



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

¡Guache coche!
Cuerpo, representación y poder.
La construcción social del prejuicio
y los estereotipos sobre
los terracalenteños del Balsas

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

Jorge Amós Martínez Ayala

DIRECTORA DE TESIS: DRA. TERESA ROJAS RABIELA

MEXICO, D. F. Mayo de 2008

ÍNDICE

Agradecimientos	4
Dedicatoria	5
Introducción	6
EL NARRADOR: EL “YO” QUE CONOCE, EL “YO” SOCIAL	10
EL ARGUMENTO NARRATIVO	13
EL ESCENARIO: LA “TIERRA CALIENTE”	16
EL PROTAGONISTA: EL CUERPO	18
EL GUIÓN DE LA REPRESENTACIÓN	22
Capítulo I Cuerpo, poder y representación	25
MENTALIDAD, REPRESENTACIÓN, IMAGINARIO Y OTRA VEZ IDEOLOGÍA	26
LA VIDA COTIDIANA	36
EL CUERPO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL	41
CUERPO, PRÁCTICA Y EXPERIENCIA	44
REPRODUCCIÓN Y VIDA COTIDIANA	47
HABITUS Y PRÁCTICAS	48
INSTITUCIONES SOCIALES Y ACCIÓN SOCIAL	50
MUNDO DE LA VIDA Y ACCIÓN COMUNICATIVA	54
Capítulo II La construcción del escenario: <i>la Tierra Caliente</i> , como idea y como región	58
LA CASA DE LAS PLUMAS DE PAPAGAYOS	60
NILO DE ESTE ABRAZADO EGIPTO	71
TIERRA MUY CALIENTE Y QUE PARA ESPAÑOLES ES INSUFRIBLE	76
LA REGIÓN CONSTRUIDA COMO ESCENARIO	79
LA QUERENCIA IMAGINADA	87

Capítulo III La construcción de los actores: <i>indios</i> y “ <i>gente de razón</i> ” (españoles y negros)	91
AQUÍ ESTÁN LOS MATLATZINGAS Y OTOMIES Y UETAMA Y CUYTLATECAS...	93
LA POBLACIÓN INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES “INDIOS”	101
LA POBLACIÓN NO INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES	103
Capítulo IV La construcción de las prácticas y del estereotipo: <i>indios, negros y españoles</i>	119
LOS ANTIGÜOS MICHOACANOS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS “FRASTEROS”	123
LA CONSTRUCCIÓN DEL “INDIO”	133
LA CONSTRUCCIÓN DEL “NEGRO”	144
LA CONSTRUCCIÓN DEL “GACHUPIJN” Y DEL “CRIOLLO”	158
UNA VEZ LOGRADA LA INDEPENDENCIA	162
EN EL SIGLO XX	167
Capitulo V La disputas metafóricas por la imagen del cuerpo	172
DE UACÚSECHA, A “INDIOS” Y A “GUACHES”	177
DE ESPAÑOLES A “GACHUPINES”	180
DE AFRICANOS A “MULATOS COCHOS”, “COCHOS” Y “TERRACALENTEÑOS”	183
LAS METÁFORAS ÉTNICAS EN PUGNA EN LA LITERATURA ORAL Y OTRAS FORMAS FOLCLÓRICAS	187
LAS METÁFORAS ÉTNICAS EN PUGNA EN LA LITERATURA ESCRITA Y EL CINE	193
Conclusiones... sólo borracho o loco, o con la mujer de otro	211
EN TIERRA CALIENTE SÓLO BORRACHO, LOCO O CON LA MUJER DE OTRO	219
UN NUEVO “NOSOTROS” Y LA VIOLENCIA	221
Bibliografía	228

Agradecimientos

El presente trabajo no podría haberse llevado a cabo sin el apoyo económico otorgado por la Fundación Ma. Enriqueta Ayala Zúñiga para el Avance de la Ciencia, “Queta” por sus siglas en francés; gracias a ella, que financió una serie de recorridos por la región, durante dos años antes de que iniciara formalmente el trabajo de campo, así como el año extra que se extendió, después que los apoyos gubernamentales cesaron, se logró mover el cuerpo del conocimiento científico unos milímetros con un trabajo que no interesa a nadie. Con paciencia infinita aunque suspicaz desembolsó: pasajes, comidas y chelas (sin saberlo), dinero por el cual nunca pidió factura o comprobación alguna. También agradezco a mi chofer, Gustavo Martínez Bejarano, “el chaparro”, quien a cualquier hora de la noche o la madrugada pasó por mí a la central camionera, robándole tiempo de sueño a su carrera deportiva. Éste trabajo no hubiera sido nunca el mismo sin la reflexión teórica y la labor de escritorio, o de mesa de cocina, con mi tía Ofelia Martínez, mejor conocida en los círculos fenomenológicos como “Peta”, quien a través de la reflexión sobre la “experiencia” y el aliciente del tequila derecho con limón (“como se toma en Michoacán”), con sus cátedras ontológicas, sobre “identidad” y el “ser” en torno al cazo de carnitas, me ayudó profundamente a saber quién soy, para quién estaba dedicado éste trabajo y cuál estructura tendría; gracias tía, y ahora que estas con los abuelos, donde braman los toros, échame una manita para encontrar una chamba que no sea de taxista.

Es conveniente agradecer al CONACYT, primero, porque así lo exige; en seguida, porque durante algunos años me permitió vivir en el primer mundo. Sin saberlo, financió varios libros y discos sobre la Tierra Caliente que hubieran costado más tiempo y gestiones, gracias a ésta preclara institución que nos permite atrasar la entrada al mercado laboral y enfrentarnos con la realidad de millones de trabajadores mexicanos.

Será provechoso agradecer a mis compañeros de generación del CIESAS, porque algunos llegarán a ser rectores, directores, secretarios y jefes de departamento en el incierto mundo académico; así pues, gracias por permitirme camuflajearme entre ustedes y evitar participar con comentarios sobre las lecturas que no hice y que se supone “domino” como antropólogo; ya saben que *donde cabe uno, caben dos* y hasta se hace un centro multidisciplinario. En especial, al CARPIN, Consejo Autónomo Revolucionario de los Pueblos Indios y uno que otro Negro (Gaby, Vero, Enrique, Vlady, Francisca, *¡y familia!* que los acompañaron a aburrirse en nuestras “fiestas”); célula revolucionaria que distensó, con maratónicas sesiones ideológicas, en algunas cantinas, todo el caudal de conocimientos que mi cimarrona mente se negaba a incorporar en mi memoria y que, finalmente, e olvidado con el singani boliviano, y el mezcal de Zihuaquio (a cuyos destiladores en la sierra de Guerrero también reconozco). En estos agradecimientos deductivos no quiero dejar de mencionar a mi compañera de incomprensiones y discriminaciones: Gloria Lara Millán, la única negróloga en 800 kilómetros a la redonda y con quien podía hablar de *tichindas*, *chalchacuales*, *chirundas* y otros conceptos de la misma índole epistemológica que no se dominan en los centros CONACYT.

Vivir en la ciudad de México fue un martirio para quien, desde su tierna infancia, ha vivido rodeado de vacas, chivos, y *uno que otro viejo güey*; así pues, no hubiera superado el miedo al metro, a tomar un pesero y a salir a los alrededores de Xola sin mis guías expertos en el arte de vivir como chilango; primero a mi hermana Ana María Ramírez, quien me alojó en su residencia y me condujo a la experiencia eidética de las quesadillas de la “mnitá”, a su hermano Eduardo, que invitó siempre los tacos de barbacoa y las cubas los fines de semana, para aguantar sesiones de análisis de la épica del Señor de los Anillos de un tirón. En el mismo nivel de análisis está toda la tribu de Juana La Loca, perdón, de Arco: Lucy, Claudia, Alejandra y Naz, quienes ayudaron con su existencia a que no tomara mi caja de jabón “Roma”, *con todo y chivas*, y me regresara *por la Terminal del A de O*.

Por último, pero al principio, como en una cinta de Möebius, a todos los “cochos” de Tierra Caliente, quienes me permitieron vivir en sus casas, fisgonear en sus vidas, gorrear las comidas y las cervezas: a Alexis Varela Orozco, David Durán Naquid, Ángel Huipio, Gaspar Salgado Betancourt, Memo, Cruz, “la Cachetitos”, Tomasa, Gloria, Lupita, y claro las niñas de por el río. A los músicos y bailadores tradicionales del Balsas, en especial a don Rafael Ramírez Torres, “el mero toro puntal”, que en paz descansa.

Es menester aclarar que: toda proposición coherente y lógica en éste trabajo se debe a la dirección de una terracalienteña, *por derecho de sangre*, como la dra. Teresa Rojas Rabiela, quien “soltó rienda para que corriera el novillo”, y cualquier error imputable a mi cimarrona necedad y al exceso del café de Uruapan.

El presente trabajo está dedicado a los músicos y bailadores de la Tierra Caliente que se han unido al *fandango* primigenio:

Rafael Ramírez Torres, violín
Custodio Martínez Villa, violín
Juan Gutiérrez Orozco, violín
Pedro Antúnez, violín
Juan Borja, violín
Eustorgio Pineda, violín
Heriberto Padilla Campuzano, violín
J. Luz Hernández, violín
Juan Reynoso Portillo, violín
Antonio Chávez, violín
Francisca Betancourt, bailadora de pastoras
Juan Aguirre Betancourt, “Juan Laja”, bailador
Marco Antonio Bernal Avellaneda, bailador
Camilo Gómez Soto, “El mil amores”, versador
Adolfo Valle, médico y curandero
Carlos Cervantes Mora, “El Maiceno”, guitarra de golpe
Jesús Pineda, “Chuche La Botella”, sastre y guitarrero
Rubén Cuevas, arpa
Candelario García, “El Morao”, arpa

A mi tía:
Ofelia Martínez Bejarano, “Peta”, comidera.

INTRODUCCIÓN

¡Ay! Bonitas, ahí lo traín,
lo que no quieren es darlo,
nomás se sientan en él,
es puro martirizarlo.¹

Mi familia paterna es de un pueblo en las montañas cercanas a Zitácuaro, justo en los declives de la Sierra de Oztumatlán, o Mil Cumbres; sin embargo, la parentela se dispersa hacia el Bajío y la Tierra Caliente. Algunos de ellos viven en Las Puruas, abajo de Jungapeo, uno de los pueblos que miran hacia la Depresión del Balsas. Mi primer contacto con los terracalenteños fue virtual, cuando era niño, a través de la plática que sostenía una tía abuela intuí que eran malos “esos de la camisa sacada y los guaraches tres correas”. La primer vez que me topé con ellos fue en una universidad del Bajío, primero con la proverbial belleza de sus mujeres con las faldas cortas arriba de las rodillas, de las cuales atraía el desparpajo con que entablaban conversación con los “desconocidos”; luego vino el otro extremo del género, cierto día al entrar al baño, estaban tres de ellos cerrojando y presumiendo sus pistolas, sus armas de fuego pues. Los “conocí” mediante las imágenes idealizadas presentes en las consejas populares y en los refranes del Bajío; otros me contaron “como son” y me formé con “ellos” un icono en mi mente; pero luego “corroboré” que en su manera de hablar, de moverse, de hacer, en resumen, con lo que hacen, con sus “prácticas”, que el prejuicio era “verosímil”, coincidía con lo que me habían contado pero no siempre era “verdadero”.

Los terracalenteños de Huetamo se decían entre ellos y nos decían *cochos*, con la mayor naturalidad; pero las compañeras que venían del Bajío se sonrojaban y reían con timidez. Días después me enteré por qué se daba la confusión, ¡*Cocho!* dicen los huetameños a manera de interjección, o como sustantivo para referirse a la segunda y tercera persona; pero por estas tierras de la Cuenca del Lerma, en el Bajío, se le dice así a la vagina. En el pasado colonial “mulato cocho” era una casta formada por la unión entre personas de ascendencia mesoamericana y del sur de África, llamados “indios” y “negros” por el poder colonial; el “mulato cocho” era el mestizo que tenía un color de “pera cocha”, un café amarillento; por ello, durante dos siglos en el antiguo Michoacán, “cocho” fue sinónimo de “mulato”, una persona con ancestros africanos e indígenas, así que “cocho” en la Tierra Caliente, una región con mucha población afrodescendiente, se transformó primero casi en un

¹ Copla tradicional de la Tierra Caliente, la escuché a don Jesús González, guitarrero, el 24 de marzo de 2007, en Guadalupe Oropeo, La Huacana.

gentilicio y luego, por asociaciones no muy claras en metáfora del órgano femenino.²

Los terracalenteños, dice la gente, “hablan a poches y velas”, por no decir *cochos* y *vergas*, son “malhablados”, prejuicio que es verosímil, cuando menos en ciertos grupos sociales, o en contextos concretos; pero no de manera universal. De qué manera se establecen los sentidos de lo que hacemos y cómo estos sentidos son percibidos por otros; acaso, estos sentidos son percibidos de la misma manera por los otros.

Ricardo Pérez Montfort ha comenzado a reflexionar sobre ello y es una buena guía para comenzar a indagar cómo se crean los estereotipos, esas imágenes del “otro” que lo esbozan:

El estereotipo pretende ser la síntesis de las características anímicas, intelectuales y de imagen, aceptadas o impuestas, de determinado grupo social o regional. Se manifiesta en una gran cantidad de representaciones, conceptos y actitudes humanas, desde el comportamiento cotidiano hasta las más elaboradas referencias al estado nacional. Los estereotipos se cultivan tanto en la academia como en los terrenos de la cultura popular, en la actividad política y, desde luego, en los medios de comunicación masiva.³

En el pasado colonial, la Tierra Caliente, fue una zona de producción de azúcar y alcohol, añil para teñir, algodón para tejer, cascote para curtir cueros, sebo y carne del ganado vacuno que pastaba en los valles de la región, productos que salieron para ciudades de la Nueva España, las minas, los obrajes e incluso para Europa; todo ello producido con mano de obra esclava traída de África. La Tierra Caliente estuvo poblada por muchos afrodescendientes y conocer la manera en que se dio la integración cultural de los africanos esclavizados y sus descendientes con los otros grupos sociales ahí existentes fue uno de los motivos que me impelieron a intentar comprender en qué condiciones se crearon los prejuicios que existen sobre los oriundos de la región y por qué se mantienen vigentes, cómo y con qué sentido surgen los prejuicios sobre los africanos y sus descendientes. Ésta última es una pregunta clave que me ha llevado a pensar en cómo generamos sentido a nuestras prácticas, y sobre todo, cómo los otros generan explicaciones sesgadas a las mismas, pero con un fin determinado.

Como sugiere Pérez Montfort:

² Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Un cocho, huache! Algunas intuiciones sobre la corporalidad en Huetamo”, en Seefoó Luján, José Luis y Luis Ramírez Sevilla (editores), *Estudios michoacanos*, v. XI, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

³ Pérez Monfort, Ricado, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, en Pérez Monfort, Ricado, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª, México, CIESAS/CIDHEM, 2003, p. 122. Nota a pie número 1.

El estereotipo no tiene como único generador el conjunto social que lo adopta. Con mucha frecuencia los estereotipos son imposiciones que, después de determinado tiempo e insistencia, terminan aceptándose como válidos en un espacio que no los creó. Esta imposición suele sofisticarse más y más en la medida en que los medios a través de los cuales se transmite amplían su capacidad de penetración. La tendencia a uniformar y a simplificar es parte de la imposición, tanto resistencia como aceptación pueden, al igual, convertirse en estereotipos.⁴

No es fácil conocer las razones por las cuales imaginamos, en nuestra mente, a la gente de Tierra Caliente como lo hacemos la gente de las tierras arriba, del Bajío y el Altiplano central (en la Meseta de Anáhuac, donde se ubica el Distrito Federal sede de los poderes económicos, políticos y religiosos del país) ¿Por qué explicamos sus conductas, valores y actitudes de la manera en que lo hacemos? Debemos deconstruir los prejuicios, los estereotipos y las representaciones sesgadas sobre la gente de la Tierra Caliente para poder acercarnos a sus actitudes y conductas desde su propia lógica y no desde la nuestra, la de las personas del Bajío o del Altiplano, entonces entenderemos ¿cuánto de los prejuicios raciales coloniales, que creíamos extintos, existen en nuestro pensamiento cotidiano, en nuestras actitudes frente a los otros?, y podremos superarlos al entender a los otros de manera distinta.

Como síntesis de una serie de representaciones y valores, el estereotipo tiende a ser hegemónico. Esto es: busca reunir algo válido para la totalidad de un conglomerado social, tratando de imponerse como elemento central de definición y como referencia obligada a la hora de identificar un concepto o una forma de concebir a dicho conglomerado.⁵

Si bien explicar las condiciones que dan origen a los prejuicios y estereotipos negativos nos ayudarán a entender su anacronismo y la necesidad de dejarlos atrás; nuestra intención va más allá del registro etnográfico descriptivo y de la utilidad ética de la investigación. Detrás de estas sencillas reflexiones están algunos tópicos centrales de los estudios sociales y de las humanidades, por ejemplo,

⁴ Pérez Montfort, *op. cit.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*

¿Cómo se generan los sentidos que le damos a las prácticas? ¿Cuáles son las relaciones que tienen individuo y sociedad en la generación de los sentidos y la reproducción de las prácticas? ¿Cuánto condiciona el espacio geográfico las prácticas y el pensamiento de los hombres? O bien, otros como la relación entre las prácticas (lo que los hombres hacen), las representaciones, imaginarios, ideología (lo que los hombres imaginan y piensan) y los discursos (lo que los hombres dicen o hacen significativamente) sobre todo en la vida cotidiana, en la concatenación de miles de momentos que forman el instantáneo presente convertido dialécticamente en pasado, en vida e historia. Es necesario repensar cada cierto tiempo los vínculos entre conducta y conciencia, entre lo que hacemos, sentimos y pensamos; por no adentrarnos en cuánto de lo que se piensa, se siente y se hace como individuo es producto de la sociedad en que se vive. Debemos pensar, ¿es posible la libre determinación del individuo?, o ¿cuánto de lo que hacemos esta constreñido por el grupo social en que nos desenvolvemos? ¿Será verdad el proverbio *el que nace pa' tamal, del cielo le caen las hojas*?

Ya otros han reflexionado con mayor fortuna sobre los temas anteriores, sin embargo, creo que tales reflexiones no pueden hacerse en el vacío metafísico del “hombre” unidimensional y ontológico de algunas filosofías; por el contrario, los hombres y mujeres nacemos y crecemos en regiones geográficas que nos proveen de un escenario ecológico (es decir, de geografía construida por la cultura), en tiempos, culturas y sociedades concretas que, de alguna manera, condicionan, orientan o restringen nuestras perspectivas, reflexiones y mirada; es dentro de esos límites que podemos elegir, es transgrediendo sus fronteras que podemos trascender. Una de esas fronteras es el cuerpo, no algo heredado por la “biología” o dado por la “naturaleza” sino construido y modelado por la sociedades, por las prácticas y tecnologías corporales; cuerpos pensados, imaginados y representados, pero también sentidos, percibidos, vividos y experimentados.⁶ Los cuerpos son espacios de negociación, de dominación, estigmatización y poder; pero, también de intimidad, libertad y subversión; espacios para la existencia y el acontecimiento.

Es entonces en el ámbito de lo cotidiano que usamos nuestros cuerpos, que esas prácticas se reproducen y cobran sentido, y por ello, es en la vida diaria donde debemos hacer esos análisis y encontrar cómo se produce el sentido de lo que hacemos. Si bien las fiestas cívicas y religiosas que rompen la cotidianeidad son fuentes de sentido que están a merced del poder, nos interesan esas luchas por representar no conscientes de que se entablan en la vida cotidiana. Para un observador descuidado nada sucede a nuestro alrededor, sin embargo, en lo cotidiano se ocultan a nuestros ojos alteraciones

⁶ Cházaro, Laura y Rosalina Estrada, *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Zamora, El Colegio de Michoacán/BUAP, 2005, pp. 12-24.

en el comportamiento que están vinculados a proyectos sociales y que, precisamente, buscan nuestra pasividad e indiferencia ante el *statu quo*. Lo evidente, lo demasiado cercano, aquello de lo que no es necesario hablar, es precisamente lo oculto y es ahí donde se reproducen de manera pasiva los estereotipos y prejuicios que obran en contra nuestra y que aceptamos con pasividad.⁷

En mi trabajo no existen las pretensiones pedantes de dar por concluido el debate, u otorgarle un nuevo giro; sólo existe el ánimo de reflexionar desde los ámbitos periféricos, en un pequeño pueblo matlatzinca del Bajío michoacano, son las cavilaciones realizadas por el nieto afrodescendiente de músicos, operarios y artesanos, campesinos y vaqueros, entorno a temas importantes que han sido pensados en y desde los centros de poder cultural y económico, en Europa y Estados Unidos, por otras mentes y otros cuerpos, y sobre otros cuerpos.

EL NARRADOR: EL “YO” QUE CONOCE, EL “YO” SOCIAL.

Hablar del cuerpo, de las imágenes que nos formamos de él y de las maneras en que lo usamos no puede ser desde una posición neutra, desde una pretendida objetividad. Ese “yo” cartesiano, que piensa y existe, también siente y percibe, interpreta, es histórico y contextualizado.⁸ Ese “yo” que reflexiona y conoce es parte de un ser humano, de un individuo y una persona; por tanto, su reflexión, el cómo piensa y desde dónde lo hace, está orientada de manera involuntaria por su cultura y su contexto, es un condicionante; pero también una herramienta hermenéutica.⁹

Los hombres nacemos en sociedades que son caracterizadas por la cultura y la historia. Tenemos una posición económica, social, jurídica e incluso religiosa desde antes de nacer. Si bien estos estatus pueden cambiar con la edad, con nuestra relación con los otros hombres, con nuestra historia de vida y los giros del destino, lo fortuito, digamos. En algunos lugares el reparto de los nombres y su relación con los antepasados pueden “definir la posición del individuo frente a sus derechos y el lugar que ocupa en la tribu y en los ritos”.¹⁰ La persona, el yo, el individuo, los hombres y las mujeres, son conceptos históricos usados de manera social por gente en diversos contextos; aun cuando tienen una perspectiva trascendente que pretende encontrar lazos entre hombres y mujeres de diferentes culturas y tiempos. Hagamos ahora un rápido recorrido y situémonos en el aquí y ahora de la Tierra Caliente.

⁷ Reyes, Román, *Sociología y vida cotidiana*, Barcelona, Montesinos, 1992, pp. 38-39.

⁸ Ramírez, Mario Teo, “La “verdad” de la fenomenología (Husserl y Merleau-Ponty)”, en *Iztapalapa*, 33, México, UAM-I, 1994, p. 60.

⁹ Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996.

¹⁰ Mauss, Marcel, “Sobre Una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del ‘yo’”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 319.

El “Yo” es una noción griega del individuo, que concibe al hombre como poseedor de una conciencia individual, la cual reside en el nombre. En cambio, en la India el “Yo” se forma con el tiempo y es preferible no tenerlo, pues se aspira a ser uno con el universo. En China el nombre es algo colectivo, es heredado, y por tanto en los individuos hay algo colectivo. Para los hombres de las lenguas *bantu*, el hombre o “muntu” se forma con una partícula de dios (presente en todas las cosas) el “ntu”, hereda otra parte de su familia, de un ancestro en particular, pero se vuelve individuo con la edad y con su propia historia de vida.¹¹ Ese “yo”, esa “persona” que es “individuo” no es algo inmanente a los hombres de todos los tiempos; aparece en un momento determinado, y prospera bajo ciertas condiciones.

En Occidente, a partir de los romanos, la *persona* es la naturaleza del individuo, el derecho al nombre y al apellido, uno individual y otro social (en tanto familiar), una persona es fundamentalmente un hecho de derecho, los hijos adquieren derechos de acuerdo a sus ascendientes, a la familia de que provienen. En cambio ciertos individuos, como los esclavos, están excluidos del derecho a la personalidad jurídica, aunque no al nombre y al apellido. Los mismos latinos añadieron a la persona su sentido moral, el ser consciente, autónomo, independiente, libre y responsable. Con ellos, adquiere la persona conciencia de sí, del bien y del mal.¹²

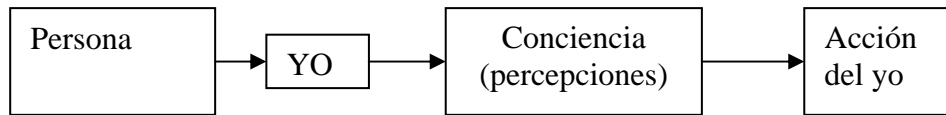
Con la conversión al cristianismo de la nobleza romana, en Occidente se forma la noción de persona humana que tenemos y que, es obvio, no es universal. Toda generalización trivializa, sin embargo, digamos que para la gente formada bajo esta tradición, el alma (ese aspecto de la individualidad y que forma a la persona) es, a la vez, individual y colectiva; forma parte de dios, del soplo divino, pero, al convertirse en un instrumento para salvar al individuo que la posee, acentúa el carácter individual de la persona. La búsqueda de la unidad de la persona humana con la divina incorpora a las anteriores acepciones de persona la idea de indivisible, individual y racional. Así pues, si seguimos al etnólogo francés Marcel Mauss, la conciencia, la persona, el yo, el individuo, continúan formándose y recreándose en la actualidad, como lo hicieron en el pasado, y seguramente cambiarán. La *persona*, es decir el concepto que tenemos de ella, se transformó a partir de la Ilustración en una conciencia, en una categoría del “yo” que se identifica con el conocimiento de uno mismo, con la conciencia psicológica hasta llegar a fundir la ciencia con la acción del yo. A pesar de ello, en Oriente, en África, en los diversos pueblos indígenas de América existen otras maneras de pensar a la persona, el cuerpo y la relación entre la mente y el cuerpo.¹³ En el desarrollo de nuestra argumentación

¹¹ *Ibid.*, p. 322. Janheinz, Jahn, *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1978.

¹² Mauss, *op. cit.*, pp. 325-328.

¹³ *Ibid.*, pp. 329-333.

trataremos de mostrar que el mundo es percibido y pensado mediante la corporalidad, y ésta es la manera en que una persona corpórea concreta, dada en un aquí y ahora, piensa y percibe su realidad mediante un trasfondo de creencias y prácticas sociales y culturales.¹⁴



En México el individuo es una conformación moderna, impuesta en la legislación; pero pocas veces presente en las culturas subalternas indígenas y de las diversas regiones del país. El Estado mexicano ha avanzado paulatinamente en la separación del individuo, tan diluido en los grupos en el pasado colonial, al fragmentar a los grupos sociales de muchas maneras, la más importante de las cuales han sido los intentos de evitar la propiedad comunal de la tierra. El Estado mexicano ha limitado la pertenencia a familias extensas, cofradías, barrios y un largo etc., de muchas maneras, con el afán de enfrentarse a individuos súbditos de una nación y no a grupos de poder; con ello eliminó los mecanismos de distensión que repartían la presión social y emocional o la carga económica, los “individuos” han perdido esos círculos fuertes de relación y solidaridad con otras personas. Así, la ansiedad y la angustia, como estados depresivos por no saber quiénes somos, son en nosotros una condición moderna, pues en el pasado siempre sabíamos quiénes éramos y que debíamos hacer, sobre todo en los pequeños pueblos de las diversas regiones del país.

En algún momento surgió la relación individuo-sujeto actual, pues en el pasado siempre el grupo social cobijó al sujeto; así pues, hemos pasado paulatinamente en México por un crecimiento de la individuación y por un cambio en la personalidad de los “individuos”; pero tales hechos no fueron iguales ni sincronizados en el tiempo; trataremos de mostrar con argumentos cómo ese *nosotros* se volvió un *yo* ego y eurocéntrico.

El “yo” que habla en este trabajo es masculino, el de un afrodescendiente del Bajío, nieto de cuatro grandes familias dispersas por los estados que dan a las riveras del Lerma-Santiago, dedicados a la vaquería, a la música de mariache, a conducir locomotoras de vapor y a comerciar en pequeño. Soy un vástago de los Martínez, oriundos de El Rosario, rancho del municipio de Ocampo, descendientes de los 30 negros de Angola que llevó a su obraje de San José, en el valle de Quencio (el valle de los contrabandistas de tabaco coloniales), el mayordomo de la Iglesia Catedral de Valladolid don Pedro Martínez de Uriarte. No somos “indios”, aun cuando estamos emparentados con los otomíes de San

¹⁴ Varela, Francisco *et. al.*, *De cuerpo presente, las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, 2ª, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 35-36.

Felipe de los Alzati, San Cristóbal y los mazahuas de Ziráhuato. No fuimos campesinos sino vaqueros, en el pueblo sabían de nuestra afición por el alcohol, las peleas a cuchillo, pero también por la comida y la música; pelear con uno era pelear con todos, y ser amigo de uno era serlo de todos; existían responsabilidades y beneficios, el gobierno y los ricos estaban distantes para la justicia y cercanos para la recaudación fiscal.

Ese “yo” que percibe, reflexiona y piensa lo hace desde una posición afrocéntrica que se ha explicitado en otros trabajos de índole académica y en una activa participación en los XI Encuentros de Pueblos Negros, realizados en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; sin embargo, no es un “yo” separado de la familia, ni del grupo etnizado, por el contrario, es una voz que pretende en todo momento reflexionar en diálogo con otros individuos dentro de la familia y el grupo, vivos y no vivos. Aun cuando en la redacción se use la primera persona del singular, se busca expresar de manera coherente el sentir, el pensamiento y las posturas que mantiene mi familia (un grupo de afrodescendientes del Bajío, de la cual espero ser el mejor interlocutor) como herramientas hermenéuticas para poder hacer una lectura de procesos que nos afectaron en el pasado y aún atañen.

EL ARGUMENTO NARRATIVO

La primera vez que bajé a la Tierra Caliente me senté en la plaza de Huetamo una tarde a “tomar el fresco”, frente a mi banca llegó y se despatarró una joven estudiante de preparatoria con su minifalda y abrió las piernas mostrándome las pantaletas. A su elección kinética yo respondí con el azoro y el rubor. Ella descansó y se fue.

Es claro que en el Bajío a las niñas se les enseña a sentarse frente a un hombre con las piernas cerradas, a recoger las rodillas y cruzar los tobillos, se trata de ocultar el sexo. En cambio en la Tierra Caliente es común ver una postura diferente, en la cual al sentarse, las mujeres, abren las piernas y empujan con las manos la falda entre los muslos para que ésta oculte el sexo y les permita ventilarse. Hay en ambos casos una serie de movimientos femeninos que implícitamente comunican al hombre que no se tiene un interés sexual, no hacerlos sugiere que existe una atracción y se conviertan en aliciente. El “mal entendido” en la comunicación corporal se debe a que existen códigos kinéticos, no explicitados, que son diferentes en ambas regiones y que se vinculan, además, con una serie de imágenes creadas en el Bajío sobre la gente de la Tierra Caliente, por ejemplo, aquella que habla de lo “calientes” que son las mujeres, es decir, de su propensión a la sexualidad despreocupada que contrasta con la mojigatería hipócrita de las mujeres del Bajío, según cantan los terracalenteños.

