ahora a una segunda etapa, llamada la Guerra Social, una guerra “social, justa y santa”, en defensa de los derechos de los pueblos labradores y proletarios.

La lucha sugiere la existencia de una directiva nacional –la Confederación Mexicana Socialista– ligada estrechamente al grupo de La Social, organización adherida a la Asociación Internacional del Trabajo (AIT), o Primera Internacional, pero hacia abajo, de una directiva regional confederada –el

³⁶ Alcance al no. 698 de *El Combate*, 1 de junio de 1879; “Pronunciamiento”, *El Monitor Republicano*, 14 de junio de 1879.

Directorio Socialista– y aunque contemplaba el cargo de “Director”, tenían representación las diferentes fuerzas partícipes en la lucha, por medio de los más importantes representantes comunales y líderes regionales.



Figura 1. Sello del Centro Socialista de la Confederación Mexicana.³⁷

Uno de los dirigentes más importantes de esta fase armada será el general Tomás (o Juan) Estrada, representante del pueblo de San Bartolomé de Rincón Tamayo, del Departamento de Celaya. De destacar es que en marzo de 1879, éste participará en una serie de reuniones en la ciudad de México, de cara a la organización de un Congreso Agrario, y que será reconocido por diversos medios periodísticos por un discurso que pronunciara en defensa de la Comuna de París de 1871.³⁸ Este intelectual indígena será uno de los autores del *Plan de los Pueblos Unidos* y estará a la cabeza de la Confederación de pueblos que suscribió el *Plan de la Barranca* y de su ejército popular, las “falanges populares socialistas”, y será miembro importante del Directorio Socialista, órgano encargado de la logística militar y encargado de extender los nombramientos del ejército popular o “falanges populares socialistas”.

³⁷ ACCJEQ, Penal, 1881, caja 1, exp. 6, Causa contra Antonio Guevara y socios, f. 125.

³⁸ “Gobierno socialista”, *El Hijo del Trabajo*, 1 de junio de 1879, año 2, no. 149, p. 2 (Obra citada en García, 1986, p. 77).

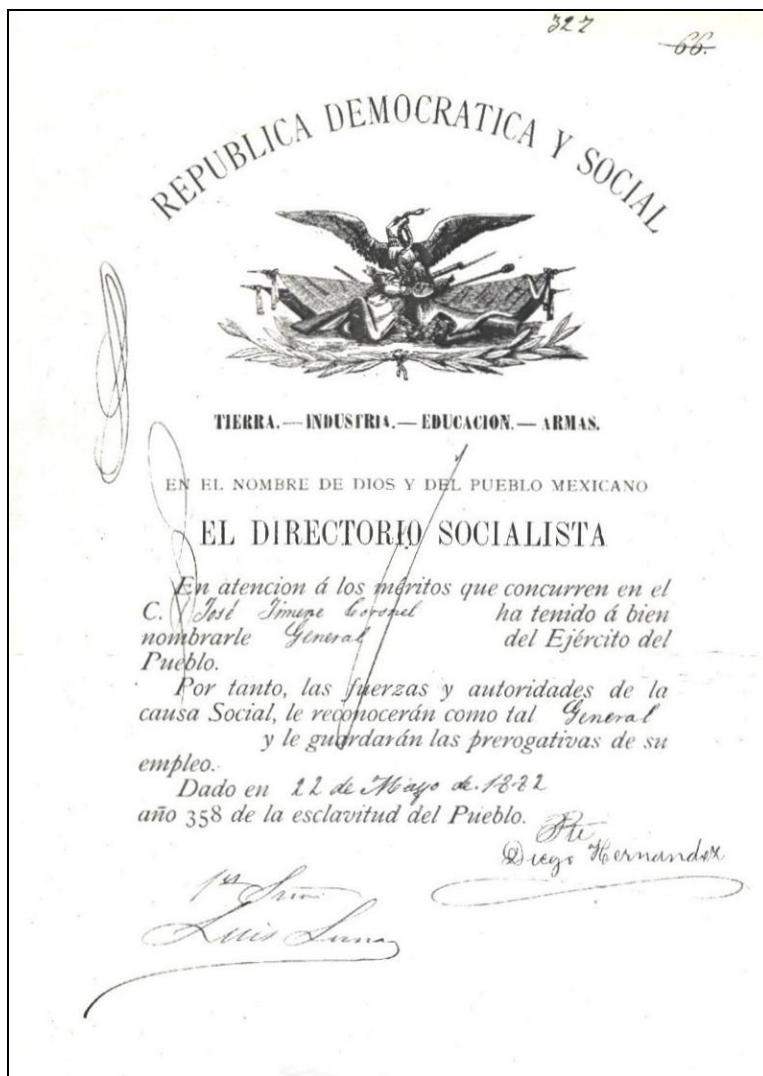


Figura 2. Nombramiento extendido por el Directorio Socialista.³⁹

El encuentro de las comunidades con el socialismo se dará a través de activistas e intelectuales y organizaciones políticas de trabajadores –artesanos, obreros y campesinos– de la ciudad de México. Prueba de ello es que el general indígena Antonio Guevara dirigió una carta en 1881, “al Sr. Alberto Santa Fe, al Sr. Arellano, al Sr. Requelme y al Sr. Píldora y todos los demas señores de la Socialidad”, comunicándoles su disposición a emprender el “sacrificio”, ante el rumor de un padrón de solteros y viudos, dispuesto por el gobernador, y del que sospechaban era una estrategia para

³⁹ ACCJEQ, Penal, 1881, caja 1, exp. 6, Causa contra Antonio Guevara y socios, f. 327.

identificar y deshacerse de los disidentes.⁴⁰ Sin duda el término “socialidad” se refería a los círculos socialistas y a la organización política capitalina La Social. Alberto Santa Fé no era otro sino el autor de *La Ley del Pueblo*, será dirigente del Comité Central Comunero y del primer Partido Socialista, de signo anarquista. Al lado de éste, estará Jesús Laguna, director del periódico *La Revolución, Social* (segunda época). Riquelme, al lado de Francisco Zalacosta y Plotino Rhodakanaty (el “señor píldora”), eran miembros de organización La Social, y redactores del periódico *La Internacional*. Igualmente, Guevara reconoce la implicación en la lucha del general ex tuxtepaneco, el abogado de los apeos y deslindes, Tiburcio Montiel.

En este encuentro con el socialismo, la lucha indígena se radicalizó, transitando de un programa anticolonialista, hacia uno anticapitalista y antiimperialista. No obstante, aunque hizo suyo el programa internacionalista de los grupos socialistas y anarquistas europeos, esto sólo puede ser entendido en términos generales, pues en lo concreto se dio un proceso de resignificaciones que dio paso al surgimiento de algo nuevo.⁴¹ Es decir, esta otra historia revela cómo nuestros actores resignificaron al socialismo europeo a partir de sus propias formas culturales y políticas y de su experiencia de lucha, dando paso a un socialismo anticlerical pero cristiano – que no debe ser confundido con el evangélico, sino en el sentido de que reivindica los principios igualitarios y humanistas pregonados por Cristo, “el primer socialista y libertador”–. Esta postura empatará con la profunda religiosidad popular de las comunidades indígenas, religiosidad irreductible igualmente ante la religiosidad oficial.

Este socialismo puede ser entendido también como un *socialismo indiano*, pues estará permeado por la cosmovisión, la base histórica, cultural y política indígena. Sus más radicales demandas –el municipio libre, la comuna territorial y la República socialista– prefiguran los programas e idearios de la Revolución Mexicana, particularmente de los movimientos populares del magonismo, el villismo y, por sobre todo, del zapatismo. El concepto específico de “municipio libre” no puede ser entendido en la acepción carrancista de “supresión de las odiosas prefecturas”, sino en el del poder del “común” o del pueblo, de la asamblea. Es decir, un “quinto poder” o contrapoder popular que desde abajo reclama el derecho a la autonomía y

⁴⁰ ACCJEQ, Penal, 1881, caja 1, exp 6, Causa instruida contra Antonio Guevara, f. 82.

⁴¹ Por resignificar entendemos una categoría conceptual que explica el proceso simbólico mediante el cual los grupos indígenas dan a un signo otro contenido desde su propia cultura, reactualizándolo y refuncionalizándolo para ponerlo a su favor. Es así que resignifican el pasado, el presente y el futuro; los espacios, los tiempos, su cultura y política. Así, resignifican su propia historia y reelaboran sus propias genealogías o su identidad, o se reindianizan frente a las amenazas del Estado que los quiere borrar.

autodeterminación o a sus propias formas de autogobierno. Por su parte, el de la “comuna territorial” apela no sólo a un derecho al territorio y sus recursos en tanto comunidades originarias, sino a un derecho natural otorgado por Dios, al hombre como ser genérico. Este derecho se opone al derecho positivo, el establecido por los hombres en las leyes, es decir propiamente el derecho impuesto por el Estado capitalista. De ahí que en algunos discursos aparezca, como reclamo, la tierra como “de ningún particular”. Y la “República Socialista” retoma como modelo la experiencia y principios legados por la Comuna de París de 1871, suponía la refundación social con base en la socialización y colectivización de la tierra y los medios de producción, por la construcción de autonomías y por ampliar el constreñido concepto de democracia liberal, por hacer efectiva la soberanía popular y construir una democracia desde abajo, social y política.

Otra geografía y otro tiempo

Hemos ya apuntado el que los actores de estas luchas cuentan con su propia geografía, diferente a la del poder, y a la que hemos llamado *otra geografía*, una geografía más allá, y no pocas veces a contracorriente, de la geopolítica que impone el Estado-nación. Su construcción tiene que ver con las ancestrales redes organizativas políticas y culturales indígenas, es decir, con “otro tiempo”, de muy larga duración, podemos decir macrohistórico, en donde se entretajan muchas historias locales, intermitentes y no pocas veces de corta duración. Ésta *otra geografía* se caracteriza pues por ser de larga duración, es decir, macrohistórica. Sus particularidades consisten en que su territorio es definido como fronterizo y de lucha. En su construcción interviene un imaginario histórico, cultural y político y una memoria histórica o genealogía colectiva y anónima. Ambos elementos tienen que ver con hechos colectivos constantemente resignificados, para actualizar su identidad y reforzar la vigencia de sus valores comunitarios.

Un ejemplo de ello lo encontramos en que los grupos de danzas partícipes se reconocen como “chichimecas”. Y en que las comunidades en lucha, en la construcción de su memoria histórica y como constancia de su identidad chichimeca, remiten a *La Historia chichimeca* de Fernando Alva Ixtlilxóchitl. Además, reconocen a su territorio de lucha armada como la “Gran Chichimeca”. Podemos establecer que en términos militares, organizaron a su ejército popular – el pueblo armado– a partir de cuatro cuadrantes, a los que llamaron “fronteras”. Su eje vertical

(Norte-Sur), seguía aproximadamente la línea fronteriza que separa a los estados de Guanajuato y Querétaro. Éste nacía en la comunidad de La Barranca, Guanajuato, punto inmediato a Coroneo, y terminaba hacia el Norte, en San Luis de la Paz, puerta de entrada a la Sierra Gorda, pasando por San Miguel Ixtla, probablemente por Palo Huérfano o Puerto de Calderón y Puerto Nieto. El eje horizontal (Este-Oeste), se traza, en el caso de Guanajuato, a partir de la Sierra Central –de Codornices y Santa Rosa, sierra que separa al Bajío de los Altos–; o bien a partir de la ciudad de Celaya. Para el caso de Querétaro, por su ciudad capital. El punto de cruce entre los dos ejes parece serlo San Miguel Ixtla. Este peculiar trazo da origen a cuatro cuadrantes o fronteras militares, a las que reconocieron como: 1a. y 2a. Fronteras Norte, y 1a. y 2a. Fronteras Sur.

En este mapa de lucha, destaca la construcción del eje vertical. Pues en sus extremos encontramos dos puntos de reconocidos vínculos con los chichimecas. Por un lado, Palo Huérfano y Puerto de Calderón. Respecto a éstos, de relevancia es que la Pintura de San Felipe y San Miguel, cuyo origen se cifra hacia 1580, los ubica como centros importantes de los ataques chichimecas a las huestes españolas, y en donde igualmente registra la ejecución por colgamiento de un jefe chichimeca. En dicho punto, según algunas versiones de danzantes, en 1585, los frailes franciscanos Francisco Doncel y Pedro de Burgos, que traían la imagen de un Cristo a San Miguel de Allende, fueron asesinados por indios chichimecas, hecho que da origen a la tradición de honrar al Señor de la Conquista. Cabe precisar aquí que la capilla indígena de Palo Huérfano, resguardo de la Santa Cruz, y punto de suma importancia cultural y religiosa para los grupos indígenas de Guanajuato, puede ser reconocida como una matriz cultural y religiosa.

De San Francisco La Barranca, sólo sabemos que era un viejo asentamiento chichimeca, y que igualmente fue un bastión de las fuerzas independentistas al mando de Ignacio Rayón, pues desde este punto planeó en 1811 la fallida toma de la ciudad de Querétaro.

También significativo es que San Miguel Ixtla, del municipio de Apaseo el Grande, Guanajuato sea el cruce de los dos ejes del cuadrante descrito, pues éste era tenido desde tiempos prehispánicos como un lugar sagrado. En dicho punto había desde antes de la Conquista, un asentamiento de indígenas pames, quienes mantenían relaciones comerciales, sistemas de cultivo y organización social, por contacto con otomíes y michoacanos, adquiriendo una personalidad diferente a las de los demás chichimecas. Es tenido como corazón de la zona pame pues alrededor hay varios cuisillos, basamentos de piedras en los cerros de los alrededores y un sinnúmero de pinturas representando la caza del venado. Para el siglo XVII y XVIII, contaba con numerosas capillas oratorio otomíes –dedicadas a devociones familiares– cuyos muros

cuentan con importantes representaciones de las danzas. Actualmente Ixtla cuenta con 26 capillas-oratorio, y ruinas de más de 40, de fines del siglo XVII y sobre todo del XVIII. En la lucha que estudiamos destaca particularmente la capilla de La Pinta, misma que aún conserva en sus murales representaciones de las danzas. Algunas devociones familiares se identificaban con un antepasado, no sólo como parte de su historia, sino como fuerza vital siempre al lado de los vivos. La familia le construía un recinto en una parte de la vivienda, con materiales que destacaran el rango del dios.

La estructuración cuadrangular de su espacio militar que hemos descrito, nos habla de un empate simbólico, pues se asocia a lo que en el imaginario cultural y religioso de los grupos otomíes y de danzas de conquista llaman “los cuatro vientos”. Este culto en San Miguel de Allende ocurre en el mes de septiembre, tiene que ver con la ceremonia de ofrendas a las almas de los difuntos, es decir, los deudos y “padres mayores” de los indígenas. La oración vinculada a este culto demanda protección a los antepasados para las comunidades, y es que desde esta particular cosmovisión, los antepasados muertos acompañan a sus descendientes vivos como protectores. Vázquez Estrada entiende “cosmovisión” como “el plano geográfico donde el sujeto puede localizarse a sí mismo, al entorno en el que vive, así como a las fuerzas cósmicas que rigen la lógica de su realidad”. Pues esta contiene las creencias más importantes de un grupo regional.⁴² Las llamadas “ánimas” no eran pues fuerzas abstractas, contaban con una identidad y participaban al lado de los vivos, lo cual difuminaba las fronteras entre la vida y la muerte, el presente y el pasado, pero igualmente entre lo real y lo sagrado. Los antepasados muertos no sólo forman parte de la historia pasada, sino que siguen construyendo la historia. Dentro de este culto, las cruces de las ánimas son objeto de gran importancia simbólica pues representan la presencia de los antepasados, las raíces de la historia comunitaria, la manifestación del pasado en el presente, por lo que son depositarios de los ritos y mitos del pueblo.

Estos elementos nos indican que su territorio no puede ser considerado en términos físico-naturalistas. En éste convergen, se revitalizan o resignifican elementos culturales y simbólicos esenciales para entender su lucha, pero también para entender su macrohistoria y su geografía de larga duración. Ello trae a colación el acierto de Geertz al definir el territorio como “un significante de significados”,⁴³ o el de Giménez Gómez como una “sedimentación simbólico-cultural” que soporta a las identidades individuales y colectivas.⁴⁴ Hemos de entender entonces que el territorio sagrado o ritual se superpone al físico, y que éste no está desligado de la ritualidad, de la cosmovisión, de los relatos en cuanto el origen mítico, etcétera.

⁴² Vázquez, 2005, p. 48.

⁴³ Geertz, 1992, p. 68; Vázquez, 2005, p. 44.

⁴⁴ Giménez, 1998, p. 5.