Me gustan las abajeñas
que tienen temor de Dios,
y dejan a su marido
por irse con otros dos.¹⁵

En la anécdota es evidente que los movimientos corporales, actitudes y posturas son elementos de la comunicación no verbal, transmiten mensajes y tienen sentido; pero también es claro que la inconmensurabilidad de los movimientos se debe a que el sentido de ellos está en la cultura, en las razones que les permiten existir. En el pasado mesoamericano la postura más común para reposar sentado era colocarse en cuclillas, acto que, además, es común a muchos pueblos antiguos y que es necesario aprender de niño, cuando se sufren ciertas deformaciones en los huesos y tendones que permiten descansar en esa posición, que no es cómoda para quienes no han aprendido en su infancia a utilizarla.¹⁶

Para desyerbar sus milpas o caminos o barrer la casa siempre están en cuclillas,
y en la iglesia lo mismo y aquel es su natural asiento y el que más apetecen.¹⁷

En Huetamo (y en general en la Tierra Caliente) es común ver a los hombres ancianos descansar de ésta manera, en cuclillas; niños y niñas lo hacen pero al entrar en la pubertad la dejan de lado; es raro en los jóvenes aunque algunos lo hacen en el campo de fútbol y casi no se advierte en las mujeres; sin embargo, hay mujeres jóvenes que la usan, llegan de los ranchos al mercado y se sientan en cuclillas, cuidando juntar las rodillas si usan faldas cortas, para evitar enseñar los calzones y, con ello, sus connotaciones sexuales. Así pues, “sentarse” en cuclillas es una práctica cultural de origen mesoamericano, es no consciente el usarla, pues se asocia con los viejos y los niños, con los campesinos y no con los habitantes de las urbes de Tierra Caliente; en determinados contextos sirve para transmitir mensajes y es significativa, puede decirnos mucho de quién la usa, frente a quienes y en que momentos: una mujer joven de una ciudad no la usará en entornos públicos, urbanos, ni frente a hombres a menos que existan atenuantes, la compañía de la familia, el cansancio, etc.

En el pasado mesoamericano estar en cuclillas en las ceremonias religiosas no estaba mal visto y los frailes toleraron al principio la práctica; pero luego introdujeron la posición de hinojos frente a los

¹⁵ *Las abajeñas*, son de Tierra Caliente que hace referencia a las mujeres del Bajío.

¹⁶ Mauss, *op. cit.*, pp. 345, 349.

¹⁷ Garzes, Diego, “Relación de Ajuchitlán (1579)”, en Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985, p. 37.

emblemas religiosos cristianos (como la cruz y las imágenes) como acto de sumisión; hincarse, postrar las dos rodillas era signo de humillación en el Occidente. Los cambios en los sistemas religiosos, de valores, y festivos, que se produjeron después de la conquista y con la llegada de personas de otras culturas, trajeron consigo una hibridación en los movimientos, las actitudes y en los sentidos que les damos; nuevos códigos kinéticos se produjeron en las diferentes regiones del país, como sucedió con otros aspectos de la cultura, tales como la música, la danza, la alimentación, el vestido, y un largo etc.

La corporalidad, entendida como el uso que hacemos de nuestro cuerpo, está vinculada con los sistemas de valores, con la etiqueta, la moralidad, en resumen, con los “modales” en una cultura. Toda posición, movimiento, tecnología corporal no puede entenderse sólo como una adaptación de los hombres a un medio geográfico, o como útil y desprovista de significados; por el contrario, en ella se encuentran referencias a la manera en que se piensa el cuerpo, en que se le ve a éste en relación con otros cuerpos, con dios y la naturaleza.

El padre algunas veces inculca a los hijos la agresividad, el temor a lo sobrenatural, la utilización frecuente de palabras vulgares y, por encima de todo ello, eso sí, el respeto a los mayores. Como influencia del clima y el medio en general se dice que el terracalidense se caracteriza por una actividad sin prisas, con pausas, enojo súbito como afán de libertad y el sentir liberal: borrachera frecuente y calentura erótica.¹⁸

El anterior retrato hablado de los terracalienteños fue publicado por un profesionista oriundo de la región en una revista de la Universidad Michoacana al hablar de las costumbres y tradiciones de su pueblo. En el relato aparecen una serie de tópicos asociados con la gente de la Tierra Caliente desde mucho tiempo atrás, e internalizados a tal grado por los terracalienteños que los creen “verdaderos” y asumen como “la naturaleza” de la gente de Tierra Caliente. *Agresividad, superstición, vulgaridad, respeto a los mayores de la familia, actividad reposada, enojo súbito, afán de libertad, borrachera frecuente y calentura erótica* no son ideas enunciadas en el texto por el extraño que baja a la región y califica a “vuelo de pájaro”, son escritas por un terracalienteño con estudios de postgrado.

Se trata de ideas sin un vínculo aparente, pero que tienen, tras de sí, una carga histórica y una razón de estar en la región, y que, una vez colocadas en un campo semántico por un grupo en un

18 Díaz Cárdenas, Salvador, “Tradiciones y costumbres en la región este de Tierra Caliente, Michoacán”, en *Universidad Michoacana*, 3, Morelia, UMSNH, enero-marzo, 1992, p. 110.

proceso social, entrelazan sus significados para construir una “versión” de la realidad, una “representación” que modela nuestras percepciones, nos “orienta” para actuar, justifica necesidades e intereses y valores de conjunto al enfrentarnos al “terracalenteño”, o con “lo terracalenteño”, cuando somos del Bajío, o bien, cuando desde una postura eurocéntrica hablamos de las personas de la Tierra Caliente.¹⁹ A lo largo de la narración iremos desentrañando cómo se construyeron estas “verdades” sobre la región y su gente, las relativizaremos y las colocaremos en su justa medida en contextos históricos concretos; sin embargo, es necesario partir de estas afirmaciones contundentes para que aquellos que no conocen ni la región, ni su gente, ni han estado en contacto con los estereotipos imaginados sobre los terracalenteños, los conozcan. Es obvio, pero necesario, decir que no comparto tales afirmaciones y que las uso “entrecomilladas” para después tratar de argumentar en su contra; también, he de decir que muchos argumentos introductorios presentes en estas primeras páginas se verán fortalecidos en los capítulos siguientes.

EL ESCENARIO: LA “TIERRA CALIENTE”

fue imaginada ya en el pasado prehispánico como violenta y como lugar propicio para el amor carnal, aunque no de manera abiertamente peyorativa. Con ciertos cambios contextuales mantuvo ambos ejes significativos asociados a ella: aunque hubo ligeras permutaciones en la manera en que ésta se ha percibido, imaginado y recreado mediante la imagen, ya sea mediante la descripción y la palabra, o bien, la fotografía y las imágenes en movimiento. Esto se debe a que, en el pasado, junto a los grandes cambios políticos y económicos llegaron nuevas relaciones sociales y formas de pensamiento que, a veces, coincidían con las de los grupos étnicos y raciales que enfrentaban al poder estatal español; los grupos hegemónicos “europeos” frente a “indios y “negros”, aunque la mayoría de las veces sin alianzas importantes y sólo transitorias. El Estado, pero también cada grupo social y étnico, con las representaciones anteriores y las propias reelaboró una imagen consciente de la Tierra Caliente (y muchas no conscientes) de la gente que vivía en ella, imágenes en mucho encontradas y en parte coincidentes.

La cultura judeocristiana, traída por los conquistadores, frailes, colonos españoles y europeos, ve al cuerpo como el lastre del alma, por ello, la Iglesia estigmatizó a la región (asociada con la diosa de la carnalidad y la procreación) y a las personas que nacieron en esas tierras. También creó una serie

¹⁹ Jodelet, Denis, “Pensamiento social e historicidad”, en *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, Invierno 2003, vol. XXIV, p. 102. Luckman, Thomas y Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

de imágenes distorsionadas porque los referentes culturales y morales, que tenía, eran diferentes. A la imagen de los vencedores, convertidos en elite gobernante, se enfrentaron otras representaciones, deconstruidas y resignificadas a partir de los mismos elementos usados por el poder, hasta definir una nueva cultura, que, con cierta coherencia, incorporaba en su seno posturas contradictorias, conscientes e inconscientes.²⁰ Así podemos ver que a la Tierra Caliente se le ve, paradójicamente, como un desierto y como un paraíso, imágenes encontradas pero que forman parte de una misma representación sobre una misma región.

Los conquistadores y sus hijos criollos construyeron una idea entorno al clima caliente que transmitieron a los que nunca habían estado allá: sierras montuosas, llenas de quebradas y vacías de árboles, con arroyuelos que llevan agua en la temporada de lluvia, donde se crían nubes de mosquitos y otras sabandijas que hacen imposible la “vida”, la suya aclimatada a otros temples y fauna.

La necesidad de volver productiva a la Tierra Caliente, en los nuevos términos, y el crecimiento demográfico, de personas no indígenas, modificaron el “paisaje” (pensado éste como una combinación de entorno ecológico y acción cultural del hombre sobre él), se abrieron caminos, los pueblos crecieron, con la tecnología española hubo mayor número de tierras roturadas para sembrar maíz, surgieron huertas, trapiches y cañaverales junto a los cauces de agua, en tanto que los hatos de ganado crecieron.

El calor regía, y rige, la vida cotidiana local, con las horas de trabajo, de “siesta” y de descanso, completamente diferentes a las que se pueden ver en el Bajío y el Altiplano. Los hombres que nacieron y vivieron en la Tierra Caliente, aunque de diferentes procedencias étnicas, se adaptaron al medio y generaron una serie de conocimientos para enfrentarse a las condiciones de su hábitat, lo que les permitió (y permite) vivir sin mayores contratiempos. Tales prácticas son inculcadas a los niños desde temprana edad para que eviten a los insectos y reptiles mortales, o sobrevivan cuando fortuitamente sean picados por ellos; para que aprendan a proveerse de agua y de alimento; para que eviten los mosquitos y las moscas; para mantener frescas las habitaciones. Así, la vida cotidiana de la gente de la Tierra Caliente no era y no es insufrible (en los términos expresados por los primeros cronistas españoles), sobre todo cuando no se conoce otro lugar para vivir, o no hay posibilidades de salir.

En Tierra Caliente los ríos proveen de alimentos, antes servían de camino a la gente y ahora son barreras para los automotores. Junto a ellos se ha establecido la mayoría de las poblaciones, incluso las

²⁰ Por **cultura** entiendo un complejo, pero acotado, campo semántico (o de significados) sobre el cual estructuramos nuestras prácticas y damos sentido a nuestra existencia como sociedad, de Olela, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”; en Chukwudi Eze, Emmanuel, *African Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1998, p. 43. Lotman, Iuri M., *La semiósfera*, “Semiótica de la cultura y del texto”, v. I, Madrid, Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, pp. 22- 42. Definiciones acordes con algunas corrientes de la antropología hermenéutica y crítica, con la cual concuerdo en la argumentación, véase: Ulin, Robert C., *Antropología y Teoría Social*, México, Siglo XXI, 1990, pp.178-238.

más remotas rancherías necesitan de una fuente de agua para sobrevivir, para que con ellos lo haga el ganado y para sembrar hortalizas. Muchas prácticas cotidianas, creencias míticas, ritos de paso y sitios sagrados se encuentran centradas en el agua y los ríos.

EL PROTAGONISTA: EL CUERPO

El cuerpo es nuestro instrumento, por él es que percibimos al mundo, lo experimentamos y lo vivimos; pero no está libre del control social.²¹ En todas las perspectivas de análisis del cuerpo, como concepto teórico, se percibe la intención de estudiar las relaciones que existen entre el hombre y la sociedad, el cuerpo y la “naturaleza”, las representaciones sociales y las prácticas; sin embargo, la manera en que se establecen y articulan tales relaciones difieren de acuerdo con las relaciones sociales y productivas en contextos históricos concretos, en distintas culturas. Así el cuerpo no es uno, inmutable, realidad biológica, o signo natural, es un concepto plural, cuerpos construidos social e históricamente mediante experiencias corporales.²²

Un punto álgido del argumento se centra en la “espontaneidad” y la “inconciencia” de ciertos sentimientos y movimientos, que al ser fortuitos, azarosos se vislumbran sin sentido, fuera de los límites del lenguaje. Sin embargo, aún nuestro inconsciente es compartido en alguna medida con otros, y es por tanto un inconsciente social, constreñido por lo que nuestra cultura y grupo social, que nos permite manifestar, en lo psíquico, nuestras fantasías, nuestras pulsiones, nuestras percepciones de la realidad, ellas nos acotan dentro de lo posible y lo deseable para mantener la estabilidad.²³ Lo social está en el individuo, pero reconozco que no al grado de poder definir a un grupo humano diverso con una figura homogeneizante, apolínea o dionisiaca, según intentó la primera escuela antropológica de cultura y personalidad;²⁴ sino para acotar nuestras fantasías, deseos y pulsiones como individuos dentro de los límites de lo posible prefigurado por la cultura, que es construida socialmente. Así pues, aun el inconsciente y sus fantasías expresadas en sueños no están fuera de la significación y de su articulación con la cultura: red de signos, un complejo, pero restringido, campo semántico (o de significados) sobre el cual estructuramos nuestras prácticas y damos sentido a nuestra existencia como sociedad. No habría pues, movimientos extralingüísticos y sin sentido, sino movimientos inconscientes con causas y

²¹ Pérez Cortés, Sergio, “El individuo, su cuerpo y la comunidad”, en *Alteridades*, 2, México, UAM-I, 1991, Año I, p. 13.

²² Cházaro y Estrada, *op. cit.*, pp. 20-21.

²³ Erdheim, Mario, *La producción social de inconciencia. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 200-202.

²⁴ Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, 15ª, México, Siglo XXI, 1999, pp. 343-351.

sentidos no visibles en primera instancia.

Cuando usamos nuestro cuerpo, nos expresamos corporalmente, elegimos de manera consciente entre el vasto repertorio de actitudes, posturas, movimientos posibles, dentro del vocabulario kinético formado por nuestra cultura, alguno de acuerdo a la situación contextual en la cual nos desempeñamos; la cual puede ser más o menos formal, hasta convertirse en una situación de etiqueta; pero junto con esa elección kinética y proxémica consciente arrastramos movimientos no “conscientes” que se encargan de meter ruido en la comunicación y posibilitar las metáforas, pero también los “malos entendidos”.

Los movimientos de los individuos que forman una sociedad, tienen tras de sí un concepto de cuerpo que es compartido, esta construcción social nos dice lo qué es el cuerpo para una sociedad, qué es lo “natural”, cuáles son sus movimientos cotidianos, las posturas adecuadas para descansar, la kinética de trabajo, de juego o de “danza”; pero también, por ese concepto sabemos cómo se utiliza el cuerpo, si éste es en sí mismo un espacio de adoración o un lugar para el pecado. En México, las diferentes concepciones que hay del cuerpo fueron construidas empleando las nociones existentes en África, Asia y América durante la época virreinal, mediadas por las relaciones de poder donde España (y el Mediterráneo en lo cultural) tuvieron una situación de privilegio.²⁵ Aun cuando podríamos decir que cada comunidad en el país varía su concepción de cuerpo, encontramos elementos que son comunes en los lugares que comparten ethos culturales y forman regiones. Cada una de estas culturas regionales tiene una historia distinta que modeló matices diferentes sobre la concepción del cuerpo y la manera en que esa sociedad expresa su corporalidad.

Sabemos que en estas tierras no sólo existieron nahuas (ni fueron modelo de las demás culturas locales), y que en la época colonial llegaron, además de europeos, personas de Asia, Oceanía y África quienes dejaron herencias de muchos tipos desde lo biológico hasta lo cultural ¿No podrían entonces existir otras concepciones del cuerpo en México? Las tallas de Cristo traídas de Filipinas que existen en los museos de México nos muestran proporciones, posturas, rasgos, colores completamente diferentes a las tallas en madera traídas del Mediterráneo, y diferentes también de las esculturas en pasta de maíz con técnicas mesoamericanas o las de los cristos negros, como el Señor de Carácuaro, un pueblo de Tierra Caliente. Es probable que detrás de tales objetos de culto exista una concepción diferente del cuerpo que se refleja en otras estéticas, que producen características diferentes en la manera de representar el cuerpo de Cristo, cuerpo que por ser el divino, del que hemos sido creados a imagen y semejanza, es la metáfora del cuerpo del hombre, de “nuestro” cuerpo. Tras de ese “nuestro” cuerpo,

²⁵ Las reflexiones se hacen desde la óptica de Michel Foucault, en especial los argumentos que esgrime en su: *Historia de la sexualidad*, v. I, México, Siglo XXI, 1986.

que evidencian los colores, tamaños, rasgos físicos, proporciones y figuras, están criterios de identidad que evidencian las voces múltiples en el “nosotros” que, a raíz de la Independencia, de la separación de Centroamérica, de las Guerras de Intervención, quedó reducido en un espacio geográfico y político llamado “México”, dentro del cual nos pensamos “semejantes” para lograr formar y consolidar una patria, pero con particular intensidad a partir del nacionalismo posrevolucionario. Ampliemos la pregunta a los individuos procedentes del África al sur del Sahara y preguntémosnos, no si trajeron una concepción de cuerpo –pues es obvio que la tienen- sino cómo se materializó, se volvió tangible. La respuesta no es sencilla.

Existe en el pensamiento tradicional una filosofía que fundamenta todo concepto y cualquier actividad desarrollada por la sociedad local. Esa filosofía tiene respuestas a cada una de las interrogantes de los hombres y mujeres que viven en esa región, entre ellas, las nociones que se vinculan con el cuerpo: nacimiento, vida, ser, muerte, dios, espíritu y todas las metáforas que se construyen en derredor de ellos. Todas ellas se pueden expresar verbalmente o, cuando menos, es posible verbalizarlas relacionando conceptos que la sociedad local considera afines, similares o bien contrarios. El pensamiento no se desliga de la acción, las nociones sobre el cuerpo se expresan en la corporalidad, es decir, en la manera en que el cuerpo se vive, en la que es empleado para relacionarse con otros individuos (proxemia) y en que se mueve (kinética) actitudes que no pueden expresarse de manera verbal, pero que no por ello dejan de existir.

Tal vez algunas asociaciones de las antiguas religiones mesoamericanas con la desnudez de las mujeres y las prácticas de los indígenas dieron origen a la “sensualidad” terracalenteña, una de ellas era la de bañarse completamente desnudas las mujeres sin ocultarse a las miradas masculinas. Esos baños tenían ciertas restricciones locales para los habitantes de cada pueblo, ya sea por lugares, días u horas se sabía que las mujeres de todas edades acostumbraban bañarse y se evitaba aproximarse, bien sea por miedo de la vertiente masculina de las náyades, o mediante consejas y cuentos de aparecidos que resultaban eficaces, en el pasado, para delimitar espacios y tiempos.²⁶ Muchas prácticas cotidianas y comunes para los antiguos habitantes de la región se transformaron ante la mirada de los forasteros,

En Tierra Caliente no se nace hombre, se aprende a serlo y se llega a serlo. Existía en el pasado un término para ello, “hacerse hombre”, que incluía todo un rito de paso que requería de una serie de aprendizajes de técnicas corporales y hábitos relacionados con el uso del machete.²⁷ El machete no era

²⁶ Uzeta, Jorge, *El diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato, Zamora*, El Colegio de Michoacán, 1997, pp. 202, 201.

²⁷ Mauss, “Técnicas corporales”, en *op. cit.*, pp. 340-343.

sólo una herramienta de trabajo, era un arma defensiva, un apoyo para el baile, símbolo de hombría y un vínculo con los ancestros, significados que eran develados por quien “hacía hombre” al muchacho. Al mediar el siglo XX las armas de fuego se hicieron más accesibles y sustituyeron a las armas blancas en la vida cotidiana de la gente de la Tierra Caliente. Así como antes no se separaba del machete, la pistola se convirtió en un compañero para los “hombres” y aun los jóvenes de la región. Hace dos años pude leer en Tlapehuala, Guerrero, un “comunicado” pegado en un pizarrón de anuncios en la entrada del palacio municipal, donde se prohibía “sin excepción” a los civiles portar armas dentro de la presidencia, las cuales se podrían dejar con los policías en el acceso y luego ser recogidas; desde una perspectiva diferente hablaría de la violencia endémica asociada con la Tierra Caliente, pero desde otra el derecho del hombre a portar un arma para defender su honor y no para ofender a otro. El reconocimiento social que se otorga al “ser hombre”, y por tanto, el derecho a portar un arma, trajo en el pasado reciente una abundancia de hechos de sangre que terminaron en muertes. Antes, las cicatrices y la falta de dedos hablaban de riñas poco exitosas, pero sin difuntos; ahora una pelea termina casi siempre con la vida de uno de los contendientes, lo cual ha creado ciclos de violencia interminables. En el pasado los códigos de ética y de defensa del honor eran conocidos por todos, así, la valentía y el uso de las armas tenían ciertos límites que evitaban, hasta donde era posible, el desbordamiento de la violencia sin freno. La llegada del narcotráfico modificó valores y propició que ciertos individuos con fuertes patologías tuvieran en la violencia su medio de subsistencia y su desfogue. En Ocuaro, un pequeño pueblo cercano a Huetamo, como en muchos otros de la región, los jóvenes usan rifles 0.22 y retrocargas para cazar iguanas; en cambio los adultos, aunque no siembren marihuana, usan rifles M1, R15, Ak-47 o cuernos de chivo, de todos modelos y formas. Las armas se cargan a todos lados, incluso en las reuniones con el presidente municipal de Huetamo (quien lleva sus policías). Las armas están presentes en la vida cotidiana y no hay autoridad que se atreva a quitarlas porque las consecuencias podrían ser graves.

La representación asociada con la gente de la Tierra Caliente es tan variada y cambiante como la que se tiene de su tierra de origen. Las personas que tenían en un pasado la etiqueta de “terracalenteño” terminaron por apropiarse de ella y transformarla en una identidad asumida; para ello, tomaron algunas ideas del campo semántico original y las resignificaron, eligieron una acepción diferente, pues las palabras tienen como característica ser polisémicas. Así, con los mismos elementos, mediante tácticas lograron subvertir el sentido original y oponer al estigma una representación semejante y positiva, que no la misma, pues se ha manipulado, ahora convertida en identidad.²⁸

²⁸ Certau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2000, pp. 40-48. Moscovici, Sergei, *El psicoanálisis su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979, p. 43.

EL GUIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

Es necesario entonces que comencemos a reflexionar sobre las concepciones del cuerpo que existen en México, pero no como si éstas fueran homogéneas, pues cada región cultural ha construido la suya en un largo proceso de hibridaciones culturales y biológicas. Ya se ha dado algún paso en ese sentido, como el trabajo de López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, pero desde una perspectiva mesoamericana y etnocéntrica, que ha sido dominante en muchos estudios, para “explicar” “lo mexicano”.

Otro estudio es el de José Carlos Aguado Vázquez, que recorre de manera histórica el *Cuerpo humano e imagen corporal* por diversas culturas que, en distinto grado, forman parte del pensamiento presente en las culturas regionales que coexisten en el territorio mexicano. Sin embargo, este exhaustivo recuento de concepciones sobre el cuerpo se echa al traste con un estudio monográfico pues pretende construir una topografía de los sentimientos y la sexualidad en el México actual sin particularizar en las diferencias regionales ni proponerse incluirlas, tan dolo con una serie de cuestionario nada particularizados realizados a estudiantes de la UNAM, la UAM, la Escuela Superior de Neurolingüística y Psicopedagogía y pacientes del Hospital General de México.²⁹

Si los estudios sobre el cuerpo en México apenas comienzan, los que hay sobre la Tierra Caliente son contados. Hasta el momento sólo hay cuatro textos publicados que hablan sobre la región, el de Enrique Cárdenas de la Peña, *Tierra Caliente. Porción sureste de Michoacán* (a nuestro juicio el más interesante); uno de divulgación escrito por don Luis González, con idéntico título pero sin apellido; le sigue una compilación de documentos de Ernesto de la Torre Villar, *El trópico michoacano*; y por último el coordinado por Eduardo Zárate y editado por el Colegio de Michoacán. Ninguno de los anteriores define la “región” como una totalidad, acorde con las propuestas más recientes en geografía humana, sino lo que hacen es enlazar sus intereses y ligarlos al terreno.³⁰ Existen, además, algunos estudios monográficos realizados por profesores de educación básica, médicos rurales, y más recientemente por algunos antropólogos, como Eric Leonard, cuyo libro *Una historia de vacas y golondrinas* habla sobre las causas que llevan a la población a emigrar a los

²⁹ Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, 2004.

³⁰ Al entrelazar un “paisaje cultural” con un “paisaje natural”, propuesta de Carl Sauer, geógrafo norteamericano que estudió el Occidente, sobretodo Colima y con influencia en México. Véase: Mikesell, Marvin, “Landscape”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972, p. 11.

Estados Unidos.³¹

Nuestra propuesta es reflexionar sobre el cuerpo, sobre las representaciones que elaboramos sobre él y las maneras en que lo usamos; pero no desde el de la filosofía. Como no podemos teorizar en el aire, les propongo usar un estudio etnohistórico para ver cómo las prácticas construyen en el día a día de la cotidianidad la exclusión y la diferencia; cómo generan, en síntesis, una imagen estereotipada del cuerpo del otro y de lo que hace con él, en un escenario: la Tierra Caliente, que también fue pintada como escenografía de diversas maneras en el pasado, la reconstrucción de esos telones los exhibimos en el segundo capítulo. Una representación no puede estar completa sin los actores, la gente de Tierra Caliente y sus orígenes diversos, su llegada, y los motivos de ésta, son trazados en el tercer capítulo. Los actores construyen su vida en la práctica cotidiana y es a través de ésta que los intereses de las elites construyen los estereotipos hasta constituir a la gente de Tierra Caliente en los “otros”: los “indios”, los “negros” y los “criollos”, con fragmentos de las prácticas asociadas a cada grupo vemos, en el tercer capítulo, cómo las prácticas proveen del material intersubjetivo que sirve de evidencia al estereotipo, lo hacen verosímil y por tanto, “verdadero” y “útil”. Sin embargo, no hay que suponer que los actores son títeres del poder, al contrario, transforman el escenario cotidiano en una arena de conflictos en la cual los discursos corren en diferentes sentidos y alianzas para enfrentar al dominio y la hegemonía; así, en el capítulo quinto vemos como los estereotipos no sólo sirven al poder, sino que, también son utilizados para enfrentarlo, en una permanente guerra de imágenes metafóricas en torno a las representaciones del cuerpo y sus prácticas. Por último, hacemos una reseña de lo que hemos visto en escena para desentrañar la manera en que el poder se institucionaliza en la vida cotidiana, se vuelve intangible y “natural”, a grado tal que no reparamos en que nuestros juicios están atravesados por nociones sociales de “valor” y son en realidad prejuicios, los cuales continuamos usando en la vida cotidiana como herramientas para percibir nuestro entorno.

Nuestra intención es mostrar como el cuerpo del otro es utilizado por el poder (como hegemonía) en la creación de estereotipos étnicos que se transforman en estereotipos “regionales”. Es un proceso histórico en el que se construyen nociones como “negro”, “indio”, “mulato”, “cocho”,

³¹ Cárdenas de la Peña, Enrique, *Tierra Caliente de Michoacán. Porción sureste de Michoacán*, 2 tomos, México, SAHOP, 1980; González y González, Luis, *La Querencia*, Morelia, SEP-Michoacán, 1982; De la Torre Villar, Ernesto (comp.), *El trópico michoacano. Hombres y tierras*, México, SIDERMEX, 1984; Zárate, Eduardo (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002. Entre los estudios monográficos baste señalar algunos ejemplos extremos: el primer intento de realizar una monografía corresponde a Tavera Castro, Juan, *Huetamo. Historia y geografía*, Morelia, Gobierno de Michoacán, 1968; con menos éxito siguió la escrita por un médico Gómez Alvarado, Marcelino, *Huetamo. Ensayo monográfico*, México, FEM, 2001, y más recientemente, la exhaustiva monografía del historiador Sánchez Amaro, Luis, *Memoria del Porvenir. Historia General de Huetamo 1553-2000*, Morelia, UMSNH/H. Ayuntamiento de Huetamo, 2002. Léonard, Eric, *Una historia de vacas y golondrinas. Ganaderos y campesinos temporeros del trópico seco mexicano*, Zamora, El Colegio de Michoacán/FCE/ORSTOM, 1995.

“terracalenteño”; pero tales términos son producto de una red semántica que asocia con ellos, conductas morales, cualidades físicas, capacidades reales e imaginadas, respuestas previsibles en situaciones sociales concretas. La construcción de imágenes (y de significados) está tan inmersa en la vida cotidiana que es difícil para los individuos entender, que aquello que imaginan y piensan (sus conductas menos racionales en situaciones sociales de enfrentamiento con el otro) tienen fines ideológicos concretos: mantener la exclusión, afianzar el dominio y la sujeción. Es cierto que el prejuicio nos guía en la vida cotidiana y que no estamos plenamente concientes de cómo se crean éstos; será pues el momento de empezar a reflexionar en torno a ellos. Con éste fin, la tesis parte de un primer capítulo para hacer un recuento de la manera en que la teoría ha pensado la vida cotidiana y la reproducción de las prácticas, centrado en Bordieu y su propuesta del *habitus*, Giddens y la *acción social*, y por último, la *acción comunicativa* de Habermas; para luego acercarnos a la propuesta más histórica y hermenéutica de Michel de Certeau y vinculada con la antropología hermenéutica de James Clifford. Luego, el segundo capítulo, muestra como se construyó, en los imaginarios, la región geográfica y cultural que conocemos como Tierra Caliente. Una vez descrito el escenario, conocemos a los actores, su procedencia y su número en una demografía histórica de la región, para darnos cuenta de lo heterogéneo de la población, por tanto de la cultura. En el cuarto capítulo se intenta hacer una reconstrucción histórica de algunas de las prácticas de los grupos étnicos terracalenteños, dar cuando menos una idea de la diversidad cultural. En el quinto capítulo vemos que existe una disputa entre estos grupos por “representar”, por dominar el imaginario, en una serie de condiciones asimétricas de poder; no obstante que un grupo tiene la capacidad coercitiva, su dominio en las representaciones no es tan eficiente y total como se pudiera pensar. Por último, en las conclusiones vemos la manera en que se construyeron los estereotipos, como herramientas de dominio y control ideológico, y porque razón mantienen cierta vigencia.

¡Que se levante el telón! ¡Que inicie la representación!

Como el vino no me falte,
que es el que me da valor,
cantaré toda la noche
y hasta que amanezca el sol.³²

³² Copla de “El veinte”, cantada por don Abundio García, guitarrero, Zicuirán, 2 de junio del 2005.

Capítulo I Cuerpo, poder y representación

Este primer capítulo versará sobre cuestiones teóricas en torno al cuerpo y al pensamiento, lo que imaginamos y lo que hacemos. Partirá de un recuento de las diferentes posturas teóricas y disciplinares que nos hablan de la relación entre el pensamiento y la acción, las relaciones complejas entre mente y cuerpo (disociación, por cierto, presente sólo en Occidente).

Es necesario entender que nuestros cuerpos no son sólo biología, sino que son modelados socialmente de muchas maneras, es el grupo el que decide que cuerpo es “bello”, cual es el ideal “físico”, pero también, como deben moverse y comportarse; relaciones que no están desentendidas de la política y del poder, pues los cuerpos se adiestran para reprimir a los disidentes, para imponer, mediante la fuerza, el dominio de otros cuerpos, la exclusión y el castigo.

No podemos dejar de lado que los cuerpos son concebidos, usados y adiestrados, en la vida cotidiana, en el seno de la familia, por ello, la cotidianeidad es otro importante núcleo de conceptos teóricos para entender la relación entre cuerpo y poder, entre cuerpo y praxis.

Los cuerpos reproducen prácticas en su vida diaria, algunas de manera conciente y en concordancia con los dictados de la razón; pero muchas otras no. Entender cómo se dan las relaciones entre la praxis y el poder nos ayudará a entender ¿por qué mantenemos prácticas que atentan incluso contra nuestro bienestar y nuestra vida?

Con base en lo anterior se hará una propuesta de análisis del cuerpo a partir de su uso social como representación en un espacio social, geográfico e histórico, la Tierra Caliente. La propuesta busca no disociar idea y acto, cultura y estructura social, sino partir del análisis de la corporalidad en la vida cotidiana, de sus mecánicas de reproducción y de cambio en situaciones concretas, históricas, culturales y de poder, mediante el uso combinado de la deconstrucción histórica, la sociología del conocimiento y la antropología hermenéutica. En seguida veremos como diferentes estudiosos de lo social han pensado la relación entre el pensamiento de los individuos y lo que ellos comparten, en sus mentes, con otros miembros de su grupo social.

Las corrientes de pensamiento han generado conceptos de análisis sobre temas básicos que, a partir de un vocabulario diverso, tratan sobre problemáticas comunes que vemos en MENTALIDAD, REPRESENTACIÓN, IMAGINARIO Y OTRA VEZ IDEOLOGÍA. El apartado “mentalidad, representación, imaginario y otra vez ideología busca” dar un breve recuento de cómo se han pensado en el pasado términos que pretenden explicar lo que sucede en la mente de los individuos, cómo se sitúan frente a la realidad y cómo la objetivan a partir de la percepción subjetiva. En el apartado de LA VIDA COTIDIANA,

veremos lo importante que es el análisis de ésta para entender cómo la realidad es construida, objetivada y ordenada para que sea entendida y aprendida por los nuevos miembros de una sociedad, de tal manera que en la niñez, y en las experiencias cotidianas, aprendemos los diversos lenguajes que usaremos a lo largo de nuestra vida, así como su gramática.

Es entonces necesario poner sobre la mesa de discusión al cuerpo, EL CUERPO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL, que es en parte biológico, de manera tal que comencemos por cuestionar una serie de prácticas y sus significados que se toman como “naturales” por estar asociados con él, como los géneros, algunas tecnologías y sus usos, que son en gran medida de carácter cultural. En seguida, en CUERPO, PRÁCTICA Y EXPERIENCIA, reflexionaremos acerca de cómo se construye la experiencia mediante las prácticas, y como es que la “realidad” percibida de manera subjetiva por el individuo es objetivada y compartida por un grupo social. Es necesario hablar sobre el vínculo entre individuo y sociedad, y reflexionar sobre el papel que tiene el individuo en la construcción de su propia existencia y en la de las futuras generaciones, tratamos de hacerlo en, REPRODUCCIÓN Y VIDA COTIDIANA. La realidad objetivada es construida y aprendida en la vida cotidiana mediante las prácticas y los sentidos que se les dan. Es necesario entender cómo han explicado en el pasado algunos pensadores esta relación entre prácticas y sentidos, entre percepción subjetiva y realidad objetivada; para ello se utilizan los conceptos de: HABITUS Y PRÁCTICAS planteados por Bourdieu para explicar los individuos interiorizamos lo social y como se logra, en las prácticas cotidianas, que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Luego veremos la propuesta de Giddens sobre INSTITUCIONES SOCIALES Y ACCIÓN SOCIAL. Una teoría de alcance medio sobre la estructuración y praxis social, se centra en aquello que los agentes individuales son incapaces de cambiar, las imposiciones sociales y materiales. Las instituciones sociales se convierten en las formadoras, en la vida cotidiana, de los individuos; usan las prácticas rutinarias y las normas sociales para constituir la estructura social. Por último el MUNDO DE LA VIDA Y ACCIÓN COMUNICATIVA, de Habermas, una teoría de la acción que otorga un peso muy grande al lenguaje y a la cultura en la reproducción, y que indaga en lo subjetivo, lo social y lo objetivo, para complejizar al actor y volverlo persona.

MENTALIDAD, REPRESENTACIÓN, IMAGINARIO Y OTRA VEZ IDEOLOGÍA

Los temas básicos que preocupan a las disciplinas humanas regresan de tiempo en tiempo. Discusiones semejantes a las que expusimos párrafos arriba se hacen desde diferentes ópticas y arrojan luz sobre vetas del pensamiento que se creían ya agotadas. Una de ellas es el vínculo entre el individuo

y su papel en la construcción de su propia historia y cultura; la otra es sobre los caminos posibles para comprender aquello que cambia y aquello que permanece con el tiempo.¹ Quienes se ocupan de construir historias y etnografías ponderan y esgrimen argumentos a favor del individuo, otros constriñen su libertad frente a la sociedad y las elites; pero todos se contienen al hablar de las relaciones entre estructuras y coyunturas, entre realidades a corto y a largo plazo. De ahí también surgen diversas explicaciones que chocan entre sí y generan dudas sobre la capacidad de explicación que tienen las disciplinas humanas; debido a ello surge el interés en la multidisciplinaria, con su afán totalizador, y la posibilidad de encontrar respuestas más sólidas.

La corriente historiográfica francesa surgida, a fines de los cuarenta, en torno a la revista de los *Annales d'histoire économique et sociale* abrió las puertas a discusiones y temáticas nuevas en la historia; pero también al diálogo con otras disciplinas sociales y humanas que le ayudarían a hacer una “historia total”. La historia comenzó a mirar a la antropología cultural y simbólica, a dialogar con ellas y a emplear algunas de sus herramientas, hasta que se llegó a la antropología histórica o a la historia antropológica, que en México creó a un híbrido interesante: la etnohistoria. La libertad intelectual que propugnaron los historiadores franceses para buscar en cualquier objeto, hecho o acto, un “texto” útil que les ayudara a reconstruir el pasado, no la pensaron para los individuos que estudiaban; pues era el momento en que la historia se alejaba de los personajes y se acercaba a los grupos sociales, se hacían combates para alejar a la historia de los protagonistas importantes que la historia militar y la historia diplomática estudiaban; buscaba alejar a las historiografías que hacían de los textos positivistas, voluminosos pero sin un verdadero análisis de los contextos sociales, económicos e históricos que motivan, inducen o ayudan, a los seres humanos a tomar sus decisiones.² Los límites de la acción, aseguraba Ferdinand Braudel, no niegan el papel del individuo en la historia, sin embargo, para el autor francés, el hombre, el individuo, es prisionero de un destino forjado por la “larga duración”, que, paradójicamente, es lo cotidiano e “indestructible”. Braudel no puede encontrar la manera en que entran en sincronía los diferentes ritmos que discurren en la vida de los hombres, ¿cómo cambiamos lo “indestructible”, aquello que caracteriza a nuestra civilización y que parece “natural”?³ En cambio, otro pionero de los *Annales*, Lucien Febvre, tiene plena conciencia que tras los hechos están los hombres, que son ellos en el día a día los que cambian el presente, por tanto, el futuro y el pasado.⁴ Es Febvre

¹ Braudel, Ferdinand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1981, p. 13.

² Febvre, Lucien, “Examen de conciencia de una historia y de un historiador” en *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 19, 30. Braudel, *op. cit.*, pp. 794-795.

³ Braudel, *ibid.*, p. 19, 795. Fontana, Joseph, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 207.

⁴ Febvre, *op. cit.*, p. 29.

quien comienza a pensar la relación que existe entre las ideologías, las ideas y la realidad social, ya no se trata de hacer una historia de las ideas tradicional sino de estudiar la “mentalidad colectiva”, concepto utilizado en la historiografía francesa de la posguerra y que le debe mucho a “la representación colectiva” de Durkheim y la de “mentalidad” de Levy-Bruhl, quienes buscaban entender cuanto de lo social existe en el pensamiento de los individuos, cuanto lo modela.⁵

El análisis de la vida cotidiana puede revelar las articulaciones profundas entre el individuo (o el *hombre individual*, como le llama la corriente historiográfica de los *Annales*) y la sociedad que lo rodea, de la cual forma parte; pero también, entre el cambio y la permanencia. El hombre que se estudia no es una abstracción, “es el hombre en grupo” modelado por su cultura, por su historia personal y la de su sociedad, en un espacio geográfico y temporal concreto.⁶ Es entonces cuando la multidisciplina toma valor, pues sólo mediante diversas disciplinas podremos aventurarnos en tan ambiciosa empresa: investigar lo cotidiano sin caer en el facilismo de la folclorización.

Esa transformación paulatina de las estructuras que, sin embargo, mantienen de manera no consciente elementos del pasado y que algunos historiadores han llamado mentalidad, “aquello que tienen en común todos los hombres de un tiempo y una sociedad específica”.⁷ Un hombre comparte con otros sus creencias religiosas y sus concepciones filosóficas, y mediante los análisis discursivos podemos ver cuanto coinciden y en que disienten; pero también comparte pensamientos no conscientes miedos, deseos y aspiraciones que son difíciles de rastrear.

La historia de las mentalidades se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general.⁸

A pesar de colocarse en una situación privilegiada para la reflexión, las herramientas conceptuales creadas para el análisis no son adecuadas. La más importante crítica que se le ha realizado al concepto de mentalidad es que las categorías del pensamiento no son universales, pues dependen de los instrumentos materiales y conceptuales que los hacen posibles, y éstos, a su vez, son creados por

⁵ Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, “Representaciones colectiva”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003, p. 34.

⁶ Febvre, “Vivir la historia. Palabras de iniciación” en *op. cit.*, p. 41, 32.

⁷ Le Goff, Jacques y Perre Nora, *Hacer la historia*, Paris, Gallimard, 1974, p. 83. Ortega, Sergio, “Introducción a la historia de las mentalidades”, en *El historiador frente a la historia*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 89.

⁸ Le Goff, *ibid.*, p. 85.

una sociedad con una cultura y una historia propias, en constante movimiento.⁹

Aunque Le Goff concibe su manera de historiar vinculada con la etnología y la sociología, su interés por lo “cotidiano” se ve ceñido a las “series” que abarcan un “periodo razonablemente largo” para encontrar las discontinuidades. El mismo “cuestionario” con preguntas de carácter etnográfico se aplica a un volumen considerable de documentos, a cada uno de los cuales se le ha aplicado un análisis del discurso, en términos de Foucault; y para encontrar las rupturas y el conjunto ha sido tratado con procedimientos estadísticos; con lo cual pretende establecer una historia de los sistemas de creencias y valores, o utillaje mental.¹⁰ El problema es que este tratamiento científicista no permite acceder al nivel de lo afectivo, es incapaz de restituir los significados complejos y contradictorios de los pensamientos colectivos; aunque si podemos historiar el uso que hacemos de las ideas y la encarnación de éstas.¹¹

La representación social tradicionalmente es comprendida como un sistema de valores, ideas y prácticas con una doble función: primero, establecer un orden que permita a los individuos orientarse ellos mismos y manejar su mundo material y social; y segundo, permitir que tenga lugar la comunicación entre los miembros de una comunidad, proveyéndoles un código para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal.¹²

Para Denise Jodelete, quien ha teorizado sobre las representaciones, éstas sirven para construir una realidad comunal de un conjunto social. Las representaciones sociales le dan sentido a la realidad, lo presentan como “un mundo instituido”, pero también definen y orientan los comportamientos para producir con la interacción un efecto de realidad inmediata.¹³ Las representaciones son entonces una herramienta para construir socialmente la realidad y un medio por el cual la realidad social condiciona al individuo; para ello median entre los conceptos y las percepciones, se articulan entonces: la información (es decir el capital cultural del individuo y su grupo), la actitud (las prácticas) y la representación social (qué creemos y cómo lo interpretamos); así, cuando nos topamos con algo nuevo,

⁹ Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 19.

¹⁰ Le Goff, *op. cit.*, pp. 82-83. Ortega, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹¹ Chartier, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹² Moscovici, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemal, 1961, pp. 22-23.

¹³ Jodelet, Denise, citada por Vergara Figueroa, Abilio, “Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”, en Vergara, Abilio (coordinador), *Imaginario: horizontes plurales*, México, INAH/CONACULTA / BUAP, 2001, p. 37.

o con algo desconocido, esto es reinterpretado y explicado para establecer el orden.¹⁴

El problema es que la representación se objetiva en sí misma, es la representación de la representación, y nunca es la representación de la cosa en sí misma.¹⁵

Entonces Roger Chartier propuso una modificación al concepto; el historiador francés, se interesa en ver cómo se ha construido la significación, cómo los grupos sociales perciben y comprenden su sociedad y su pasado, es decir cómo construyen y emplean sus códigos.¹⁶ Para Chartier la creación cultural y la recepción no se dan de manera lineal, de arriba abajo en la escala del poder, por el contrario siempre hay rechazos y reapropiaciones por parte de los grupos dominados, siempre los contextos influyen en la manera en que se producen las representaciones y en como son aceptadas, por ello son históricas y para nada comunes u homogéneas en toda la sociedad.¹⁷

Chartier utiliza el concepto de cultura de Clifford Geertz, antropólogo norteamericano que en ése momento, mediados de los años 70, dialoga con la semiología francesa. La cultura se piensa en los círculos semióticos como un conjunto de significaciones, de símbolos, que se han transmitido históricamente, también como un conjunto de mecanismos de control para gobernar la cultura.¹⁸ Esta aparente rigidez y constricción para la acción del individuo no es tal, pues el sujeto aparece como un agente con capacidad inventiva, que resiste a las determinaciones de las estructuras y genera estrategias en sus prácticas contra la sumisión mecánica a las reglas.¹⁹

No hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio.²⁰

Las representaciones sirven para dar sentido al mundo, para ordenarlo; pero, a diferencia del concepto de mentalidad, no hay una única y dominante, sino que, varias se disputan el derecho a imponer sus significaciones en el mundo. El problema es que no queda muy claro ¿quién mantiene a la “representación”? y ¿quién la produce?, si éste soporte es el grupo social, o la clase, entonces ¿cuál es

¹⁴ Vergara, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Ibáñez, Tomas, *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendal, 1988, citado por Rodríguez Salazar, Tania, “El debate de las representaciones”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003, p. 58.

¹⁶ Chartier, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 89, 44, 10, 216, 363.

¹⁹ Chartier, *ibid.*, p. 48.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

la diferencia con el concepto de ideología? Para Denis Jodelet “la ideología no es el todo de la representación” (aunque presentan funcionamientos similares), la representación involucra elementos cognitivos enlazados con funciones de legitimación, es decir, un conocimiento al servicio de los intereses del grupo, lo que la deja casi en términos del concepto clásico de ideología.²¹ Tampoco es claro ¿cómo cambian las representaciones?, si lo hacen individuo por individuo (lo cual sería en extremo voluntarista) o si pueden hacerlo abruptamente, como sucede con los rompimientos gnoseológicos y epistemológicos que ha realizado la ciencia con la mecánica de Newton y la teoría de la relatividad de Einstein, que repercutieron en el pensamiento cotidiano de Occidente, en la doxa. También se puede aplicar a la “representación” la crítica que se hace al concepto de mentalidad, en el sentido del aparente consenso que hay detrás de él, pero el concepto no explica ¿cómo se logra esta uniformidad?, si es mediante encadenamientos micros, de comunicaciones entre individuos, que “deciden” compartir y construir una “representación mental”.²²

Es a principios de los años ochenta que Cornelius Castoriadis construye su propuesta de “imaginario”, que no es ya el reflejo de un objeto, sino es la elaboración simbólica del objeto. El imaginario no “representa”; es valorado a través de los efectos que tiene su “presencia” en la vida cotidiana; es centro o núcleo que organiza (y es organizado) para dar “personalidad” a una época.²³ El imaginario social establece una relación entre la historia, lo social y lo psicológico, el “imaginario radical” va más allá, pues además de social e histórico es *psiqué-soma*, es un flujo representativo-afectivo-intencional; ambos imaginarios se caracterizan porque lo instituido es recibido y alterado constantemente, no sólo en la reflexión, sino fundamentalmente en la praxis; por ello, existen, además de los consensos, el desacato, el descontento, la indignación y la ilusión.²⁴

En las representaciones colectivas las formaciones sociales son “racionalizadas”, vueltas naturaleza, lo que muestra la eficacia simbólica de lo social; pues si bien, lo social-histórico está en constante cambio, sólo estableciendo figuras “estables” pueden adquirir “visibilidad”, y con ello, se institucionaliza la sociedad.

Es la institución de la sociedad quien determina lo que es “real” y lo que no es,
aquello que tiene sentido y lo que no lo tiene, pues “toda sociedad es un

²¹ Jodelet, Denis, “Pensamiento social e historicidad”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003, p. 102. Jodelet, *Les représentations sociales*, París, Imprimeries Universitaires de Francia, 1989, pp. 52-53.

²² Vergara, *op. cit.*, pp. 45-46.

²³ Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, Barcelona, Tusquets, 1985, p. 201

²⁴ *Ibid.*, 493.

sistema de interpretación del mundo y aquí todavía el término “interpretación” es superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, una creación de un mundo, de su propio mundo.²⁵

Las sociedades interpretan al mundo mediante instituciones como: los lenguajes, el trabajo, la permisión/prohibición, el tabú, la regulación sexual, las definiciones de “realidad” y de “verdad”.²⁶ El imaginario tiene una condición de virtualidad y por ello utiliza al símbolo para expresarse, para “existir”; el símbolo es lo que nos compele a “morir por la patria”, o a evitar los enlaces con nuestros parientes más próximos.²⁷

Desde el punto de vista psíquico la fabricación social del individuo es un proceso histórico a través del cual la psiquis es constreñida (sea de una manera brutal o suave, es siempre por un acto que violenta su propia naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero lo suficiente en cuanto a necesidad y uso social) sus objetos y mundo inicial y a investir unos objetos, un mundo, unas reglas que están socialmente instituidas. En esto consiste el verdadero sentido del proceso de sublimación. El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la intuición ofrezca a la psique un sentido.²⁸

Estos procesos de construcción de lo socio-cultural se dan mediante símbolos, que son arbitrarios y exteriores, no naturales, y siempre son polisémicos, es decir, pueden tener diferentes significados o presentar residuos de lo significado con anterioridad.²⁹ Es en el símbolo donde el poder se incluye en la reflexión y es el espacio donde puede vincularse con intereses de grupo, transformarse en ideología.

El término ideología, desarrollado por Marx en el siglo XIX, había caído en desuso por sus limitados alcances para entender a la cultura; pues cultura y economía se reproducen con lógicas distintas. El marxismo no se había interesado en las lógicas de la producción y reproducción de la cultura, de la ideología, y por tanto, de la manera en que ambas se socializan y se constituye

²⁵ *Ibid.*, pp. 226-227.

²⁶ Vergara, *op. cit.*, p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ Castoriadis, *op. cit.*, 28.

²⁹ Vergara, *op. cit.*, pp. 53, 61.

socialmente la experiencia.³⁰ Un historiador inglés, Edward Thompson, inició el proceso de redefinir el concepto de ideología en los estudios y círculos marxistas para acercarlo a las posturas teóricas de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, con la intención de entender ¿por qué los trabajadores ingleses ayudaban a mantener su sometimiento? Para Thompson la categoría de la *experiencia* es central, pues la vida social es desarrollada mediante la praxis de sujetos históricos determinantes, por tanto, es dialéctica e histórica, y es ahí donde se construye el dominio. Los hechos sociales y los actos humanos adquieren sentido mediante la cultura vivida, el quehacer cotidiano; que se torna un límite de lo posible, acota la “realidad”.³¹ Es en el día a día que los hombres constituimos nuestra experiencia, mediante las prácticas, por tanto, nuestra cultura y nuestra historicidad condicionan los sentidos que les otorgamos; así pues, las interpretaciones dependen de un pasado simbólicamente constituido cuyo horizonte se extiende hasta el presente, de una tradición en el sentido de Gadamer.³² Estos procesos no están libres de conflictos y no son impuestos sólo de arriba hacia abajo, sino que la dominación es internalizada y en parte conformada por los sometidos, así, la explotación y la dominación son relaciones históricamente vividas, pero no necesariamente explícitas.³³ Thompson no ve al individuo como un ser sometido y sin posibilidad de modificar su condición, por el contrario, uno de los rasgos principales de su humanidad es su rechazo al sometimiento y su participación (aunque sea marginal) en la constitución de su dominio (acotándolo) y de las posibilidades de libertad en los márgenes de su situación; así, la tradición y la cultura son las herramientas para el construir la reproducción ideológica y la autocensura, pero también sirven para delimitar espacios de libertad. Por ello, el concepto de práctica debe ser tratado con sumo cuidado, pues su carácter simbólico y polisémico le permite contener en sí mismo dos discursos: el de sujeción y el de libertad.³⁴ La antropología se convierte así en un medio para investigar teóricamente la práctica, más que a las prácticas en sí mismas.

Es en esta lógica que otro marxista inglés, Raymond Williams, desarrolla una teoría cultural que explicita la manera en que se separaron, en el siglo XIX, los conceptos de *Cultura* (vinculado a prácticas y creencias) y de *Civilización* (como interacciones materiales); la *cultura*, para Williams, encarna los símbolos de la comunicación en el lenguaje cotidiano y al mismo tiempo es parte del proceso de la interacción material; debemos entender “lenguaje” en su sentido más amplio, como

³⁰ Ulin, *op. cit.*, p. 221.

³¹ *Ibid.*, 210.

³² *Ibid.*, 209.

³³ *Ibid.*, 212.

³⁴ Thompson, Edward P., “Folcor, antropología e historia social”, en *Historia social y antropología*, México, Instituto Mora, 1999, p. 63.

formas de comunicación, con sentido, que los hombres empleamos.³⁵ Nos comunicamos mediante interacciones y símbolos que son objetivaciones de una realidad material, por tanto, están atravesadas por el poder y los intereses de grupo; para comunicarnos, hay una serie de normas intersubjetivas, mutuamente inteligibles que una comunidad de hablantes, con una tradición cultural, tienen en común, por tanto:

La significación, la creación social de significados a través del uso de signos formales, es una actividad material práctica y sin duda, literalmente, un medio de producción.³⁶

Hay grupos sociales que intentan controlar la producción de significado y detentar la hegemonía cultural; por ello, no hay una tradición uniforme ni reciprocidad comunicativa entre grupos, sino asimetrías, ventajas y desventajas. Esto lleva a Williams a pensar a la *cultura* como una configuración interrelacionada de culturas arcaicas, residuales y emergentes, y que los hombres nos movemos entre culturas y tradiciones, y “seleccionamos” entre ellas.³⁷ Aunque esa tradición dominante (selectiva) intenta ser omnipresente y determinar el significado en todos los ámbitos de la vida social, es decir, lograr la hegemonía cultural, al hacer que las costumbres y las prácticas apoyen la estratificación social y el dominio, pero, no lo consigue porque los individuos y los grupos se oponen a ello, utilizan discursos y prácticas contrahegemónicos (como las fiestas del carnaval y las mascaradas ridículas para burlarse de aquellos que los dominan), con lo cual subvierten y cuestionan al poder.³⁸

La disociación que se había hecho en Occidente entre mente y cuerpo, cultura y civilización, necesitaba de redefiniciones que vincularan, otra vez, ambos aspectos del ser humano; el primero fue repensar a la cultura como:

Las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos y soportes- que se producen, transmiten y reciben en contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente.³⁹

³⁵ Ullin, *op. cit.*, p. 224.

³⁶ Ullin, *op. cit.*, p. 225. Williams, Raymond, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 38.

³⁷ *Ibid.*, p. 227-228.

³⁸ Williams, *op. cit.*, p. 110.

³⁹ Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, “Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas”, 2ª, México, UAM, 2002, p. 2003.

Se trata de una concepción estructural de la cultura, en la cual, más que interesarse en los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas (como lo hacen los estructuralistas y los semiólogos), se busca desentrañar los contextos y procesos estructurados socialmente, es decir en la construcción social de las formas simbólicas.⁴⁰

En seguida es necesario repensar la *ideología* sin el enfoque reduccionista que la vincula a una clase dominante, es decir, la ideología dominante como organizadora del campo ideológico y que se expresa a través de los aparatos ideológicos estatales; sin darle posibilidad a los “subsistemas ideológicos” de los grupos subordinados, con autonomía relativa, a disentir y actuar estratégicamente en condiciones de desventaja.⁴¹ Es necesario “estudiar las maneras en que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación”.⁴² Y es aquí donde los estereotipos y prejuicios cobran una importancia central, pues son ellos los que, en la vida cotidiana, afincan el dominio y el poder en la mente de los niños y los jóvenes. La ideología sería pues el uso interesado y amañado de las formas simbólicas para que el significado ayude a mantener las relaciones asimétricas de poder. Si bien las formas simbólicas son representaciones que sirven de camuflaje a las relaciones e intereses sociales, participan continuamente en la constitución de relaciones sociales y de dominación.⁴³ La manera en que la ideología oculta su interés es el de las estrategias discursivas de las formas simbólicas (como la sinécdoque, la metonimia y la metáfora), todas las cuales sirven para disimular las relaciones de dominación.⁴⁴ El análisis del discurso se vuelve entonces una herramienta para reconstruir los tropos que ocultan el significado en las formas simbólicas.

Aunque la noción de ideología de los marxistas contemporáneos le regresa el carácter crítico a los estudios sobre la producción de significados, no intenta nada más allá de los ámbitos de la conciencia y de la razón ¿dónde queda la experiencia como totalidad, que propugna Thompson? Es decir, constituida como razón, y por percepciones distintas: como las emociones y los sentimientos, también construidos socialmente, como lo sugiere Agnes Heller.⁴⁵ Es necesario reunir de nuevo al cuerpo con la razón y con los sentimientos para entender ¿cómo los procesos de producción de significados son recibidos, aceptados, adecuados y retransmitidos por los individuos? Aun cuando mantengan el *statu quo* que les oprime.

⁴⁰ Thompson, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

⁴² *Ibid.*, p. 85.

⁴³ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁵ Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1980, pp. 161-166.

Historia, antropología y psicoanálisis, con sus métodos y herramientas, son útiles para reflexionar en casos concretos sobre los temas que interesan a la filosofía, y por tanto, algunos problemas comunes parecen recurrentes en otros campos del conocimiento. Esto hizo Michael Foucault con sus reflexiones en torno al poder, como algo no localizable, que se manifiesta en los sujetos dominados como un conjunto de relaciones y de posiciones estratégicas que consideramos naturales y no cuestionamos.⁴⁶ Sus reflexiones no fueron abstractas sino mediante “historias” de la clínica, de las prisiones y las instituciones mentales. Su revolucionario método de buscar las discontinuidades en lugar de lo común (que caracteriza de cierta manera el método de las ciencias duras) fue adoptado rápidamente por disciplinas como la antropología y la historia. Es por ello que nuestra reflexión se desarrollará en condiciones sociales e históricas concretas; pero antes debemos reflexionar en torno a otros conceptos, como

LA VIDA COTIDIANA

pues hombres y mujeres aprendemos la realidad en nuestras experiencias diarias, como un todo ordenado, con un orden que parece independiente de nosotros; por ello, la realidad de la vida cotidiana se presenta objetivada, es decir, constituida con un orden antes de mí, antes de que yo naciera. Al crecer, aprendemos el lenguaje que usaremos en la vida cotidiana, aprendemos junto con las palabras los conceptos indispensables que disponen de orden y otorgan sentido a nuestros actos, sentimientos y pensamientos.⁴⁷

El análisis de la vida cotidiana nos permite ver lo que los antropólogos llaman cambio social. Esa transformación paulatina de las estructuras, sin embargo, mantienen de manera no consciente elementos del pasado, que algunos historiadores han llamado mentalidad, “aquello que tienen en común todos los hombres de un tiempo y una sociedad específica”.⁴⁸

La vida cotidiana tiene que encararse como una representación de la “realidad”, es decir, pensada, transpuesta y construida por los hombres, en lo individual y en lo colectivo.⁴⁹ Representación que es reproducida de manera consciente, en lo que llamamos “tradición”; pero también de manera no

⁴⁶ Foucault, Michael, “El cuerpo de los condenados”, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 11-37.

⁴⁷ Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, p. 39.

⁴⁸ Le Goff, Jacques y Pierre Nora, *Hacer la historia*, París, Gallimard, 1974, p. 83. Ortega, Sergio, “Introducción a la historia de las mentalidades”, en *El historiador frente a la historia*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 89.

⁴⁹ Geertz, *op. cit.*, p. 40.

consciente, o “costumbre”. Entre ambas maneras de representar la vida cotidiana no hay una división tajante, las costumbres pueden servir para construir tradiciones y las tradiciones pueden perder sentido hasta convertirse en costumbres. Las dos tienden vínculos con el pasado, también se articulan de manera coherente para formar un sistema cultural; con ello, tenemos relaciones sincrónicas (dentro de las actividades humanas) y diacrónicas (vinculadas al pasado); las cuales, además, se relacionan entre sí.

Analizar la vida cotidiana requiere de un método híbrido entre la antropología y la historia, pues sólo así podremos deconstruir el sistema de concepciones heredadas, símbolos y significaciones transmitidas históricamente. De manera cotidiana los hombres se comunican, mantienen y desarrollan su conocimiento de la vida en actividades que no siempre son cuestionadas, que son perpetuadas por ser “naturales”, es ahí donde podemos encontrar una relación entre los diferentes niveles que van del individuo al grupo, de la continuidad al cambio y a la libertad de acción.⁵⁰ Utilizar un concepto de cultura pensado como comunicación nos permite reformular el papel de los “textos”, alejarnos del peligroso asunto de la “verdad” y trasladarnos al más estable de la “verosimilitud”, pues ya no importa la “calidad de la información” que arroja el texto sino el discurso que evoca y la apropiación que se hace de éste;⁵¹ pero detrás, siempre está la experiencia humana, el encuentro de la mente y el cuerpo con el mundo, del pasado con el presente, de la fantasía con la realidad.⁵²

Se trata de indagar nuestra vida cotidiana con la suspicacia en la observación (como la emplea el antropólogo en las culturas ajenas a él), pero con la perspectiva del historiador. Una etnografía histórica o una historia etnográfica que nos permita acercarnos y entender ¿cómo entendemos el mundo, cómo organizamos la realidad en nuestra mente y cómo lo expresamos en nuestra conducta cotidiana?⁵³ Indagaremos en las temáticas que interesan al etnógrafo y que dicen más sobre nuestra vida (que lo que pueden decir de los otros); pero debemos evitar (hasta donde sea posible) el falso sentido de familiaridad con que realizamos nuestras actividades y ordenamos el mundo, pues ésta construcción es histórica y no siempre fue así.⁵⁴

La vida cotidiana se organiza alrededor de nuestro cuerpo y del presente, del aquí y el ahora, es accesible a la manipulación corporal; por ello, esta a mi alcance. Además, se me presenta la realidad de la vida cotidiana como un mundo compartido por otros, un mundo intersubjetivo, un mundo tangible

⁵⁰ Geertz citado por Chartier, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² Gay, Peter, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*, v. I, “La educación de los sentidos”, México, FCE, 1992, p. 19.

⁵³ Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

para mí y para los demás, un mundo compartido.⁵⁵

El método empleado para llegar a la vida cotidiana es el etnográfico, definido por Sherry Ortner como: “el intento de entender otro mundo de vida usando el “*ser*” –tanto como sea posible- como el instrumento de conocimiento”.⁵⁶

El etnógrafo es un individuo que ha nacido y ha formado su *ser* en una cultura específica y no puede desprenderse de ella por entero, aún cuando en el pasado era un prerequisite metodológico el que intentara ser “objetivo”. La existencia del investigador se da en un contexto histórico social que lo sobre determina, incluso en un nivel inconsciente está imbuido de su pertenencia a una sociedad y a una cultura; sin embargo, ese hecho que puede ser visto como un obstáculo prácticamente insalvable le proporciona una valiosa herramienta para “interpretar” su cultura, para encontrar aquello que antes consideraba “cotidiano” y rutinario.

El “*ser*” del investigador se introduce de manera total en el espacio del mundo de vida que pretende conocer; es un proceso corporal, en el espacio y en el tiempo, que le permite tomar un posicionamiento intelectual (e incluso moral) que es a la vez un modo interpretativo y uno constructivo.⁵⁷ El diálogo cultural que constantemente encara el etnógrafo le enfrenta al otro, le descubre prejuicios, malos entendidos y estereotipos de ambos lados; periódicamente tiene que tomar distancia, evaluar su desempeño social anterior, modificar su conducta, tratar de tomar conciencia de la relevancia de lo que dice, de lo que hace, e incluso de lo que no dice y no hace; labor que resulta agotadora.