Aunque se han realizado ya estudios que alumbran la forma como los sujetos dotan de sentido a su espacio, o cómo el territorio se construye mediante prácticas ceremoniales –como podrían ser las procesiones y las peregrinaciones, generalmente vinculadas a los ciclos agrícolas– de importancia aquí es el estrecho vínculo entre cultura y lucha política, pues el territorio bélico toma sentido desde dichos elementos simbólicos y culturales.

El importante papel que tiene la resignificación nos lleva a considerar que más que un sujeto vuelto hacia un pasado –real o mítico imaginario–, en tenaz resistencia frente al cambio, tenemos a un sujeto en permanente dinamicidad e intercambio, a un sujeto fronterizo en permanente rearticulación cultural, simbólica y política con su pasado, presente y futuro. Esto trae a colación la definición que de las comunidades indígenas formula Kumar, y que retoman Héau y Giménez como comunidades *contingentes de memoria*, es decir, con “una herencia cultural no fija ni rígida, sino siempre cambiante”.⁴⁵ Por sujeto fronterizo, entendemos a los sujetos que se constituyen en el contexto de una “interacción dinámica”⁴⁶ con otros grupos, y cuya existencia –tanto material como simbólica– ha de ser permanente negociada o construida en un territorio de guerra. Atendiendo a ello, remitimos la noción de frontera no a una línea o franja divisoria sino a una zona de interacción y de intercambios, así como a una condensación de relaciones sociales basadas en una gran violencia política, económica, social, cultural y simbólica, es decir, relaciones de exclusión y dominio sobre grupos periféricos. Así, los sujetos fronterizos se encuentran tanto en permanente interacción dinámica como en permanente lucha de resistencia frente al exterminio.

Conclusiones

No podemos dejar de indicar el que las características de esta lucha abren una posible veta para el estudio de la forma de participación indígena en otras luchas armadas, como es el caso de las gestas independentistas de 1810 en la región. Indudablemente que un estudio de tal naturaleza tendría como referente teórico y metodológico importante, la propuesta presentada por Van Young en quien propone –navegando a contracorriente de las reducciones economicistas– abordarlas desde un ángulo diferente: el de la relación entre rebelión y cultura,⁴⁷ ángulo al cual nos dirige el estudio de la lucha que nos ocupa.

Aunque el esbozo que presentamos se refiere a las luchas indígenas ocurridas a un siglo de distancia de las estudiadas por Van Young, su propuesta nos provee de ciertos parámetros comparativos para formular nuestra interpretación. De su estudio deseamos traer a colación en especial dos de sus

⁴⁵ Héau/Giménez, 2005, p. 84.

⁴⁶ Páez, 2002, p. 46.

⁴⁷ Van Young, 2006, pp. 55 y ss.

conclusiones: Por un lado, el que la participación indígena en las luchas independentistas fue estrictamente localista y endógena,⁴⁸ es decir, constreñida dentro de los límites del pueblo, del terruño o de la parroquia. Y por el otro, que había una estrecha imbricación entre las prácticas y concepciones religiosas indígenas y sus manifestaciones de rebeldía o de protesta. A propósito de ello, por ejemplo, menciona la coincidencia entre las fechas litúrgicas –el tiempo sagrado–⁴⁹ y los levantamientos indígenas, entreviendo así la presencia de elementos de carácter simbólico en las mismas. Al respecto, podemos señalar que aunque en la lucha indígena hubo una estrecha articulación entre las manifestaciones de insubordinación indígena y sus formas culturales y religiosas; diversos son los fenómenos que nos llevan a cuestionar su “modelo de rebelión localocéntrica, endógena”.⁵⁰ En primer lugar, el que los cultos patronales forman parte de una intrincada y compleja red intercomunitaria, lo cual habla de un complejo entramado que rebasa cualquier localismo. Con ello lo que deseamos resaltar es que las redes culturales intercomunitarias construidas en torno a sus ancestrales prácticas religiosas, como son sus cultos patronales y las danzas de conquista, tenían una función articulante, lo cual rompe los estrechos límites endógenos y localistas. En segundo lugar, el que las comunidades contaban con viejas redes de organización política, creadas a lo largo de su continuada lucha negociada, como en sus “intermitentes”⁵¹ luchas armadas. Para el caso que nos ocupa, dichas redes se extienden más allá de lo regional, e incluso de lo nacional; esto es, estas redes tienden puentes con las múltiples luchas indígenas que ocurren en el país y con lejanas experiencias de rebeldía, como es el caso de la Comuna de París de 1871 y la lucha internacionalista de los grupos socialistas y anarquistas europeos.

Referencias

Archivos

Archivo de la Casa de Cultura Jurídica del Estado de Guanajuato [ACCJEG]

Archivo de la Casa de Cultura Jurídica del Estado de Querétaro[ACCJEQ]

Impresos

García Cantú, G. (1986). *El socialismo en México (siglo XIX)*. México: Ediciones Era.

⁴⁸ Van Young, 2006, p. 744.

⁴⁹ Van Young, 2006, p. 622.

⁵⁰ Van Young, 2006, p. 744.

⁵¹ Gilly, 1971.

- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilly, A. (1971). *La revolución interrumpida (México, 1910-1920, una guerra campesina por la tierra y el poder)*. México: Ediciones El Caballito.
- Giménez, G. (1994). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. *Auriga*, 10, 68-79.
- Giménez, G. (1998). *Territorio, cultura e identidades: La región sociocultural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, P. (1985). *Historia del movimiento obrero en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Héau, C./Giménez, G. (2005). Versiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo XX. En R. Béjar y H. Rosales (coordinadores), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural: Nuevas miradas* (pp. 81-110). Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lida, C./Illades, C. (2001). El anarquismo europeo y sus primeras influencias en México después de la Comuna de París: 1871-1881. *Historia Mexicana*, 51(1), 103-149.
- Meyer, J. (1973). *Problemas y revueltas agrarias (1821-1910)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Páez, R. (2002). *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana*. México: Archivo General de la Nación.
- Reina, L. (1980). *Las rebeliones campesinas en México*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Young, E. (2006). *La otra rebelión: La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez Estrada, A. (2005). Los espacios de la sacralidad entre los *ñäñho* del semidesierto queretano. En M. E. Villegas Molina (coordinadora), *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro* (pp. 44-56). Querétaro: Centro Regional Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LA QUEMA DE JUDAS EN LEÓN, GUANAJUATO: LA TRADICIÓN COMO EVIDENCIA IDENTITARIA EN LA LLAMARADA

Juana Edith Becerra Manrique
Investigadora independiente

Resumen

Desde tiempos de la Colonia, la quema de Judas ha constituido una de las tradiciones que el pueblo mexicano se apropió como instrumento para expresar sus pesares e inconformidades ante las diferentes realidades sociales que le han aquejado desde entonces. La celebración de esta fiesta se convirtió en una oportunidad que la cultura popular ha tenido para levantar la voz ante el poder hegemónico. Cada Domingo de Pascua, al finalizar la Semana Santa, en la Llamarada – una esquina del Barrio de Santiago–, se celebra esta fiesta de manera exclusiva en la ciudad de León, Guanajuato, definiendo así el sentido identitario de este lugar. Los Judas quemados ahí, representan un testimonio vigente de que la voz del pueblo sigue viva. El acercamiento a esta tradición, a partir del dialogo entre la Historia y la Antropología, nos permitirá el análisis del significado que tiene la quema de Judas para los vecinos del lugar, que, entre otras cosas, claman por ser reconocidos en el entorno local y nos muestran el rostro oculto de un barrio popular donde “todo se vale”.

Palabras clave: tradición, poder hegemónico y sentido identitario.

Introducción

Desde el siglo pasado y como herencia del pensamiento moderno, la dinámica social en la ciudad de León Guanajuato, lo mismo que en otras ciudades de México, pareciera ir encaminada hacia el progreso, donde lo importante es el presente y la proyección futura de la ciudad, donde el estudio del pasado –precisamente por pertenecer a él– se vuelve prescindible y poco estudiado, sin embargo, muchos son los pendientes que a la población leonesa le urge conocer, entre ellos sus tradiciones. En el ámbito local pocos son los investigadores que tienen como objeto de

estudio a esta ciudad, escaseando aún más, los historiadores y científicos sociales que nos den cuenta del pasado y las realidades sociales consecuencia de éste, es por ello que el acercamiento a las tradiciones se convierte en una alternativa para dar cuenta de las “realidades” de una sociedad heterogénea, divergente, e incluso, contradictoria. El ciudadano leonés promedio, tiene poco conocimiento de su contexto histórico y por ende de sus tradiciones, es por ello que el estudio de éstas se vuelve fundamental para ubicarlo en su presente y posiblemente nos ayude a entender el marco en el cual éste se desenvuelve. Los leoneses no dejan de ser “seres históricos” y a la omisión del estudio del pasado, de sus tradiciones, es probable que le siga un efecto de desarraigo del “ser” hacia su entorno geográfico y su contexto socio-histórico, de acuerdo a esto, Ramírez (2000) menciona que para evitar el vacío y el desarraigo ontológicos, “debemos replantear las cuestiones de otra forma, de una forma más ‘realista’: pensar desde el ‘ser’ de lo que hemos sido. Volver a la tradición” (pp. 172-173). El estudio de las tradiciones en León, se convierte en una forma de acercamiento a las diferentes “realidades” y tal vez sean el espejo que nos permita ver el reflejo de los diversos “rostros” de su sociedad. Este mismo autor propone que la tradición es “la determinación del presente por todo aquello que ‘ya se ha hecho’ en el pasado –en el plano de las costumbres, pero también en el del saber, la práctica, el arte, la moral y hasta la política” (p. 173). En la medida que nos acerquemos al estudio de las tradiciones conseguiremos tener una visión más amplia de las prácticas sociales de la población leonesa de hoy día, sobre todo de aquéllos estratos que carecen de voz ante el poder hegemónico, entonces la tradición es definida desde el presente en el momento que sigue vigente y a su vez, el presente es determinado por la tradición, donde lo diacrónico y sincrónico interactúan para darle vigencia, se trata de un diálogo eterno y constante entre pasado y presente, el cual se torna necesario para ubicar al “ser” en su contexto, cualquiera que éste sea.

Como sabemos, la quema de Judas es una tradición heredada del pasado colonial que se ha transformado y adaptado a las nuevas realidades sociales que afectan al territorio nacional. En León, Guanajuato sobrevive solamente en la Lllamarada, aquí, esta tradición sigue vigente, permanece, se transforma y se aferra a la vida; a través de ella, este barrio popular tiene la oportunidad de juzgar los acontecimientos cotidianos y nacionales, al mismo tiempo que busca el reconocimiento local en una sociedad que tiende a menospreciar lo anticuado, lo tradicional, no obstante, alrededor de esta tradición gira una compleja problemática social que tal vez nos anuncie su extinción y al mismo tiempo refrende su permanencia por las implicaciones que

conlleva para los vecinos del lugar. De lo anterior, podemos entonces preguntarnos ¿Qué significado tiene para los vecinos de la Lllamarada, la celebración de esta tradición?

Contexto histórico

La quema de Judas se celebra cada Domingo de Pascua en la esquina de Hermanos Aldama y Amado Nervo, la Lllamarada en el Barrio de Santiago. El origen de este lugar se remonta al momento de la fundación de la Villa de León en el siglo XVI, cuando el virrey Enríquez de Almanza estableció sus confines el 29 de marzo de 1576, uno de ellos, el límite noreste, en las calles de La Paz y Tres Guerras, justo a unos metros de lo que hoy es La Lllamarada.

Las veinticuatro manzanas que constituyeron la traza original de la Villa comprendieron ciento cuarenta y cuatro solares. Corresponden a lo que en estricto rigor es el primitivo centro histórico de la Ciudad, ubicado entre las siguientes delimitaciones: al noroeste, las calles Veintisiete de Septiembre y Melchor Ocampo; al noreste, las calles de La Paz y Tres Guerras; al sureste, las avenidas Independencia y Rosas Moreno; al suroeste, las Avenida Miguel Alemán y Constitución (González, 1990, p. 10).

De acuerdo a lo anterior estas delimitaciones, antaño las afueras de la ciudad, hoy por hoy conforman parte de la “Ciudad Histórica” (García Gómez, 2010, p. 45), pese a ello, al recorrer sus calles podremos percatarnos del alto índice de deterioro en varias de las casas habitación aledañas a la Lllamarada, no obstante que Santiago esté ubicado entre los barrios del Coecillo y Barrio Arriba¹ y entre el Boulevard López Mateos y el Malecón o Río de los Gómez, principales vialidades en la ciudad, Padilla (2002) ubica al barrio de Santiago en el “área que queda delimitada por el Río de los Gómez al nororiente, el Boulevard López Mateos al sur y por las calles Donato Guerra, Gutiérrez Nájera y Hermanos Aldama al poniente” (pp. 62-63). Entonces, el mantenimiento de los edificios históricos, sólo se da a aquéllos ubicados en la Plaza de los

¹ Estos dos barrios son de suma importancia en el desarrollo económico de la ciudad, en el Barrio Arriba se encuentran varias tenerías –donde se curten las pieles para la manufactura de diversos productos, entre ellos el calzado– y el Barrio del Coecillo, netamente dedicado a la producción y venta de calzado. Esta situación explica por qué en el Barrio de Santiago abundan las peleterías –establecimientos donde se venden las pieles ya curtidas–.

Fundadores y Plaza de los Mártires, en el Centro Histórico o bien a recintos como el Teatro Manuel Doblado y plazas de los principales templos de la ciudad.²

Por otro lado, muchos han sido los acontecimientos que han marcado el contexto socio histórico de la Lllamarada, por mencionar algunos, diremos que esta zona resultó de las más afectadas por las constantes inundaciones acaecidas en León a finales del siglo XVIII y principios del decimonónico (Navarro, 2008).³ Por las memorias de García Moyeda (2006, p. 88), sabemos que en 1872 se ubicó la garita del Zelo en el puente del Río de los Gómez, una de las entradas principales a León, en la cual se advirtió una fuerte dinámica comercial y, que al mismo tiempo, no estaba exenta del tráfico de contrabando, especialmente de pólvora y tabaco. También en el siglo XIX Santiago fue asiento de varias obras públicas en el entorno local, como la construcción de un pozo artesiano, una torre de abastecimiento de agua, dos de los circuitos principales del tranvía pasaban por la plazuela de Santiago y la edificación del Puente Barón y Morales, también conocido como puente Santiago. A principios del siglo XX se estableció el *Decreto de cantinas*, que tenía como objetivo la inspección de éstas, el reglamento y control de bebidas alcohólicas, además de prohibir a los hijos y esposas de los cantineros trabajar en ellas, situación por demás significativa si tomamos en cuenta la abundancia de cantinas en todo este barrio (Becerra, 2011, pp. 32-37, citando a Labarthe, 1997).

Como ya mencionamos, la zona denominada la Lllamarada fungió como colindancia del Barrio de Santiago y por ende de la ciudad, el fluido y constante movimiento comercial que se generaba en este barrio, fueron circunstancias que probablemente facilitarían el establecimiento de “casas accesorias”⁴ donde se ejerció la prostitución entre los años treinta y sesenta del siglo XX. Entonces, Santiago fue conocido por la zona roja establecida en él (Padilla, 2002, p. 74), por esa misma situación, en las calles aledañas a ésta abundaban los salones de baile donde los jóvenes podían bailar con las “muchachas” al ritmo de la música por “un veinte”⁵ que se

² En este caso es preciso mencionar el rescate que han tenido las plazas de los barrios de San Miguel y el Coecillo, por estar aledañas a dos de los templos más antiguos de la ciudad, lo mismo que el acondicionamiento de las calles Madero y Pedro Moreno, pues en ellas se encuentran el Templo Expiatorio y la Catedral Basílica, respectivamente.

³ Este autor nos da cuenta de varios testimonios de las diferentes inundaciones en la ciudad, siendo las de 1888 y 1926 las que más pérdidas materiales y humanas le significaron. En el caso particular de la zona de estudio, su ubicación geográfica a las márgenes del Malecón del Río de los Gómez resultó con pérdidas significativas para los vecindados en ella.

⁴ Término que utilizan los vecinos de La Lllamarada para denominar a las vecindades utilizadas como prostíbulos en la zona, especialmente en la calle Gutiérrez Nájera.

⁵ Monedas de veinte centavos manufacturadas en cobre, las cuales circularon hasta principios de los años setenta del siglo XX.

depositaba en las consolas, también abundaron los cabarets y salones de baile donde era común el juego “de baraja y albures”, al margen de la ley, lo que propiciaba un ambiente clandestino donde permeaba otro tipo de comportamientos que en el contexto local no eran vistos como deseables, como por ejemplo: el exceso en el consumo del alcohol y la prostitución. Así las cosas, las calles de Hermanos Aldama, Amado Nervo, Donato Guerra, Tres Guerras, Gutiérrez Nájera, La Paz y Rosa de Castilla, formaron una especie de cuadrante donde las dos primeras marcaban el inicio de la zona roja, justo ahí es donde actualmente se efectúa la quema de Judas. En este barrio, la dinámica cotidiana giraba en torno a la prostitución, las mujeres que se dedicaban a este oficio eran respetadas y vistas como “mujeres normales” durante el día, al caer la noche, la Lllamarada seguía despierta y los vecinos del lugar empezaban su segunda jornada laboral en las cenadurías esperando a los comensales, en las calles esperando clientes para limpiarles los zapatos e incluso los niños trabajaban y obtenían provecho de esta circunstancia.

[...] cuando yo era niño, trabajaba todas las noches afuera de las accesorias vendiendo papel de baño, me ganaba mis buenos centavos aunque en la mañana iba todo modorro a la escuela, me paraba afuera en la puerta y los hombres que visitaban a las muchachas me pedían papel, mucho papel, [entonces] yo no entendía para qué querían tanto papel, ahora ya sé por qué. (Anónimo, entrevista personal, 11 de abril de 2009).

Por lo anterior, la esquina conformada por las calles de Hermanos Aldama y Amado Nervo, mejor conocida como la Lllamarada, se convirtió en una especie de portal de acceso a esta zona donde era permisible una conducta que en otros lugares no podría hacerse expresa y que terminó en la década de los años sesenta del siglo XX, cuando fue gobernador Juan José Torres Landa, quien, según el parecer de los vecinos del lugar, prohibió la prostitución en el estado de Guanajuato. Ello condujo a la clausura de las “accesorias” y al desalojo de las “muchachas” que ejercían la prostitución, las cuales sólo cambiaron su lugar de trabajo. La Lllamarada entonces ya no se vio tan fluida como antaño y los años de bonanza se acabaron para sus pobladores.

Ahora bien, otro hecho relevante fue la apertura del Boulevard Adolfo López Mateos, su construcción concluyó en 1964 como resultado del Plan Guanajuato, el cual tenía por objetivos “el desarrollo económico, social y urbanístico”, planteados a su vez, en los mismos objetivos del contexto nacional, su inauguración “significó la primera fragmentación del espacio tradicional urbano, con el consecuente impacto social al separar a los habitantes del centro, de quienes entonces quedarían al Norte de la nueva vialidad”. Es posible que esta obra implicara una herida

para la población leonesa, pues de acuerdo a García Gómez (2010), su cimentación afectó a “veintisiete manzanas de la ciudad histórica”, incluyendo a Santiago (pp. 97-98). Este barrio, al quedar separado del centro histórico, fue adquiriendo particularidades que lo hicieron diferente de otros barrios de la ciudad e incluso podemos ver diferencias entre sus residentes. En un estudio previo, Santiago fue dividido en tres zonas: la “zona central” correspondiente al entorno aledaño a la parroquia de Santiago y lo que antes fue la plaza de Santiago, donde hoy se asienta el mercado República, la “zona eje” que limita en la parte sur con el Boulevard López Mateos, conocido también como el “eje” –de ahí el nombre de esta zona–, y finalmente, por la “zona de la Lllamarada” que colinda al poniente con la colonia Obregón (Padilla, 2002, pp. 58-60). Es importante mencionar que esta diferenciación se pone en evidencia en el momento que se cuestiona sobre su origen a los vecindados en Santiago, al responder dicen que son de una u otra zona dependiendo del lugar de ubicación de su residencia. Sin embargo, los vecinos de Santiago, a la pregunta general sobre la ubicación de su origen en este barrio, sólo los de la “zona central” asienten, pues los de la “zona eje” se dicen del centro y los de la Lllamarada no se autonomban como santiagueños, sino que hacen explícito que son de la zona en cuestión, más aún, cuando se pregunta a los pobladores de la “zona central” sobre la quema de Judas, responden que pertenece a los de la Lllamarada y que están aparte, ellos no la consideran una tradición propia de Santiago pese a que la esquina donde tiene lugar la fiesta, forme parte de este barrio.

En otro sentido, a mediados del siglo pasado, en el territorio que corresponde a la “zona central” estaba ubicada la Arena Isabel, donde, además de funciones de lucha libre, había funciones de cine y servía como cancha para jugar *basketball*, hoy día, ésta ha desaparecido y en su lugar queda un terreno vacío que sirve como estacionamiento.⁶ Según testimonios de los vecinos de Santiago, éste sería el punto de encuentro no sólo de los originarios de este barrio, sino que también pudo serlo de toda la ciudad. Ciertamente, los habitantes de las tres zonas coincidieron en que extrañaban la época de las funciones de lucha libre, aproximadamente en la década de los años sesenta del siglo pasado, cuando el cuadrilátero se convirtió en el escenario de grandes figuras de este deporte, coincidiendo con el auge de la lucha libre manifestado en el México de aquella época.

⁶ Cada lunes durante un poco más de medio siglo, los santiagueños fueron testigos de innumerables funciones de lucha libre en la Arena Isabel, la cual cerró sus puertas en el año 2000 cuando la familia Vera –dueños del inmueble–, ya no pudieron competir contra el espectáculo de luces, sonido y edecanes ofertado en los medios masivos por la empresa Triple AAA en 1992, acaparando el monopolio de este deporte y la atención del público a través de la televisión mexicana.

Ya más cercano a nuestros días, en la última década del siglo XX, los vecinos de la Lllamarada refieren la celebración de peleas de perros clandestinas, donde se apostaba y se bebía sin mesura, hoy día, sus residentes se refieren a ésta como un “barrio bravo”, donde todos se conocen, donde los extraños son vistos con curiosidad, donde el acontecer diario se convierte en una lucha por sobrevivir y con las calamidades de una condición económica tendiente a la clase media baja, donde la valentía se torna en necesidad que debe mostrarse y donde el que se atreve a retar a la autoridad, simplemente es aplaudido.

Esta esquina quieta en apariencia, cobra vida cada año al finalizar la Semana Santa, cuando se queman los Judas el Domingo de Pascua. Los vecinos del lugar se refieren a la Lllamarada como “su” barrio, en él podemos observar una dinámica propia del ambiente barrial, misma que se pone en evidencia en la tradicional quema, sigue siendo la entrada simbólica a un lugar donde “todo se vale” y el que no “aguante” es visto con desdén y reproche, donde todo gira como en una especie de juego, donde lo no permitido y lo cotidiano conviven al unísono creando la atmósfera propicia para la celebración de la fiesta. Aquí, donde antaño era la entrada a una realidad alcanzable por los pudientes, un sueño para los jóvenes ansiosos en su despertar sexual, donde las vivencias pasadas aún hoy día se añoran, aquí año con año la quema de Judas lucha por sobrevivir.

El origen de la quema de Judas

Como sabemos, la tradicional quema de Judas llegó a tierras americanas como muchas otras tradiciones que los españoles implantaron en los territorios conquistados por ellos para facilitar la evangelización. En su origen, esta tradición formó parte de las representaciones de Semana Santa organizadas durante la Colonia y, al parecer, fue el recurso que la población utilizó para hacer mofa a los inquisidores parodiándolos en las primeras quemas “laicas”. En el México independiente, la quema siguió utilizándose para expresar la inconformidad y el desacuerdo social, lo mismo ocurrió durante la Reforma, el Porfiriato y las épocas de la Revolución y Postrevolucionaria, hasta llegar a nuestros días. Es por ello que la permanencia de esta tradición ha sido cuestionada y discutida en los diferentes períodos históricos por aquellos quienes han ostentado el poder hegemónico, sin embargo, la quema sigue vigente y, en el caso que nos ocupa, de manera exclusiva.

La evidencia más antigua de quema de Judas en la ciudad, se remonta al año de 1825, cuando las autoridades locales intentaron suprimir esta celebración mediante petición al Consejo del Jurado de orden federal, por considerarla apta para el desorden, sin embargo, la respuesta de éste fue negativa argumentando que la supresión de ésta sería interpretada por el pueblo como un ataque del gobierno republicano a su religiosidad (JP-ASE-COM-C.1-exp. 12 – 1825, Archivo Histórico Municipal de León, Fondo Jefatura Política).

La prensa local de principios del siglo XX da cuenta de accidentes acaecidos a los coheteros por la elaboración de los Judas, respecto a la segunda mitad del siglo mencionado, más bien ha orientado sus crónicas al decaimiento de la tradición y conforme se va acercando a nuestro tiempo, los comentarios son redundantes en cuanto al desinterés por celebrarla y cada año los organizadores declaran a los medios de comunicación las dificultades que conlleva la celebración de esta fiesta, sobresaliendo el año de 1997 cuando expresaron que ésta sería la última quema en realizarse por los altos costes de los Judas y la falta de interés de la gente por cooperar. (De la Cruz, 1997).

Al final de la Semana Santa, el Domingo de Resurrección o de Pascua, tiene lugar la quema de Judas y en León, como en otras regiones urbanas de México, las autoridades eclesiales se mantienen al margen de su organización. Esta práctica forma parte de las festividades tradicionales que cumplen al mismo tiempo diferentes funciones –religiosas, lúdicas, sociales, económicas y políticas– (Moreno, 2005, pp. 52-53), pues aún se celebra de acuerdo al calendario litúrgico marcado por la iglesia católica, para la comunidad celebrante significa la oportunidad y el momento de esparcimiento y desahogo a los pesares cotidianos, a través de ella, los organizadores se diferencian del resto de sus congéneres, llevando a costas cierto prestigio y reconocimiento social, la quema es el pretexto para mostrar el sentido reprobatorio a todos aquellos cuyo comportamiento no es socialmente aceptable, en la celebración se condena no sólo al vecindado en la Lllamarada, sino también a personas relevantes de la clase dirigente local y nacional, lo mismo que a figuras deportivas, líderes sindicales, personajes de la farándula, etcétera y cumple una función económica porque su organización requiere, por un lado, la recolección del dinero necesario para la compra de los monigotes de cartón y cohetes que representan al traidor de la tradición católica, aunque esta tarea conlleve problemas económicos para los organizadores y, por otro lado, la transacción comercial entre quienes organizan y los artesanos cartoneros y de la pirotecnia, donde el regateo se torna en discusión álgida, incluso en

el momento de la celebración, pues aún cuando la fiesta concluye, se expresan los inconvenientes ante el pago “injusto” que reciben los artesanos por la manufactura de los monigotes.

La trascendencia de la quema de Judas en La Lllamarada

Como ya mencionamos antes, esta tradición ha sufrido modificaciones que le han permitido su sobrevivencia, en el caso de la Lllamarada, durante la conmemoración de esta fiesta se ha incorporado el elemento musical que acompaña y ambienta cada año a la quema del Iscariote. El día de la celebración la actividad comienza a temprana hora cuando los organizadores acuden con los artesanos para recoger los Judas que serán quemados, generalmente son ocho y una cruz a la que ellos llaman la “cruz del olvido”, la cual es un homenaje a todos los fallecidos en el año previo a la celebración. A las 9:00 de la mañana empieza a llegar la gente convocada por el tronido de los cohetes, quienes van saludándose entre sí, al hacerlo, podemos escuchar un sinnúmero de apodos, pues la identificación por nombres es más bien escasa. Como nos dice Medrano (2001) “Durante el momento festivo, la colectividad pone a prueba tanto el grado de cohesión grupal como la posibilidad de movilización colectiva (capacidad de convocatoria)” (p. 108).

A las 12:00 del mediodía se quema el primer Judas y así hasta las 14:00 horas, entre quema y quema, la gente baila, los coches circulan, la afluencia sigue aumentando, la muchedumbre se aglomera en torno a los monigotes y bajo los rayos del candente sol, los niños se acercan y juegan peligrosamente entre los escombros quemados y los hombres ingiriendo alcohol en la vía pública⁷ hasta embriagarse. Mientras tanto, se pasea al Judas en turno y si en el lugar se encuentra a quien es dedicado, entonces la persona baila con él para el regocijo de los que observan. Algunos de los aludidos llegan a molestarse, sin embargo, esto no tiene mayor repercusión, porque se expondrían al escarnio de todos los ahí presentes, de tal suerte que omiten expresar su desaprobación por temor a que se aumente el agravio, en general aguantan la carrilla⁸ y el parloteo del momento. En el transcurso de la fiesta es común escuchar un sinfín de insultos subidos de tono, ahí se maldice en general, sin ofender a alguien en particular y a todos al mismo

⁷ Este hecho en particular, no está permitido entre la ciudadanía, si alguien es sorprendido haciéndolo puede ser aprehendido por los agentes de la policía municipal.

⁸ Término coloquial referente a la burla o mofa que se hace a una persona de manera insistente.

tiempo. Al final, no es de sorprender que se escuche una porra para la Lllamarada, todos unifican su voz en un grito que emociona y levanta el ánimo más decaído.

Esta tradición en la Lllamarada representa la fiesta que rompe con la cotidianidad, los identifica y les recuerda la pertenencia a lo que fue y es “su” barrio, ésta les pertenece y el celebrarla se convierte, posiblemente, en la única oportunidad de reconocerse y de tener la voz que clama ante los malos tiempos, representa una obligación porque deben preservarla muy a pesar de los sacrificios familiares, laborales, económicos o de cualquier tipo. La celebración de esta fiesta se hace indispensable para reencontrarse con amigos de la infancia y de la juventud, el lugar les evoca recuerdos inolvidables, que son llevados a cuestas y que aluden a ese pasado que viene a ubicarlos al mismo tiempo en su realidad, en su presente. El no celebrarla significaría pasar inadvertidos y negarse la oportunidad de vivir, de revivir, pues como dicen los vecinos de la Lllamarada “no podemos dejar de hacer la quema, el día que ya no se haga, se apaga la Lllamarada” (Anónimo, entrevista personal, 6 de marzo de 2010).

La quema se transforma en el único elemento que identifica al barrio en el entorno leonés, para los vecinos que habitan en él, su celebración es necesaria y se convierte en una oportunidad de reencontrarse con “su barrio”, con la colectividad, respondiendo así, a la necesidad del individuo por pertenecer a algo. Al tiempo que el sujeto se siente identificado en el grupo, también se alimenta la identificación del barrio fuera de éste, de tal suerte que el grupo se unifica con el objeto de reconocer esta tradición como elemento fundamental para su supervivencia (Portal, 1997, p. 52). La esquina de la Lllamarada se deja y se añora; se retorna a ella, quizá no cada año, pero en algún momento en la vida se regresa. La quema de Judas como tradición significa este regreso a las andanzas, significa también el elemento identitario de una forma de vida y de diferenciación ante los otros barrios de León; forma parte de la memoria colectiva del barrio (pp. 75, 179).

Los organizadores año con año buscan que la quema se siga celebrando y, aunque no identifiquen el origen histórico de la fiesta, luchan por su permanencia. Todas las penurias pasadas para la celebración se olvidan a la hora que el primer Judas es quemado. Al final de la fiesta, no quedan más que los restos quemados y una sonrisa de satisfacción, porque por un momento se olvidaron de los problemas, al día siguiente volverán a su realidad, otro año ha pasado y a esperar el que viene. Esta tradición se convierte en el pretexto que define el sentido identitario de este lugar, que entre otras cosas, clama por ser reconocido y nos muestra el rostro

oculto de un barrio popular en donde “todo se vale”. Comenta Edgardo Moreno, hablando de la ciudad de Querétaro:

El significado de la tradición, concebida como aquello en lo que creemos, lo que consideramos esencial de nuestra vida en sociedad, lo que “se debe cumplir” a pesar de los cambios a los que está sujeta, ya no está en el pasado sino en el presente, adecuándose continuamente a nuevos modelos. Cuando este significado se materializa a través de los rituales de la fiesta, queda incluido el aspecto colectivo, integrado por el espacio y los habitantes de los barrios tradicionales de la ciudad [...] (Moreno, 2005, p. 67).

En el contexto local, la quema de Judas es poco conocida, incluso hay quienes están a favor de su desaparición, la tradición ha sobrevivido en la Llamarada gracias al interés de algunos vecindados en este barrio por mantenerla, sus organizadores se sienten obligados a celebrarla año con año y, aunque para algunos otros la celebración pueda resultar indiferente, este sentimiento se olvida una vez que comienza la fiesta, pues ante la cobertura de los medios de comunicación locales, todos se convierten en organizadores, todos se muestran prestos a conceder entrevistas, todos quieren dar cuenta de esta celebración, todos quieren tomarse la foto con los Judas, todos se unifican en la emoción que generan las explosiones de los Iscariotes, todos se vuelven uno a la hora de clamar “Que no muera la tradición”.