La importancia que juega el trabajo de campo, versus la teoría, en la interpretación de las culturas ha sido juzgada de manera diferente. Hay quienes le otorgan un papel central e inherente a la labor del etnógrafo, he incluso ven en la descripción detallada o densa (basada en los diarios de campo) una fuente ya de análisis; mientras que otros lo minimizan hasta caer en la incomensurabilidad de las culturas y el agnosticismo. James Clifford influido por ciertas posturas postmodernas ha llegado a afirmar que las etnografías son “ficciones” verosímiles; por tanto, la historia y la etnografía son narrativas propias del novelista, aunque intentan acercarse de otra manera a la realidad.⁵⁸ Por otro lado, autores (incluso con posiciones teóricas opuestas y enfrascadas en debates) como Clifford Geertz, Sherry Ortner y los Comaroff consideran imprescindible un trabajo de campo exhaustivo para

⁵⁵ Foucault., *op. cit.*, p. 40.

⁵⁶ Ortner, Sherry, “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, en *Comparative Studies in Society and History*, 1, 1995, vol. 37, p. 188.

⁵⁷ Ortner, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁸ Citado por Ortner, en *ibid.*, p. 188.

desarrollar una buena etnografía, se le llame densa o no.⁵⁹

Tenemos como recursos técnicos, para obtener información de primera mano, la observación y la entrevista; sin embargo, gran parte del conocimiento de una cultura no industrializada no ha sido verbalizado y puede pasar desapercibido para el etnógrafo formado en una sociedad escolarizada, en la cual hay una preeminencia de la instrucción explícita. En las sociedades no industrializadas se aprende gradualmente mediante la imitación y la participación, sólo cuando es necesario se hace verbalmente.⁶⁰ La observación es importante para percibir la existencia del saber no lingüístico de una cultura; sin embargo, para entrar en contacto con tales prácticas sólo se puede hacer cuando se “participa” imitando. A veces las palabras están de más.

Aún cuando muchas de las prácticas y de los conocimientos de una cultura son fundamentalmente no lingüísticos, éstos forman un sistema coherente; discurso y práctica integran redes de significados que son constituidos mediante la experiencia y la praxis. Bajo ciertas circunstancias ese conocimiento no lingüístico accede a un nivel verbal y es descrito mediante el lenguaje, toma entonces la forma de un discurso explícito, pero al cambiar su carácter en este proceso también sufre alteraciones.⁶¹ Es por ello que, la entrevista debe ser situada de manera contextulizada y la información debe pasar siempre por la validación de la observación y la participación. El trabajo de campo es primordial, es labor del etnógrafo evitar limitar a un sólo texto cualquier definición de lo que debería ser un corpus, incluso no debe confinarse a sus propias notas de campo; está obligado a contraponer los textos (entrevistas, fotografías, videograbaciones, trabajo de archivo, charlas con otros individuos ajenos a la cultura y radicados en la zona) durante el proceso de crear imágenes de la realidad a la cual pretende acercarse.⁶²

Etnografía e historia parten de casos específicos para entender procesos generales. No elaboran modelos abstractos alejados de las vivencias históricas de los grupos, pues su meta es encontrar conceptos que sean amplios, procesuales, que permitan estudiar el cambio y reconocer que hay continuidad dentro de éste. Un enfoque holístico que integre las relaciones económicas y la vida cotidiana con una cosmología activa del mundo social en el devenir temporal.⁶³

⁵⁹ El artículo de Sherry Ortner es una crítica a las malas etnografías, aquellas que han vuelto superficiales los debates, y una sugerencia para volver a las etnografías profundas o pesadas, para evitar el término densa de Geertz, postura que no comparte.

⁶⁰ Bloch, Maurice, “Language, anthropology and cognitive science”, en *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, Londres, 1990, p. 187.

⁶¹ Ortner, *op. cit.*, p. 186.

⁶² *Ibid.*, p. 190.

⁶³ Good Eshelman, Catherine, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas del alto Balsas, Guerrero”, en Broda Johana y Catharine Good (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/ UNAM/ CONACULTA, 2003, pp. 78-79.

Cultura e historia producen coherencias e integraciones, rompimientos y divisiones en la conciencia. Cada cultura y cada momento histórico constituyen de distinta manera a los hombres y mujeres en agentes, posibilitan su actuación, constriñen y norman, pero también ofrecen marcos de libertad y de creación. La existencia del individuo y de la sociedad, su *ser*, es a la vez cultura e historia; pero también, posibilidad de elección, libertad.⁶⁴

Continuamente viejas categorías étnicas y fronteras “culturales” son redefinidas mediante procesos graduales que transforman las identidades preexistentes y su politización en nuevos contextos. Cada vez más rápidamente se forman nuevas sociedades y culturas, se forman grupos étnicos (y otras identidades) donde antes no existían, individuos diversos y grupos se fusionan para crear nuevas identidades colectivas que reclaman derechos y que fijan su origen en una raíz común de identidad. Esos procesos llamados etnogénesis se aceleran con la emigración de los países pobres a los ricos, donde individuos de diferentes culturas se ven forzados a coexistir, a generar estructuras sociales emergentes en procesos de producción y reproducción sociobiológica.⁶⁵

Las identidades étnicas resultantes no son menos genuinas y profundas, no más ideales o míticas que las de aquellos pueblos que, en términos absolutamente históricos, son conocidos como más antiguos.⁶⁶

Procesos similares a la llegada masiva de personas de origen africano, asiático e incluso oceánico a América para trabajar como esclavos, o bajo “contratos” de servidumbre, se están llevando a cabo en nuestro tiempo. Así como en el pasado, el nuevo contexto histórico, la emigración y la coexistencia forzadas, el contacto cultural en situaciones asimétricas de dominio, produjeron la etno génesis y nuevas culturas, en el presente están naciendo los chicanos o los newrican (portorriqueños nacidos en Nueva York); en tanto que Québec y Cerdeña reclaman autonomía. No obstante, debemos estar atentos a realizar una distinción entre la distribución de los “pueblos” y la distribución de las “culturas”, pues las culturas son fenómenos que pueden difundirse libremente entre los individuos y de un grupo a otro, sin necesidad de un cambio genético de cualquier tipo.⁶⁷

También es necesario diferenciar entre las características físicas y la cultura, preocupación

⁶⁴ Ortner, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁵ Bilby, Kenneth, “Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica. Two maroon cases”, en Hill, Jonathan D. (editor), *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa, University of Iowa Press, 1996, p. 119. Los grupos sociales transmiten genes y prácticas a sus descendientes, unos mediante la reproducción biológica y otros mediante la reproducción de prácticas; muchas veces ambos procesos se confunden y se asocia lo social a lo biológico y viceversa. Debemos reconocer que estos procesos están vinculados estrechamente pero no son indisolubles, sino que hay factores que los vinculan y otros que los alejan.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁷ Mintz, Sidney, “Afro-Caribbean: An Introduction”, en Mintz, Sidney (editor), *Caribbean Transformations*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989, p. 11.

cuidadosamente analizada por los afro americanistas. Las implicaciones de asumir que el comportamiento aprendido socialmente puede ser transmitido genéticamente son muy importantes; pues revelan matices discriminatorios.⁶⁸ A veces, las lógicas de dominio estereotipan a ciertos grupos sociales y étnicos con comportamientos o con cualidades morales negativas, y sugieren un nexo entre biología y comportamiento, entre biología y moralidad, e incluso entre biología e “inteligencia”; así justifican el control sobre el otro, su marginación, e incluso, su exterminio.

En la reconstrucción de la historia de una cultura particular, el empleo de materiales culturales para manejos sociales y los significados simbólicos de las formas mismas no pueden ser ignorados. Incluso la relevancia social y simbólica de tales formas en el mantenimiento o el cambio de una sociedad, o las posiciones relativas de los individuos y los grupos dentro de ésta, son de suma importancia.⁶⁹ Se trata de entender que la cultura es histórica, y que, aquello que la conforma es empleado en contextos particulares; si tenemos en cuenta esta dimensión de la acción humana, las elecciones culturales jamás serán consideradas como colecciones sin vida de hábitos, supersticiones y artefactos.⁷⁰

EL CUERPO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Existe una tendencia a realizar estudios que hacen dicotomías entre los aspectos psicológicos y fisiológicos de aquellos sociológicos y psicológicos. El estudio del cuerpo había caído en el primer enfoque, según el cual era fisiología y no historia; sin embargo no es así.⁷¹ Los individuos nacemos dentro de estructuras sociales objetivas, ahí, en el seno de la unidad mínima social, en la unidad doméstica, en la familia, otros individuos se encargan de socializarnos e imponernos significados, orientar nuestros sentidos y nuestro pensamiento. Las niñas y los niños nos identificamos con otros seres significantes en múltiples formas emocionales, aceptamos “roles” y actitudes presentes en otros, hasta que somos capaces de identificarnos nosotros mismos, hasta que adquirimos una identidad subjetiva. La construcción del “Yo”, es pues en parte social y en parte individual, pero se trata de una entidad que refleja las actitudes que los otros han mostrado para con nosotros, llegamos a “ser” lo que otros consideran que debemos ser. En éste proceso aceptamos el mundo de la vida cotidiana de los otros, internalizamos el mundo social y lo volvemos intersubjetivo, con todos sus prejuicios que se

⁶⁸ Mintz, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁷¹ Islas, Hilda, *Tecnologías corporales: danza, cuerpo e historia*, México, INBA, 1995, p. 155.

vuelven orientadores.⁷²

Los cuerpos tienen tras de sí un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y biologización de lo social, hasta lograr invertir la relación entre causas y efectos para hacernos ver, por ejemplo, en los sexos, una construcción social naturalizada, como determinantes para la división arbitraria de tareas, como la caza y la recolección. A este proceso se agrega un trabajo histórico de eternización, es decir, se reconstruye la historia y se explican las estructuras objetivadas y subjetivas de la dominación masculina y de la debilidad femenina como algo biológico y existente desde que existen hombres y mujeres.⁷³

Todo hombre, individuo o persona (sí-mismo) contiene un cuerpo que es indivisible de su pensamiento, de su psicología; pero también de su biología. El cuerpo del individuo es también herencia genética de sus padres, sus abuelos. El cuerpo es la primera herramienta del hombre, está ligado a la percepción sensorial, nos muestra al mundo y nos permite modificarlo, por ello, el cuerpo nace histórico-corporalmente, es decir, nace en un medio ambiente, producto de una etnia que guarda características biológicas y prácticas culturales, pero también, modifica ese ambiente, esas prácticas.⁷⁴

Antes aún que se usaran herramientas, el cuerpo del hombre ya empleaba técnicas corporales, hábitos motrices, de nado, descanso y danza que eran propios de su cultura; pero también, a su situación dentro de la sociedad. Esas tecnologías corporales eran enseñadas a los más jóvenes, de diversas maneras, la mayoría de las veces los niños imitan los actos que resultan eficaces y que ven ejecutar a las personas mayores que tienen autoridad sobre ellos; así, los actos se imponen desde afuera y desde arriba; es en la idea de prestigio donde se encuentra el elemento social, pues el acto imitado no es sólo un elemento biológico, o psicológico, sino la prueba del reconocimiento que hace el imitador y de aceptación de la eficacia cultural.⁷⁵

Los hombres y mujeres hacemos uso de nuestro cuerpo de formas tradicionales, aprendemos conciente o inconcientemente a usarlo, acatamos leyes y limitaciones (que varían con el género, la edad, la posición social, e incluso con la moda) para que estos “hábitos” sociales se realicen; pero es necesario que sean transmitidos tradicionalmente y sean eficaces para ser considerados “técnicas corporales”.⁷⁶

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física

⁷² Berger, *op. cit.*, pp. 167-169.

⁷³ Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2003 (1998), pp. 14, 105

⁷⁴ Jacinto Zavala, Agustín, *Filosofía de la Transformación del Mundo*, “Introducción a la filosofía de Nishida Kitaro”, Zamora, El Colegio de Michoacán/The Japan Foundation, 1989, p. 23, 25-26, 27.

⁷⁵ Mauss, Marcel, “Técnicas corporales”, *op. cit.*, pp. 340, 342-343.

⁷⁶ *Ibid.*

del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad.

Las formas que adopta (el cuerpo) en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social...todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad y que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura.⁷⁷

Debe existir concordancia entre expresiones de control social y corporal; aunque es más difícil unir las con la experiencia.

El cuerpo físico se conceptúa como opuesto al cuerpo social. Un sistema social complejo impondrá formas de conducta que sugieren que no interviene el cuerpo en su realización. A menor estructuración, menor grado de formalismo, por tanto, mayor tendencia al irracionalismo y a dejarse llevar de modas y pánicos, y mayor la tolerancia al abandono corporal.⁷⁸

Pensamiento-cuerpo-práctica es una triada indisoluble, ligados todos los conceptos entre sí están atravesados por las relaciones (tensiones) de poder, por la sociedad y el espacio-tiempo. Unas a otras se influyen generando particularidades y generalidades, continuidades y discontinuidades de lo que llamamos hombre, entorno y cultura.

Es a partir de Michael Foucault que se han realizado intentos por hacer historias y etnografías del hombre que tomen en cuenta su ubicación material-corporal en el mundo y su relación con el poder.⁷⁹ Ese poder que no es tan evidente, es el que evita la represión y prefiere sugerir, un poder productivo que incita a ser de cierta forma:

Lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es enfrentado al poder, es un efecto del poder y al mismo tiempo, o juntamente en la medida en que es un efecto suyo, es un elemento de composición del poder; por ello el poder pasa a través de él.⁸⁰

El poder ha construido al individuo, pero lo ha construido distinto en el pasado y de acuerdo a criterios más bien locales. Aun cuando desde el nacimiento del “hombre” a fines del siglo XVIII ha

⁷⁷ Douglas Mary, *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, p. 89.

⁷⁸ Douglas, *op. cit.*, pp. 97, 99. Toma de Talcon Parsons la noción diferenciada entre estructurado y no estructurado.

⁷⁹ Foucault, Michael, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La piqueta, 1990, p.106.

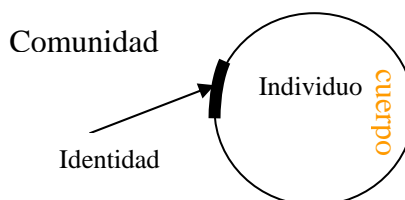
⁸⁰ Foucault, Michael, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ed. La piqueta, 1992, p. 39.

intentado hacer un individuo universal. Cada etnia en distintos ambientes geográficos y culturales éste ha creado metáforas que modelan a sus individuos, los conducen sin coerción abierta a seguir modelos de lo que es ser “hombre” o “mujer”. Cuando se generan encuentros entre individuos y culturas se da una lucha de poderes; en el nivel coercitivo uno de ellos triunfa e impone mediante instituciones marcos jurídicos, morales, médicos, de conocimiento, y un largo etcétera, lo cual trae muchos cambios al nivel tangible del hábito ¿Pero qué pasa con el poder que subyace a todo en una cultura? Cuando dos poderes productivos se enfrentan ¿uno acaba al otro? ¿Producen un híbrido?

Si los humanistas nos dicen que el cuerpo humano es histórico y no se refieren a la “historia natural” sino a la historia social del hombre, entonces se genera extrañeza en quien escucha. Agreguemos ahora a esa afirmación el desconocimiento que se tiene de la manera en que se ha pensado el cuerpo, cómo se ha conformado y conducido no sólo en las bien documentadas regiones de la Europa occidental mediterránea, sino en el mundo. Pues aunque en el Oriente las teologías no negaron la existencia del cuerpo ni lo convirtieron en lastre para alcanzar la unión con la divinidad (antes bien lo consideraron vehículo) son escasos los estudios que piensan al cuerpo como social. En el siglo pasado varios pensadores en Asia (en el Japón) y en Europa (sobretudo Francia) han regresado su mirada al cuerpo como producto histórico social y las posibilidades que nos abre el estudio desde esta perspectiva. Es lógico que los trabajos generados estén centrados en sí mismos, han mirado el cuerpo, pero su cuerpo, aún cuando existan trabajos monográficos sobre otras culturas siempre es desde su perspectiva, hechos por sus antropólogos, sus sociólogos, sus historiadores.

CUERPO, PRÁCTICA Y EXPERIENCIA

Como hemos visto, el cuerpo no sólo es individual, es un espacio comunitario; pues su comportamiento es determinado por un sistema de valores que delimita lo permitido y lo prohibido. Es la comunidad, el grupo social, la que toma decisiones sobre el cuerpo, su concepción, desarrollo y fines. Así pues, la identidad se constituye en la confluencia del individuo, su cuerpo y la comunidad. La identidad permite a un sujeto ocupar, de manera “natural”, un sitio en el grupo social. El cuerpo es el balcón por donde se asoma la moral, en el que se expresan la serie de prácticas del yo, de las identidades asumidas e impuestas.⁸¹



⁸¹ Pérez Cortés, *op. cit.*, pp. 13-22.

El hombre es sujeto y objeto de los procesos históricos y sociales, por lo cual toda acción humana, todo hecho histórico esta en movimiento y tiene que ser analizado de manera fluida. Las acciones de los hombres son siempre significativas dentro de procesos y contextos, cuando “las estructuras cambian, las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión en las formas nuevas”.⁸² La herramienta para el análisis dinámico de las prácticas es la experiencia, pues ésta es la respuesta mental y emocional, de un individuo o un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí. La experiencia es estructurada por la tradición, de manera tal que la percepción que tenemos del mundo en la vida cotidiana está preconstruida por lo que otros han pensado de él.⁸³

La experiencia vincula a los seres humanos con el mundo, pero también media entre el ser social y la conciencia social. Es mediante la experiencia vivida que conformamos al mundo, y estas acciones están significativamente constituidas, tienen sentido y son coherentes.⁸⁴ Todo acto humano intersubjetivo adquiere sentido mediante la cultura vivida, que también es una limitación de lo posible, por ello, toda interacción social vivida se expresa en determinaciones culturales, en coerciones objetivas que están sujetas a las relaciones sociales.⁸⁵

Además la reproducción de la cultura depende de la socialización y la constitución simbólica de la experiencia, es decir, existe una racionalidad y una lógica comunicativa en la práctica social; por ello, el control social puede estar oculto y reproducirse en cualquier actividad práctica humana.⁸⁶

El cuerpo es una herramienta para la experiencia, es objeto de la experiencia y es lugar para ella. La experiencia es mediada por prácticas discursivas, que son también simbólicas, culturales e históricas. La subjetivación del ser humano depende de la historia y de la cultura; por ello, la relación del hombre consigo no es fija ni universal. El sentido de la experiencia se obtiene al encontrar el sentido de las prácticas y de las categorías que orientan el comportamiento. La descripción minuciosa describe el sentido y evita los universales y la atemporalidad del sujeto. El cuerpo es explicable por la cultura, la religión y la ética; pero es en el proceso de la experiencia donde se relaciona el sujeto con su cuerpo y donde se definen ambos.⁸⁷

⁸² Thompson, Edward P., “Folclor, antropología e historia social”, en *Historia social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1994, p. 66.

⁸³ Illades, Carlos, “Introducción”, en Thompson, *op. cit.*, p. 13,

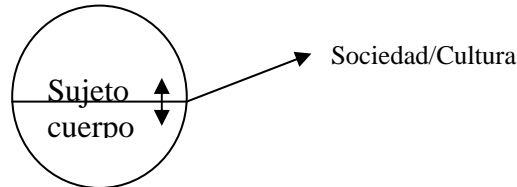
⁸⁴ Ulin, *op. cit.*, 1990, pp. 207, 209. Retoma a Thompson, *La pobreza de la teoría y otros ensayos*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.

⁸⁵ Ulin, *ibid.*, pp. 21-213.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁸⁷ Pérez, *op. cit.*, pp. 13-14.

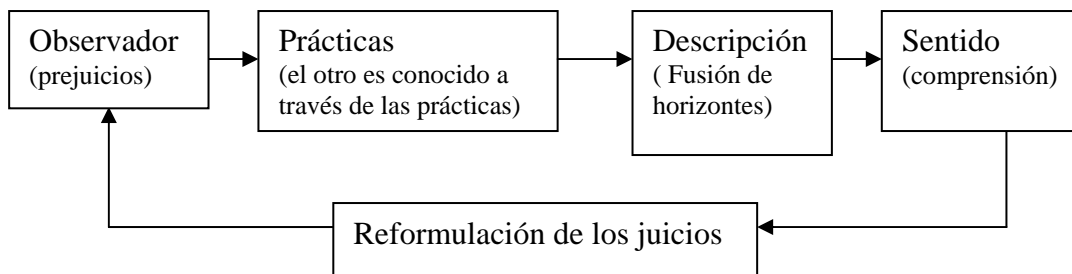
Las prácticas son importantes porque constituyen al objeto cultural que analiza el antropólogo o el historiador; pero es también relevante la experiencia, como una relación entre ideas y objetos que es construida mediante las prácticas. Todo lo que existe y se piensa se realiza en la experiencia, es ahí donde el pensamiento reconoce la existencia de los objetos. Las prácticas son lo que se hace, lo que se constituye como “real” para quienes lo piensan, y el medio por el cual se constituyen los sujetos.



Existen según Foucault, *tecnologías del yo*, que son formas de interrogación acerca de la constitución del la subjetividad, mediante dos tipos de prácticas:

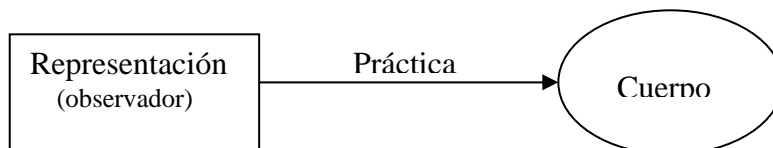
Prácticas objetivantes que usan un biopoder (el poder político que, focalizado al cuerpo, lo marca, lo adiestra, lo tortura, lo hace signo) para marcar al cuerpo y someterlo, son las técnicas corporales de Mauss que educan, inhiben y señalan un comportamiento al cuerpo.

Prácticas subjetivantes son aquellas que modelan al cuerpo a partir de las finalidades simbólicas del individuo, transforman los propósitos de su existencia al involucrar la experiencia del cuerpo (como la abstinencia sexual o la flagelación para llegar al éxtasis místico).



La analítica de la experiencia, que sugiere Foucault, no habla de “representaciones del cuerpo” porque esto supone al cuerpo como inmóvil, visión a la que se refiere la fenomenología. Las alegorías y los discursos sobre el cuerpo son aquello que lo constituye y que a la vez nos permite comprenderlo.

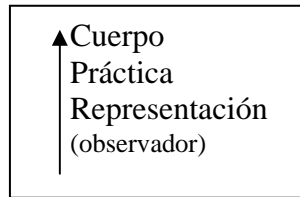
Representación del cuerpo



Más que hablar de “representaciones del cuerpo” se tiene que hablar de constituciones de la experiencia. La constitución de la experiencia inscribe al otro en el cuerpo. Muestra una relación entre el cuerpo, los otros y el espacio comunitario; pero esta relación está sobredeterminada por la cultura, la sociedad y la historia.⁸⁸

Constitución de la experiencia

Sería diferente a:



REPRODUCCIÓN Y VIDA COTIDIANA

Ya hemos visto que existen temas que preocupan a las disciplinas humanas y que se vuelven recurrentes para ser investigados. Discusiones semejantes se hacen desde diferentes ópticas y arrojan luz sobre vetas del pensamiento que se creían ya agotadas. Una de ellas es el vínculo entre el individuo y su papel en la construcción de su propia sociedad, su historia y su cultura; la cual se encuentra unida al problema de aquello que cambia y aquello que permanece en el tiempo; de ahí surgen diversas explicaciones que chocan entre sí y generan dudas sobre “la objetividad” de las disciplinas humanas, también se crea el interés en la multidisciplinaria con su afán totalizador.

Durante el último tercio del siglo pasado la teoría social repensó el problema del individuo y del papel que juega éste en su sociedad. Las grandes teorías creadas a fines del siglo XIX luchaban contra concepciones individualistas que veían en ciertos hombres las razones del devenir social; tal vez por ello, no se puso énfasis en el individuo dentro de los paradigmas de Marx, Durkheim y Weber.

En nuestro tiempo ciertas escuelas marxistas siguen pensando que la *clase* es fundamental para el análisis de los procesos de explotación y de la dominación; los grupos (los segmentos de clase) no son relevantes para el análisis social, no digamos ya los individuos.⁸⁹ El análisis de clases que propone Miliband somete la diversidad de los individuos según su ocupación, calificación, sexo, raza, etnicidad, religión, e ideología al concepto de *clase*; continúan con el esquema racionalista que ve o busca encontrar en toda acción social una motivación, un acto consciente. Para esta escuela teórica la clase

⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁹ Miliband, Ralph, “Análisis de Clases”, en Giddens, Antony y H. H. Turner, *La teoría social hoy*, México, CNCA/Alianza editorial, 1990, p. 421. García Canclini, Néstor, “Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México, CNCA/Grijalbo, 1990, p. 44.

dominante fortalece el orden social mediante los medios de comunicación y consenso; es decir, mediante la acción social consciente.⁹⁰

Otras corrientes basadas en Marx reconocen que los procesos tienen cierto grado de azar. Cuando las estructuras se desmoronan, en las transiciones de un sistema, en ese momento de incertidumbre es cuando ocurre “el libre albedrío” del individuo; pero sólo hasta que se imponen de nueva cuenta estructuras institucionales que determinan las trayectorias a largo plazo.⁹¹ Wallerstein, como el propio Marx, busca averiguar el funcionamiento de la economía mundial capitalista observando su evolución histórica; ya no centrado en Europa, comprende que todo sistema histórico mundial tiene nexos importantes con su periferia y por ello ha realizado historias sobre África. El capitalismo y la dominación se extienden por el mundo de manera “objetiva”, y encontrar cómo lo hace es la pregunta que se hacen los marxistas clásicos; sin embargo, también es importante saber cómo se interioriza la dominación en los individuos.

Bourdieu, Giddens y Habermas intentaron responder a la pregunta, al ocuparse de la manera en la cual la sociedad y sus estructuras se reproducen por los agentes sociales; sin caer en la psicología, se adentran en el individuo para observar cómo sus actos conscientes e inconscientes objetivan aspectos casi intangibles del poder y la dominación. Los tres dan un gran peso a la vida cotidiana en su propuesta teórica, pues cualquier estudio serio de la reproducción social tiene que partir de lo tangible, aunque por “evidente” minimizado.

HABITUS Y PRÁCTICAS

Bourdieu buscó replantear el materialismo histórico centrándose en los procesos de consumo, no completamente desarrollados por Marx.⁹² El consumo, considera Bourdieu, es un espacio decisivo para constitución de las clases y la organización de las diferencias, construidas ambas por el aspecto simbólico del consumo, es decir, por la manera en que se usan los bienes transmutándolos en signos. Así, la cultura se vuelve fundamental para entender las relaciones y las diferencias sociales.⁹³

En su propuesta las relaciones económicas entre las clases son fundamentales, pero siempre en relación con las otras formas de poder simbólico que contribuyen a la reproducción y la diferenciación

⁹⁰ Bourdieu, *op. cit.*, pp. 422-423.

⁹¹ Wallerstein, “Análisis de los sistemas mundiales”, en Giddens, *op. cit.*, p. 415.

⁹² García Canclini, *op. cit.*, pp. 9, 10.

⁹³ *Ibid.*, pp. 15, 14.

social.⁹⁴ Bourdieu reconoce que las “clases en el papel” pueden segmentarse mediante estadística y trazar:

conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por tanto, prácticas y tomas de posición semejantes.⁹⁵

En la realidad no existen como grupos, sino lo que hay es un espacio de relaciones, en el cual los desplazamientos hacia arriba en la jerarquía se pagan con trabajo, esfuerzos, y sobre todo tiempo. La clase social no puede ser definida por una o más variables, se puede definir una clase probable cuando agrupamos a un conjunto de agentes y suponemos que comparten expectativas, que se movilizan y actúan con cierta homogeneidad.⁹⁶

Bourdieu reconoce que las personas mismas producen clasificaciones en su vida diaria que utilizan para modificar su posición en las clasificaciones objetivas, o cambiar los principios según los cuales se producen estas clasificaciones.⁹⁷ No es fácil utilizar el concepto “clase” en un análisis social, pues las coyunturas históricas que permiten a un grupo de individuos “actuar” de manera homogénea cambian constantemente y las alianzas caducan rápidamente. Por ello difiere de Miliband al intentar explicar cómo se arraiga la hegemonía en la vida cotidiana; no es la clase dominante la que mediante su control del consenso interioriza la desigualdad social, sino que es la sociedad en su conjunto la que al mismo tiempo que organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones y la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. Es en la vida cotidiana, bajo la forma de disposiciones inconscientes, donde se da la interiorización no verbalizada de la desigualdad social.⁹⁸

Para analizar la relación que se establece entre la hegemonía y la vida cotidiana Bourdieu creó el concepto de *habitus*, el cual permite mostrar el proceso por el cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Esto no se logra mediante mensajes ideológicos, como suponen ciertas vertientes del marxismo, sino porque las acciones se insertan en sistemas de hábitos, inculcados la mayoría desde la niñez. El poder simbólico no se constituye en la lucha de las ideas, en la conciencia y la acción ideológica de los sujetos, sino que

⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁵ Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México, CNCA/Grijalbo, 1990, p. 284.

⁹⁶ Bourdieu, *op. cit.*, p. 285.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 287.

⁹⁸ García Canclini, *op. cit.*, p. 35.

es más sutil, se construye en las relaciones de sentido no conscientes, que se organizan en el *habitus*, el cual da a la conducta de los individuos esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción que luego son percibidos como prácticas individuales; por ello, sólo podemos conocer el sentido generado por las estructuras objetivas mediante el *habitus*, y a éste, mediante las prácticas.⁹⁹

Las condiciones de existencia histórica van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real mediante la formación de *habitus*; éste sistematiza el conjunto de prácticas del individuo y del grupo, de manera que parece existir “libre albedrío” en el individuo.¹⁰⁰ Hasta aquí parecería que se trata de una propuesta en exceso determinista, que ve en el individuo un agente pasivo; pero no es así, las prácticas no son meras ejecuciones y apropiaciones pasivas del *habitus*, sino que se actualizan y reproducen en condiciones objetivas, en contextos y posibilidades históricas diferentes, se vuelven acto cuando existen las condiciones propicias, pero también pueden ser cuestionadas, rechazadas y olvidadas.¹⁰¹

La cultura sirve para comunicar; pero también para separar. Otorga instrumentos de diferenciación a las clases, legitima esas distinciones y obliga a las subculturas a definirse por su distancia con respecto a la dominante. La cultura constituye mediante el *habitus* un orden gnoseológico, el individuo interioriza ese orden y así construye, percibe la realidad; la cultura se convierte en un poder simbólico que actúa para construir la realidad mediante el consenso sobre el sentido del mundo.¹⁰²

INSTITUCIONES SOCIALES Y ACCIÓN SOCIAL

Las teorías sociales generalmente dejan de lado a las circunstancias colectivas heredadas de la historia en curso y que son resultado de la conducta social, no mencionan su importancia para la constitución de las colectividades sociales.¹⁰³ Anthony Giddens situó entre las preocupaciones básicas de su teoría social la producción y reproducción de la vida social, donde esa herencia toma parte importante; en su propuesta no establece una postura *a priori* sobre la libertad (de elección) o el determinismo. Para él los agentes pueden “actuar de modo diferente”, por lo que no existe una

⁹⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰² *Ibid.*, p. 39.