Referencias

- Becerra Manrique, J. E. (2011). *“Que no muera la tradición”, La quema de Judas en León, Guanajuato* (tesis). Guanajuato: Maestría en Historia (Estudios Históricos Interdisciplinarios), Universidad de Guanajuato.
- De la Cruz Martínez, J. (1997, 31 de marzo). Última quema de ‘Judas’ por la falta de recursos. *El Sol de León*, año 50, 4-A.
- García Gómez, M. Á. (2010). *Transformaciones urbanas de León, siglo XX*. México: Tlacuilo ediciones.
- García Moyeda, M. (2006). *Memorias de un historiador leonés del siglo XIX*. México: Tlacuilo Ediciones.
- González Leal, M. (1990). *León, Trayectoria y destino*. León: Ayuntamiento Municipal de León, 1989-1991.

- Labarthe Ríos, M. C. (1997). *León entre dos inundaciones*. Guanajuato: Ediciones la Rana.
- Medrano de Luna, G. (2001). *Danza de indios de Mesillas: Una danza de conquista en Tepezalá, Aguascalientes*. México: El Colegio de Michoacán.
- Moreno Pérez, E. (2005). *Vuelo y andanzas por los barrios de Santiago de Querétaro*. Querétaro: Gobierno del Estado de Querétaro.
- Navarro Valtierra, C. A. (2008). *Inundaciones graves de León, 1608 a 1998*. León, Guanajuato: Ediciones del Archivo Histórico Municipal de León, Guanajuato.
- Padilla González del Castillo, E. (2002). *Identidad y paisaje urbano: El caso del barrio de Santiago* (tesis). León: Universidad Iberoamericana.
- Portal Ariosa, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramírez, M. T. (2000) El tiempo de la tradición. *Relaciones*, 21(81), 161-186. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13708107>

LA LUCHA MEMORIAL INDÍGENA EN EL SALVADOR Y EL URUGUAY: EL USO POLÍTICO DE LAS MASACRES GENOCIDAS PARA DEMANDAR RECONOCIMIENTO Y DERECHOS COMO PUEBLOS ORIGINARIOS

Natividad Gutiérrez Chong

Claudia Villagrán Muñoz

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Las historiografías de los Estados nacionales y de las esferas públicas hegemónicas latinoamericanas han olvidado y omitido constantemente la memoria de los pueblos indígenas en la construcción y difusión de sus representaciones sociales y discursos nacionalistas. A partir de la llamada reemergencia indígena de la década de los años noventa, no sólo ha habido una eclosión de nuevos líderes, demandas y estrategias de los pueblos originarios, sino que además se han ido multiplicando las “luchas memoriales” en torno a las masacres genocidas que pretendieron consagrar su muerte física y sociocultural. Dos casos paradigmáticos de estas particulares batallas por la memoria la están desarrollando los indígenas de El Salvador y los descendientes charrúas del Uruguay, transformando tales sucesos violentos en el argumento histórico para llevar adelante luchas políticas por el reconocimiento de su existencia y de sus derechos colectivos como pueblos originarios.

Palabras clave: luchas memoriales, masacres genocidas, reconocimiento derechos indígenas, descendiente charrúas Uruguay, indígenas El Salvador.

Memoria indígena para poder existir

“Para poder existir como indígena sin ser masacrado y que se me reconozcan los derechos internacionales ya consagrados”. Para que no sigan asesinandonos y diciendo que nos extinguimos, nos aculturamos y desaparecimos, negándonos así la posibilidad de exigir nuestros derechos territoriales, culturales, sociales y políticos. Porque si nos niegan el derecho a auto

reconocernos y nombrarnos como indígenas, no tenemos derecho a ser lo que somos según nuestra propia cosmovisión como pueblo ancestral particular.

En el presente, esta parece ser la máxima de los indígenas que han decidido recordar, denunciar y publicitar su memoria sobre la violencia genocida que han sufrido y que ha justificado, de manera engañosa y tergiversada, su irremediable extinción por parte de las historiografías nacionales. Todo esto, en un mundo inserto desde hace un par de décadas en un contexto de resurgimiento de los conflictos étnicos, la globalización y la valorización de la diversidad cultural.

La demanda indígena por recuperar su historia sobre la base de su propia memoria, negada o tergiversada a propósito por las historiografías nacionales, no es nueva. Ya el movimiento indianista de los años setenta y ochenta del siglo pasado, precedente inmediato de la llamada reemergencia indígena de los años noventa, manifestaba como una de sus preocupaciones y demandas centrales el tema de la historia.¹

Las luchas memoriales para los pueblos indígenas siguen siendo un asunto crucial en la actualidad, no sólo para autoafirmarse y exigir derechos específicos, sino que además para legitimar ante la sociedad nacional la raigambre y validez histórica de sus demandas. Es decir, la memoria indígena no sólo ha permitido reafirmar sus identidades indígenas, recrear sus usos y costumbres, recordar sus estrategias de luchas útiles en el pasado, rescatar sus autoridades tradicionales, sino que también se ha ido convirtiendo en una herramienta poderosa de legitimación política frente a las sociedades excluyentes y discriminantes.

Es más, la lucha memorial indígena ha sido la piedra angular que les ha permitido alzar la voz para decir que aún viven y existen en contextos de absoluta negación por parte de aquellos Estados nacionales que han impuesto un “blanquismo”² por el fusil y la palabra; al haber perpetrado masacres genocidas, decretado olvidos historiográficos y difundir discursos negadores de lo indígena en las esferas públicas nacionales.

¹ Tal movimiento llamaba a una “descolonización” de la historia para la liberación, ya que por haber sido escrita por el invasor es falsa y eurocentrista (Bonfill, 1981) y, por lo mismo, “no es auténtica” (Barre, 1983).

² La poeta y nobel de literatura Gabriela Mistral, imbuida por el indigenismo cultural latinoamericano de la primera mitad del siglo XX, se mostró abierta defensora de los pueblos indígenas del continente y en específico del mapuche. Así, criticó abiertamente las “pretensiones blanquistas” de quienes anhelaban que las sociedades latinoamericanas fueran blancas y europeas, negando todo el valioso componente indígena que existe en la región. “El chileno tonto recorre estos países indios y mestizos declarando su blanquismo” (Figuroa/Silva/Vargas, 2000, p. 52).

Dos casos emblemáticos de este tipo de lucha memorial se vienen desarrollando en los últimos dos decenios en El Salvador y en la República Oriental del Uruguay, sobre los cuáles profundizaremos en el presente texto.

En ambos casos, la argumentación oficial con la cual se ha negado la existencia y derechos indígenas, ha sido la supuesta extinción de los pueblos originarios en la noche de la historia. Se ha buscado negar la verdad para decir que tal supuesta extinción se originó sólo durante la conquista y la colonia, con la perpetración ominosa de masacres genocidas hacia las poblaciones originarias.

De esta forma los Estados nacionales han ocultado sus responsabilidades en sucesos con carácter genocida, como lo constituyen la Batalla de Salsipuedes (1831) en contra de los Charrúas, liderada por el primer presidente uruguayo Fructuoso Rivera, y la Masacre de 1932 en el occidente salvadoreño, contra nahua pipiles, ordenada por el general Hernández Martínez.

En ambos casos, la argumentación de las organizaciones indígenas salvadoreñas y de descendientes de charrúas uruguayos ha partido de denunciar tales masacres y, a partir de ellas, fundamentar que no todos murieron, que no todos se aculturaron y que el ser indígena sigue existiendo a pesar de tan extremo atentado a su vida humana y existencia cultural. Tal primer reconocimiento es la base para poder continuar con la lucha política por sus derechos indígenas reconocidos internacionalmente. No se puede demandar derechos específicos sino se existe como una comunidad con derechos específicos.

Antes de analizar los detalles de los casos salvadoreños y uruguayos, revisaremos algunas discusiones conceptuales pertinentes para hilvanar las masacres genocidas y los discursos de extinción con las luchas memoriales con objetivos políticos. Posteriormente, daremos cuenta de la demanda por reconocimiento de existencia y derechos de los indígenas organizados de ambos países, los cuáles comienzan a cosechar algunos logros. Cerraremos esta argumentación, a modo de conclusión, con algunas reflexiones.

Deshumanización indígena y la reorganización nacional

De acuerdo a nuestra investigación de largo aliento, que ha tenido por objeto identificar las características específicas de la conflictividad indígena en América Latina,³ encontramos una extendida violencia receptora, es decir, que es ejercida con frecuencia hacia las poblaciones indígenas, en la cual el indígena carece de medios para defenderse y que adquiere situaciones de alarma por tratarse de violaciones graves a los derechos humanos. En esta categoría, están: las masacres, los genocidios y/o los desplazamientos forzados.

Los pueblos indígenas son los actores sociales que más violencia y masacres han sufrido, no sólo durante la conquista y colonia española, sino que también durante la conformación y consolidación de los Estados nacionales. Pero la violencia hacia el indígena no ha terminado, ellos siguen siendo deshumanizados a través del racismo, la discriminación y la intolerancia. Esto se explica por la ocurrencia de otros tipos de violencia como la simbólica o la indirecta (pobreza, marginación, falta de movilidad social, alta mortalidad debido a enfermedades curables, contaminación del medio ambiente).

Cualquier forma de violencia genera daño y no ocurre de manera accidental, sino que obedece a un intento deliberado y con propósito (Chalk and Jonassohn, 1990). La razón para agredir se basa en la elaboración de profundas barreras que separan a un grupo de otro. Se destruye, se arremete, se lastima, porque se es miembro de otro grupo por pertenencia o por adscripción voluntaria.

Para Herbert C. Kelman (1973) hay tres condiciones propicias para ejercer daño directo, sea éste perpetrado de forma individual o en conjunto: (1) que la violencia sea autorizada, (2) que las acciones sean de rutina y (3) que las víctimas de la violencia sean deshumanizadas (por ideología o indoctrinación). Como dice el autor, detrás de toda agresión colectiva hay una organización disciplinaria, una cadena de comandos que obedecen órdenes superiores.

Las masacres genocidas a indígenas son frecuentes pero invisibilizadas. Tampoco son azarosas, accidentales o circunstanciales.⁴ Además, debe enfatizarse la responsabilidad

³ Sistema de Información Geográfica de los Conflictos Étnicos (SIGETNO), Conflictos Étnicos de América Latina (CETNA), Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

⁴ Tan sólo en México, entre 1995 y 2002, se reportaron las masacres genocidas de Aguas Blancas, Municipio de Coyuca de Benítez, Guerrero (28 de junio de 1995), Acteal, municipio de Chenalhó, Chiapas (23 de diciembre de 1997), El Charco Municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero (7 de junio de 1998) y Agua Fría, Municipio de Santiago Textitlán, Sola de Vega, Oaxaca (31 de mayo de 2002). Otros casos violentos de masacre genocida han

protagónica del Estado que posibilita o, al menos no evita, un clima de terror muy frecuente entre las poblaciones indígenas.

Es difícil que los Estados que han ratificado, desde 1948, la Convención de Naciones Unidas sobre Genocidio, acepten responsabilidad ante ejecuciones colectivas dentro de los límites de su soberanía. De ahí la resistencia del Estado uruguayo o salvadoreño para aceptar responsabilidad histórica de un exterminio planeado hacia sus poblaciones indígenas.

También, para que este tipo de violencia se desencadene, se requiere de la complicidad y tolerancia estatal a las actividades de cuerpos armados. La victimización de indígenas ha resultado en exterminio y/o destrucción física, que no es sino una de las maneras para designar una extrema forma de violación a los derechos humanos, el delito de genocidio (Gutiérrez, 2009).

Para tipificar la masacre de indígenas en genocidio, observemos la siguiente definición: “Genocidio es la intención de destruir físicamente a un grupo o a una parte de éste, porque son miembros de ese grupo. Es genocidio, sin importar, *si todo el grupo o en partes es destruido*” (Palmer, 2000, p. 23; el énfasis es nuestro).

Según el Artículo II de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (Organización de Naciones Unidas) genocidio es: “cualquier acto que destruye o intente destruir físicamente, ya sea matando miembros del grupo (nacional, étnico, racial o religioso), causando daño físico o mental al grupo, infligir deliberadamente al grupo condiciones que le ocasionen la destrucción física a todos o a una parte, imponer medidas para prevenir nacimientos dentro del grupo, transferir forzosamente niños de un grupo a otro”.

Es relevante destacar la injerencia del Estado, ya sea como ejecutor directo (Salsipuedes, Occidente salvadoreño, Holocausto, las 200 mil víctimas del genocidio maya en Guatemala) o en tolerancia y complicidad (masacres de Oaxaca, Chiapas y el Matto Grosso do Sul) ya que ante las llamadas de alerta de que un daño está por ocurrir, el Estado y sus cuerpos armados no actúan para evitar su desencadenamiento a manos de paramilitares o grupos que *“hacen justicia con su propia mano”* o por tolerar la proliferación de grupos que asumen violencia legítima (Bauman, 1988).

recrudecido en los últimos años en el estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. En Guatemala se contabilizan 646 masacres y más 400 aldeas destruidas.

En definidas cuentas, el continuo del genocidio (Espinosa, 2007) es una construcción social de larga data donde se desprestigia o quita de ciertos atributos valorables al “otro distinto” (minoría etnizada), para que el nosotros (mayoría institucionalizada), que ejerce un tipo de poder simbólico, político, social, o del tipo que sea, justifique sus acciones violentas –simbólicas, estructurales o directas– contra quienes considera inferiores, irrespetables, despojables, sancionables o asesinales. Para Espinosa, precisamente, la categoría creada de “lo indígena” viene a ser una categoría de ese proceso de deshumanización y exclusión, generando una “dispensabilidad de los indígenas”, respecto al cual el etnocidio no basta para explicar tal situación.

Según esta misma autora, existen cuatro tipos de genocidios siguiendo una clasificación de Feierstein (2007),⁵ dos de los cuales se ejercieron claramente contra los indígenas en Latinoamérica. En las Américas, como se sabe, tuvo lugar un *genocidio colonialista*, por parte de la corona española, consistente en la aniquilación de población autóctona para someter, expoliar territorio y/o captar mano de obra. Finalmente, surge el *genocidio reorganizador*, que consiste en la aniquilación para transformar las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado.

Para los casos que estamos analizando, creemos efectivamente que primero fueron las acciones que buscaban eliminarlos a través de un genocidio reorganizador (perpetrado por los Estados nacionales), para luego recurrir a mecanismos de violencia simbólica como a continuación revisaremos.

El discurso historiográfico oficial de la extinción

Deshumanizados, inferiorizados y estigmatizados, los indígenas de Uruguay y El Salvador fueron víctimas del continuo del genocidio con fundamentos positivistas, evolucionistas, racistas y con pretensiones civilizatorias para el bien común de la sociedad mayoritaria. Su expresión máxima fue la Batalla de Salsipuedes (1831) y la Masacre de 1932 en el occidente salvadoreño, respectivamente.

⁵ Luego de realizar una amplia revisión sobre el concepto de genocidio y diversas tipologías de éste, Feierstein distingue: (a) genocidio constituyente (objetivo de conformar un Estado-nación), (b) genocidio colonialista (aniquilación de población autóctona para utilizar recursos naturales o subordinar a la población originaria), (c) genocidio poscolonial (aniquilación represiva de luchas de liberación nacional) y (d) genocidio reorganizador (transformación de las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado-nación preexistente) (Feierstein, 2007, pp. 99-100).

Luego entrarían los mecanismos discursivos y simbólicos para consagrar la versión oficial de la extinción y el olvido interesado de los indígenas, fuera a través de las narraciones historiográficas oficiales o fuera a través de la difusión de representaciones sociales mestizas o directamente europeizantes en las esferas públicas nacionales. Una especie de profilaxis de las costumbres, los fenotipos y las cosmovisiones.

Ricoeur (2003) resalta que el trabajo historiográfico está ordenado en tres fases: la *memoria* que es rescatada por la *historia* y que implica *olvido* de ciertas memorias que, por alguna razón, alguien no quiere que sea recordada por la consagración historiográfica. Ese alguien generalmente es quien posee algún tipo de poder institucionalizado a través de mecanismos hegemónicos.

Asimismo, la historia y su epistemología también son caracterizadas como un recorrido u “operación historiográfica” que atraviesa tres fases, entendidas éstas como “momentos metodológicos imbricados entre sí”. A saber: la fase documental, donde se anidan la constitución de archivos y las pruebas documentales. La fase explicativa/comprendida donde se anidan los usos del porque como respuestas a las preguntas de ¿por qué? Y la tercera fase representativa, donde se alberga la configuración literaria del discurso y donde aparece la principal aporía de la memoria.

En esta suerte de síntesis de la historia –atravesada por la memoria, la operación historiográfica y el olvido– quedan preguntas latentes que aparecen como constantes en la disciplina histórica. Éstas son: quién recuerda la memoria, qué memoria se elige y cuál no, quién y cómo transforma la memoria en historia a través de la operación historiográfica, sobre todo al escribirla, comprenderla e interpretarla.