¹⁰³ Cohen, Ira J., “Teoría de la estructuración y praxis social”, en Giddens, Antony y H. H. Turner, *La teoría social hoy*, México, CNCA/Alianza editorial, 1990, p. 351.

determinación absoluta ni una libertad irrestricta.¹⁰⁴

Giddens hizo suya la propuesta de Merton para el desarrollo de teorías de alcance medio, que están limitadas a determinados tipos de problemas conceptuales y no a colectividades y procesos históricamente definidos. Su teoría de la estructuración y praxis social presta gran atención a las imposiciones sociales y materiales que cualquier agente individual puede ser incapaz de cambiar; pero que dan el limitado conjunto de opciones accesibles al ejercicio de la agencia en cualquier circunstancia determinada. Giddens quiere una teoría institucional de la vida cotidiana, que investigue de qué manera las prácticas rutinarias que la mayoría de los miembros de una colectividad realiza se convierten en “instituciones sociales.”¹⁰⁵

A diferencia de Bourdieu, Giddens da prioridad a la agencia sobre la conciencia en la realización de la actividad social, lo cual quiere decir que, los agentes no tienen la intención consciente de que sus prácticas sociales ordinarias sirvan para reconstituir la estructura social. Esta reproducción no intencional de la estructura no es una necesidad lógica. Es posible llevar a cabo prácticas sociales sin motivaciones inmediatas; de hecho, gran parte de la conducta cotidiana se lleva a cabo de este modo.¹⁰⁶

Este autor considera necesario distinguir el tipo específico de conciencia práctica de las técnicas sociales, de la conciencia discursiva, es decir, del nivel de conciencia determinado por la capacidad de dar expresión verbal a las cosas; basado en Erving Goffman nos dice que, muchos tipos de gestos físicos o posturas corporales, sutiles pero importantes, son irreductibles a prácticas conversacionales. El problema de la acción social concebida como acto consciente (con sentido y motivos) es que no toma en cuenta la realización de las actividades sociales que no lo son, e incluso se exageran excesivamente en las facetas discursivas de la conducta.¹⁰⁷

Aunque se reconoce la existencia de regularidades en la praxis, Giddens nos dice que, ha existido una tendencia a centrarse en el estudio de la generación y el significado. Las generalizaciones basadas en último término en la reproducción y en las consecuencias de formas de conducta históricamente determinadas son sumamente relevantes para el análisis social. Si se descuida el problema de la reproducción de regularidades en la praxis es imposible determinar cómo se generan y mantienen las propiedades estructurales durables; de manera inversa, al descuidar las propiedades estructurales se hace imposible determinar las circunstancias que requieren los agentes sociales para

¹⁰⁴ Cohen, *op. cit.*, pp. 392, 366.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 363, 365-366, 379.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 388, 368

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 367, 364.

reproducir tales regularidades.¹⁰⁸

La investigación empírica de las situaciones individuales de reproducción de las prácticas es la forma más apropiada de descubrir y analizar aspectos sutiles, pero con frecuencia muy significativos, de la praxis; por ello, Giddens retoma ciertas aseveraciones de la etnología. Ya algunos antropólogos se habían dado cuenta que las actividades cotidianas manifiestan una estructura formal independiente de cualquier grupo de actores dado, aunque producida y reconocida como la realización práctica lograda por los miembros de un grupo particular.¹⁰⁹

Las actividades sociales se pueden tratar como una serie de reglas, las cuales tienen dos aspectos: uno semántico y otro normativo. Las normas se ponen de manifiesto sólo cuando se reproducen las prácticas institucionalizadas. Las reglas de conducta (procedimientos de acciones) son transituacionales, en el sentido de que están implicadas en formas de conducta que son: reproducidas y reconocidas varias veces a lo largo de las actividades cotidianas emprendidas por los miembros de una colectividad; pero que también, son reproducidas y reconocidas durante un considerable periodo de la historia de ese grupo.¹¹⁰

Las normas de conducta más importantes son las instituidas comúnmente en las prácticas cotidianas; cumplen un criterio de persistencia histórica pues son llevadas a cabo en una colectividad durante un período de tiempo superior al tiempo de vida de cualquier agente. Así pues, la mayor parte de las situaciones en que se encuentran las personas, están “estructuradas” por definiciones e interpretaciones que se han adquirido previamente.¹¹¹

Existen medios por los cuales el conocimiento mutuo se preserva y transporta a lo largo del tiempo y el espacio entre las situaciones en que tales prácticas son reproducidas. Las “huellas mnémicas” del modo de hacer las cosas son el instrumento básico que los agentes sociales utilizan para el “almacenamiento” del conocimiento. El tipo de memoria no es el de la evocación autorreflexiva de las experiencias y acontecimientos pasados, en este sentido la memoria puede expresarse de forma verbal, y por consiguiente corresponde a lo que Giddens denomina conciencia discursiva.¹¹²

Aunque toda acción existe en continuidad con el pasado, no existe garantía alguna de que los agentes reproduzcan las regularidades de conducta tal como lo habían hecho antes, los agentes pueden cometer errores consistentes en situaciones inadecuadas o lapsus culturales; así, toda reproducción es

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 371, 372.

¹⁰⁹ *ibid.*, pp. 380. Cita a un etnometodólogo, Garfinkel, p. 374.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 368, 383.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 384, 373.

¹¹² *Ibid.*, p. 384.

contingente e histórica, es decir, mutable.¹¹³ Ningún acto aislado de reproducción social es suficiente en sí mismo para reconstituir las propiedades estructurales de todo el sistema; por eso, cuando ciertas formas de conducta cesan de producirse o son transformadas, el conocimiento mutuo de la configuración específica de las reglas y recursos relacionados con esas prácticas empieza a caer en desuso y a desaparecer, aunque las rutinas puede mantenerse incluso cuando han perdido sentido en los episodios de cambio social más radicales.¹¹⁴

Ningún agente que participa en la interacción social es completamente autónomo. El margen de la libertad de la agencia depende de la variedad de actividades y habilidades que un agente puede realizar con competencia. La diversidad histórica se reduce a formas fundamentales de conducta social en la producción de la vida social. Cada caso en el que se da la reproducción de prácticas y contextos manifiesta ciertas particularidades (como diferencias en los hábitos personales), así como referencias locales a determinadas circunstancias y asuntos. Las circunstancias materiales pueden tener una influencia variable en la negociación de la conducta (por ejemplo la producción), mientras otras prácticas pueden implicar la utilización de elementos que no están ligados a una localización espacial. Por lo anterior, se dan la imposición de sanciones como estrategias de control, y la constitución y configuración de las prácticas dominantes en cualquier sistema social dado puede limitar las posibilidades de modos de conducta alternativos.¹¹⁵

Giddens no deja de lado al poder, pues sabe que las relaciones en y entre los grupos sociales se constituyen por prácticas interrelacionadas (políticamente asimétricas) reproducidas a lo largo del tiempo y del espacio. Las relaciones sociales siempre implican diferencias en la identidad y praxis de los agentes individuales, así como en el interior de los grupos, y entre grupos. Así, la estructura es a la vez el instrumento y el resultado de la reproducción de las prácticas, las cuales están atravesadas por el poder. Ni siquiera es necesario que los agentes estén presentes para entablar relaciones sociales. Las relaciones sociales son “estructuradas” por medio de las reglas integradas en las prácticas interactivas. Se refieren a la “situación” de los individuos dentro de un “espacio social” de categorías y vínculos simbólicos.¹¹⁶

Las relaciones familiares personalizadas son el lugar donde se forjan y fusionan numerosas emociones a lo largo del ciclo vital de cada uno de los miembros de familia. Dichas relaciones influyen en muchos aspectos esenciales del núcleo mismo de la experiencia humana. La importancia de las

¹¹³ *Ibid.*, pp. 385, 371.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 386-387.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 366, 369, 380, 381, 387.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 382, 388, 389.

relaciones personalizadas es también evidente en la constitución de las colectividades.¹¹⁷ Así pues, la familia es el primer sitio donde el agente adquiere cotidianamente las herramientas, habilidades y técnicas que utiliza en el mundo.

MUNDO DE LA VIDA Y ACCIÓN COMUNICATIVA

Habermas coincide en las críticas que Bourdieu y Giddens lanzaron a las teorías decimonónicas y su racionalización, que cosificó a la conciencia, de Kant y Hegel, pasando por Marx, Weber hasta Lukacs y la Teoría crítica.¹¹⁸

Su propuesta de una Teoría de la acción comunicativa la funda Habermas en Durkheim, Wittgenstein y Mead, sobretodo en ésta última. Se trata de una teoría de la acción que proyecta una comunidad ideal de comunicación, con una intersubjetividad que posibilita lo mismo un entendimiento no coercitivo de los individuos entre sí, que la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo. Se propone estudiar a partir de las condiciones de racionalidad comunicativa la reproducción simbólica del mundo de la vida del los grupos sociales.¹¹⁹

A diferencia de Giddens, Habermas otorga un peso muy grande al lenguaje y a la cultura en la reproducción, minimiza el papel de la contingencia y el azar en la toma de decisiones con lo cual muy determinista su propuesta. Sin embargo, utiliza los razonamientos de Mead para argumentar y describir, desde mi perspectiva, atinadamente, el desarrollo del lenguaje y el papel que éste tuvo en la formación del ser humano. Parte del gesto y se introduce en una búsqueda de la manera en que se generan los sentidos y se construye la intersubjetividad hasta mostrarnos la compleja relación que se establece entre el sujeto y el mundo, o mejor dicho, los mundos. Se arriesga para indagar a lo subjetivo, lo social y lo objetivo, pues intenta complejizar mejor al actor y volverlo persona.

Habermas parte de que un todo social se conforma con una compleja actividad grupal, formada por la conducta de cada uno de los individuos que lo componen; sin ignorar la experiencia interna del individuo. Ser y sociedad son los parámetros bajo los cuales estudia la construcción del mundo social y del mundo objetivo, complementarios el uno del otro.¹²⁰

Piaget y Freud introdujeron el mecanismo de aprendizaje que representa la conversión de estructuras externas e internas, el primero en el sentido de una “interiorización” de esquemas de acción

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 392.

¹¹⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, v. II, Madrid, Taurus, 1999, p. 7.

¹¹⁹ Habermas, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 11, 40.

y el segundo en el de una “internalización” de relaciones con un objeto social. Mead concibió la internalización como subjetivación de estructuras objetivas de sentido, como su traslación interior. Para Habermas los significados simbólicos surgen de una subjetivación o interiorización de esas estructuras objetivas de sentido, son idénticos para todos los participantes y transforman su comportamiento. El sentido materializado en una acción social no es algo externo, y sin embargo, en tanto que algo objetivado en expresiones simbólicas, ese sentido resulta públicamente accesible.¹²¹

El empleo de un mismo símbolo con un significado constante, también debe ser algo reconocible por los que utilizan ese símbolo; tal identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la *validez* intersubjetiva de *una regla* que fije de modo “convencional” el significado de un signo. Sólo la aplicación de una regla hace que emerja para nosotros lo universal contenido en lo particular, así, la comprensión de una acción simbólica está ligada a la capacidad de seguir una regla. Un comportamiento regido por reglas, puede ser explicado en términos de una orientación por convenciones semánticas; pues el comportamiento se rige por reglas intersubjetivamente válidas para más de dos sujetos.¹²²

La socialización es un proceso que se forja mediante el lenguaje (en un sentido amplio que incluye lo corporal), del que resultan las instituciones sociales. Un individuo es una personalidad por pertenecer a una comunidad; porque incorpora las instituciones de esa comunidad a su propia conducta; adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio con cuya ayuda desarrolla su personalidad, y después, a través de un proceso de adopción de los diferentes papeles que le proporcionan todos los otros miembros, acaba adoptando la actitud de los miembros de la comunidad. La socialización es la constitución del sí mismo mediada por el lenguaje. El lenguaje actúa aquí no como medio de entendimiento y de la transmisión de saber cultural, sino de la socialización y de la integración social.¹²³

El sí mismo es esencialmente una estructura social y se forma en la experiencia social” dice Mead; por vía de la internalización de los roles sociales se forma una estructura de super-ego, que permite al agente orientarse por pretensiones normativas de validez.¹²⁴

¹²¹ *Ibid.*, pp. 19, 16, 18, 12.

¹²² *Ibid.*, pp. 28, 29, 32.

¹²³ *Ibid.*, pp. 39, 40.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 63

Habermas utiliza un concepto que fue empleado antes por Husserl, Schultz y Luckmann, el mundo de la vida. Se trata del acervo de saber propio que está construido por sedimentaciones de experiencias en otro tiempo actuales y ligadas a situaciones. El mundo de la vida está constituido para Habermas por la cultura, el lenguaje, la personalidad y la sociedad, patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente.¹²⁵ El mundo de la vida se transforma en una herramienta de análisis semejante al *habitus* de Bourdieu o la praxis social de Giddens, algo que determina al hombre, que se convierte en estructura estructurante; pero también en posibilidad de autotransformación, en praxis.

La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades generalizadas de acción, es decir, la continuidad de la tradición; una coherencia del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas.¹²⁶

En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida que está construido a partir de un acervo cultural de saber que nos es familiar. Los agentes comunicativos se mueven siempre dentro del horizonte que es el mundo de la vida, de él no pueden salirse. Los participantes en la práctica comunicativa no pueden separarse del lenguaje y la cultura. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad, del entendimiento posible. Puesto que el mundo de la vida le está dado al sujeto como aproblemático, como cotidiano, no puede tornarse problemático, sólo puede derrumbarse. El mundo de la vida en cuanto tal permanece siempre en el trasfondo. Es un mundo intersubjetivo, la estructura básica de su realidad nos es común a todos.¹²⁷

Para Habermas la antropología se ha convertido en una ciencia hermenéutica, pues sitúa todos los procesos sociales dentro del horizonte del mundo de la vida y les da la apariencia de intelegibilidad, aunque la estructura mítica de las narraciones con que los miembros hacen plausible su mundo de la vida y sus propias acciones es para nosotros poco menos que incomprensible.¹²⁸

En este capítulo situamos algunos de los conceptos básicos que se han utilizado para explicar: la manera en que se producen los significados, como éstos se articulan con las prácticas en la vida cotidiana para mantener el dominio y, a la vez, para subvertirlo y cuestionarlo. En la vida cotidiana se

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 182, 176, 177.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 201, 200.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 178, 179, 183, 186, 187.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 232.

construyen los significados de muchos otros ámbitos, uno de los cuales es el cuerpo del individuo; así que, es en las prácticas cotidianas donde se moldean las nociones sobre género, edad, rango social, belleza, comportamientos adecuados y morales que definen lo que somos y lo que hemos sido, pues toda acción (aún cuando sea presente) entabla un diálogo con la tradición y con el pasado. Los prejuicios y los estereotipos se convierten en herramientas del grupo social para crear, junto con la doxa, la realidad en la cual se ven inmersos; por ello, como sugiere Gadamer, prejuicio y estereotipo pueden ser herramientas para acercarnos al otro, para entenderlo, pues, es a partir de un proceso hermenéutico que podremos salir del uso ideológico que se hace de los prejuicios y estereotipos (es decir, en favor de mantener la dominación y la exclusión) para entrar en una verdadera comprensión.¹²⁹

¹²⁹ Ulin, *op. cit.*, pp. 140-141.

Capítulo II La construcción del escenario: *la Tierra Caliente*, como idea y como región

En nuestra infancia los seres humanos nos movemos y existimos en un espacio que percibimos como homogéneo. Los mayores nos enseñan, explícitamente, a identificarnos con él; conforme crecemos, en edad y habilidades, desarrollamos un sentimiento afectivo con un segmento geográfico cada vez más extenso, un territorio, vinculado de manera simbólica al grupo humano al que pertenecemos, por lazos genéticos y simbólicos. En la vida cotidiana, en el día a día, aprendemos a usar el territorio (y sus recursos) de manera práctica para encontrar el sustento y construir un refugio, a reconocer su extensión, sus “límites” y sus potencialidades. Junto a esa educación formal y necesaria para la reproducción de nuestra forma de vida —como individuos y como grupo social, asociada siempre al territorio, a la biota (plantas y animales) que forman y modelan junto con los hombres el paisaje- también se nos inculca una cierta manera de vivir en ese espacio y con ese espacio, de apropiarnos de él de manera simbólica, se nos enseña de manera no consciente a conceptualizarlo y a “ver” en él “belleza” o “ventajas”. Imaginamos a nuestro “medio ambiente” (compuesto de elementos geográficos, ecológicos y culturales diversos) de una manera homogénea; así, le damos sentido, dividimos y nombramos a ciertas porciones de la geografía terrestre. Les atribuimos características humanas, de personalidad e incluso morales que hacemos extensivas al grupo humano, o grupos, que viven en ellas. La tierra, “nuestra tierra”, se convierte en una metáfora de nosotros mismos, de cómo nos vemos, nos imaginamos o creemos ser; pero también, de cómo nos ven, imaginan y perciben los otros.

La construcción de una región parte de un proceso de delimitación que es a la vez divergente y convergente; por un lado, se objetivan las diferencias, y por el otro, las semejanzas. Ambas se construyen de manera intencionada y se usan de manera diferente por cada grupo social que participa en su creación. Así, las percepciones de los individuos “ven”, aprenden o construyen relaciones “objetivas” entre elementos geográficos, ecológicos y culturales diversos de la tierra donde viven, o la de sus vecinos, y les imaginan como “características”. Se crean nexos que se pretenden “naturales”, y que los participantes conciben como “evidentes”, lo que desemboca en regiones y territorios homogeneizados por ciertos parámetros, como la temperatura; aunque no se trata de un proceso sometido a la voluntad consciente de los hombres, sino a múltiples factores que la orientan.

En éste capítulo mostraremos cómo se ha imaginado a la “Tierra Caliente” en el pasado, tal vez desde la época prehispánica, pues así lo sugieren términos p’urhépecha como *Aparandani* (Tierra donde se tiene calor), *Araparícuaro* (Lugar de calor), y sobre todo *Hurio*, que fray Maturino Gilberti traduce por

Tierra Caliente.¹ No obstante, la “Tierra Caliente” no existe *per se*, aun cuando el nombre que la designa no haya cambiado en el tiempo, o sea sólo una traducción al castellano de un concepto expresado antes en las lenguas indígenas mesoamericanas. La “Tierra Caliente” no existe de manera “objetiva”, relacionada con características climáticas o físicas evidentes, se trata de una idea asociada con un área geográfica, imaginadas ambas con cierta unidad.

Veremos como han ido cambiando con el tiempo la percepción que gente de distintas procedencias tiene sobre la Tierra Caliente, como la han imaginado en el pasado, y en cierta medida, como se han construido las imágenes sobre de la gente que ahí habita, sus prácticas, comportamientos y actitudes, vinculadas de manera tendenciosa con una valoración moral que sustenta su origen en un relación con la región. Iniciamos con LA CASA DE LAS PLUMAS DE PAPAGAYOS, un apartado que nos acerca a la manera en que se concebía a la “Tierra Caliente” antes de la llegada de los europeos, los tarascos tenían una serie de vocablos para diferenciar esa zona geográfica de su “territorio” junto al lago de Pátzcuaro. A la llegada de los conquistadores hay una lucha ideológica por “representar”, por dominar el imaginario de los pueblos indígenas y otorgarle sentidos nuevos a muchas prácticas, se hace una analogía entre el clima y el paisaje de la Tierra Caliente con lo descrito en la Biblia, así: NILO DE ESTE ABRAZADO EGIPTO, nos muestra como los conquistadores, frailes y colonos construyen una idea, en cierta manera vivencial, pero también cultural, en torno a una que les era desconocida. Estas primeras descripciones realizadas por los europeos y los criollos del Bajío y la Meseta del Anáhuac sirven como modelo para las posteriores que escribirán sucesivamente los recién llegados. TIERRA MUY CALIENTE Y QUE PARA ESPAÑOLES ES INSUFRIBLE, nos muestra la manera en que las autoridades coloniales perciben a la Tierra Caliente desde su lógica de dominio y expoliación; se percatan de sus potencialidades económicas y la adecuan a una nueva lógica de dominio político y económico. EN LA REGIÓN CONSTRUIDA COMO ESCENARIO, tratamos de resumir las percepciones distintas, encontradas y coincidentes, sobre el entorno geográfico que cada grupo social tuvo, y como sus acciones económicas repercutieron en el paisaje, Por último LA QUERENCIA IMAGINADA, intenta mostrarnos la percepción benévola de las personas oriundas de la región, quienes han entendido la lógica de la naturaleza que les rodea, adaptándose; pero también adaptando al terreno a su forma de vida: construyendo caminos, pueblos, introduciendo cultivos y animales que modificaron el paisaje, así, construyeron un “escenario” para su vida, el cual es exaltado en la lírica tradicional.

¹ León, Nicolás, “etimología de algunos nombres tarascos de los pueblos de Michoacán y otros estados”, en *Anales del Museo Michoacano*, Morelia, Imprenta y litografía del Gobierno en la Escuela de Artes, 1888, año 1, p. 13 [Facsímil] *Anales del Museo Michoacano*, 2, Morelia, INAH, 1990, tercera época. Cárdenas de la Peña, *Tierra Caliente. Porción sureste de Michoacán*, México, SAHOP, 1980, p. 46. Gilberti, fray Maturino, *Arte de la lengua de Michuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fondo Teixidor, 2004, p. 143.

La “Tierra Caliente” fue segmentada y diferenciada geográfica y culturalmente por los que viven y vivieron en ella, así como por sus vecinos, aquellos que no quisieron o no quieren, ni creen, pertenecer a ella. Ambas ideas, la de pertenencia y de exclusión a la región, se encuentran siempre en tensión, se alían a intereses económicos, políticos y sociales en disputa por el usufructo de los recursos “naturales”, convertidos a su vez en recursos económicos, políticos o simbólicos; por ello, los límites regionales se modifican constantemente. Aunque el término que designa a la “Tierra Caliente” se mantiene, las fronteras que la definen, los criterios de inclusión y exclusión, y la manera en que ésta se imagina han cambiado significativamente con el tiempo.

Es nuestra intención exponer los vínculos y asociaciones que las personas, de fuera y de la Tierra Caliente, han hecho entre la geografía de esa región y los individuos que nacieron y viven en ella. El campo semántico, de significados, que designa al gentilicio “terracalienteño” no se formó solo y no ha permanecido invariante a través del tiempo. Se trata en un principio de un deíctico, una señal creada por un grupo social, “los que no son de Tierra Caliente”, para colocarse frente a “los que son de Tierra Caliente”, “reconocerlos” y reconocerse. Es probable que el deíctico en un principio no hiciera referencia a una polarización abierta, sino que fuera una etiqueta, convertida en gentilicio para designar a los oriundos de esa área geográfica imaginada como una unidad, una región, la “Tierra Caliente”, una idea que servía a los hombres del Altiplano, la Tierra Fría, para ordenar el mundo, representárselo en su imaginación, moverse en él, conocerlo, conocer sus recursos y aprovecharlos.²

LA CASA DE LAS PLUMAS DE PAPAGAYOS

Dicen que no hay caimán
en la poza de la presa.
Ayer que me fui a bañar
con mi querida Teresa,
a’istaba chico animal
echándose de cabeza.
(son terracalienteño)

Antes de la llegada de los europeos, la “Tierra Caliente” ya era concebida por los tarascos como una zona geográfica diferenciada de su territorio primordial situado junto al lago de Pátzcuaro. Tal vez el nombre

² La Tierra Caliente como región construida socialmente se basa en los conceptos de Juillard, Étienne, “The Region: An Essay of Definition”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972, pp. 10, 431, aunque no desde la perspectiva de un mapa mental, confróntese con Downs, Roger y David Stea, *Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1977, pp. 22-24 y Juillard, *op. cit.*

surge por el contraste con las tierras ubicadas en el centro de Michoacán que, por su altura, tienen temperaturas muy bajas en invierno. Los nombres en lengua de Michoacán de varios pueblos del sur sugieren, en sus raíces lingüísticas, la asociación de un locativo con la idea de calor, por ejemplo, *Ario* podría derivar de *Jurío*, uno de los nombres de la Tierra Caliente, *Aparanda* proviene de *Aparení* “tener calor” (lo que en locativo sería “Donde se tiene calor”), *Chupio* es literalmente “Tierra de fuego” y *Jurio* (“Tierra del calor”) es el nombre con que actualmente se designa a la Tierra Caliente por los p’urhépecha.³

Parece, incluso, que la Tierra Caliente tuvo un lugar destacado en la cosmografía religiosa de los antiguos michoacanos, pues en cierto pasaje de *la Relación de Michoacán*, primer compendio del pasado tarasco escrito por un fraile franciscano en diálogo con varios informantes indígenas, en 1541, se puede leer lo que la diosa *Xaratanga* le dice en un sueño al gobernante (o cazonci) *Tanganxoan*:

Allí es mi casa donde se llama **la casa de las plumas de papagayos** y la casa de las plumas de gallina y mira a la mano derecha donde ha de estar el juego de pelota Allí tengo de dar de comer a los dioses del medio día. Y verás allí el asiento de mis baños que se llama *Puque Huringuequa* que está en medio, donde algunas veces tengo de sacrificar a los dioses de la mano izquierda llamados *Uyranbanecha*, dioses de **tierra caliente**.⁴

Sabemos que no se trata de un lugar mítico, sino de una serie de eufemismos que describen una región, puesto que en otro lugar del mismo libro aparece de nuevo una referencia, pero ahora con una serie de detalles geográficos y datos culturales que nos permiten identificarlo, aun cuando el contexto del relato es de nuevo religioso, pues se trata de un augurio antes de la llegada de los españoles a estas tierras.

Yo os quiero también contar a vosotros otra cosa, viejos. Estas

³ León, *op. cit.*, p. 13, 14. Guillén Vargas, José Antonio, *Significados de los topónimos de la región de Tacámbaro*, Morelia, Edición del autor, 1999, p. 19,20, 31,40. Ruiz, José Fabián y Fernando Aguilar, *Toponimia Michoacana. Significado del nombre de poblados purhépechas, nahuas, matlatzincas, otomíes (castellanizadas)*, Morelia, Casa de San Nicolás, 1992. Corona Núñez, José, *Diccionario Geográfico Tarasco-Náhuatl*, Morelia, UMSNH.

⁴ Miranda, Francisco (editor), *Monumentos literarios del Michoacán prehispánico*, Morelia, Morevallado/Ediciones Palenque, 2001, p.261. Se trata de una reedición de *La Relación de Michoacán*, México, SEP, 1988, anotada por don Francisco, pero que ahora indica de una manera sugerente, con un cambio en la tipografía y usando las sangrías en el texto, lo que dicen los informantes y las “explicaciones” o glosas que escribe fray Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, México, SEP, 1988. Las negritas son mías.

mismas palabras que vosotros habéis traído, trajeron de **tierra caliente** y dicen que andaba un pescador en su balsa, pescando por el río con anzuelo y picó un bagre muy grande y no lo podía sacar y vino un caimán, no sé de dónde, de los de aquél río y tragó aquel pescador y arrebatóle de la balsa en que andaba y sumióse en el agua muy honda. Y abrazóse con él el **caimán** y llevóle a su casa aquel dios-caimán, que era muy buen lugar y saludó aquel pescado y díjole aquel caimán: -“Verás que yo soy dios. Ve a la Ciudad de Michoacán y di al rey que nos tiene a todos en cargo, que se llama *Zuangua*, que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres y ya son engendrados los que han de morar en la tierra por todos los términos. Esto le dirás al rey”. Esto es, abuelos, lo que aconteció allá en **tierra caliente**, que me hicieron saber. Y todo es uno lo de **tierra caliente** y lo que vosotros traéis.⁵

Después ahondaremos en las cualidades imaginadas por los antiguos michoacanos para la Tierra Caliente, como casa de la diosa Xaratanga; por el momento es relevante centrarnos en los otros dioses del *Jurío*, puesto que tendrán una participación activa en la lucha por “representar” al terracalienteño, sobre todo en una de sus cualidades físicas asociadas con lo moral: el “mal del pinto” o *jiricua*.

El dios caimán que aparece en la *Relación de Michoacán*, asociado con la Tierra Caliente, estuvo representado en una de las antiguas capitales del señorío tarasco, en Ihuatzio. Todavía en el siglo XVIII lo vio fray Pablo Beaumont en la plaza, junto a una figura humana sin cabeza y con las manos unidas en el vientre.

Había otro ídolo en estas ruinas de **figura de lagarto** que tenía la cabeza quebrada. Estos ídolos son de una piedra que llaman los naturales de allí *tanamo*, y es una especie de tezontle.⁶

⁵ Miranda, *op. cit.*, pp. 379-380. Las negritas son mías. Caimán es una palabra taina, del Caribe, que pasó muy temprano al español. Martínez Baracs, Rodrigo, “El vocabulario en lengua de Mechoacan (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica”, en Paredes, Carlos (coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, CIESAS/UMSNH, 1997, p. 158.

⁶ Beaumont, fray Pablo, *Crónica de Michoacán*, vol. II, Morelia, Balsal Editores, 1985, p.54. Las negritas son mías. La piedra se llama *xanamu*.

No sería escasa la importancia de ésta deidad reptil, pues se encontraba en Ihuatzio, junto con otras esculturas religiosas en piedra, que se han conservado hasta nuestros días en el Museo Regional Michoacano y que son símbolos de poder y sagrados. En la colección del museo existe una representación de coyote como “trono”, donde seguramente se sentaba el gobernante tarasco, encontrada en Ihuatzio; el coyote tiene una importancia mitológica y de hecho *Jiuatsi*, en lengua de Michoacán, es el origen del locativo que da nombre a la población, lugar de coyotes.⁷ Además existe una figura humana procedente de Ihuatzio, que representa a un mensajero, recostado sobre la espalda, con las piernas flexionadas recogidas y las manos en el vientre, en actitud de levantarse. Estas esculturas son semejantes a los fragmentos *in situ* que describe Beaumont en su crónica; tanto el coyote y como el mensajero recostado en actitud de levantarse son elementos culturales antiguos, tal vez toltecas, lamentablemente no llegó hasta nosotros la representación en piedra del caimán.⁸ Es probable que en un futuro, cuando se hagan excavaciones sistemáticas en los sitios arqueológicos de la Tierra Caliente, se encuentren otras representaciones de esta deidad; pues, en los años 80, un saqueador de Iguala se llevó una estatua de piedra con la figura de un caimán, el cual tenía los ojos de jadeita, de la zona arqueológica de “Mexiquillo”, a 5 km al sur de Zirandaro, la cual vendió a unos norteamericanos que viven en Acapulco.⁹

Los huesos de caimán se usaban para producir la música religiosa, junto con los tambores y los caparzones de tortuga.

Nosotros somos los dioses llamados Tiripemencha, ve al señor
llamado Ticatame que está en Coyoacán (Ihuatzio), el que oye en
Coyoacán las tortugas y atabales y **huesos de caimanes**.¹⁰

El caimán estaría presente en la cosmogonía tarasca como una deidad importante, y asociado a la Tierra Caliente, pues en el sur de Michoacán sólo existen dos ríos grandes donde pudieron ocurrir los hechos, o bien, ser imaginados. Uno es el Tepalcatepec, que aumenta su volumen en las proximidades a

⁷ León, *op. cit.*, p. 20.

⁸ Florescano, Enrique (Coordinador), *Historia General de Michoacán*, v. I, Morelia, IMC/Gobierno de Michoacán, 1989, p. 209. Muestra una foto cuyo pie dice “chac mol de Ihuatzio”. Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, Morelia, Balsal Editores, 1984, p. 50, explica la relación entre *Curita Caheri*, mensajero celeste del occidente, representado como un *Uaxanoti*, mensajero y correo del *Irecha*, con el “chac mol” mesoamericano. Fotografías de los tronos y “chamoles” están publicados en el libro de Castro-Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno de Michoacán, 1986, pp. 198, 200, 205. Ella los ve como elementos culturales de origen tolteca y por tanto muy antiguos.