Pero, además, qué y por qué queda en el olvido, siendo claro que en Latinoamérica los indígenas no han participado del proceso de recuerdo ni de representación escritural de la memoria nacional. Muy por el contrario, alguien los ha olvidado constantemente en los discursos historiográficos para validarse como mayorías constitutivas de nacionalidad hegemónica.

Para nuestros casos específicos, quienes generaron una memoria archivada y validada de los episodios de la Masacre de 1932 en El Salvador han sido los gobiernos de derecha y militares interesados en proteger la propiedad latifundista de una clase social y política, con el argumento de controlar los “indios comunistas” en un escenario de naciente guerra fría y de consolidación de despojo territorial indígena, como veremos más adelante.

La Batalla de Salsipuedes de 1831, entre tanto, ha sido poco recordada en la historiografía uruguaya, ya que supondría el reconocimiento de una nación que surge con el signo de la traición a aquellos aguerridos indígenas charrúas que ayudaron a luchar en contra de las tropas españolas durante el proceso de la independencia de la ex Banda Oriental del Virreinato de La Plata.⁶

Ahora bien, ¿cómo esta memoria indígena de la masacre archivada e interpretada por las historiografías nacionalistas ha podido zafarse de los olvidos y explicaciones interesadas de ciertos sectores de las sociedades nacionales fundadas en pretensiones monoétnicas?

Creemos que es aquí donde entra el valor heurístico de las “*luchas memoriales*” para explicar y analizar la demanda por el reconocimiento de que hubo genocidio indígena en la Batalla de Salsipuedes y en la Matanza del 32, ya que los propios pueblos originarios organizados han estado pugnando por una revisión, reinterpretación y reconocimiento de tales sucesos desde sus perspectivas de lo que significaron tales hechos para ellos. Más allá que tales luchas memoriales con fines políticos no cumplan estrictamente con el requisito de relatar un “pasado presente coetáneo”, sobre todo en el caso de las movilizaciones de los descendientes de charrúas en Uruguay.

Siguiendo algunos postulados esenciales de Allier (2010), en la historia de la memoria lo importante no es el acontecimiento en sí, “sino las representaciones que de ese pasado se manejan en el presente. Es una historia que pone énfasis en los actores y las representaciones: no busca conocer la ‘realidad’ de los sucesos pasados [...], sino cuáles han sido y son las creencias, memorias y presentaciones alrededor de ese pasado” (p. 11). En el caso que nos aboca, claramente hay creencias contrapuestas entre lo que sucedió después de los hechos signados, según la versión del Estado nacional y según la de las organizaciones indígenas actuales.

En este marco es que las luchas memoriales adquieren su significación de “usos políticos del pasado”, entendidos éstos como “la utilización que del pasado hacen grupos e instituciones de una sociedad por cuestiones identitarias y/o de intereses ligados al presente” (Allier, p. 16). Estos usos políticos del pasado son los que dan sustento a las “luchas memoriales”, definidas porque poseen como “fines primordiales que una visión e interpretación del pasado (realizada desde el presente) reine sobre el resto de las representaciones, es decir, que se transforme en hegemónica en el espacio público” (p. 17).

⁶ Contradictoriamente, la representación social del valor y la garra charrúa se esgrime cada vez que la selección de fútbol uruguaya juega algún encuentro internacional, algo así como parte del imaginario social futbolístico y, a la vez, nacional.

Cabe precisar que la lucha memorial indígena no pretende ser hegemónica necesariamente en las representaciones sociales a exponer en la esfera pública, sino simplemente tener un lugar de reconocimiento social, simbólico, cultural que jamás ha tenido por el continuo genocida que ha afectado a nivel general a las sociedades latinoamericanas y de manera aún más dramática en los casos que aquí profundizamos.

Por otro lado, en el desarrollo de su argumentación, Allier manifiesta que las pretensiones políticas del uso de la memoria pueden ir, según el caso, en contra del olvido y de la no justicia, al tiempo que pueden propugnar el perdón y el resarcimiento.

Extrapolando tales pretensiones, creemos que los posibles usos políticos del pasado de las masacres de Salsipuedes y del occidente salvadoreño tienen que ver con dos demandas cruciales. En primer lugar, revisar tales hechos genocidas para fundamentar su existencia como grupos sociales con una cultura e identidad particular, con el fin último de derribar la representación social de la extinción indígena. Para, en un segundo momento, reconocida su existencia física y cultural, demandar sus derechos colectivos como pueblos originarios que sufrieron tales operaciones de violencia física y simbólica liquidacionistas.

Entonces, las preguntas ahora son: ¿Cómo los indígenas recuerdan y representan los hechos de Salsipuedes y del occidente salvadoreño? Y, ¿Cómo lo utilizan políticamente?

En Izalco no murieron todos: indígenas salvadoreños y rememoración política de la masacre de 1932

La toponimia actual salvadoreña está plagada de nombres náhuat que hablan de un pasado indígena y que hace contrapunto con las pretensiones de una sociedad y de una clase política de derecha que hasta antes de la asunción de la izquierda al poder –a través del presidente Mauricio Funes (junio de 2009)–, negaba a muerte la existencia actual de los indígenas, puesto que en “Izalco se derrotó al comunismo” y, por ende, se había exterminado a los indígenas.⁷

⁷ Llama la atención que en un texto de historia salvadoreña (Vidal, 1961) se destaque el pasado de esta nación como parte del circuito sociocultural de Mesoamérica, con poblaciones venidas desde México, como los propios mexicas. Así, se destaca que los nahua pipiles fueron “inmigrantes aztecas establecidos antes de la llegada de los españoles” en la zona hoy conocida como Cuscatlán, que otrora fuera un señorío, del cual dependían, entre otros, los pueblos de Izalco y Ahuachapan. De tal pasado indio, también se reseña –como prueba concreta de su existencia pérdida en la noche de la historia– las ruinas de Chalchitan, en el Departamento de Huehuetenango; las ruinas de Quelepan a 8 kilómetros de la actual ciudad de San Miguel (la principal del oriente) y la de Cihuatán al norte de San Salvador, la capital.

Chapin (1996) ofrece una completa panorámica respecto a la población indígena de El Salvador, sosteniendo la tesis de que estas poblaciones han permanecido invisibles a pesar de existir y en número considerable,⁸ lo que contrasta con la creencia popular de inexistencia, incluso por los estudiosos de América Central que creen que los indígenas fueron aculturados y desaparecidos hace muchos años:

A poca distancia de San Salvador se encuentran zonas en las que sus habitantes se identifican o son identificados por quienes los rodean como naturales o indios, y las personas que no son indios y están en ese medio se llaman ladinos. Existen grandes concentraciones de indios en los departamentos de Sonsonate, La Libertad, Ahuachapán y (en menor grado) Santa Ana, al occidente del país. En Sonsonate, los pueblos de Nahuizalco e Izalco tienen un marcado carácter indígena y la mayoría de la población que vive en asentamientos rurales, o cantones, por toda la región occidental está formada por indígenas (p. 301).

Ahora bien, la denominada Masacre de 1932 fue una insurrección brutalmente reprimida, provocada por la debacle de los precios del café como consecuencia de la depresión de 1929, a la movilización de los comunistas y la ideologización que realizaron sobre los indígenas y/o a las condiciones de extrema desigualdad social entre hacendados y campesinos, según la lectura de diversos autores:

Los agitadores –comunistas militantes y líderes laborales– pudieron convencer a los indios de que se sublevaran y atacaran a los terratenientes y a los comerciantes ladinos. La violencia siguiente, en forma de rebelión armada y saqueos esporádicos, duró más de 72 horas y fue perpetrada por varios millares de indios armados con machetes (Chapin, 1996, p. 308).

La represión no se hizo esperar por parte del Ejército al mando del general golpista Maximiliano Hernández Martínez –quien gobernó de facto el Salvador entre 1931 y 1944– persiguiendo a los alzados. Las cifras sin precisar hablan de, entre 15 mil y 50 mil asesinados, las controversias se suscitan respecto a quiénes fueron los que actores sociales que se alzaron: comunistas, indígenas o campesinos.

No obstante, el efecto para los indígenas, quienes de niños presenciaron la represión o escucharon a sus padres y abuelos sobre las ejecuciones y fusilamientos masivos fue claro:

⁸ Según estimaciones recogidas por Chapin (1996), en 1975 la población indígena representaban el 10 % de la población, sin existir hasta el día de hoy un censo, por lo menos público, que los identifique debidamente.

ocultar su vestimenta, lengua indígena y –sobre todo– su auto adscripción como tales, incluso hasta la actualidad.

[...] el ejército comenzó deteniendo a las personas directamente involucradas en el conflicto, luego persiguió a todas las que tuvieran rasgos raciales indígenas o se vistieran con ropa “indígena”. Los soldados pusieron a los presos en línea, los mataron a tiros y enterraron sus cadáveres en fosas comunes [...] la masacre fue extensa. Incluyó a hombres, mujeres y niños y sus consecuencias para la población indígena fueron devastadoras. Se dio rienda suelta al odio –y al temor– que por naturaleza les tenían los ladinos a los indios y por eso se le unió el temido sello del comunismo para crear la imagen ideológica del “indio comunista” [...]. En los decenios siguientes, los indios de El Salvador se escondieron, negaban su existencia al mundo exterior y ocultaban su identidad (Chapin, 1996, p. 308).⁹

Para Gould y Lauria (2008), en tanto, no es concluyente que la revuelta haya sido meramente indígena ya que, tanto “indígenas, como ladinos y otros con indeterminadas y fluidas identidades étnicas y de clase” participaron en ambos bandos de la revuelta de 1932.

Respecto al tema del genocidio indígena que los sucesos de la Masacre marcarían, en tanto, prefieren matizar tal afirmación, al manifestar que la persecución indígena no fue tan insistente y consistente como en el vecino Guatemala. No obstante, al considerar que la élite cafetalera, política y militar se consideraba superior racialmente, a partir de un marcador fenotípico como el color de la piel blanco por sobre el oscuro de los indios, terminan concluyendo que si hubo una intención genocida en la persecución:

[...] el motivo principal del régimen –aplantar la insurrección e infundir miedo y terror en los corazones y en las mentes de los pobres del campo– se fusionó con una intención enmarcada por el racismo y sobredeterminada por el odio de clases, con el resultado de que se mató a miles de personas en una forma de genocidio (Gould/Lauria, 2008, p. 285).

Ahora bien, ¿qué narración creó el poder sobre los sucesos de 1932? Vimos que Chapin (1996) manifiesta la construcción social de desprestigio a través del calificativo de “indio comunista”. Para Gould y Lauria la estrategia del gobierno de facto de Hernández Martínez fue más compleja, tanto para denostar a los alzados como para justificar la represión en contra de los propios indígenas, desarrollando una “narrativa contrarrevolucionaria [...] que moldeara

⁹ Otra versión, al parecer no muy extendida, señala que algunos sobrevivientes de la represión migraron a Honduras y Guatemala (De la Rosa, 2006).

efectivamente los recuerdos de los traumatizados sobrevivientes de las masacres” (p. 302) y que dista mucho del vocabulario surgido en los días mismos de los enfrentamientos, donde los insurgentes eran retratados en los discursos del gobierno y de los periódicos como “hordas sedientas de sangre, hordas vandálicas, o una horda de salvajes enfurecidos” (p. 300).

Para ello, a juicio de estos autores, se creó la figura del “indio inocente” engañado por los comunistas infiltrados porque los regímenes previos no habían sabido responder a las necesidades y justas demandas de las personas, culpando a los gobiernos previos. De esta forma se podía indicar que “murieron justos por pecadores”. Como consecuencia se erradicó la idea – advierten– de la “capacidad de acción indígena en el levantamiento”:

La terrorífica experiencia de atestiguar la ejecución de seres queridos y el temor causado por décadas de dominio militar fueron las causas primarias tendientes a erradicar la capacidad de acción indígena. Igualmente importante fue el poder del discurso militar que, al convertir a los indígenas asesinados en inocentes, también se las arregló para neutralizar su propia culpa (Chapin, 1996, p. 303).

Pero los recuerdos del ensañamiento con la población indígena también encontraron paralelismo con episodios históricos sangrientos de represión. Así por ejemplo, la forma en que fue ajusticiado Feliciano Ama, uno de los líderes indígenas que participó en el alzamiento de 1932, rememoró la narración de cómo el “temible indio Anastasio”¹⁰ había sido exhibido para el escarmiento de los revoltosos un siglo antes:

Luego de la derrota de la insurrección, el líder indígena Feliciano Ama fue ahorcado en la plaza del pueblo indígena (Izalco) y su cuerpo fue exhibido por varios días en la plaza pública, recordando algunos rasgos de las formas coloniales de escarmentar los amotinamientos indígenas (Rodríguez y Lara, 2000, p. 5).

Entonces, a pesar de la transformación del lenguaje utilizado y esta retórica, primero del “indio comunista” culpable, luego del “indio inocente” que creyó en la infiltración comunista,

¹⁰ Anastasio Aquino fue un líder indígena, quien en 1833 se autoproclamó comandante general de las armas libertadoras de Santiago Nonualco (actual departamento de La Paz), y que en la actualidad es rememorado como líder por los dirigentes indígenas salvadoreños. “Decía Aquino a sus gentes: levantémonos en masa y no demos obediencia al Gobierno de El Salvador” (Vidal, 1961, p. 171). “Dos mil aborígenes” –al mando del “temible Anastasio”– “se dispersaron por todas partes, robando, asesinado y cometiendo toda clase de pillaje” (p. 172). Sin embargo, el 24 de julio de ese año Aquino sería ejecutado y “su cabeza separada para ejemplo de quienes quisieran volver a rebelarse” (p. 174). Uno de los tantos levantamientos indígenas ocurridos después de los procesos de independencia latinoamericana y que han quedado omitidos por las historiografías nacionales.

los sucesos y la masacre que se sucedió con los días fue tan intensa y con señales tan claras para la población indígena que ellos “optaron por ocultar en público todo aquello que les pudiera identificar como indígenas (uso de lengua náhuat, celebraciones y ritos religiosos, vestimentas tradicionales) y asimilarse en la población ladina campesina por ser esta la única vía para no ser identificados, reprimidos y aniquilados” (De la Rosa: 2006).

Aunque es discutible, a la luz de los actuales antecedentes, la decisión de asimilación que habrían tomado los indígenas salvadoreños, por lo menos de una asimilación total, si nos parece un argumento lógico el ocultamiento por el cual apostaron los indígenas y que puede ser contrastado con las actuales demandas y discursos indígenas. Lo claro es que para los actuales dirigentes lo que sucedió en el occidente salvadoreño a principios del siglo XX dejó una huella profunda de dolor y miedo:

Esos procesos de exterminio y de invisibilización realmente han sido como muy fuertes en el país, lo que ha obligado a los abuelos y a nosotros a hablar de otra manera, vestir de otra manera y tratar de buscar la forma de esconder nuestras prácticas, nuestros conocimientos, nuestras prácticas y saberes. Entonces [...] pero no mueren, no se terminan, están ahí, porque se siguen practicando en la clandestinidad y por eso es que todavía logramos vivir y existir los pueblos indígenas en El Salvador (Entrevista a Bety Pérez, en la sede del Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño [CCNIS], San Salvador, 19 de marzo de 2009).¹¹

Estos recuerdos traumáticos y la asociación de que todos aquellos que se movilizan son comunistas, en un país que hasta 2009 fue gobernado por los militares o una derecha ortodoxa,¹² fueron cruelmente revividos y remarcados por la denominada Masacre de Las Hojas en 1983. En aquellos sucesos 74 hombres fueron fusilados por el Ejército en la Finca Santa Julia de Sonsonate, lugar donde existía un litigio de tierras producto de la demanda de territorios por la reforma agraria de 1980 y el impulso de la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña (ANIS) de

¹¹ Integrante del Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS). Deseamos agradecer la invitación del Comité por el Cambio en El Salvador, sede México, por la invitación de observación electoral internacional en los comicios presidenciales del 15 de marzo de 2009, marco en el cual se pudo realizar esta entrevista.

¹² El Salvador posee una historia política marcada por los gobiernos militares (golpistas o que se mantuvieron en el poder entre 1931 y 1982 mediante fraudes electorales), un presidente interino (Magaña 1982-84), un paréntesis Demócrata Cristiano (Duarte 1984- 89) y tres gestiones –entre 1989 y 2009– de la derecha-ultraderecha del partido Alianza Republicana Nacionalista (Arena), fundado por Roberto D’Aubuisson, general que organizó los escuadrones de la muerte y autor intelectual del asesinato de monseñor Romero, arzobispo de San Salvador (1980), en el inicio de la Guerra Civil (1980-1992).

recuperarlas. De esta forma la historia se repetía y el mensaje de fondo –en un país marcado por la violencia política– era que el indígena movilizadado era reprimido y aniquilado.

En síntesis, a partir de 1932 los indígenas “desaparecen” de El Salvador, a pesar de la toponimia, a pesar de los pueblos marcadamente indígenas que señala Chapin (1996), a pesar de que existen sujetos sociales que se autodefinen o son definidos por otros como tales. La Masacre de 1932 y la de 1983 dejarían huellas suficientes para que muchos escondieran su identidad, tengan miedo a movilizarse hasta la actualidad, pero no para que todos abandonen su autoadscripción, el rescate de sus culturas, la articulación organizativa y la demanda de existencia, derechos colectivos y mejores condiciones de vida.

Mientras que los gobiernos han negado la composición étnico nacional salvadoreña, que para algunos es tipificado como un racismo invisible o como un etnocidio estadístico, los pueblos indígenas salvadoreños no sólo participaron en el movimiento indianista de los años setenta, de la guerra civil salvadoreña, sino que actualmente están organizados, sea en cofradías de rescate cultural o en organizaciones que demandan derechos políticos.

Terminada la Guerra Civil en El Salvador,¹³ luego de los acuerdos de Paz de 1992 firmados en el palacio de Chapultepec (México), el tema indígena volvería a quedar invisibilizado, tanto por los acuerdos, como por la derecha de la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), en la presidencia hasta junio de 2009 (que durante sus veinte años de gobierno negó la existencia indígena de manera radical), y así como también por la sociedad civil en general.

Sin embargo, a las primeras experiencias organizativas de la ANIS –ya sindicadas– en torno a la reforma agraria de la década de los años ochenta, durante los noventa y la primera década del siglo XXI los indígenas han estado articulándose y, por lo mismo, parece quedar atrás el miedo a la represión ejercida en 1932 y 1983.

Al rastrear los conflictos indígenas en este país centroamericano no nos quedaba claro por qué la única demanda pública era la de existir y de que se les reconociera en su diversidad cultural como pueblos indígenas vivos. Con este propósito se realizó en julio de 2005 la Primera Cumbre de Organizaciones Indígenas en San Salvador, con la participación de los pueblos lenca, náhuat, cacapoera y maya. Mientras que en enero de 2007 conmemoraron el 75 aniversario de la Masacre de 1932, insistiendo en el reconocimiento de su existencia.

¹³ La Guerra Civil cobró la vida de 70 mil personas y la de 8 mil desaparecidos.

Después de revisar el proceso de genocidio y posterior negación es claro ahora por qué esta demanda se vuelve urgente y trascendente, lo que no significa que sea la única,¹⁴ sino que ellos ven que si siguen sin existir difícilmente un tribunal admitirá una reclamación de restitución de territorio o de su inclusión en los censos, como ya ha ocurrido.

Durante el año 2006 el CCNIS participó de la elaboración de una pregunta para ser aplicada en la encuesta de usos múltiples de la Dirección General de Estadísticas y Censos de El Salvador (DIGESTYC), que por primera vez accedió a realizar un conteo sobre la cantidad de población indígena que habita en este país, pues sólo se cuenta con diversas estimaciones realizadas por investigaciones u organismos multilaterales, fluctuando entre un dos y un diez por ciento, según sea el caso.

En esa pregunta salimos el 17% de la población indígena. La pregunta decía, de acuerdo a sus antepasados, tradiciones y costumbres, usted se considera miembro de un pueblo indígena. Y estaban las respuestas: sí y no. Si decía sí, continuaba: a qué pueblo, eran náhuat, lenca, y ahí los pueblos que existen, y si decía no, ahí quedaba. Y salimos el 17%, fue en la encuesta de hogares de propósitos múltiples (Entrevista a Bety Pérez, en la sede del CCNIS, San Salvador, 19 de marzo de 2009).

La sorpresa y la alegría no duró mucho, sin embargo, puesto que el gobierno de ARENA no reconoció tal encuesta, eliminó los datos de la encuesta publicados originalmente en la página web de la DIGESTYC¹⁵ –según nuestra entrevistada– pero esta era la oportunidad para rebatir con números el denominado “etnocidio estadístico” que ha imperado en El Salvador.

Por esta razón, las organizaciones indígenas lucharon para que en el censo de 2007 se incluyera una pregunta sobre las poblaciones originarias, la cual finalmente no tuvo muy buenos resultados debido a la pregunta final aprobada por el gobierno de ARENA y a la forma en que el instrumento censal fue aplicado:

¹⁴ El informe sombra de las organizaciones indígenas, presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas del 2008, en respuesta al del gobierno que los volvió a negar como en el 2006, además de denunciar que el Estado Salvadoreño es un Estado discriminador, en lo legal, institucional e interpersonal. “El Salvador es un estado que fomenta prácticas discriminatorias, que se esconden en un modelo de inclusión aparente, consistente en el integracionismo homogeneizador bajo el discurso del mestizaje” (Pineda/*et al.*, 2008, p. 14). En tanto, tal informe enfatiza las paupérrimas condiciones socioeconómicas en las cuales deben vivir los indígenas salvadoreños, el 99.4 % es pobre (el 38.3 % en extrema pobreza y un 61.1 % en pobreza, mientras que solo el 0.6 % posee cobertura de sus condiciones básicas de vida), lo que va asociado con que el 85 % de los indígenas no posee territorio propio reconocido para subsistir, debiendo alquilar tierras para cultivar sus milpas (plantaciones de maíz, consideradas ahorro para la alimentación). Por su parte, tanto la salud y la educación no contemplan la diversidad cultural ni sus tradiciones.

¹⁵ DIGESTYC, sin fecha.

Después de varias reuniones, se acordó que la pregunta dirigida a los pueblos indígenas estarían diseñadas de la siguiente forma: “de acuerdo a sus prácticas culturales y a sus antepasados, ¿se considera usted miembro de un pueblo indígena?” Sin embargo, según lo manifestaron las fuentes oficiales, por recomendaciones de personas expertas designadas por el Fondo de Población de Naciones Unidas, la pregunta se definió de la siguiente forma: pregunta 6. “es usted: a) blanco b) mestizo (mezcla de blanco con indígena) c) indígena ... pase a la pregunta 6b: ‘si usted es indígena, a cuál grupo pertenece: a) lenca; b) kakawira (cacaopera); c) nahua-pipil; otro [...]’”. En consecuencia, la pregunta fue atingente a características fenotípicas y no a condiciones étnico-culturales, lo que constituye una afrenta especialmente a los pueblos indígenas por tal discriminación (Pineda/*et al.*, 2008, p. 36).

Tal pregunta arrojó un 12 por ciento de población indígena, distante al 17 por ciento de la encuesta de hogares para propósitos múltiples, al tiempo que hay testimonios de que no siempre se realizó la pregunta en los municipios conocidos por tener una alta concentración de población indígena.

Por esta razón diversas organizaciones interpusieron demandas de amparo, pero la Corte Suprema de Justicia las declaró improcedente. El abogado Jesús Amadeo Martínez, asesor jurídico del CCNIS, explica con estos hechos la importancia de que el Estado salvadoreño reconozca a los indígenas del país, a través de la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de una reforma constitucional, puesto que mientras esto no ocurra, todo litigio será considerado improcedente, puesto que para la legislación salvadoreña el indígena no existe, de ahí que el discurso indígena demande este reconocimiento como prioritario:

Como parte de las reivindicaciones está el reconocimiento constitucional y la ratificación del 169 de la OIT y se traduce en eso pues, porque le declararon inadmisibile el amparo, por no tener un asidero legal los pueblos indígenas, simplemente le declararon inadmisibile la petición, no hay derechos que se amparen (porque no existían los indígenas) (entrevista concedida en la sede del CCNIS, San Salvador, 19 de marzo de 2009).

En esta larga historia de negaciones, omisiones, atropellos, genocidios, masacres y discriminaciones hacia los indígenas, el diálogo con las organizaciones indígenas salvadoreñas sostenido por el actual presidente Mauricio Funes –apoyado por el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), por primera vez en el poder desde junio de 2009– marca un aliciente de esperanza. Por primera vez la izquierda ganas las elecciones en El Salvador y por

primera vez en la historia un programa de gobierno se refería clara y explícitamente sobre una “política hacia los pueblos originarios”.¹⁶

Más allá de las promesas electorales, la primera gran victoria de las batallas memoriales de los indígenas salvadoreños por reinterpretar la masacre de 1932 y su decreto de extinción fue alcanzado el 12 de octubre de 2010. En un mensaje a las organizaciones indígenas, el presidente Funes pidió perdón a los indígenas y los reconoció como parte integrante de la nación salvadoreña. Sin lugar a dudas un hito histórico:

Este Gobierno que presido quiere ser el primer Gobierno que en nombre del Estado salvadoreño, [...] del pueblo salvadoreño, [...] de la familia salvadoreña, haga un acto de contrición y pida perdón a las comunidades indígenas por la persecución, por el exterminio de que fueron víctimas durante tantos y tantos años [...]. Terminamos a partir de este día, oficialmente, con esa negación histórica de la diversidad de nuestros pueblos y reconocemos a El Salvador como una sociedad multiétnica y pluricultural (Agencia EFE, 2010).

Tales declaraciones las realizó en el marco de la inauguración del Primer Congreso Nacional Indígena, convocado por la Dirección de Pueblos Indígenas de la Secretaría de Inclusión Social (SIS),¹⁷ con el objetivo de recabar las demandas y propuestas de solución de las organizaciones indígenas salvadoreñas, además de trabajar la pregunta sobre pertenencia indígena para el próximo censo de 2012 y que acabe con el etnocidio estadístico en este país centroamericano. Victorias reales para las luchas memoriales de los indígenas de El Salvador, en el camino del reconocimiento simbólico y de sus derechos específicos a partir de la aceptación social y política de su existencia.

¹⁶ “El Gobierno del Cambio se erigirá sobre una justa apreciación de la herencia cultural, histórica y étnica de los pueblos originarios en el proceso de conformación de las identidades culturales en El Salvador. Reconocerá la existencia y los derechos de los pueblos naturales o indígenas y promoverá su reconocimiento institucional legal, así como el cumplimiento de los derechos individuales y colectivos internacionalmente establecidos” (Martínez/Sosa, 2009, p. 36). Bajo estas consignas, tal documento compromete respeto y garantía del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, respeto a los principios consignados en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, la participación de los pueblos indígenas en la construcción de marcos jurídicos que garanticen sus derechos colectivos, la protección de sus manifestaciones artísticas, la preservación y conservación del patrimonio cultural tangible e intangible, la investigación, divulgación y práctica del acervo cultural de raíces ancestrales, además del reconocimiento de la tierra como entorno indispensable.

¹⁷ Tal departamento de atención a los pueblos Indígenas como la Secretaria de Inclusión Social son medidas recientes adoptadas por el gobierno de Funes para atender a tales poblaciones.

Tataranietos del cacique Venado: los descendientes charrúa no olvidan la traición de Rivera en Salsipuedes (1831)

En Sudamérica el discurso de la inexistencia indígena aparece en el Uruguay. Una especie de “isla blanca” de descendientes de españoles criollos y migrantes europeos arribados al país durante el siglo XIX, donde aparentemente nadie cuestiona por qué el territorio de este país carece inusitadamente de diversidad indígena o, si existió alguna vez, qué pasó con los pueblos originarios, dónde se extraviaron en la noche de la historia.¹⁸

García (1988) caracteriza al Uruguay como un país de pequeña extensión y de una cierta homogeneidad étnica y cultural, siendo considerada como la “suiza americana” por el predominio de población blanca. Esto, aún cuando revisa brevemente el pasado prehispánico, señalando que era un “área de escasa presencia indígena” de cazadores recolectores de bajo desarrollo técnico emparentados con los guaraníes. De esta forma identifica a los charrúas (como los más numerosos y que más resistencia opusieron a la colonización), además de los chanéas, yaros, bohanes y quenoas.

Dentro de la narración historiográfica que desarrolla este autor, un papel destacado lo ocupa la “evolución y característica de la población” uruguaya, lo cual es apoyado gráficamente por una fotografía del Monumento al “Último Guerrero Charrúa” que existe en Montevideo. Así sentencia como una peculiaridad de este país la amplia mayoría blanca del Uruguay, otorgando al mestizaje sólo un tres por ciento de importancia, lo cual es tratado como a parte de lo que llama “población amerindia”, de la cual dice que está “prácticamente extinguida”. Tal “composición” la atribuye a un “proceso de sustitución de población indígena, ya de débil presencia en el momento de la conquista”:

El sustrato indio fue erosionándose con la ocupación del territorio por los blancos, hasta su desaparición definitiva hacia finales del primer tercio del siglo XX. El mestizaje de los colonizadores con los indios fue menor que en otros sectores del continente, entre otras causas por su menor número y, además, por la sencilla razón de que, cuando la corriente inmigratoria era más importante, el amerindio prácticamente había desaparecido (García, 1988, p. 54).

¹⁸ Algo insólito, agregaremos, si su vecino Paraguay es un Estado bilingüe (español-guaraní), Brasil goza de una enorme riqueza de pueblos originarios y Argentina, aunque no lo reconozca abiertamente, alberga a once pueblos originarios.

Por el contrario, se brinda importancia a la inmigración europea del siglo XIX destacando, tanto el refuerzo de la población blanca, como la procedencia de los migrantes navarros, canarios, vascos, franceses, ingleses e italianos, por lo que el componente amerindio tuvo “escasa participación en la formación” de los habitantes uruguayos.

Vemos cómo en este relato historiográfico no sólo se enfatiza “lo blanco” de la sociedad uruguaya, sino que además no se hace una sola mención a Salsipuedes, una de las principales razones y acciones de ese plan de sustitución racial que se llevó a cabo desde la recién llegada élite gobernante. Esto, tal como si los indígenas hubieran sido exterminados por la acción de los colonizadores españoles o por una evolución cuasi natural y sin intervención de terceros. Suponemos que este tipo de relatos es frecuente debido a las demandas de revisión historiográfica enarboladas actualmente por los descendientes de charrúas.

Es Pi Hugarte (1993) quien nos ayuda entender la situación de los indígenas en el Uruguay, ya que –argumenta– “es un hecho conocido que la historiografía nacional ha afirmado la idea de que el Uruguay es un país europeo enclavado en América” y, por ende, los indígenas ocupan un lugar marginal en el proceso de conformación de esta sociedad, fruto de la incidencia de los conceptos de “civilización y barbarie”.

Este autor, parte situando que al momento del inicio de la colonización española existían tres entidades culturales diferenciadas: (1) la etnia charrúa (compuesta por charrúas, guinuanes, bohanes y los yaros, quienes vivían en las zonas próximas a la Argentina, siendo cazadores superiores); (2) los chanáes (pertenecientes a la etnia chaná-timbú, quienes vivieron preferentemente en el occidente del Río Uruguay, cazadores y agricultores incipientes de abatí o maíz) y (3) los guaraníes (en el Bajo Uruguay y en la Costa del Plata).

Luego de hacer un recorrido por las condiciones de vida de los indígenas durante la colonia española y situar un número tentativo de 70 mil indígenas para las etnias platenses, como las llama, da paso a explicar cómo, no sólo la ocupación y la acción bélica española fue mermando su población, sino que cómo en el resto de la región, las nuevas enfermedades traídas generarían graves daños.

En este largo proceso, este autor manifiesta que a principios del siglo XIX los charrúas, fruto de su condición de cazadores recolectores nómadas, eran el pueblo más numeroso, por cuanto “pudieron resistir más tiempo los riesgos del aniquilamiento físico y destrucción cultural”.

Aún cuando es cierto de que la población indígena en la otrora Banda Oriental del Virreinato de La Plata había sido mermada durante la época española, también es cierto que a pesar de haber participado junto a Artigas en las batallas por la independencia,¹⁹ fue el naciente Estado-nación de la República Oriental del Uruguay, la cual dio la estocada final, física y simbólica, a los pueblos indígenas y especialmente a la nación charrúa.

A juicio de Pi Hugarte, los criollos –al establecer la independencia en la Banda Oriental– buscaron “civilizar” a los indígenas a través de diversos mecanismos que representaban obligar a los indios, como en otras partes, a abandonar sus costumbres y formas de reproducción sociocultural con fines de ocupación productiva de sus territorios, incorporándolos a la lógica de propiedad privada de la tierra. Bajo una “ideología del exterminio”, primero se intentó aculturarlos y luego directamente se recurrió al genocidio como solución efectiva y rápida:

Pero cuando se llegó a la conclusión de que no se lograría con facilidad ni en plazos previsibles la modificación de la vida de los indígenas, perseguida con tanto ahínco por depender de ello el éxito de muchas empresas económicas, se optó lisa y llanamente por la eliminación física de los irreductibles, es decir, por el genocidio (Pi, 1993, p. 162).