⁹ Charla con Virgilio Bermúdez, escritor oriundo de Zirándaro, Cd. de México, 18 de septiembre de 2007.

¹⁰ Miranda, *op. cit.*, p. 390. Las negritas son mías.

su encuentro con el río de las Balsas, llamado así por las características embarcaciones que se utilizaron para cruzarlo, pues tiene violentas corrientes, una profundidad considerable y un ancho caudal. En las primeras relaciones geográficas de la provincia de Michoacán se le describe así cuando pasa por Zirándaro:

En todo tiempo se ha de pasar en **balsas**. Este río tiene mucha cantidad de peces que se dicen bagres, grandes truchas, camarones grandes de a palmo, e mojarras, e **lagartos en mucha cantidad, que por otro nombre se llaman cocodrilos**. Estos suelen, estando encarnizados, hacer daño a los naturales pasando de una banda a la otra del río.¹¹

Los caimanes no se encontraban sólo en el río, también en las pozas, más o menos permanentes durante las secas, que llenaban los arroyos temporales durante las aguas; incluso hace 50 años, todavía se encontraban abundantes en las márgenes de los ríos Tepalcatepec y Balsas, pues llegaban a los canales de riego de la Comisión del Balsas.¹²

En el puerto nombrado Petacúaro hay un arroyo sin agua en tiempo de secas y en el de lluvias da salto del alto de más de 10 varas al llano donde está formado un tanque como de 20 de largo y cuatro de ancho que mantiene siempre agua y aseguran **se ven en él algunos caimanes**.¹³

No es raro que en la región varios lugares lleven el nombre de Uspio, lugar de caimanes.

Se sigue por esta loma a otro paraje llamado Uspio que significa **llano de lagarto**.¹⁴

¹¹ Coria, Hernando de, “Relación de Zirándaro y Guayameo”, en Ochoa Serrano y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 138. Las negritas son mías.

¹² Según nos cuenta don Ricardo Gutiérrez, violinista, 76 años, originario de Tamborero, en San Diego Curucupaceo (cuenca del Balsas) y residente en Apatzingán.

¹³ Calderón, Joseph Antonio, “Idea de la jurisdicción de San Juan Huetamo extendida por persona comisionada que fue don...”, en Reyes García, Cayetano y Álvaro Ochoa Serrano (editores), *Resplandor de la Tierra Caliente michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 91-91. El destaque lo he hecho yo.

¹⁴ Calderón en Reyes y Ochoa, *op. cit.*, p. 106. He puesto el acento.

Vocablo formado con *uspi*, que es el “lagarto grande de agua”, y el locativo *o*.¹⁵ El topónimo existe en un lugar junto al río Cutzamala, cercano a Chamero, y en un pueblo cercano a Huetamo, el que después se intentaría cambiar sin éxito por San Agustín, en honor al santo fundador de la orden mendicante del evangelizador de la región, fray Juan Bautista Moya.

Una de las enfermedades endémicas de la Tierra Caliente, la cual desapareció con la llegada de la penicilina, la “jiricua” o “mal del pinto” estaba asociada con el caimán. Se trataba de una enfermedad de la piel, una tiña, que sin ningún malestar la tornaba de colores del blanco al negro, aunque también azul, roja y tonalidades del café, incluso con varios colores a la vez en una misma persona.

El aspecto general de los que se llaman y tienen por indios y de casi todos estos moradores es el más desagradable: colores alobados, semblantes pintos del accidente llamado cuirigua.¹⁶

El inspector desconocido que escribió esta relación, a principios del siglo XIX, asocia el “mal del pinto” y el “buche” con las calidades morales de los pobladores, “los que se llaman y tienen por indios”. Sólo 60 años después las causas de las enfermedades ya no se atribuían a la “lujuria más desenfrenada”, incluso a la zoofilia ritual, sino a factores minerales y físicos, aun por un canónigo doctoral de la catedral de Morelia como don José Guadalupe Romero, quien en un trabajo presentado ante la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística escribe:

Algunos sostienen que este horrible mal no se conocía antes de la erupción del volcán de Jorullo; otros, y creo que no es lo más probable, aseguran que tomó su origen del comercio carnal del hombre con las caimanes. La enfermedad del buche se atribuye a la naturaleza de las aguas del país.¹⁷

Es de señalar que en la mente de los antiguos habitantes de la Tierra Caliente, el dios caimán, un

¹⁵ Gilberti, fray Maturino, *Vocabulario en lengua de Mechuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Fondo Teixidor, 1997, p. 472. Gilberti, fray Maturino, *Arte de la lengua de Michuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fondo Teixidor, 2004, p. 148.

¹⁶ Bravo Ugarte, José (Anónimo, introducción y notas de), *Inspección Ocular en Michoacán regiones central sudoeste*, México, Jus, 1960, p. 118.

¹⁷ Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán*, (edición facsimilar), Morelia, Fimax, 1972, p.130.

dios humanizado, podría ser producto imaginado de la unión de hombres y lagartos; pero también de los comportamientos sexuales desviados.

En *Hurío*, “Tierra del calor”, también residían “los dioses de la mano izquierda”, los dioses del sur, “los dioses de la Tierra Caliente”, esos *Uirambanecha*, que Corona Núñez lee e interpreta como *Uirauanecha*, “los conejos echados” e identifica con los *centzontotochtin*, “los cuatrocientos o innumerables conejos”, los dioses del pulque, guerreros vencidos y sacrificados por el sol, transformados en estrellas.¹⁸

Aunque a nosotros nos parece obvio, recordemos que, para la gente que vivió en estos lugares, antes de la llegada de los españoles, la tierra era plana.¹⁹ Aún cuando los antiguos Michoacanos pudieron llegar a Patzingo, un área geográfica ubicada, tal vez, en Sinaloa, Sonora o Nuevo México, el centro de su mundo era el lago de Pátzcuaro; colocados de frente a la puesta de sol, lo dividían en “la mano izquierda” (lo que nosotros llamamos el sur) y “la mano derecha” (lo que llamamos el norte). A la mano derecha está la Tierra fría, la Sierra, el Bajío y luego, los grandes desiertos del norte; a la mano izquierda está la Tierra Caliente, la Sierra, la Costa y luego el gran desierto que es el mar. Aún cuando su división del mundo en cuatro regiones “coincide” con nuestros puntos cardinales, debemos recordar que el número cuatro y la manera en que conciben el territorio es de orden mítico y religioso, cada región coincide por casualidad, aunque tal vez después se sincretizó, con un punto cardinal, y a ello los pueblos del centro y el sur de México le asignaron un grupo de dioses y sus animales emblema, uno o más colores, productos asociados con un entorno ecológico, etc.²⁰

Volvamos ahora para ver como la idea de una región construida en torno a la “temperatura” y asociada a ciertos dioses parece homogénea sólo a la distancia temporal y por los escasos datos disponibles, sin embargo, es obvio que la gente que vivía en ella, o que comerciaba con ella, no la percibía de una sola manera, ni entre los sacerdotes tarascos que filosofaban sobre la cosmogonía, ni entre los comerciantes y militares de las elites Uacúsecha, Uanacaze, Eneani y Tzacapu-hireti, que la pensaban en términos materiales y de usufructo según sus conquistas militares; y por supuesto, debió ser conocida de manera diferente por los grupos de lengua matlatzinca, apaneca, cuitlateca y nahua que vivían en esa zona geográfica.²¹ No obstante, no tenemos más que estas escasas referencias coloniales para asomarnos a la manera en que se veía antes de la llega de los españoles la región.

¹⁸ Corona Núñez, *op. cit.*, pp. 83-84. Reconoce que está escrito en las otras ediciones de la *Relación de Michoacán* como: “*Uirambanecha*, lo que viene a significar “los del Valle de las Lajas” o los de Huiramba”, nombre de un pueblo del centro de Michoacán (hoy Huiramba)”.

¹⁹ Vargas Uribe, Guillermo, “Percepción y estrategias territoriales en la Etnia Purépecha”, en *Universidad Michoacana*, 5, “Revista trimestral de ciencia, arte y cultura”, Morelia, UMSNH, julio-septiembre, 1992, p. 133.

²⁰ Corona, *ibid.*, pp. 19-22. Vargas, *op. cit.*, p. 136-137, 140.

²¹ Castro-Leal, *op. cit.*, p. 183. Un problema semejante describe López Austin, *op. cit.*, t. I, p. 9.

En la Tierra Caliente tuvo sus baños *Xaratanga*, la luna nueva, una diosa de los deleites carnales y de la impureza, que Núñez asocia con la Tlazoltéotl náhuatl.²² Se le llamaba también *Xaraqua* (aparecida), aunque fray Maturino Gilberti, el creador del primer *Vocabulario en lengua de Michoacán*, traduce *Xaraqua* como “vn ydolo de piedra”; para Pablo Velásquez, un etnólogo purépecha hablante de la lengua del siglo XX, proviene de *xaratani*, “mostrar a alguno” y *Xaratanga* sería “cosa que aparece”.²³ Es diosa de los mantenimientos, de los sustentos del hombre; tal vez porque de las orillas de los ríos de la Tierra Caliente salían dos y hasta tres cosechas por año aprovechando los humedales y el riego, así el maíz, el algodón, las calabazas, los tomates, el chile y las frutas llegaban a la Tierra Fría en todo momento de tierras abajo, del *Jurío*, ya sea por comercio, o bien, como botín de guerra.²⁴

Tomarías a tu diosa *Xaratanga* e irás a la guerra cerca de los términos de tus enemigos: a Urechu, Cacangueo y a la Guacana y a Cuerapan, porque andan por allí pájaros colorados, de los cuales hacen atavíos de pluma para tu diosa *Xaratanga*. **Y hay allí un río, que dos veces se hacen cosas de comer en el año**, de la fruta llamada tomates y ají y melones y algodón y ciruelas que traeréis aquí a tu pueblo. Que trayéndolo sería tu pueblo como uno de los otros, donde nacen todas estas cosas.²⁵

El baño caliente, perfumado y vaporoso de la diosa, sería un equivalente del temazcalli náhuatl; *Huringuequa* según tradujo fray Maturino era un “baño caliente”, pues era el sustantivo del verbo *Huringuni* “tomar baños calientes” y relacionado con *Huringuareni* “sahumar, o perfumarse”.²⁶ *Puque* puede derivar de *Puqui*, puma, “bestia fiera como león”.²⁷ En esos “baños calientes del puma”, los *puque huringuequa*, es donde se procrea al hombre mediante el amor carnal y el placer.²⁸ *Xara* es una raíz que da la idea de alegría, cosquillas, placer, deleite; pero también puede relacionarse con mostrar,

²² Núñez, *op. cit.*, pp. 72-75.

²³ León, *op. cit.*, p. 21. Gilberti, *Vocabulario...*, p. 205. Velásquez Gallardo, Pablo “Dioses tarascos de Charapan”, *Revista mexicana de estudios antropológicos*, IX, México, 1947. citado en Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 118.

²⁴ Navarrete Pellicer, Sergio, “La tecnología agrícola tarasca del siglo XVI”, en Paredes Martínez, Carlos (coord.), *Historia y sociedad. Ensayos del seminario de historia colonial de Michoacán*, Morelia, UMSNH/CIESAS, 1997, pp. 111-113.

²⁵ Miranda, *op. cit.*, pp. 153-154. Las negritas son mías.

²⁶ Gilberti, *op. cit.*, p. 95.

²⁷ *Ibid.*, p. 136.

²⁸ Corona, *op. cit.*, pp. 72-74.

mirar, aparecer, nacer y la terminación *thanga* con “tener en todo cuerpo alguna cosa”.²⁹ La fertilidad y la procreación, sin separarse de los placeres carnales, son cualidades que los antiguos michoacanos veían en su diosa Xaratanga, y por ello “en el Sur está la región de la procreación y la lujuria”.³⁰

Al parecer, Xaratanga tenía como una advocación a Mauina. Ella y sus sacerdotisas ejercían una prostitución ritual, como en otros pueblos antiguos, según se infiere de una cita que aparece en la *Relación de Michoacán*:

Mauina es mala: que se iba al tianguis y hizo que le hiciesen en el tianguis una tienda o pabellón llamado **xupáquata**, y pónese como ponían a la diosa Xaratanga en aquel pabellón, hecha una cámara de mantas pintadas y asentábase encima de muchas mantas. Y estando en aquel pabellón decía que le llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos dentro de aquel pabellón y decía que les dijese: “-Si yo fuera varón, no me juntara con alguna mujer?”³¹

Mauina está debajo de la *xupáquata*, el arco iris, “arco del cielo”, le traduce Gilberti.³² Estas sacerdotisas, elegidas entre las familias gobernantes, “diputadas para hacer ofrendas a los dioses”, recluidas en *Etúcuaro* (lugar de la sal),³³ durante cierta época del año realizaban un baile llamado: *tziztziqui-uaraqua*, “baile de las flores”, periodo en el cual, como su diosa, una prostitución sacra para embarazarse y procrear jefes para el ejército.³⁴

Así mismo las mujeres que estaban encerradas, diputadas para hacer ofrendas a los dioses, salieron todas de su encerramiento y entraron entre la gente y empezaron a bailar el dicho baile. Y así hicieron todos unos y llevárolas por allí y juntáronse con ellas. Eso todo se hacía en Hetucuaró.

Y no pasaron muchos días que las llevaron por diversas partes

²⁹ Gilberti *op. cit.*, pp. 205-206, 224.

³⁰ Corona, *op. cit.*, 73.

³¹ Miranda, *op. cit.*, pp. 215-216.

³² Gilberti, *op. cit.*, p. 209. El “arco para tirar” se dice *canicuqua*, *ibid.*, p. 270.

³³ León, *op. cit.*, p. 19. Etúcuaro es pueblo al sur del actual Villa Madero, ya en la Tierra Caliente.

³⁴ Corona, *ibid.*, p. 74.

y casáronse con ellas y cada una de ellas traía, desde ha poco tiempo su hijo a las espaldas en sus cunas.³⁵

El comportamiento imaginado para la diosa en el mito, era realizado por sus sacerdotisas en los templos y en los lapsos previstos por los sacerdotes; esas prácticas religiosas perderán su sentido al imponerse un nuevo imaginario y con el tiempo formarán uno de los estereotipos impuestos a la gente de la Tierra Caliente: la sensualidad desbordada.

Tal vez fue en medio de la confrontación por los recursos naturales de la Tierra Caliente que el gentilicio se transformó en una “identidad” exógena, impuesta desde afuera en ciertas condiciones y contextos de hostilidad. Si bien la identidad se constituye por el encuentro entre el individuo, su cuerpo y la comunidad de la cual forma parte, también hay identidades surgidas a partir del dominio, en contra de la imposición y el sometimiento, que toman la palabra que etiqueta o estigmatiza y la resignifican como elemento para la subversión.³⁶ La gente que no era de Tierra Caliente, pero quería aprovechar sus recursos, construyó y colocó una primera etiqueta a los que eran de Tierra Caliente para re-conocerlos, para imaginarlos en un contexto diferenciado para facilitar su dominio. Comenzaron por asociar con el gentilicio cualidades morales, actitudes y comportamientos no deseables; así pudieron justificar su interés en los recursos y convertirlos en un derecho para aprovechar las riquezas de la región frente al que tenían sus habitantes, personas que consideraban “no adecuadas” para asumir el control de los bienes locales, como veremos que sucede repetidas veces en cuanto llegan nuevos grupos que controlan a la región.

Este proceso, de construcción imaginada de la Tierra Caliente, no fue planeado por un individuo, sino un proceso colectivo, no necesariamente consciente y coherente, de larga duración; pero que se construyó en la cotidianidad de las sociedades que la habitaron y que se transmitió a través de generaciones mediante figuras y expresiones socializadas, discursos e imágenes simbólicas, es decir, que construyó un imaginario con cierta coherencia para el grupo que estigmatizaba.³⁷

Aunque no existen muchas evidencias podemos vislumbrar que en el pasado prehispánico la Tierra Caliente fue considerada como una región geocultural por las personas que vivían en las mesetas

³⁵ Miranda, *op. cit.*, pp. 208-209.

³⁶ Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 21 Para él la identidad se constituye “en ese momento de encuentro entre el individuo, su cuerpo y la comunidad”, sin embargo, también hay identidades surgidas a partir del dominio, en contra de la imposición y el sometimiento.

³⁷ Como lo plantea Castoriadis: es la institución de la sociedad quien determina lo que es “real” y lo que no es, aquello que tiene sentido y lo que no lo tiene, pues toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo...toda sociedad es una construcción, una constitución, una creación de un mundo, de su propio mundo”. Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, Barcelona, Tusquets, 1986, pp. 226-227.

frías del centro de Michoacán. No podremos saber si los tarascos pensaban a esa región con características propias definidas de acuerdo a factores más allá de la temperatura. Menos certeza tendríamos para asegurar que esa región estaba asociada en la imaginación de las personas, que usaban la lengua de Michoacán para comunicarse, con divinidades como *Xaratanga*, los *Uiranuanecha*, o si existió un dios caimán.³⁸ Sin embargo, aparecen débiles indicios que nos hacen pensar en la posibilidad de que los castizos conquistadores pudieran ser influenciados en sus percepciones sobre la Tierra Caliente por las que ya existían entre los pobladores del Michoacán prehispánico, es por ello que el río de las Balsas y sus caimanes, tal vez, dioses de los antiguos tarascos, fueron objeto de una colonización en todos sentidos, no sólo poblacional, como ya se hablará adelante, sino también religiosa.³⁹

Las “imágenes mentales” construidas por grupos sociales con elementos objetivos, como la temperatura elevada, están entrelazadas con otros términos significativos, forman una red simbólica donde se entrecruzan y apoyan entre sí los significados, unos evocan a los otros, los sugieren y definen.⁴⁰ Al construirse un imaginario cada sociedad liga a una serie de imágenes y símbolos mediante discursos que tienen una coherencia interna, es por ello que un imaginario puede traducirse y que distintos pueblos con distintos idiomas compartieron, en parte, esa imagen de la Tierra Caliente. Las diferencias surgen porque toda traslación es en realidad una apropiación que resignifica los nuevos elementos en contextos culturales diferentes; así, por ejemplo, cuando los tarascos hablan del *Jurío*, evocan, además del calor, el lugar de la abundancia en cosechas y bienes considerados preciosos por ellos, como plumas, cobre, huesos de caimán, la asocian con *Xaratanga*, con conceptos como el “placer carnal” y la procreación, en tanto que los frailes, conquistadores y los colonos europeos la ven como “insufrible para quién no ha nacido ahí”. Así, cuando se habla de la Tierra Caliente, cada individuo la evoca en su mente, la imagina de manera distinta, pues no sólo se cruzan los imaginarios, y sus contextos culturales propios, sino también la experiencia individual.

³⁸ En su libro Navarrete, fray Nicolás P. de, *Fray Juan Bautista Moya. Semblanza biográfica*, escrito en 1938, comparte esa idea, “De allí se trasladó a un sitio denominado Zirándaro, en la margen derecha del Balsas, poblado por numerosa tribu de tarascos que adoraban los cocodrilos”, citado por Bermudez Núñez, Virgilio (alias VIBE), “Trazos históricos. Aquellos adoradores de caimanes”, en *Voces de Tierra Caliente*, 1, Morelia, s/e, junio 2003, año I, p. 5.

³⁹ Martínez Ayala, Jorge Amós, “El culo del mundo, una tierra de pardos, doblada de sierras”, en *Foro Cultural de Tierra Caliente. Memorias*, México, Secretaría de Cultura de Michoacán/CNCA, 2004, pp. 7-48.

⁴⁰ Castoriadis, *op. cit.*, p. 162, Es en el símbolo que el “imaginario” se expresa, es por él que sale de su condición virtual y comienza a “existir”.

NILO DE ESTE ABRAZADO EGIPTO

Un nuevo imaginario religioso habría de conquistar a la región, y con ello, los nuevos referentes evocarían discursos y símbolos distintos. Los conquistadores, frailes y colonos construyen una idea, en cierta manera vivencial, pero también cultural, en torno a una región con un clima caliente y seco, con animales, plantas y condiciones sociales que les eran desconocidas. Esa construcción imaginada es transmitida a los que nunca han estado allá; ya sea en *Relaciones geográficas* escritas por las autoridades locales para describir los potenciales económicos y poblacionales, por tanto, tributarios, a los administradores reales; o bien, en informes eclesiásticos que combinan evaluaciones de los diezmos e información moral remitidos por los curas de la Tierra Caliente para sus obispos. Así, de “oídas”, se genera, en quien lee los informes, un prejuicio sobre la región y su gente, una guía para las percepciones y las experiencias futuras de quienes bajarán a la Tierra Caliente, es un información para la acción; pero sobre todo, un sustrato que se transmite sin un cuestionamiento público, una verdad a medias que se cree.

El cronista agustino fray Matías de Escobar en su crónica llamó a la Tierra Caliente: *Americana Thebaida*, la equiparó con el desierto místico ubicado en Egipto, donde se retiraban a meditar los ermitaños y anacoretas a quienes pretendían imitar los agustinos. Utilizó en su discurso imágenes de las escrituras sagradas y del panteón grecolatino para acercar su texto a la percepción de sus lectores, formados en el mundo barroco novohispano e incluso europeo. Para describir a la Tierra Caliente la equipara con términos, lugares e imágenes conocidas en su cultura, la llama “reino de Plutón”, “temporal infierno”, “Heraclea americana”, la equipara con Licia por sus venenos, con Pentapolin en Palestina por lo “seco de su suelo, lo fétido de sus lago, lo infructífero de sus salitrales, y lo engañoso de sus frutos”. Si bien exagera, pues trata de magnificar la labor de conversión realizada por los miembros de su orden en la Tierra Caliente, al equipararlos con los anacoretas del desierto egipcio, o bien, con los apóstoles, detrás de ello hay otra manera de percibir el paisaje, de describirlo, de potenciarlo.⁴¹

Empero su fertilidad es su mayor daño, pues lo frondoso de los árboles son las cunas adonde nacen y se mecen a calientes soplos del aire las tarátulas, turicatas y alacranes, pues hay árboles que así como en le paraíso llevaban por frutos vidas, acá dan por cosechas muertes en los

⁴¹ Escobar, fray Matías de, *Americana Thebaida. Crónica de la Provincia Agustiniiana de Michoacán*, Morelia, Balsal Editores, (1729) 1970, pp. 95-96.

muchos ponzoñosos animales, que penden como racimos de sus ramas sin atreverse el caluroso caminante a tomar fresco en su sombra pues en vez de comunicarle alivio, llevará bastante que sentir si viviera.⁴²

A la región se le reconoce su fertilidad, pero asociada con el mal, con las antiguas religiones y sus prácticas religiosas. Para los conquistadores espirituales la multiplicación de las cosechas y los frutos no es propia de un paraíso terrenal, sino de una tierra que el demonio tenía “en quieta y pacífica posesión”.

Sólo en esta **tierra caliente** había más ídolos que los que celebró toda la antigua Roma, allá en su Panteón se hallaron treinta mil; y acá podía ser **tierra caliente el panteón del universo.**⁴³

Al describir, el fraile agustino está reconstruyendo la realidad, exagera donde encuentra ecos conocidos para los lectores, o bien, explica con imágenes conocidas aquello que es desconocido; pero siempre, en cada elección de un término, de una imagen, está la de exaltar la sacrificada labor de sus hermanos de religión al catequizar la tierra caliente. Con ello, y tal vez sin darse cuenta, está construyendo un imaginario nuevo, recreando el mundo, transforma con sus palabras *La casa de los papagayos* en una *tierra infernal*. En ésta tierra crecen, junto a las frutas nativas, plantas “malévolas” que no se encuentran en otros lugares y que son ejemplo vivo de este infierno terreno. A cada imagen corresponde siempre una exégesis para explicar la existencia, ya sea mediante la moral, o bien, mediante ideas de las artes de su tiempo; por ejemplo, recurre a la teoría de los humores, que practicaba la medicina de su época, para explicar la existencia de ciertas plantas urticantes de la Tierra Caliente.

Crece en esta tierra por suma humedad, que junto con el calor, es principio de corrupción con notable vicio las yerbas, y cada mata oculta su víbora. Dígalo la yerba llamada de los indios Venbérecua, que sólo su tacto es suficiente a hinchar con espanto al caminante incauto, causando horror y espanto los efectos de esta yerba; hay otra que llaman Chupiri, que quiere decir brasa, o lumbre, el nombre está

⁴² Escobar, *op. cit.*, p. 96.

⁴³ *Ibid.*, p. 97.

ya diciendo qué tales serán sus efectos, así pues, adonde cae la leche que despiden, es inevitable llaga, como la que se hace en la carne con las brasas; **hasta los árboles son en esta tierra, de fuego**, cosa notable, que esto son siempre alivio y fresco del caminante, pero aquí son de fuego los refrescos; hay otro llamado Quiote de tan mala propiedad, que desuella con sus ramas a todos cuantos lo tocan, cruel árbol; desnudar al caminante de la piel, sólo porque llega a favorecer de su sombra, maligna propiedad, pero ¿qué podía producir **una tierra tan infernal** como la referida?⁴⁴

El conquistador espiritual de la Tierra Caliente fue fray Juan Bautista Moya, un agustino beatificado un siglo después de su muerte. Se decía de él que ayunaba, se azotaba y oraba con más ahínco que sus hermanos de religión; prefería enfermos y presos que acciones de prestigio dentro de los conventos en que estuvo. Algunas actitudes suyas no le trajeron amistades, pues solía “confesar gente pobre, **negros bozales**, siendo así que a españoles, ni aún a frailes, no confesaba”.⁴⁵ A los negros bozales “cuyo infernal olor vulva el más recio estómago, y mortifica la más fuerte cabeza”.⁴⁶

Esta dura preparación física de nuevo anacoreta sería necesaria para llevar a cabo su misión de conversión en la Tierra Caliente.

Así entra este predicador en **tierra caliente** a predicar, con la mayor abstinencia de comida y bebida, que se ha visto en nuestros tiempos, de la cual abstinencia se dirá en el capítulo siguiente. Mas bien necesaria era aquella abstinencia en tierra caliente, más que en otra administración, porque si nos acordamos de lo que se dijo arriba capítulos 3 y 7, que en **tierra caliente, se hallaban muy bien los demonios**, y estaban más encastillados que en otra parte, es porque (como sea cierto) que unos son más valientes que otros, **los de tierra caliente lo son mucho**, de aquel género que los Apóstoles no podían vencer, y los venció Cristo, avisando a sus Apóstoles que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ Basalenque, fray Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, Morelia, Balsal Editores, (1673) 1989, p. 119. Las negritas son mías.

⁴⁶ Escobar, *op. cit.*, p. 268.

aquellos demonios no se vecen sino con ayuno y oración.⁴⁷

Estos demonios no eran sólo interiores, sino que es muy probable que fueran antiguos dioses que tenían un mayor espacio de interacción y ciertas libertades que no se conseguían tierras arriba, donde la profusión de iglesias, conventos, santuarios y una catedral, con sus sacerdotes, frailes y beatos tenían bien vigilados a los recién convertidos; cualquier práctica extraña o a deshoras y vendría una reprimenda, e incluso una investigación inquisitorial en toda forma. En cambio en el sur, con pocos pueblos con sacerdotes o religiosos de planta, con tantas leguas de tierras baldías y sin caminos, la antigua religión seguía operando.⁴⁸ En ese contexto fray Juan produjo uno de los milagros que lo llevaron a la beatificación.

Hay muy grandes ríos en **tierra caliente**, que en ningún tiempo y menos en el de aguas se pueden atravesar, si no es en balsas: estando pues el P. Fr. Joan Baptista visitando la provincia y Doctrina de Pungarabato, sucedió que estando en una Visita anocheciendo ya, vino un indio de otra Visita, que estaba de la otra parte del río, a pedir confesión para su enfermo; trató el buen ministro de ir luego a la confesión, mas todos le dijeron que ya no era hora, porque el río iba muy crecido, y que los de las balsas no estarían ahí, fuera de que tampoco para las balsas no hacía tiempo que bastaría ir por la mañana; el caritativo ministro estuvo suspenso, y como pidiendo a N. Señor le inspirase lo que convenía; de allí a un poco se resolvió a ir a la confesión, siguiéronle algunos bien ciertos de que la ida había ser en balde; y llegando al río, y echándose uno al agua, por donde suele ser vado, halló que estaba muy hondo, y así se lo dijo al Padre; el cual mirando hacia otro lado, vio una como puente, y dando gracias a N. Señor, llamó a sus compañeros diciendo: aquí hay puente; ellos entendidos ser engaño con la obscuridad de la noche, llegaron y les pareció ser puente, probaron a pasar y luego el ministro; y habiendo pasado, al punto con gran ruido se hundió la

⁴⁷ Basalenque, *op.cit.*, p.120.

⁴⁸ *Ibid*, p. 59.

puente, y conocieron todos que **era un caimán**, porque aquel río y los demás de tierra caliente están llenos de estos peses.⁴⁹



Este caimán es, como hemos intentado mostrar, una antigua deidad, argumento con el que conculca fray Matías de Escobar:

Adoraban estos indios, al modo de los Egipcios, **a los caimanes** y quiso Nuestro Bautista, para prueba de la verdad que predicaba, que viesen a su Dios, de sus descalzos pies hollado, y que él servía para sus ministros de nave.⁵⁰

Es la antigua deidad con figura de caimán que se somete al nuevo dios y le sirve a uno de sus propagandistas como puente “natural” para atravesar el río que, como espina dorsal, atraviesa la Tierra Caliente. El milagro es una alegoría de la nueva realidad que viven los individuos de una zona geográfica de nuevo en disputa; evidencia el cambio en las representaciones del mundo, de las imágenes que tenemos de lo que nos rodea, es la lucha por significar y naturalizar de nuevo a la “naturaleza” de la Tierra Caliente, de incorporarla al mapa mental de los triunfadores con todo y su flora y su fauna, con todo y sus hombres; sin embargo, no parten de la nada, pues además de su bagaje de imaginación y lecturas fantásticas europeas están las propias representaciones de los indios

⁴⁹ *Ibid*, p.61. Las negritas son mías.

⁵⁰ Escobar, *op. cit.*, p. 276. El realce es mío.

conquistados del altiplano sobre la región a la cual descienden.⁵¹ El nuevo amo llega viendo con otros ojos, los de su infancia, puestos en libros de imaginación, en las sagradas escrituras, pero también en lo que al oído susurran los súbditos. Los temibles y enigmáticos caimanes ahora son cazados por los europeos, sus pieles curtidas enviadas a España.⁵²

TIERRA MUY CALIENTE Y QUE PARA ESPAÑOLES ES INSUFRIBLE

Las primeras descripciones marcan ya los derroteros por donde discurrirán todas las posteriores. Una de las primeras es realizada por el Corregidor de Ajuchitlán, Diego Garcés, en octubre de 1579, cuando le describe como “tierra muy caliente y seca” aunque “abundante de aguas”:

Es toda ella doblada, de muchas sierras y cerros sin árboles, sino es en algunas quebradas de ellas, y esos pequeños, y aún los de los llanos no son grandes, que parece de notar tierras flacas...y cualquier pueblo de toda la jurisdicción tiene sierras y cerros a todas partes; no es tierra fértil aunque abundante de pastos que sirven de poco por no haber criadores; hay frutos y bastimentos de la tierra por las riveras de los ríos y quebradas.⁵³

El corregidor español no ve la riqueza de la Tierra Caliente en los mismos términos que sus antecesores tarascos, para él nada significan las plumas rojas de los papagayos, ni los “bastimentos de la tierra” cultivados en las riveras de los ríos y que pronto serán desplazados por pequeños trapiches.