Esta es la concepción que fragua la Batalla de Salsipuedes de 1831, a cargo del primer presidente del Uruguay, Fructuoso Rivera. A pesar de que tal hecho ha sido oscurecido por la historiografía, Pi Hugarte logra desentrañar diversos documentos donde se relatan detalles de la masacre contra los Charrúas. Así, el testimonio clave es el de Eduardo Acevedo Díaz (1891-1911), quien con apuntes inéditos de su abuelo relata lo que ocurrió ese 11 de abril, cuando los charrúas que había luchado con los criollos contra las tropas realistas creyeron en las buenas intenciones de quienes los invitaron al arroyo, que en esos años ya había sido bautizado como Salsipuedes:

el presidente Rivera llamaba en voz alta de “amigo” a Venado y reía con él marchando un poco lejos; y el coronel (Bernabé Rivera), que nunca les había mentido, brindaba a Polidoro con un chifle de aguardiente en prueba de cordial compañerismo. En presencia de tales agasajos la hueste avanzó hasta el lugar señalado y a un ademán del cacique todos los mocetones echaron pie a tierra. Apenas el general Rivera, cuya astucia se igualaba a su serenidad y flema, hubo

¹⁹ “El brigadier general Antonio Díaz consignó con precisión castrense que, en noviembre de 1812, los charrúas que se sumaron a las tropas artiguistas que sitiaban Montevideo, y que se establecieron en las costas del arroyo de Arias, no tenían entonces más que 297 hombres de armas y como 350 personas entre mujeres, niños y viejos” (Pi, 1993, p. 153).

observado el movimiento, dirigióse a Venado, diciéndole con calma: “Emprestáme tu cuchillo para picar tabaco”. El cacique desnudó el que llevaba a la cintura y se lo dio en silencio. Al cogerlo, Rivera sacó una pistola e hizo fuego sobre Venado. Era señal de la matanza [...]. Venado partió a escape hacia los suyos. Entonces la horda se arremolinó y cada charrúa corrió a tomar su caballo. Pocos sin embargo lo consiguieron, en medio del espantoso tumulto que se produjo instantáneamente (Acevedo Díaz, citado por Pi, 1993, p. 168).

Ese día fueron asesinados 40 charrúas y 300 fueron tomados prisioneros y llevados hasta Montevideo, donde fueron puesto como esclavo al servicio de familias, mientras que los niños fueron separados de sus madres y otros cuatro indígenas del grupo fueron llevados a Francia para exhibirlos en los museos humanos que por ese tiempo se hacía con los indígenas del continente. Los sobrevivientes que lograron escapar fueron perseguidos hasta su exterminio, aún cuando ellos también lograron vengarse con el ajusticiamiento del coronel Bernabé Rivera.

Según las indagaciones de nuestro autor “la opinión pública del Uruguay no reprobó el exterminio charrúa” al tiempo que rescata el parte del combate expedido por el Ejército respecto a la Batalla, el que califica a los charrúas de “hordas salvajes y degradadas” atribuyéndoles crímenes por el cual debían ser apresados, y –ante su resistencia armada– fue “preciso combatir del mismo modo”, ya que “amenazaban las garantías individuales de los habitantes del Estado y el fomento de la industria nacional” (Pi, 1993, p. 169).

Así es como el relato militar y la historiografía de la élite criolla, que comenzaba a formar la nacionalidad uruguaya, narra los sucesos, no siendo siempre rescatados, seguramente por considerarlos intrascendentes debido a la justa causa que los desencadenó.

Pi Hugarte manifiesta que Fructuoso Rivera fue fundador del partido Colorado, existente hasta la actualidad, por lo que cree que este hecho también ayudó a que tal “Batalla” fuera más bien silenciada en la historia del Estado naciente, que por el lado vencedor sólo cobró la vida de un militar y dejó herido a nueve hombres. De todas formas, en una época que es recordada por los héroes nacionales, no se vería bien que al primer presidente de la República se le reconociera un genocidio.

Parece claro que al haber –al mismo tiempo– tanto testimonio y tanta omisión respecto a Salsipuedes, las organizaciones actuales de descendientes de charrúas sean enfáticos en demandar que se reconozca el genocidio que se perpetró contra sus ancestros, como veremos más adelante.

Pero el componente indígena de lo que hoy es el territorio uruguayo no se limita al componente Charrúa, sino que también a los guaraníes cristianizados por las misiones jesuitas expulsadas en 1767, conocidos como tapes, hecho que a juicio de Pi Hugarte facilitó su fácil aculturación. Por lo mismo, sin embargo, son el componente poco reconocido de la población rural del Uruguay:

Desempeñaron un importante papel en la formación de la proto-sociedad y la proto-cultura nacionales del Uruguay, al punto que si en la actualidad sobrevive algún rasgo originario del pasado indígena se debe a esos guaraníes epigonales que mestizándose con blancos y también, aunque en menor medida, con negros,²⁰ compusieron la base de la población rural de los dos siglos pasados (Pi, 1993, p. 190).

De tal proceso, este autor concluye lo curioso que aparece hoy el mito de la “garra charrúa”, como una suerte de exorcizar la masacre cometida en honor al progreso que se anhelaba, siendo las creaciones literarias las cuales han rescatado el carácter indómito –ahora si valorable– de los charrúas.

Con la historia que revisamos del Uruguay, donde a la masacre perpetrada en contra de la Nación Charrúa en la Batalla de Salsipuedes de 1831 prosiguió la persecución y los sobrevivientes fueron esclavizados –mientras los guaraníes cristianizados por los jesuitas (tapes) permanecieron ocultos en el mestizaje rural, sin que se tenga mayores antecedentes de lo sucedido con los minuanes–, nos encontramos con la sorpresa de una eclosión de organizaciones de descendientes de charrúas articuladas entre ellas, con un pliego de demandas claro, algunas conquistas ya alcanzadas y siendo parte activa de los encuentros regionales indígenas que se desarrollan en Latinoamérica.

Tal sorpresa viene organizándose desde el año 1989 aproximadamente, por lo que suponemos que es un fenómeno asociado a las luchas indianistas de esa década y, sobre todo, a la efervescencia de la identidad indígena de protesta frente a la conmemoración del “V Centenario del Genocidio del Abya Yala”, como los propios pueblos originarios prefirieron llamar al 12 de octubre de 1492.

²⁰ El puerto de Montevideo recibió la llegada de esclavitud negra que luego era repartida al resto del Cono Sur.

La coordinación la ejerce el Consejo de la Nación Charrúa (CO.NA.CHA.) que agrupa a seis organizaciones²¹ –desde junio de 2005– las cuales se autoadscriben como descendientes o nietos de este pueblo originario, contando con representación ante el Fondo Indígena, el que en su 7a. Asamblea (2006) eligió a una de sus integrantes²² como una de los tres representantes indígenas por América del Sur. La misión que persigue esta coordinadora es:

Lograr que los uruguayos se autorreconozcan charrúas y manifiesten su interés en el rescate y valoración de la cultura de su pueblo originario. Que se encare a nivel académico una verdadera investigación a través del estudio de los restos arqueológicos, la memoria oral y los documentos históricos respecto a los charrúas. Que el Estado reconozca oficialmente el Genocidio-Etnocidio del 11 de abril de 1831 contra la Nación Charrúa y asuma la responsabilidad del revisionismo histórico y su consiguiente documentación en los textos de los centros educativos a todo nivel, en todo el país (Misión CO.NA.CHA.).

Con estas proclamas pretenden desmentir e impugnar la “mentira colectiva que dice que los uruguayos descendemos de los barcos”, además de un pliego de demandas antineoliberales por el respeto de la territorialidad y el medio ambiente.²³

Entre los logros alcanzados enumeran medidas cumplidas, tales como: la promulgación de la ley N° 18.589 que decretó el 11 de abril como “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena”; la propia fundación del CO.NA.CHA., la integración plena de Uruguay en el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena); la profundización y revisión de la temática indígena en los programas de Educación Primaria, producto de su propia participación en el Congreso de Educación, así como su integración en el Movimiento Indígena de América, a través de su participación en diferentes encuentros, cumbres y organizaciones de Pueblos Originarios.

Aquí se hace especialmente importante el primer punto, sobre el Día Nacional de la Nación Charrúa y el referente a la revisión de la temática indígena en los programas educacionales, lo

²¹ Los integrantes del CO.NA.CHA. son: Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá (barrio La Teja, Montevideo), Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa, ADENCH (centro de Montevideo), Grupo Piri (ciudad de Tarariras, Departamento de Colonia), Grupo Timbo Guazu (grupo de jóvenes de la ciudad de Tarariras), Grupo Bera (ciudad Paso de los Toros, Departamento de Tacuarembó) y Grupo Indígena GUYUNUSA (ciudad de Tacuarembó, departamento del mismo nombre). Véase Consejo Charrúa, sin fecha.

²² Tal representantes es/fue Ana María Barbosa.

²³ Se posicionan en defensa de “nuestra tierra charrúa [...] parar ya con la extranjerización de la tierra, con la forestación indiscriminada y la tala desmedida del monte nativo; detener la instalación de plantas de celulosa en Uruguay e impedir el uso de las tierras tradicionalmente dedicadas a la producción de alimentos para los pueblos, para las plantaciones de monocultivos, ya sea de soja transgénica como los destinados a biocombustibles” (Proclama Charrúa, 2009).

cual injiere directamente en cambiar la invisibilidad del legado charrúa en este país, comenzando a construir un discurso de reconocimiento y, por ende, de existencia, algo también inédito en este país históricamente considerado como blanco, como veíamos en los textos y en las propias afirmaciones de los descendientes charrúas hoy organizados.

Entre tanto, sus desafíos a futuro los sindicamos en temas claves de reconocimiento, tanto de existencia numérica para ir en contra del etnocidio estadístico (incluir una pregunta censal en 2011),²⁴ como de inclusión institucional y legal a través de la ratificación del Convenio 169 de la OIT y el “reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural y vigencia de los pueblos indígenas que habitaron y habitan” el territorio uruguayo en la Constitución de este país.

Lo interesante de este caso es ver cómo los integrantes de estas organizaciones se sienten descendientes de charrúas y cómo lo explican, en un caso notable, no sólo de rescate cultural, sino que también de reidentificación indígena ante los mecanismos simbólicos de la extinción indígena en el Uruguay que se ejerció durante tantos años:

No todo se perdió (del charrúa) sino no estaríamos acá. Algunas tradiciones se mantuvieron. Las abuelas nos cuentan, hay ritos a la luna, cada vez que nace el niño charrúa lo presentamos a la luna. También hay mucho conocimiento de las plantas medicinales, eso no se perdió. Sabemos que no todo se va a poder recuperar, sabemos que esa riqueza, que ese tesoro lo vamos a resguardar de nuestras abuelas y ya lo estamos transmitiendo a los niños, en un proceso de recuperación [...]. Están los guaraníes que no están organizados. Nosotros recién empezamos a organizarnos, hay muchos nietos, queremos impulsar para que se autorreconozcan. Después de tanto hostigamiento, tanta persecución, nuestras abuelas siempre nos decían que no dijéramos que teníamos sangre charrúa, que era como un secreto. Recién mi generación (yo ya tengo más de veinte años) pudimos decir que teníamos sangre charrúa. Tengo muchas mezclas también, pero me siento charrúa (Mónica Michelena, miembro de la Comunidad Charrúa Basquade Inchalá).²⁵

Tenemos entonces, en un caso de añeja supuesta extinción indígena, un fenómeno interesante del rescate cultural y existencial charrúa que se apuntala del reconocimiento de la masacre genocida como punto de apoyo para enrostrar al Estado sus acciones de negación y aculturación indígena.

²⁴ En Censo 2011 se realizó en septiembre de ese año con una pregunta sobre ascendencia étnica que señaló: “6. ¿Cree tener ascendencia? Si/No. 6.1 Afro o Negra? 6.2 Asiática o Amarilla? 6.3 Blanca? 6.4 Indígena? 6.5 Otra? 7. (Si responde sí en una sola ascendencia pasa a p. 8) 7. ¿Cuál considera la principal?” Las respuestas son las mismas opciones anteriores, agregando NINGUNA (no hay una principal). La pregunta fue trabajada en conjunto con la CO.NA.CHA.

²⁵ Entrevista realizada por Juan Luis de La Rosa, a propósito de la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, Guatemala, 26-30 de marzo de 2007 (De la Rosa, 2007).

Pero además la lucha memorial la están brindando, a pesar de la lejanía de los hechos de Salsipuedes de 1831, en el propio ejercicio de historiografiar ellos mismos su memoria negada, entrando a disputar las versiones aceptadas y difundidas de la historia nacional uruguaya en los archivos olvidados. En este marco es que podemos explicar la publicación a fines del 2009 del libro “El genocidio de la población charrúa” de José Eduardo Picerno, quien halló e interpretó – según lo publicitan las webs adscritas a la CO.NA.CHA.– “250 documentos verdaderos”.²⁶

Picerno, además de psicólogo, se autorreconoce como descendiente de charrúa, ya que él mismo ha señalado públicamente que, a través de la confesión de un secreto familiar, se enteró que su madre era bisnieta de charrúa. Un relato que coincide con la autoadscripción identitaria de Michelena y que puede generar debates sobre tal categoría.

Lo interesante para nuestro caso es que ellos se autoafirman como tales y han venido haciendo un rescate de la cultura, una articulación organizacional y discursiva que disputa abiertamente la negación de la masacre genocida de 1831 y la negación del componente indígena en la pretendida “Suiza de Sudamérica”.

Sentido reivindicativo de denunciar las masacres indígenas

Esta irrupción de la memoria indígena, aún suprimida y subalternizada en la esfera pública de nuestras sociedades, está enmarcada en un resurgimiento de la lucha de los pueblos originarios, siendo posible ahora por una conjunción de fenómenos mundiales, tales como el fin de la guerra fría y la emergencia de “nuevas subjetividades” frente a la caída de los metarrelatos modernos, el resurgimiento de conflictos étnicos, la globalización y mundialización, además de la valoración de la diversidad.

También es posible debido a fenómenos locales similares compartidos por Uruguay y El Salvador, como por ejemplo el fin de la dictadura en 1985 y/o fin de la guerra civil en 1992, respectivamente, frente a un recrudescimiento o perpetuación del discurso negador que en ambos países se ha contrapuesto al reconocimiento positivo internacional indígena.

Creemos que un factor insoslayable para tal retorno del pasado, para el caso de la memoria indígena, se encuentra en la movilización y articulación indígena continental desarrollada desde

²⁶ Picerno, 2011.

1992 en adelante, al fortalecimiento de la lucha y de los líderes e intelectuales que escriben la historia indígena a contrapelo, como diría Benjamín (2005).

La subalternidad de la memoria del genocidio indígena es tal, debido a la exclusión, invisibilización, negación y olvido impuestos por parte de la sociedad nacional, basada en la deshumanización racista, que ha impedido constante e históricamente que la memoria del genocidio indígena sea reivindicada, contada, recordada y/o reparada. A pesar del proceso de transición a la democracia vivido, tanto en el Uruguay como en El Salvador, que olvidaron por enésima vez la inclusión de su diversidad étnica.

El símil con la redemocratización (entendido como nuevo pacto político y social) para los pueblos indígenas vendría a ser la refundación de la nación en un Estado plurinacional, tal como son los intentos que se han venido dando en Bolivia y Ecuador. No obstante, como la democracia, no aseguran ni la solución de los conflictos ni los cambios culturales para que, en este caso, los grupos étnicos minorizados y mayoritarios convivan sin discriminaciones y violaciones a sus derechos humanos e indígenas, como ocurre en la actualidad en diversos puntos de la región.

Las preguntas latentes y manifiestas siguen siendo: ¿Hasta cuándo y por qué recordar las masacres genocidas indígenas? ¿Hasta que se reconozca el genocidio y se deje de representar políticamente como el momento en que desaparecieron los indios salvajes de las naciones? ¿Hasta que se reconozca públicamente esa memoria tan excluida y subalternizada? ¿Hasta que se les permita existir (como lo ha realizado recientemente Funes en El Salvador)? ¿Hasta que se reconozca su valor en la composición sociocultural en la nación (caso del Uruguay)?

Los genocidios indígenas, a pesar de la distancia y de no constituir en estricto rigor en “pasado-presente-coetáneo”, siguen en la categoría del olvido, de la no justicia, del desconocimiento, del no resarcimiento, del silencio en la esfera pública, de la exclusión a pesar de haber sido perpetrados por los Estados nacionales, no por el sistema colonial. No ha habido la posibilidad de una “memoria terapéutica”.

Para finalizar, las masacres genocidas indígenas poseen tal ribete de ominiosidad y tal grado de desconocimiento e injusticia que los nietos de los nahua pipiles de El Salvador y los descendientes de charrúas no han podido callarse frente a la afrenta de morir definitivamente ante el olvido absoluto (charrúas) y la negación radical (El Salvador).