En cambio el Alcalde mayor de las minas del Espíritu Santo se percata de las potencialidades económicas de la región, y del poco provecho que se obtenía del tributo indígena, pues “sólo” pagaban ocho reales cada año y media hanega de maíz, que valía dos tomines, en total entregaba cada indígena a la corona diez reales, con lo que trabajaban un mes para el rey “y les queda para sus negocios once meses”.

⁵¹ Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 2001, pp. 12-13.

⁵² Medina Rincón, fray Juan, “Relación que su Majestad manda se envíe a su Real Consejo, del Obispo de Michoacán”, en Warren, J. Benedict (editor), *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000, p. 62.

⁵³ Garcés en Ochoa, y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 35-36.

Tiene este pueblo [de Zirándaro] y sus sujetos grande abundancia de tierras donde se coge mucho algodón que lo llevan a vender a tierra fría y donde acuden, al tiempo, gran suma de indios a tratar y contratar a la cosecha; así mismo se aprovechan de mucho pescado que toman en los ríos y tienen por principal granjería, de más del algodón, grandes arboledas que tienen de ciruelas, de muchas maneras, de esta tierra; que además de llevarlas a vender a tierra fría las secan y hacen pasa de ellas que dura todo el año, y hacen dello vino que beben; tienen melones de Castilla, que es buena granjería y que se aprovechan y venden en tierra fría, y a los españoles que por este pueblo pasan y tienen a contratar; y así mismo cogen dos veces en el año maíz, frijoles y ají e calabazas, que todo es para ellos bastante sustentación porque como es tierra caliente, en las riveras de los ríos siembran todas estas semillas y, con la humedad del agua, todo lo que se siembra se coge.⁵⁴

En esos primeros años todavía no se agotaban los placeres de oro en los ríos, ni las minas de plata del Espíritu Santo, por lo cual los nuevos señores no veían para la región potencial económico más allá de la extracción de metales; aunque existe abundancia de pastos, no hay ganados todavía, ni españoles que se dediquen a cuidarlos; el fracaso minero atraerá en el futuro al ganado mayor y con ello se formaría una nueva imagen de la tierra como una región ganadera.

A principios del siglo XVII comenzaron a llegar a Tierra Caliente los ganados mayores y la caña de azúcar, con lo cual se definiría una nueva vocación productiva de la región. La mayoría del ganado pacía en pequeños hatos que poseían las cofradías y los hospitales de los pueblos, así como los muchos ranchos con familias españolas, mestizas y mulatas de medianía económica, cuyo número en promedio era de 100 animales. Hubo, sin embargo, algunas haciendas ganaderas con una cantidad considerable de animales: hacia 1631, en Cutzian, Gerónimo Madaleno poseía de 6 a 7000 animales; en Cutzio, Gonzalo Bravo herraba 500 becerros al año, y en Tacámbaro, Fernando de Oñate tenía una estancia con 1000 reses para alimentar a los 100 trabajadores de su ingenio (la mayoría esclavos negros).⁵⁵

⁵⁴ Coria, en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 139-140.

⁵⁵ López Lara, Ramón, *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*,

Es en estos primeros escritos sobre la región que se expresan por primera vez ideas que después serán redundantes. Algunas no se pueden documentar fácilmente; por ejemplo, hay una aseveración escondida en la descripción que ha llegado hasta nuestros días como un tópico local, “llueve siempre de noche y raras veces de día”.⁵⁶ Una frase semejante me fue dicha cierto día en que las nubes se encontraban amenazando lluvia y que expresé mi temor porque nos agarrara un diluvio en el camino, esa noche, después de unos grandes vientos y truenos, se soltó un aguacero hasta el amanecer.

Otras imágenes se vuelven tópicos comunes cuando se habla de la Tierra Caliente, como aquella que dice que la región es sólo tolerable para los nacidos en ella. Tal vez la primera vez que se expresa es cuando el alcalde Hernando de Coria informa:

Este pueblo y sus sujetos es todo de un temple, sin quitar ni añadir cosa alguna, **tierra** muy caliente y **que para españoles es insufrible** en tiempo de aguas, ansi por los calores y bochornos que hay, como por la mucha pesadumbre de mosquitos.⁵⁷

Setenta años después un cronista franciscano, que tal vez no la conoció, se expresa de ella en términos semejantes:

Tierra tan áspera, fragosa y caliente, **que era imposible habitarla, menos que haberse criado en ella.**⁵⁸

Casi un siglo después, parece que ya se ha definido un topos, un lugar común:

Tierra para quien no ha nacido en ella inhabitable, y para los nacidos insufrible, cuyos caminos espantan y atemorizan, que parece no los pueden atravesar sino pájaros.⁵⁹

Que se repetirá en cuantos escritores la describen, incluso aquellos que la conocieron bien.

Morelia, Fimax, 1973, pp. 133- 136, 141-142, 206-207.

⁵⁶ Coria en Ochoa, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 139-140. Las negritas son mías.

⁵⁸ La Rea, fray Alonso de, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, (1649) 1996, p. 128. Las negritas son mías.

⁵⁹ Basalenque, *op. cit.*, Las negritas son mías.

Es ésta tierra, o por hablar con más propiedad, un fogón, cuyo **suelos son inhabitables para quien no ha nacido en ella, e insufrible para los hijos de ella.**⁶⁰

LA REGIÓN CONSTRUIDA COMO ESCENARIO

En los primeros años del siglo XVII, la Tierra Caliente es reconocida como una “comarca” del Obispado de Michoacán, la cual comprende a las siguientes cabeceras: Turicato, Cuzio, Zirándaro, Pungarabato, Ajuchitlán, Cutzamala y Tuzantla.⁶¹

En el pasado siempre fue la Tierra Caliente una región de tránsito y comercio entre la Costa y la Tierra Fría; ahí llegaban comerciantes y sus cargadores a comprar bastimentos dos veces al año, y salían otros con sal, algodón y frutas a ferias regionales en la Tierra Fría; acciones que se vieron aceleradas con la llegada de los animales de peaje y carga, caballos, burros, y mulas y la creación de algunos caminos. No obstante, la Tierra Caliente fue vista como aislada, por el colono y el cura europeos, a pesar de que durante la época colonial el comercio regional, las ferias y las peregrinaciones religiosas a varios santuarios dentro y fuera de la región fueron constantes.

Motivos porque es una tierra que no se tragina, ni los naturales buscan a los de afuera, porque se destiemplan con el frío, ni los de afuera comunican porque se abrasan con el fuego.⁶²

Esta idea de escasa movilidad de personas no concuerda con la realidad, sobre todo en los primeros años de dominio español.

Muchos no permanecen porque se pasan de unos a otros [pueblos] y andan como gitanos, con su hatillo y mujeres e hijos a cuestras.⁶³

⁶⁰ Escobar, *op. cit.*, p. 96. Las negritas son mías.

⁶¹ Covarrubias, fray Baltasar de, “Relación del Obispado de Michoacán (1619)”, en Lemoine, Ernesto, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morelia, Morevallado, 1993, pp.175-176.

⁶² Escobar, *op. cit.*, p. 96.

⁶³ Garcés en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 36.

Estas imágenes que describen de manera desfavorable a la Tierra Caliente, se retoman por los terracalenteños y se invierten en su sentido, esa tierra agreste para los frasteros es una “bendición” para los criollos, cuando menos en el discurso:

Haber nacido en la capital de la Tierra Caliente representa, pues, una alegría que nos acompaña toda la vida. Crecer protegido por el legendario Cerro de Dolores, recibiendo la caricia del viento impulsado por los cueramos, los truenos y las cahuingas, es una bendición de Dios. **Sentir el calor provocado por el Sol y resistirlo**, es sólo para personas de espíritu y temple de acero.⁶⁴

Aquella imagen idílica evocada por los emigrantes no es del todo compartida por los que se han quedado allá. Para muestra una anécdota que me contó una profesora que vive ahora en Morelia.

Una tarde de calor al llegar a visitar a mi papá a Huetamo le dije:

- ¡Uy que calor! Lo bueno es que ya estás acostumbrado.
- ¡Ni que estuviera muerto guacha!

Fue la atinada respuesta del sufrido criollo terracalenteño.

Esta tierra imaginada erotizada y violenta, aunque no de manera abiertamente peyorativa, en el pasado prehispánico, mantuvo ambos ejes significativos asociados a ella: pero la percepción cambió. Llegaron nuevas relaciones sociales y productivas que coincidían con grupos étnicos y raciales, enfrentando al poder estatal español, los grupos hegemónicos “europeos” frente a “indios y “negros”, la mayoría de las veces sin alianzas importantes. El Estado, pero también cada grupo, con las representaciones anteriores y las propias reelaboró una imagen consciente de la Tierra Caliente y de la gente que vivía en ella; en mucho encontradas y en parte coincidentes. La cultura judeocristiana que ve al cuerpo como el lastre del alma estigmatizó a la región y a las personas que nacieron en ella, creó una serie de imágenes distorsionadas porque los referentes culturales y morales eran diferentes; pero a ella se enfrentaron otras representaciones deconstruidas y resignificadas a partir de los mismos elementos usados por el poder hasta definir una nueva cultura que con cierta coherencia incorporaba en su seno

⁶⁴ Soto Abraham, Luis Leonardo, *El Tesoro de Huetamo*, Morelia, Morevallado, 2005, p. 11.

posturas contradictorias, conscientes e inconscientes.⁶⁵ Así podemos ver que a la Tierra Caliente se le ve como un desierto y como un paraíso, imágenes opuestas, pero que forman parte de un mismo imaginario.

Los centros de poder mesoamericanos, tarascos y mexicas, que estaban junto a lagos con bajas temperaturas en invierno, bautizaron a la Tierra Caliente en sus respectivas lenguas; el término fue retomado por los conquistadores españoles y los frailes agustinos, quienes al bajar de las tierras frías del altiplano central al calor seco reconocen el acierto del bautismo. En apariencia la “objetividad” del calor era “tangible”.⁶⁶ Aun cuando pareciera una “región objetiva”, dada *per se* por su homogeneidad en cuanto a la variable “temperatura”, criterio que privó al designarla, tiene una coherencia en cuanto a sus características de paisaje; pues el área, con elevadas temperaturas y agua sólo en el fondo de las cañadas, comparte una flora y una fauna, restringe además, el cultivo y la ganadería a ciertas especies, es decir, nos permite percibirla y describirla como un “paisaje”.⁶⁷

Decidir dónde inicia y dónde termina también es una labor difícil, la cual depende de aquello que buscamos y de los criterios que proponemos para la búsqueda; pueden ser la altitud y la pertenencia a la cuenca hidrográfica del Balsas medio, de la unión del Tepalcatepec con el Balsas (lugar donde se construyó la presa de Infiernillo) hasta el momento en que, el río Mezcala baja de la sierra de Puebla, entra en un gran valle en el actual estado de Guerrero y se ensancha con los ríos tributaros que bajan de las dos cordilleras que lo encauzan. Aunque existe una región de transición que puede ir de los 1000 a los 600 msn, generalmente llena de agrestes sierras, con temperaturas y condiciones similares, utilizaré como criterio de circunscripción de la región de estudio el área situada en los valles casi planos por donde corre el río Balsas y que se encuentran entre los 500 y 300 msn.⁶⁸ Este criterio “geográfico”, a primera vista aleatorio, no parece ser adecuado para definir una región en la que situaremos un problema “cultural”; sin embargo, he de alegar a mi favor que, es en estos sitios donde se dio la concentración de la población, incluso desde épocas prehispánicas, se encuentran condiciones favorables para sembrar a las orillas del río, con corrientes de agua permanentes para

⁶⁵ Por cultura entiendo un complejo, pero acotado, campo semántico (o de significados) sobre el cual estructuramos nuestras prácticas y damos sentido a nuestra existencia como sociedad. Me he basado en Olela, *op. cit.*, p. 43. Iuri M. Lotman, *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Frónesis Cátedra/ Universitat de Valencia, 1996, pp. 22- 42.

⁶⁶ Glasson, John, “The Region in Regional Planning”, en *An introduction to regional planning. Concepts, theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1974, p. 18.

⁶⁷ Glasson, *op. cit.*, p. 18. Haggett, Peter, “On the beach”, en *Geography. A modern synthesis*, USA, University of Bristol, 1983. p. 3. Paisaje como lo entiende Philip Gilbert, según Marvin, Mikesell, “Landscape”, y Étienne Juillard, “The region: an essay of definition”, ambos en *Man, and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972, pp. 10, 431. *Space*

⁶⁸ Este es el criterio que utilizó Léonard para situar su área de estudio que, como bien lo reconoce, es lo que “popularmente se llama Tierra Caliente”; *op. cit.*, pp. 9-14.

pescar y dejar que abreve el ganado, y la “calor” es menos intolerable. Es en estos valles donde se encuentran los verdaderos pueblos de la región, fuera de ellos, los únicos asentamiento humanos son pequeños ranchos y estancias ganaderas muy dispersos, inaccesibles, donde viven muy pocas personas.

La Tierra Caliente es un hoyo, aunque algunos prefieren utilizar un epíteto metafórico que parece más acorde con la experiencia de quien baja por primera vez, “es el fondillo del mundo”.⁶⁹ Se encuentra entre los 500 y los 300 msn y rodeada de la Sierra Madre del Sur y el Eje Volcánico Transversal. Pocos vientos soplan en ese hoyo, que se abraza con el sol del verano eterno al cual la gente llama “las secas”, y que para el fuereño parecen no acabar, mientras las nubes pasan con lentitud y siguen su rumbo a la Costa; en la época de estiaje las temperaturas son elevadas y en algunos lugares llegan a los 50° C. Justo cuando la situación parece insoportable llegan dos o tres breves meses de lluvias con aspecto de tromba; con la particularidad de que nunca llueve de día, pues el calor de la tierra y los escasos vientos fríos no permiten la condensación, pareciera que hasta los cielos plomizos quisieran evitar “el calor” y trabajar como lo hacen por allá, de noche o de madrugada. Los fuertes aguaceros nocturnos además de las numerosas corrientes que se forman en las partes altas de las sierras y que van a nutrir al Balsas, son la causa para que la gente pueda sembrar de temporal en las laderas de los cerros, con tarecuas,⁷⁰ y a puro valor; por estas siembras de maíz serrano y de algunas hortalizas junto a los cauces de los ríos y riachuelos se han alimentado los “terracalenteños”. Gracias a estas trombas, se llenan los “bebederos” o jagüeyes y el ganado sobrevive otro año con los pastos y matorrales espinosos que convierte una tierra seca, amarilla y gris, en una selva de verdura y flores en el breve periodo de lluvias. Quien conoce la Tierra Caliente durante “las aguas” de verdad cree en las alabanzas que lanzan los cantores tradicionales en los gustos y sones, donde se le compara con el paraíso por sus flores y frutos, quien la conoce en “las secas” cree que “el calor” los “deschavetó”, que enloquecieron por insolación.⁷¹

Se trata de una porción de tierra que se dividió en dos jurisdicciones coloniales (alcaldías mayores): Zirándaro-Guayameo (cuya cabecera después fue trasladada a Cutzio-Huetamo) y Ajuchitlán (después desplazada a Tetela del Río). Esa frontera la disputaron Michoacán y México desde tiempos de Axayácatl; pero mientras en la época prehispánica fue creciendo el dominio tarasco, a partir del periodo colonial fue regresando la frontera hacia el oeste, de tal manera que, primero Ajuchitlán pasó a ser parte de la Provincia y Arzobispado de México, luego, cuando se conformó el estado de Guerrero, los municipios de Cutzamala, Pungarabato, Coyuca, Totolan, Tlalchiapa y Zirándaro fueron

⁶⁹ González y González, Luis, “La Tierra Caliente”, en *La Querencia*, Morelia, SEP Michoacán, 1982, pp.101.

⁷⁰ Tarecua que es el nombre tarasco para una herramienta que consiste en un bastón de madera con una punta de cobre –hierro en la actualidad- que sirve para plantar al encajar la punta en el suelo para realizar hoyos y depositar en ellos la semilla.

⁷¹ Carta topográfica 1:250,000 Ciudad Altamirano E14-4; www.inegi.gob.mx, y claro, mi propia experiencia.

seccionados a Michoacán; tras algunas disputas, en la segunda década del siglo XX fueron transferidos completamente al gobierno de Chilpancingo.⁷²

El problema mayor es con las poblaciones que se encuentran dentro de los límites de la región, pero próximos a la frontera administrativa: Carácuaro, Nocupétaro, Purungueo, Tiquicheo y Tuzantla. Los dos primeros pertenecieron, en diferentes momentos, primero a Turicato, después a La Huacana, regresaron a Turicato, y por último, fueron anexados como tenencias a Huetamo en el siglo XIX. Algo semejante pasó con los tres pueblos siguientes, que tuvieron vida propia (con cabecera en Tuzantla), después se anexaron a Cutzio, luego a Zitácuaro (en la Tierra Fría) y volvieron a ser independientes. La mayoría de estas fluctuaciones se deben primero, a las grandes epidemias coloniales que casi despoblaron de “naturales” a la región, y después, por las migraciones debidas al auge minero en las partes altas (Tlalpujahuá y Sultepec) que atrajeron a la población terracalienteña.

El área de estudio formó parte del obispado y provincia mayor de Michoacán, dividida en dos jurisdicciones: una que inició con su cabecera en las minas de Espíritu Santo, y después la pasó a Guayameo, a Cutzio, y finalmente, a Huetamo; la otra estuvo en Ajuchitlán y pasó a Tetela del Río (véanse los mapas).⁷³ Considero que la Tierra caliente es una región



Tierra Caliente en el siglo XVII

estructural, en el sentido de Folke, pues es uniforme en varias características climáticas, productivas, de patrones de asentamiento e incluso de etnicidad.⁷⁴ La población “india” estaba conformada por muchos grupos de diferente lengua (tarascos, nahuas, matlatzincas, cuiltlatecas, etcétera) y por población no “india”, formada por los españoles, sus hijos criollos e incluso europeos no hispanos, los africanos

⁷² Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España (1521-1821)*, México, UNAM, 1986.

⁷³ Los mapas fueron tomados de Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987, p. 21; de Peter Gerhard, *op. cit.*, pp. 138, 301. Commons, Áurea y Atlántida Coll, *Geografía histórica de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2001, p. 37.

⁷⁴ Folke, Steen, “An Analytic hierarchy in comparative regional study”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972, p. 443.

(procedentes de muchos lugares al sur del Sahara) y los mestizos de todos los grupos.

El flujo de la administración de la región se daba con sus cabeceras de provincia: Valladolid y México. A la primera se llegaba por el camino real de Carácuaro a Tacámbaro y de ahí a Valladolid; a la segunda tenía un camino real que iba por Teloloapan y de ahí a Cuernavaca.

El comercio de bovinos y de algodón se estableció con ambas capitales; pero además, con el valle de Toluca, el Bajío, las minas de Sultepec y del norte, ruta que se seguía por Purungueo, de ahí a Zitácuaro y de este lugar al valle de Toluca o al Bajío. Incluso en la actualidad, el comercio de ganado sigue esa ruta.⁷⁵

Vemos en los mapas de la región que existen pocos pueblos y la mayoría se aglutinan en torno a dos cabeceras, cada una en el margen izquierdo y derecho, junto a los cursos de agua. Los pueblos más alejados son aquellos con menor población (como Santiago Conguripo o Tiquicheo), en tanto que la concentración de población se da en el centro geográfico de la región, en Cutzio, Huetamo y Purechucho.



Flujos de la Tierra Caliente en el siglo XVII

Los asentamientos tienen un patrón disperso, pero el núcleo importante de la población se concentra en torno a los sistemas hídricos.⁷⁶ Es claro que en la época colonial la concentración de la población mediante las congregaciones fue importante para crear verdaderos pueblos, lugares con población concentrada en lo físico; sin embargo, la mayoría de la gente continuaba siendo rural, vivía dispersa en el campo, aunque para efectos administrativos (como recoger el tributo para la Corona o los diezmos para la Iglesia) se empadronaba y se asignaba virtualmente a un “pueblo”; aun cuando físicamente no viviera la mayor parte del tiempo en él, se le consideraba “vecino”.

⁷⁵ Véanse los mapas de Léonard, *op. cit.*, pp. 32, 71, 127.

⁷⁶ Hagget, Peter, *Geography. A modern synthesis*, Bristol, Harper Collins, 1983, pp. 362-363.

La población de los pueblos de la Tierra Caliente se concentra en pueblos medianos y pequeños, aunque la mayoría vive dispersa en rancherías y caseríos, desde la época colonial hasta el presente. El centro geográfico se encuentra en Pungarabato (actualmente llamado Ciudad Altamirano), y es también desde los años 70 del siglo XX, el centro económico de la región, la sede de un obispado y el centro urbano con mayor población. En el pasado, la cabecera económica, religiosa y de administración política se encontraba dividida en dos, una porción cuya cabecera era Cutzio-Huetamo y la otra Ajuchitlán; sin embargo, ésta última perdió su importancia a principios del siglo XVII y el peso específico se trasladó al antiguo Pungarabato. Huetamo conserva su importancia en el lado oeste del río Balsas, aunque ha pasado a un segundo plano. Es de resaltar una tendencia que desde fines del siglo XVIII se presentó, el de la concentración de población en el punto medio geográfico entre las dos cabeceras, ambas situadas en los extremos de la región, y evidenciada en la feria de San Lucas, un pueblo geográficamente más cercano a Cutzio-Huetamo, pero próximo al río. En San Lucas se realizaba el 2 de febrero, con el pretexto de la devoción a la Virgen de la Candelaria, una feria comercial para vender ganado (de todas clases, principalmente mulas) a compradores que bajaban del Bajío y los reales de minas de Tlalpujahuá y Sultepec. Aunque el culto continúa, no la importancia de la feria; tal vez, debida a las comunicaciones carreteras y a la preponderancia que ha cobrado Cd.



Altamirano (el antiguo Pungarabato).

Es significativo que las escasas carreteras construidas para comunicar la región, siguen el curso de los flujos comerciales establecidos desde la época colonial. Una va de Altamirano a Cutzamala, de ahí a Tejupilco y sigue hasta la ciudad de México. Otra parte de Altamirano hacia Arcelia y de ahí a Chilpancingo, aunque entronca con la carretera

y la autopista México- Acapulco. El otro punto de entronque es Huetamo el cual se comunica a Morelia mediante carretera estatal que va de Huetamo a Carácuaro y de ahí a Villa Madero (el antiguo Cuatro Caminos); la otra parte hacia Tiquicheo y sigue de subida hasta Zitácuaro, donde entronca con vías del Bajío y del Valle de Toluca.

La concentración de la población sigue patrones coloniales. Aunque existe cierta movilidad e independencia, la geografía y los patrones de asentamientos anteriores condicionan a los nuevos.

Así, Pungarabato pasará, a mediados del siglo XVII, del puesto número cinco en tamaño de

población en las zonas urbanas de la región, al primer lugar a fines del siglo XX. Es claro que éste crecimiento en la población se debió a una mejor ubicación para servir de centro de mercado, distribuidor de bienes y servicios, así como centro administrativo.⁷⁷

Estos trazos políticos antiguos, estas rutas comerciales que son incluso prehispánicas han forjado orientaciones, muchas veces no percibidas conscientemente, en la gente de la región ¿Por qué la gente de Zirándaro tiene más relación con Michoacán, que incluso con los de Tlapehuala o Ajuchitlán que están en Guerrero y son municipios casi vecinos?

Son varios factores, uno de los cuales puede ser muy antiguo, el de la pertenencia étnica: en la época prehispánica hubo varios pueblos indígenas viviendo en la región de la Tierra Caliente, frontera entre Michoacán y México-Tenochtitlán. En Zirándaro, *lugar de zirandas*, el equivalente tarasco del *amate* náhuatl, vivían gente de lengua apaneca, usados como mercenarios por la elite que hablaba la lengua de Michoacán;⁷⁸ en cambio en Totolapan, había seguramente nahuas, y en Ajuchitlán cuitlatecas.

Otro puede ser la pertenencia durante un largo periodo a dos jurisdicciones civiles diferentes, primero a dos alcaldías mayores: Guayameo-Zirándaro, que inicialmente tuvo su sede en las minas del Espíritu Santo, luego en Guayameo y después pasó a Cutzio-Huetamo; y a la de Ajuchitlán; cada una subdividida en diferentes parroquias aunque con jueces eclesiásticos en los poblados principales. Las personas de la región oeste, cercana al Balsas, acudían para sus trámites comerciales, civiles y religiosos a Huetamo y los del este a Ajuchitlán. Esta división alentó la formación de familias y redes de intereses entre personas de cada área, así que el cambio de jurisdicción, cuando Ajuchitlán pasó a formar parte del arzobispado de México, alentó aún más esa separación entre los pueblos cabecera, a la vez que, cohesionó a los pueblos periféricos con su lugar central. Al constituirse a mediados del siglo XIX el estado de Guerrero con porciones de



⁷⁷ Hagget, *op. cit.*, pp. 368-372; Carter, Harol, *The study of urban geography*, 3ª, Londres, Edward Arnold Publishers, 1972, pp. 59- 75. En concordancia con la teoría de Christaller y su modelo de lugar central.

⁷⁸ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 139.

Michoacán y el de México, ciertos pueblos periféricos a Huetamo, como Zirándaro, Pungarabato, Coyuca y Tlapehuala, fueron integrados a una nueva jurisdicción civil, que también era una idea nueva, el estado de Guerrero; sin embargo, por inercias del pasado colonial, las relaciones familiares, comerciales y eclesiásticas continuaban la relación con Michoacán. Poco a poco las actividades comerciales se fueron desplazando hacia el centro geográfico de la Tierra Caliente, lo cual se reforzó con la creación (a mediados del siglo XX) del obispado de Ciudad Altamirano y el crecimiento económico de esta ciudad. Ahora vemos un desplazamiento de ciertas actividades de los pueblos periféricos a Huetamo (y a Ajuchitlán) hacia Altamirano motivadas por la carretera federal que unió a ésta ciudad con la capital de la república a mediados del siglo XX; aún cuando otras continúan. Tal vez en un futuro la integración de los pueblos periféricos con Altamirano sea total.

LA QUERENCIA IMAGINADA

Por el otro lado estaban los hombres que, aunque de diferentes procedencias étnicas, nacieron y vivían en la Tierra Caliente, que se adaptaron al medio y generaron una serie de conocimientos para enfrentarse a las condiciones de su hábitat y que les permitió (y permite) vivir sin mayores contratiempos. Tales prácticas son inculcadas a los niños desde temprana edad para que eviten a los insectos mortales o sobrevivan cuando fortuitamente sean picados por ellos, para que aprendan a proveerse de agua y de alimento, para que eviten los mosquitos, para mantener frescas las habitaciones. Así, la vida cotidiana de la gente de la Tierra Caliente no era y no es insufrible, sobre todo cuando no se conoce otra, o no hay posibilidades de salir.

En Tierra Caliente la temporada de lluvias es escasa; sin embargo, cuando llueve lo hace profusamente durante las noches. Nunca llueve durante el día y si lo hace es porque amanece lloviendo. Con la primera lluvia los cerros se tornan verdes, pues las plantas tienen un periodo de vida muy corto, deben crecer, florear y tirar semillas rápidamente para asegurar su existencia. A lo anterior se debe que en los huizachales, dice la gente, “ya no puedes pasar de ahí a ahí”. Es la Tierra Caliente un paraíso cuando llegan las lluvias, todo florece rápidamente, cada planta y cada árbol se llena de flores, de olores y de frutos. Esas imágenes se cantan en la lírica de la música tradicional.

Hermosa tierra, Tierra Caliente,
hermosa tierra donde nací,
eres la cuna de hombres valientes
y mis versados son para ti.

De Tacámbaro a Huetamo
es una hermosa región,
de ahí se divisa todo
el gran estado de Michoacán.

Con tus árboles y flores
por todo el Camino Real,
de ahí se divisa todo
el gran estado de Michoacán.⁷⁹

Es en este paisaje donde se comunican, crean una cultura en relación con su ambiente, la perciben de una manera completamente distinta, la Casa de las plumas de papagayo se transforma en la “Nueva Thebaida” y “Abrazado Nilo”, para tornarse de nuevo tierra de flores, y hoy de narcotráfico y violencia.⁸⁰

Su cordillera con flores,
por todo el Camino Real,
pintada de mil colores
el gran orgullo de Michoacán.⁸¹

Esta es la representación que tienen los terracalienteños de su querencia y que se confronta con la manera en que es percibida fuera de ella. Hemos visto como las imágenes que forman las representaciones sociales en la mente de los individuos son ambiguas y contradictorias, pero también verosímiles; así la Tierra Caliente no es sólo una región fisiográfica que atiende a patrones climáticos para su conformación, es ante todo una región “imaginada”, construida socialmente con elementos de la realidad, con los caimanes en los ríos, el calor en las sierras dobladas, con los moscos, turicatas y alacranes, con los millones de flores en época de lluvias, con las cosechas dos o tres veces por año en las márgenes de los ríos, con los antiguos dioses y los nuevos santos. Cuando se describe la Tierra Caliente, desde abajo o desde el altiplano, se leen las crónicas coloniales tempranas o las escritas cien años después, vemos que hay “elementos” de la realidad que al incluirse en los discursos le otorgan verosimilitud: ahí están los caimanes, ahí está la feraz tierra, ahí las mujeres hermosas de ropas ligeras, los hombres valientes y hasta valentones; junto a ellos, el prejuicio discurre sutilmente “explicaciones” y va uniendo al paisaje con la gente, así, por metonimia la región se traspola al carácter y a la biología, a las cualidades morales.

Los mapas que hay sobre la Tierra Caliente, o sobre parte de ella, muestran de manera sintética

⁷⁹ Son los versos de un gusto (género musical tradicional), llamado: *Hermosa Tierra Caliente*.