En ambos países el discurso oficial y la historiografía nacional validaron la extinción absoluta de los pueblos originarios, omitiendo las masacres genocidas perpetradas por sus propias fuerzas armadas o de orden, con el fin de acabar de raíz con el componente indio de sus sociedades nacionales, las que han pretendido ser blancas, descendientes de los barcos o en el mejor de los casos mestiza, perpetuando la negación de los pueblos originarios.

Nos parece interesante ver cómo el acto supuestamente supremo de extinción se transforma en un arma para negar tal inexistencia, porque no todos fueron masacrados ni aculturados. La masacre en sí, y la representación que de ella hacen los indígenas, es tomada como una herramienta política de legitimidad y existencia, con el objetivo central y primero de que se les reconozca su existencia como indígenas y, en un segundo momento que es imposible de conseguir sin el primero, sus derechos colectivos de todo tipo. Y en ello han ido ganando sus primeras batallas.

Referencias

- Agencia EFE (2010). Funes pide perdón a los pueblos indígenas y reconoce un El Salvador multiétnico. www.google.com/hostednews/epa/article/ALeqM5gDKAfhOFWHY5gSeQqX-pglBYyHg?docId=1383290
- Allier, E. (2010). *Batallas por la memoria: Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México/Trilce Editores.
- Barre, M. C. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bauman, Z. (1988). Sociology after the Holocaust. *The British Journal of Sociology*, 39, 469-497.
- Benjamín, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Editorial Contrahistorias.
- Bonfil Batalla, G. (1979). *Utopía y revolución: El pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen Editores.
- Chalk, F. and Jonassohn, K. (1990). *The history and sociology of genocide: Analyses and case studies*. New Haven/Londres: Yale University Press.

- Chapin, M. (1996). La población indígena de El Salvador. En A. Medina (coordinador), *La etnografía de Mesoamérica meridional y el área Circuncaribe: Segundo Coloquio Paul Kirchoff* (pp. 299-339). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Consejo Charrúa (sin fecha). www.consejocharrua.org/sitio.shtml?apc=&s=a
- De la Rosa, J. L. (2006). *Memoria histórica y organización indígena*. <http://latinoamerika.nu/fordjupning/376/el-salvador-memoria-historica-y-organizacion-indigena/?c=7ursprungsfolk>
- De la Rosa, J. L. (2007). *Uruguay: Entrevista a Mónica Michelena, miembro de la Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá de Uruguay*. <http://indigena.nodo50.org/07/charrua-audio.htm>
- DIGESTYC (sin fecha). Dirección General de Estadística y Censos, El Salvador, C. A. <http://www.digestyc.gob.sv/>
- Espinosa Arango, M. L. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 55-73. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/814/81400504.pdf>
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, L./Silva, K./Vargas, P. (2000). *Tierra, indio, mujer: Pensamiento social de Gabriela Mistral*. Santiago: Dibam/Universidad Arcis/Lom Ediciones.
- García, J. M. (1988). *Uruguay*. Madrid: Ediciones Anaya.
- Gavidia, F. (1958). *Historia moderna de El Salvador*. San Salvador: Departamento Editorial, Ministerio de Cultura.
- González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Gould, J./Lauria, A. (2008). *1932 Rebelión en la oscuridad: Revolución, represión y memoria en El Salvador*. San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.
- Gutiérrez Chong, N. (2009). Masacres genocidas en contexto étnico: Acteal y Agua Fría. En N. Gutiérrez Chong (coordinadora), *Conflictos étnicos y etnonacionalismos en las Américas* (pp. 247-277). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Kelman H. C. (1973). Violence without moral restraint. *Journal of Social Issues*, 29, 29-61.

- Marimán, P./Caniuqueo, S./Millalén, J./Levil, R. (2006). *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Lom Ediciones.
- Martínez, G./Sosa, K. (coordinadores) (2009). *Cambio en El Salvador para vivir mejor: Programa de Gobierno 2009-2014*. Recuperado de: http://www.sanchezceren.com/descargas/Programa_de_Gobierno_FMLN.pdf
- Núñez, L. Á. (2008). Quintín Lame: Mil batallas contra el olvido. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35, 91-124.
- Palmer, A. (2000). *Colonial genocide*. Adelaide: Crawford House Publishing.
- Pi Hugarte, R. (1993). *Los indios de Uruguay*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Picerno García, J. E. (2011). *Los charrúas del Uruguay: Su pasado, su destino y su reivindicación*. <http://www.internet.com.uy/charruas/>
- Pineda, G./et al. (2008). *Informe alternativo sobre la situación de los pueblos indígenas en El Salvador, 2008*. San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.
- Proclama Charrúa (2009). <http://ar.groups.yahoo.com/group/culturasoriginarias/message/638/>
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trota.
- Rodríguez, A./Lara, C. (2000). *Las perspectivas de la globalización: las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera*. San Salvador: V Congreso Centroamericano de Historia.
- Vidal, M. (1961). *Nociones de historia de Centroamérica: Especial para El Salvador*. San Salvador: Editorial Universitaria.
- Zapata, C. (2007). Memoria e historia: El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile. En *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 39(2), 171-183.

CONCLUSIONES

Luis Enrique Ferro Vidal
Universidad de Guanajuato

Texto

El Otro, por escribirse con mayúscula, refiere a una persona distinta a mi persona o a nuestra persona; sin embargo, como concepto o idea se convierte en un problema que llega a ser un asunto específico de la historia, la antropología, la filosofía y demás ciencias humanas, porque desde ahí se gestan grandes interrogantes en relación al ser humano y a su humanidad. Desde el origen de este término o concepto, que ha sido utilizado para demarcar sujetos determinados y variados, nos recalca la complejidad de la comprensión que existe en relación a las más diversas manifestaciones culturales del hombre para vivir en sociedad, poniendo de manifiesto sus más variadas acciones socioculturales en la difícil tarea de definir y cohabitar en las relaciones de ser parte de un mundo y ser parte de un no mundo, de ahí el gran conflicto de definir al mundo y establecer las categorías de un pensamiento que exponga la realidad del mundo humano, en tanto a su propia humanidad y desde la humanidad misma, por lo que pensar y acercarse al Otro se vuelve una acción sobre el mundo y los valores socio-políticos que de ella detonen, de ahí que las prácticas sociales devengan en la construcción de sujetos que hace que los individuos se imaginen como verdades en distintos momentos de la historia. Y el problema no sólo se vuelve un asunto histórico y de verdades, sino que se adentra a preguntas más profundas y de orden filosófico como el caso de Tugendhat, que nos arremete con la pregunta ¿Qué somos como humanidad?, haciendo constar que la pregunta ¿qué es el hombre? no tiene sentido. De ahí surge un problema. Con el cambio de número, el talante de hombre trasmuta en humanidad, por lo que en esta manifestación de pensamiento, se abre hacia una nueva intencionalidad y determina una responsabilidad a las ciencias sociales por desentrañar el entramado sociocultural del hombre mismo en su soledad y en su conjunto. ¿Cómo contestar esta pregunta por el hombre y su sociedad si la posmodernidad ha matado al mismo hombre llevándolo al paroxismo del nihilismo, el consumo y la globalidad? ¿Cómo comprender y explicar a la humanidad y las humanidades en un referente histórico o narración de la memoria en un mundo global y

multicultural? ¿Cómo la historia resolverá el problema de la memoria y la definición del Otro? ¿La historia se engarzará a la memoria para convertirse en el baluarte de la búsqueda de justicia, igualdad y justificación de enfrentamientos sociales en un marco de reivindicaciones, de consumir traumas, o será un deajo de recuerdos que se carga en una maleta, que sirva solamente para sustentar la resistencia, la rebeldía y la quema de Judas?

El tiempo es un continuo, detenido por el ser humano al momento de pensar las fracturas de sus experiencias de otros tiempos y de otros momentos, que son imprescindibles para relatar el devenir de su presente. Los relatos históricos, como fuente de inspiración del pasado, son parte integrante y necesaria socialmente para justificar la construcción de una pertenencia o una identidad, o bien son una manera de establecer una conciencia de ser, a través de un discurso con una coherencia histórica, en la cual el ser humano pueda recrear los sucesos del presente, bajo los reflejos del pasado. No podemos negar que los discursos históricos nacen con una intención, dentro de los márgenes del contexto temporal de quién los escribe, y que son momentos pasados representados históricamente desde el lugar y el tiempo en donde es concebida. Danto nos recuerda que “La verdad completa referente a un acontecimiento sólo puede ser conocida después, y a veces sólo mucho después de que el acontecimiento mismo haya tenido lugar, y sólo los historiadores puedan contar con esa parte del relato”.¹ De ahí que la historia no es pasado, es un referente presente porque se narra desde el aquí y el ahora, por lo que ésta adquiere su fundamento desde el presente y no desde el pasado. Es ése el juego y la construcción de la memoria.

La memoria no es tan sólo la ocasión, sino también el momento oportuno que vale la pena recordar, por ser el tiempo idóneo de las palabras y el espacio de las circunstancias de algo profundo que tiene la intención de mencionar algo importante o de señalar algo imprescindible del pasado en el presente, con la única finalidad de hacer asequible la realidad de un individuo en su entorno social, o de una sociedad con su entorno natural cósmico. Pero, ¿qué hacer cuando en el pasado aparece el Otro? ¿El todo histórico de la memoria queda guardado en los márgenes de una explicación del encuentro y relación de una cultura con otra, en donde los ámbitos y locales se llegan a confundir, a entrelazarse en una concupiscencia de amor y desamor, de gritos y silencios? Cuando el Otro se hace historia, se necesita que la memoria se llene de sensaciones y emociones que reflejen la experiencia de los efectos de la diversidad en el encuentro de las

¹ Danto, 1989, p. 111.

diversidades, porque la memoria no puede recordar nada que no haya vivido el hombre, es decir, la experiencia, la memoria y la palabra están intrínsecamente unidos, porque el mundo se apropia por los sentidos para volverse lenguaje, y es por el lenguaje que el mundo es apropiado y por lo tanto recordado para adquirir una definición.

El problema de la memoria en las tradiciones orales es que no es una historia legalizada. Al contrario, es una experiencia relatada. No tiene tiempo y siempre nos acompaña, perdura, seduce y habla desde el presente y recuerda desde el pasado. Sin fuentes documentales, ¿cómo hemos de considerar a los relatos de la memoria que se han presentado, cómo una invención o cómo un suceso histórico real? Algunas corrientes teóricas de la historia negarían rotundamente aceptar la veracidad de un relato oral como un documento fiable, porque, según nos dice Ricouer,

el relato entendido como su medio de transmisión, se ha considerado como un componente menor, incluso marginal, del conocimiento histórico; el proceso del relato es, entonces, el del acontecimiento. Por otra parte, antes del desarrollo de la narratología dentro de la esfera lingüística y de la semiótica, el relato es tenido por una forma primitiva de discurso, a la vez demasiado vinculada a la tradición, la leyenda, el folclore y, finalmente, al mito, y demasiado poco elaborada para ser signa de superar las múltiples pruebas que marcan el corte epistemológico entre la historia moderna y la historia tradicional.²

Este tipo de planteamientos han tenido como efecto social el negar la historia de los grupos subalternos por los grupos hegemónicos para la construcción ideológica de las naciones pluriculturales. Estas acciones también son reflejadas en el momento en que el historiador narra su historia y establece los parámetros que definen qué es historia o no lo es. Sin duda esta apreciación es un golpe duro para la memoria, pero tampoco podemos ser duros con el historiador que busca la manera de acercarse lo más posible a la verdad histórica. Se podría generar una ardua discusión en relación a este punto, que no tendría sentido para esta ocasión. Lo que cabe hacer notar es que el historiador antepone su propia visión de lo que es para él un documento con una realidad histórica y en última instancia un documento que no lo es, por contener las plasmaciones de la tradición oral de los pueblos dominados. Con acciones y pensamientos como éstos, se constituye un atentado a la historia y a la memoria de los pueblos tradicionales, porque con la negación histórica del documento o relato resguardado en la memoria, se niega la historia de los grupos que no escribieron la historia –o su historia–, y que

² Ricouer, 2000, p. 312.

tienen como único vehículo la transmisión oral como parte de su saber. Este problema, dentro del quehacer histórico por parte de algunos historiadores, nos demuestra que no hemos aprendido a comprender la magnitud y el verdadero sentido de nuestra memoria que se gestan a través de los relatos, truncando por la aplicación de una rigurosidad científica las propias afecciones de nuestro pasado. Por ese motivo suele considerarse a los relatos de la memoria como un inconveniente en la construcción de la historia y desdeñan el poder de la historia de la memoria. Ello puede ejemplificarse con la visión de Montemayor, al asentar que: “en esos contextos de resistencia cultural las lenguas indígenas suponen un uso específico que es en sí mismo un tipo de composición que se destaca del uso coloquial en la misma medida que en cualquier otro idioma se distingue la composición artística de la expresión común. De este arte de la lengua es necesario partir para entender el fenómeno de la literatura en lenguas indígenas de ayer y hoy”.³ Para comprender la historia debemos adentrarnos a las profundidades de los relatos de la memoria antes de desecharlos, y si la ocasión lo permite, contrastarla o complementarla con los documentos existentes. Ante las consideraciones expuestas, surgen más preguntas relacionadas a la pertinencia de cuestionar e interpretar el sentido y contenido histórico de los relatos de la memoria, que al final de cuentas sustenta la historia del pueblo, y mejor aún se considera la verdadera historia del pueblo sin importar la existencia de documentos. En ocasiones la memoria se hace lienzo. Es codificada por los historiadores para brindar una memoria que no tiene el pueblo, o se encuentran documentos de héroes que ya no recuerda la memoria y se buscan cultos donde posiblemente existe el olvido y héroes que justifican la negación a una adscripción indígena. Entonces no queda más que ampliar las preguntas: ¿Qué hacer y cómo hacer del relato una experiencia histórica? ¿Cuáles deben ser los caminos de la lectura del contexto narrativo sustentado desde las esferas de la historia? ¿Es fiable el relato de la memoria como un documento de proyección histórica de lo sucedido en el pasado?

El pensamiento occidental ha puesto en beneficio de la duda nuestra alma y nuestro espíritu, nos ha impuesto un nombre, un concepto de hombre y nos ha impuesto un dios y una historia. Los Europeos se afirman a sí mismos como una cultura y civilización original, y por ende se observan como hombres originales. Morin asienta que: “Europa [es] una civilización original, marcada por la espiritualidad, el humanismo, la racionalidad, la democracia, es decir virtudes y

³ Montemayor, 1998, p. 7.

valores superiores a los de cualquier civilización”.⁴ Ese pensamiento de superioridad ha llevado a Europa a considerarse con derecho de anteponer su humanidad al resto de la humanidad; con este acto antepone su razón como única visión del mundo y una sola forma de conducirse en el análisis de la historia. Impone la manera de hacer literatura histórica, negando la posibilidad de alcanzar la intimidad de nuestros escenarios, y nos ciega en la manera de contar nuestra historia, porque la civilización occidental trata de imponer sus sistemas, teorías y pensamientos, haciéndonos olvidar nuestra propia estética de ser, de ahí que Guy Rozat llegue a plantear: “Queda así por resolver el problema de saber si en un discurso producido y controlado durante siglos por Occidente habrá lugar para la mínima verdad americana, o si se quiere: ¿cómo se puede rastrear, en el conjunto de textos e imágenes que constituye América como representación occidental, los elementos de una genuina y preservada América de antes del contagio con Occidente?”.⁵ La pregunta es difícil de contestar, pero abre horizontes de una búsqueda. Queda marcado, sin embargo, que somos otra cosa, una cosa que no podemos definir porque no hemos encontrado el camino de esa definición, de nuestro propio relato y nuestro propio escenario que nos ubique en una historia de narración, lo cual produce un sujeto ambiguo, y por lo tanto el cuento de una historia con un gran vacío de expresión. Ello nos dirige a que debemos encontrar la lógica de lo que nos hace relatar el contexto, el tiempo y el espacio de lo que somos, es decir, encontrar las formas de dar cuenta de nuestra intimidad a través de la palabra que se gesta de la memoria.

Referencias

- Danto, A. C. (1989). *Historia y narración: Ensayos de filosofía analítica de la historia*. E. Bustos (traductor). Barcelona: Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Montemayor, C. (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, E. (2003). *Pensar Europa: Las metamorfosis de Europa*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, las historias, el olvido*. Agustín Neira (traductor). Buenos Aires:

⁴ Morin, 2003, p. 63.

⁵ Rozat, 2002, p. 14.

Fondo de Cultura Económica.

Rozat Dupeyron, G. (2002). *Indios imaginarios e indios reales*. Xalapa/México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El libro electrónico

La memoria histórica de los pueblos subordinados

fue terminado el 30 de enero de 2012.

La edición estuvo bajo el cuidado de

David Charles Wright Carr.