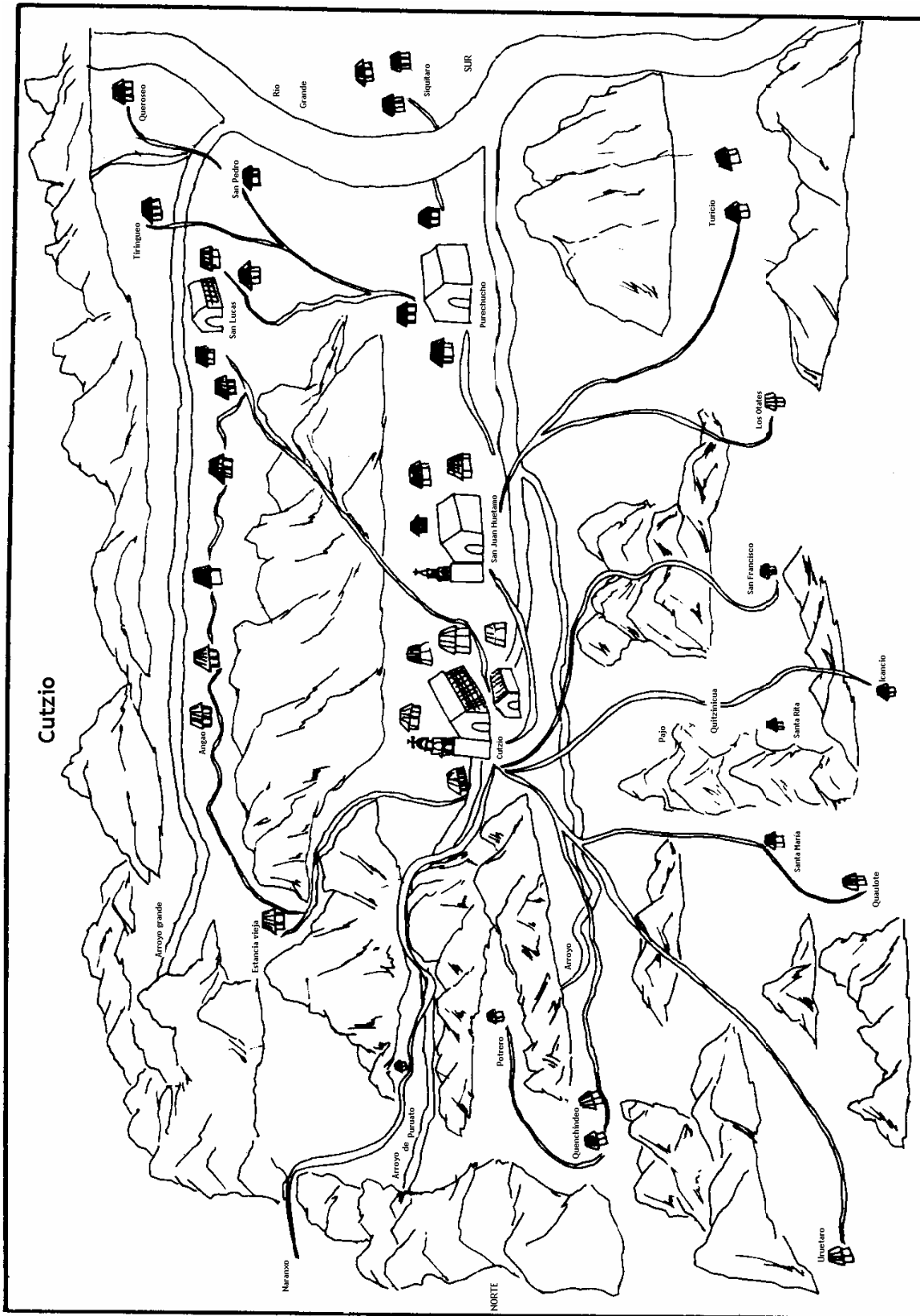
⁸⁰ Wagner, Philip L., “Cultural landscapes and regions: aspects of communication”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972, pp. 58-59.

⁸¹ *Hermosa Tierra Caliente*.

esas contradicciones, esos intereses en los recursos, en las tierras propias para pastos (por tanto para el ganado), en las fuentes de agua y su aprovechamiento agrícola, en las distancias y jerarquía de los pueblos. Son resúmenes visuales que muestran lo que les importa a los realizadores y a las autoridades que los solicitan; no son “objetivos” ni están desprovistos de intereses económicos y políticos. Aparecen aquí como ilustraciones de esos intereses encontrados, pero no se analizaron a profundidad.

Una contradicción semejante, a la que hay detrás del concepto de Tierra Caliente, se puede observar en la representación asociada con *la gente* de la Tierra Caliente, los terracalienteños. Las personas que tenían en un pasado lejano esa etiqueta o la de “calentano”, un epíteto insultante que aplicaba la gente de la Costa o el Altiplano central y que no tenía una relación real con la gente de la región, terminó empleada como gentilicio hasta transformarse en una identidad asumida; para ello, toman algunas ideas del campo semántico original y las resignifican, eligen una acepción diferente, pues las palabras tienen como característica ser polisémicas. Así, con los mismos elementos, mediante estrategias y tácticas logran subvertir el sentido original y oponer al estigma una representación semejante pero contraria, se ha manipulado y ahora convertida en identidad.⁸² Pero de ello hablaremos en el siguiente capítulo.

⁸² De Certau, Michel, *op. cit.*, pp. 40-48. Moscovici, *op. cit.*, p. 43.



Mapa antiguo de Cutzio
 En: Isabel González, *El Obispado de Michoacán en 1765*

Capítulo III La construcción de los actores: *indios y “gente de razón”* (españoles y negros)

La población de la Tierra Caliente del Balsas no fue homogénea ni en el pasado prehispánico ni en el Michoacán colonial; por tanto, al hablar de ella, de su pensamiento y sus prácticas siempre hemos de hacerlo en situaciones concretas y acotadas. El *Jurío* (la Tierra Caliente) siempre ha estado poblada por grupos diversos, étnica, cultural y lingüísticamente; según lo evidencian las fuentes coloniales, es probable que en el pasado prehispánico existieran diferencias reconocibles y ciertos vínculos con la posición social de los individuos y los grupos, sin embargo no lo podremos afirmar fehacientemente hasta que no se realicen estudios arqueológicos sistemáticos en la cuenca del río Balsas.

Esta diversidad de grupos de población y lenguas se complicó aún más durante los primeros años del virreinato, pues llegaron africanos, europeos y asiáticos de diverso origen, condición social, lengua y cultura. No obstante, como ocurrió en el resto de la Nueva España, la población fue catalogada socioracialmente, ya sea como “indios”, “mulatos o pardos” y “españoles”;¹ etiquetas que lejos estaban de evidenciar homogeneidad interna, solidaridades de grupo e intereses comunes; no obstante, junto a ellas se crearon ideas estereotipadas sobre el comportamiento, la moralidad, la apariencia y las potencialidades de los individuos que, según la Corona y la Iglesia, pertenecían a cada grupo socioracial llamado “casta”.²

Al terminar la sujeción a España y con el advenimiento del México independiente, también concluyó la distinción jurídica por origen étnico; sin embargo, no desaparecieron del lenguaje los términos que se usaron para distinguir a las personas por su origen ni tampoco los prejuicios creados en torno a ellos. Los términos socioraciales diluyeron en parte su origen étnico al otorgarse a todos los nacidos en el suelo mexicano la ciudadanía, se transformaron en distinciones de jerarquía social y económica locales.

Los hombres y mujeres de la Tierra Caliente se vieron clasificados, en el pasado, en tres grandes troncos con características visibles en el fenotipo (el cuerpo) e imaginadas como vinculadas con la

¹ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Las poblaciones negras de México*, 3a. ed., México, FCE, 1989, pp. 153-179.

² *Casta* es un término polisémico, con varios significados, primero era un término español medieval que se aplicaba a grupos de animales o humanos que tenían características comunes, era sinónimo de “nación”. En el México colonial fue un término legal para definir un estamento socioracial en el que el color de la piel, la forma de la nariz y la boca, el tipo de pelo, el origen de los padres, la posición social y económica definían un lugar en la sociedad; sin embargo, en la vida cotidiana también sirvió como sinónimo de persona con un ascendente africano, y por tanto, “infame y vil” de acuerdo al imaginario colonial. Mörner, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company, 1967, pp. 3, 7, 53.

conducta moral y las prácticas (es decir, en la corporalidad). La Corona española y su Iglesia crearon un sistema de separación, exclusión y acceso a recursos, jerarquías sociales y puestos laborales que se basaba en la pertenencia de los individuos a uno de estos grupos. Esta inclusión en una casta socioracial no era una elección que podían tomar los individuos, sino que era objetivada por los funcionarios reales y eclesiásticos al colocar a un recién nacido en los registros censales eclesiásticos y de gobierno, o bien, en caso de no aparecer en ellos, imaginada de acuerdo a la apariencia física y el comportamiento.³

Algunos elementos de esta división estamentaria han sobrevivido en el léxico local mediante metáforas que no son explícitas completamente para los hablantes y que, sin embargo, norman prácticas y actúan en su consciente: *guache*, *cocho*, *gachupín*, *moreno*, *blanco*, *aindiado*, *criollo*, son términos que se usan en el lenguaje cotidiano, que tuvieron un antiguo origen étnico y cuyo origen no es necesariamente conocido por quienes los emplean.⁴

En este capítulo vamos a ver como ha cambiado la población de la Tierra Caliente, sus fluctuaciones, las procedencias de sus habitantes y visitantes, para conocer un poco a los actores. Se pretende mostrar la diversidad de procedencias culturales de las personas que han habitado en el pasado a la Tierra Caliente y sus movimientos demográficos. Iniciamos con el apartado AQUÍ ESTÁN LOS MATLATZINGAS Y OTOMIES Y UETAMA Y CUYTLATECAS..., nos muestra que el antiguo Michoacán no fue homogéneo étnicamente, y que grupos de lengua distinta habitaron la región; pero además, que existió una estratificación social que varió de acuerdo con la situación política del grupo y de los individuos. La Tierra Caliente era una frontera de guerra entre los michoaque y los mexica, con una violencia continua que, en cierta medida, se detuvo con la conquista militar y espiritual impuesta por la Corona española. Una vez establecida la Tierra Caliente como una posesión de la Casa de Austria, establecidas las jurisdicciones civiles y eclesiásticas, LA POBLACIÓN INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES "INDIOS" sufrieron una homogeneización en su estatus legal como siervos del rey, y por tanto, sujetos a pagar tributo; el trabajo excesivo, la mala alimentación y las nuevas enfermedades causaron una serie de epidemias que terminaron con la vida gran cantidad de personas y este apartado nos muestra su decaimiento y recuperación con mestizos y mulatos adoptados como "indios". La Tierra Caliente se convirtió en una región poco poblada que necesitaba mano de obra, así llegó LA POBLACIÓN NO INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES pobladores africanos y filipinos, además de los españoles, belgas y algún austriaco, quienes se instalaron en la zona, se mezclaron racial y culturalmente los antiguos

³ Aguirre, *op. cit.*, p. 172-178. Mörner, *op. cit.*, p. 53-70.

⁴ La sociedad colonial mexicana tuvo una jerarquía muy rígida, por ello es descrita de acuerdo a niveles como estamentaria, dividida en estamentos, estratificada en grupos sociales llamados castas. Van Den Berghe, Pierre, *Problemas raciales*, "Breviarios", México, FCE, 1976, p. 82.

pobladores y comenzaron a crecer en número, como veremos en ése apartado.

AQUÍ ESTÁN LOS MATLATZINGAS Y OTOMIES Y UETAMA Y CUYTLATECAS...

El antiguo Michoacán no fue homogéneo ni étnica, ni dinásticamente. Tres son los linajes gobernantes mencionados en la *Relación de Michoacán*: Eneani, Zacapu Irete, y Uanacaze. En las arengas públicas casi siempre se les menciona al comenzar un discurso:

Vosotros los del linaje de nuestro dios Curicaueri, que habéis venido, los que os llamáis Eneami y Zacapuhireti, y los reyes llamados Uanacace, todos los que tenéis este apellido: Ya nos habemos juntado aquí en uno.⁵

O bien: estamentos

Vosotros chichimecas que estáis aquí, del apellido de Eneani y Zacapu Hirete y de los señores Uanacaze, que no en una parte sola están ayuntados los chichimecas, mas de todo en todo son chichimecas los que están en los términos de esta Provincia.⁶

Los tres grupos compartían un origen nómada, o seminómada, llegaron al oeste y centro de Michoacán de alguna parte periférica de Mesoamérica, tal vez la confluencia de Jalisco, Guanajuato y Michoacán. Se reconocían a sí mismos como "chichimeca", grupos merodeadores de cazadores y recolectores que invadían periódicamente al centro de México para apropiarse de los recursos agrícolas y culturales de los pueblos sedentarios, y con el tiempo, eran aculturados por los grupos mesoamericanos.⁷

Los chichimecas que son unos salteadores que andan robando y matando por los caminos de Zacatecas y Guanajuato, y corre esta

⁵ Miranda, *op. cit.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p.304.

⁷ Kirchhoff, Paul, "La *Relación de Michoacán* como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas", en *Universidad Michoacana*, "Revista trimestral de ciencia, arte y cultura", Morelia, UMSNH, 1992, julio-septiembre, #5, p. 93. Estudio publicado como introducción a la edición de la *Relación de Michoacán*, publicada por Ed. Aguilar en Madrid, el año de 1956. Castro-Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado, 1986, p. 183.

generación de salteadores más de trescientas leguas que es desde los caminos dichos y mucho más arriba, hasta el río de Palamas que es cerca de la Florida. Chichimeca en esta lengua tarasca quiere decir hombre alzado o asombrado, y así lo andan ellos siempre alzados y asombrados.⁸

Estos chichimecas eran los portadores de algunas prácticas culturales antiguas mesoamericanas, posiblemente toltecas, como la veneración al fuego en forma de dios, el gobierno tripartita, los edificios de planta mixta (cuadrados pero con medio círculo en una cara), la representación de mensajeros divinos (chac mool), la veneración al coyote.⁹

Los chichimeca, que se llamaban a sí mismos uacúsecha, águilas, formaron un ejército eficiente, ayudados por su condición de cazadores, por su manejo del arco y las flechas, su habilidad para emboscar, su resistencia a las largas caminatas. La guerra y otro tipo de estrategias les permitieron paulatinamente, poseer un lugar junto al lago de Pátzcuaro, y después, cierto control de los recursos que los llevaría a la independencia. Las alianzas matrimoniales con otros grupos chichimecas ya aculturados, como los isleños de Xaracuaro, poseedores de linajes con derecho a gobernar y del conocimiento de las prácticas religiosas complejas de los pueblos agricultores, les permitieron conseguir en algunas generaciones la independencia administrativa y el señorío autónomo.¹⁰ Construyeron un Estado independiente, el Irechecua, con un gobernante único, que centralizaba el poder político, el Irecha.¹¹ Ambos términos provienen de la raíz *ire*, que se vincula con los significados de morar, el vivir o convivir, el poseer una casa y el mandar. El Irecha es señor que manda, el que posee.¹²

Llamaba a todos los señores de su linaje llamados uacúsecha, que son águilas, y juntábanse todos en la casa dicho del águila dedicada a sus dios Curicaueri.¹³

⁸ Montes de Oca, Pedro, "Relación de Tiripetío (1579)", en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p.

⁹ Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 94-97. Castro-Leal, *op. cit.*, pp. 209.-210.

¹⁰ Castro-Leal, *op. cit.*, pp. 199-201.

¹¹ Gilberti, *op. cit.*, p. 179. Martínez Baracs, Rodrigo, "El vocabulario en lengua de Mechoacan (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica", en Paredes, Carlos (coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, CIESAS/UMSNH, 1997, pp. 105-106.

¹² Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 106.

¹³ Alcalá, *op. cit.*, p. 229.

Aunque diferenciados, estos grupos Eneani, Zacapu Irete, y Uanacaze tenían derecho a gobernar, formaban parte de los Uacúsecha, eran quienes ejercían el dominio sobre el territorio y la gente que lo habitaba. Tal división era una posible fuente de conflictos, e incluso de guerras civiles, sin embargo, tal conflicto se solucionaba con no hacer el cargo del gobierno supremo, el Irecha, hereditario, sino una elección entre iguales, al escoger entre los señores principales miembros de los linajes gobernantes.

Se juntaban todos los caciques de la Provincia en el patio del Cazonci muerto y juntábanse todos los señores principales: El de Coyoacán [Ihuatzio] y todos los viejos y valientes hombres y **los señores que estaban en las cuatro fronteras de la Provincia, parientes del Cazonci, y entraban en su acuerdo** y decían:

-¿Qué haremos, señores? ¿Cómo ha de quedar desierta esta casa? ¿Ha de quedar oscura y de niebla? ¿Qué, no ha de ser frecuentada? Cuando escondimos a nuestro señor y venimos aquí, si así nos volveremos a nuestras casas, ¿Qué sentido llevaremos? Pues a coyuntura y sazón venistes aquí, señores, ¿Cómo, no sería bueno que probase a ser señor el que está aquí presente? ¿Cómo ha de quedar desamparada esta casa?

Entonces daba sus causas el hijo del señor, por qué no lo había de ser, y decía:

-¡Séalo mi tío, que tiene más experiencia, que soy muchacho!

Respondía hermano del señor muerto:

-Yo ya soy viejo, prueba tú a ser señor...

Y estaban cinco días hablando sobre esto e importunando que lo aceptase.¹⁴

Además de los linajes reales existía una estratificación social compleja. Los *uacúzecha* eran la elite que gobernaba en lo espiritual y en lo material, los sacerdotes mayores y los gobernantes de las cuatro partes del Irechecua; después estaban los "caciques" de los pueblos, electos entre los isleños de Xaracuaro, los *ocambecha*, quienes recogían el tributo; el grueso de la población eran los *p'urhépecha*,

¹⁴ Miranda, *op. cit.*, p. 354-355.

o súbditos, y por último, los esclavos.¹⁵

La población mayoritaria eran los *p'urhépecha*, que Gilberti traduce como “maceguals, la gente común”.¹⁶

Este nombre se les daba a causa de que su rey ordinariamente los llevaba cargados a las guerras, y los hallaba más fuertes, así para esto como para sus sementeras. Este nombre que ahora se les da de tarascos dicen los naturales que se lo pusieron los españoles... más en ese tiempo ellos, en su gentilidad, se llamaban **purepechas**.¹⁷

Estas diferencias de estamento, posiblemente, también lo eran étnicas, pues cuando llegaron los chichimecas al occidente de Michoacán y a la ribera del lago de Pátzcuaro, encontraron una región poblada por gente de habla nahua, llamada “nahuatatos” y también “mexicanos”; y entre ellos vivían otros con los cuales se entendían, aunque con cierta dificultad, pues existían variantes dialectales de la antigua lengua de Michoacán.

Que esta gente de esta laguna era de la misma lengua, de estos chichimecas; más tenían muchos vocablos corruptos y serranos.¹⁸

Las alianzas y sometimientos generaron un pueblo mestizo, híbrido, que aunque hablaba un idioma diferente, o una variante dialectal, emparentó genéticamente con los que ya residían en los lugares en donde se fueron asentando durante su migración por el noroeste de Michoacán.

Según la *Relación de Michoacán*, los recién llegados se “entienden” con los pobladores de Naranxan, el actual Naranja, lo que evidencia que se trataba de grupos emparentados en lo lingüístico; tal vez con el mismo origen pero no ligados en lo cultural.¹⁹ Unos eran sedentarios y agricultores, los

¹⁵ Enkerlin Pauwells, Luise Margarete, “La tenencia de la tierra en el Michoacán antiguo”, en Paredes, Carlos (coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, CIESAS/UMSNH, 1997, p. 276. García Alcaraz, Agustín, “Estratificación social entre los tarascos prehispánicos”, en Carrasco, Pedro, *et. al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP/INAH, 1976, 229, 236. Beltrán, Ulises, “Estado y sociedad tarascos”, en Carrasco, Pedro, *et al., La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 49-52

¹⁶ Gilberti, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷ Gutiérrez de Cuevas, Pero, “Relación de Cuzeo de la Laguna (1579)”, en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸ *Relación*, p. 27.

¹⁹ Michelet, Dominique, “Apuntes para el análisis de las migraciones en el México prehispánico”, en Calvo, Thomas y Gustavo López (coordinadores), *Movimientos de población en el Occidente de México*, Zamora, CEMCA/El Colegio de

otros nómadas y cazadores. En una acción protocolaria, muy común entre los pueblos del antiguo México, el señor de Naranxan, les envió una hermana para emparentar con Ireti- Ticatame, y de manera equivalente, al llegar al lago de Pátzcuaro, los chichimecas pidieron una mujer a un isleño de Xarácuaru.²⁰

...Dijeron los chichimecas:

-También son nuestros abuelos del camino, ¿Cómo es esto?
 ¿Parientes somos? Nosotros pensábamos que no teníamos
 parientes, ¡Topado habemos parientes! ¿Cómo es esto?
 ¡Somos parientes y de una sangre!

Respondió el pescador:

-Si, señor, vuestros parientes somos...

Dijéronle [los chichimecas]

-Bien está, ¿No tienes alguna hija?²¹

Estas alianzas matrimoniales entre los diversos grupos lo fueron también de cultura e idioma, con lo cual se crearon variantes dialectales entre el Lago, la Sierra y la Ciénega de Zacapu.²² La "lengua de Mechoacán" fue el idioma del poder; pero no fue toda idéntica, hubo ciertas diferencias en el habla, en la manera en que se utilizaba en la vida cotidiana el idioma. Un vocabulario, una serie de expresiones "elegantes" y "cultas" eran utilizadas por la elite, era la palabra de los señores, la que se usaba en las arengas y oraciones públicas, en los discursos oficiales dados por el Irecha, los señores y sacerdotes, lenguaje que se conocía por el "habla de Tzintzuntzan", la sede del poder.

La lengua que hablan estos naturales se llama, en vulgar, *tzintzuntzanave vandaua*, nosotros le llamamos lengua tarasca. Llamábanle los naturales *tzintzuntzanave vandaua* porque su rey de Mechoacán tenía su asiento y cabecera en un pueblo de esta provincia que se dice Tzintzontza.²³

Michoacán, 1988, p. 18

²⁰ Miranda, *op. cit.*, pp. 22-23. Kirchoff, *op. cit.*, pp. 90, 92.

²¹ Miranda, *op. cit.*, pp. 49-50.

²² Castro-Leal, *op.cit.*, p. 24.

²³ Montes de Oca en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p.180.

A diferencia de este sociolecto refinado existía un lenguaje vulgar, o de la gente común, que se usaba en la vida diaria, con vocabulario y expresiones comunes a los trabajos del campo, de la caza, la pesca y las labores artesanales, era la palabra de los p'urhépecha:

La lengua que estos naturales hablan dicen que en su gentilidad la nombraban **purepecha**, que es como si dijésemos "lengua de hombres trabajadores".²⁴

No obstante las variantes dialectales y sociales, la lengua de Michoacán se impuso como lengua oficial en el Irechecua, la lengua del poder; pero eso no significa que fuera la única, coexistía con las que ya existían en los pueblos que se iban conquistando y con las que trajeron los grupos que se unieron en vasallaje al Irecha y recibieron tierras por sus servicios como mercenarios.

En las arengas para la guerra se nombraba a los aliados y súbditos, después de los señores:

Vosotros los de Michoacán y Coyoacán y Pazquaro y vosotros caciques de todas las cuatro partes de la Provincia, y vosotros los **matlacingas y otomíes y ocumuecha** y vosotros chichimecas.²⁵

O bien:

¡Que no hay falta de gente! ¡Aquí están los **matlatzingas y otomies y uetama y cuytlatecas y escomaecha y chichimecas**, que todos estos acrecientan las flechas a nuestro dios Curicaueri ¿Para que están ahí sino para esto? ¡Aparéjese a sufrir el cacique, el señor de todos los pueblos que se apartare de mí y se rebelare!²⁶

Pueblos que tenían diferente lengua materna y que utilizaban como *lingua franca* el náhuatl o la lengua de Michoacán. El bilingüismo e incluso el conocimiento de varias idiomas no emparentados entre sí era lo común en las poblaciones de Mesoamérica.

El Irechacua creció hasta entrar en conflicto con sus vecinos, pames y guayares nómadas que recorrían los lugares al norte del río Lerma, en los valles del Bajío; los tecos y sayultecos, gente de

²⁴ Gutiérrez de Cuevas en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 50

²⁵ Miranda, *op. cit.*, p. 318. Las negritas son mías.

²⁶ *Ibid.*, p. 402.

habla náhuatl que vivía en las inmediaciones del lago de Chapala; los habitantes del Xilotlantzinco, donde se encontraba Tamazula, hablantes también de un dialecto náhuatl; los otomíes, matlatzinca y mazahua, hablantes de lenguas otomianas que vivían en del Valle de Toluca; los cuitlatecos, apanecos, chontales, chumbios, hablantes de lenguas de diferentes troncos lingüísticos y residentes entre la costa y la Tierra Caliente del río de las Balsas.²⁷ Los pueblos al este, desde los Valles de Toluca hasta la Costa del Pacífico sufrieron las acciones expansionistas tanto de michoacanos como de mexicas; pues, en esta amplia franja de terreno se estableció una frontera móvil, con una serie de fortificaciones, y ejércitos acantonados en ellas para cuidar los límites.²⁸

La Tierra Caliente era pues una frontera de guerra, con violencia continua, en el pasado prehispánico. En la jurisdicción de Guayameo-Zirándaro convivieron tarascos en Zirándaro y apanecas en Guayameo, quienes fueron llevados de Zacatula por Tzizispandacuare, pero que se habían tarasquizado a la llegada de los españoles.

Los señores de Michoacán, a quines servían de ordinario, los iban reforzando de gente que traían cautivos de otras provincias, como de Zacatula y Colima, y los poblaban en esta Tierra Caliente, y lo tenían por grandeza que de aca les llevasen tributo de algodón, xícaras pintadas y grutas; y así, en el tiempo de su infidelidad, iban y venían a Michoacán cargados de lo de esta tierra caliente y los dichos señores **los tenía por esclavos**; y así, hasta hoy, los descendientes de Michoacán, diciendo que sus padres fueron sus esclavos y cautivos, y por esta causa los aman y tienen reverencia sin otro tributo alguno...

...El tributo que daban al rey de Michoacán era llevar las cosas ya dichas y hacer sementeras de maíz, el cual por vía de tributo llevaban al pueblo de Cutzamala, que esta seis leguas de este pueblo, y allí se distribuía y gastaban, porque tenían en aquel pueblo d Cutzamala, **el rey de Michoacán, más cantidad de diez mil indios soldados que seguían la guerra contra los de México** y guardaban aquella frontera y corrían hasta la provincia de Oztuma, que eran de

²⁷ Uribe Vargas, *op. cit.*, p. 147.

²⁸ Castro-Leal, *op. cit.*, pp. 22-28, 191. Uribe Vargas, *ibid.*, pp. 141-142.

Moctezuma; y este era el tributo que en aquella sazón daban.²⁹

Esta frontera situada en la Tierra Caliente necesitaba de muchos hombres de guerra, tanto aliados como de Irecha, así, juntos pero separados, estuvieron muchas personas de diferente lengua, y tal vez de cultura, en relaciones complejas de dominio/sujeción/alianza que es poco probable que lleguemos a comprender algún día. En Ajuchitlán vivieron los cuitlatecos, junto a los tarascos quienes ponían un gobernador de frontera, para cuidar la parte más peligrosa de los límites pues, en este punto, se alejaba del río Balsas.

Estos de Ajuchitlán y de las demás cabeceras eran vasallos del Cazonci, que rey de Michoacán, y tenía guerras con Moctezuma; y en esta jurisdicción, dicen, tenía el Cazonci su guarnición y gente de guerras por ser frontera de Tetela y Capulalcolulco, que eran de Moctezuma.

...Dicen, ponía el Cazonci, un gobernador que sólo servía de hacer aquello que le enviaba mandar; tenía guerras con Moctezuma, como es dicho.³⁰

En Tuzantla, aunque de nombre náhuatl, se hablaba el tarasco y la "lengua mazahua" de algunos advenedizos, que, como les sucedió a otra gente, fueron tributarios y soldados de frontera.

Eran en tiempos de su gentilidad sujetos a un señor que había por nombre Tzitzipandacuare, que tenía su asiento en el pueblo de Tzintzuntzan, tenía sobre ellos señorío y **le tributaban** mantas de algodón y algodón, chile y maíz, y de todas las demás semillas que cogían, y de la caza que tomaban, y **arcos y flechas** y algunas doncellas, hijas de los indios mas principales que entre ellos había...

Gobernabanse en su gentilidad por indios gobernadores que les enviaba Tzitzipandacuare, su señor, el cual les hacía enviasen sus tributos, y tenían cuidado en **ocuparlos en las guerras** que traían con

²⁹ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp.140, 141.

³⁰ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 39, 40.

los indios de Toluca, Temascaltepec y Jalisco.³¹

El segundo grupo étnico más numeroso entre los súbditos del Irecha fueron los matlatzincas, quienes residían en Charo, las lomas de Guayangareo, Undameo, Taymeo y en la Tierra Caliente, en Huetamo.

Tiene este pueblo de Cutzio otro pueblo, que es toda una encomienda, de lengua diferente, de unos indios que llaman **matlatzincas**, que son naturales del pueblo de Toluca, nueve leguas de México. Dicen, y es así, que en el tiempo de su infidelidad un principal de Toluca, por agravios y vejaciones que recibía de los señores de aquel pueblo, se vino a la ciudad de Michoacán ante un señor de la provincia que se decía Tzitzipandacuare, abuelo de Cazonci rey que fue de esta provincia, y le pidió tierras y **que le serviría como los demás vasallos que tenía**, y así le administró y le mandó poblar en este sitio.³²

Cada pueblo dentro del Irechecua tenía un estatus diferente, los había vasallos sin capacidad de negociación, como los apanecas de Guayameo, súbditos, como los cuitlatecas de Ajuchitlán, y señoríos aliados, sujetos pero con cierta independencia, como el que formaban los matlatzincas en el centro de Michoacán. El comportamiento, por tanto, de la población indígena variaba no sólo por cuestiones culturales, del entorno fronterizo y guerrero, sino también de estatus social y procedencia étnica.

No obstante, al establecer su dominio colonial, la Corona y su Iglesia trataron a los indígenas sedentarios con cierta uniformidad y condescendencia, debido a las defunciones crecientes les consideraron "gente flaca".

LA POBLACIÓN INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES "INDIOS"

La Tierra Caliente sufrió grandes mortandades en las epidemias que azotaron cíclicamente a la Nueva España. Aunque en el pasado hubo gran cantidad de población, las enfermedades traídas por los europeos y los africanos mermaron a la población de muchos pueblos, sirva para ejemplo Tuzantla.

³¹ Covarrubias en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 205-206.

³² Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 46, 47.

En tiempos pasados fueron mucha cantidad, y con las pestilencias y mortandades que ha habido se han ido consumiendo.³³

El temple de los pueblos no es propicio para contener las epidemias, y los conocimientos médicos de Europa y América no podían contener las continuas pandemias que resultaron endémicas en la región.

Es este pueblo enfermo (Tuzantla), por causa del mucho calor y ser todo arenal, y los aires no corren por los muchos árboles y espesura que hay por toda la vega del río, y comúnmente tienen enfermedades de bubas y calenturas.³⁴

Un pueblo como el de Cuzio, que estaba prácticamente unido al de Huetamo, tenía en el año de 1579, mil cien tributarios, es decir, jefes de familia, unas 5,000 personas; lo que nos da una idea de la cantidad de gente que podía sustentar la región y de lo grave que fue la disminución poblacional.

[Ajuchitlán] Es de pocos indios, ha tenido muchos más en tiempos pasados, hanse menoscabado y menoscaban de cada día con enfermedades y ausencias, y hay pareceres de que con la ociosidad, porque en su antigüedad eran grandemente bejados y trabajados, y no comían ni bebían, ni vestían ni calzaban como ahora, ni tenían caballo en que andar, ni reposo ni quietud, y ahora, con tenello todo y **estar regalados como hijos** van disminuyendo.³⁵

El decrecimiento de la población continuaría en los siglos posteriores no sólo por el temple caliente, o por la “debilidad” del indio aunque estuvieran “regalados como hijos”, sino por la explotación en las minas, los trapiches y en las haciendas. Contrasta esta descripción optimista con la anterior, tal vez, porque el alcalde de minas considera que el declive de la explotación se debe a la “libertad” otorgada a los esclavos indios.

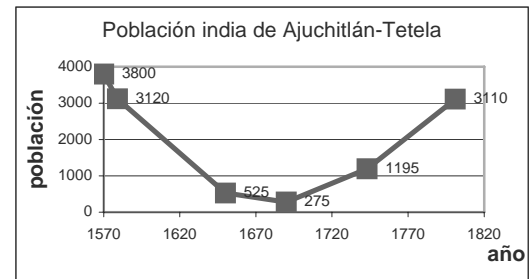
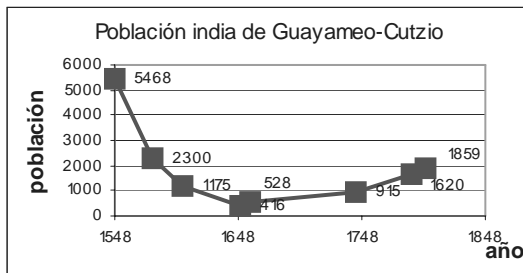
³³ Covarrubias, Gaspar, “Relación de Tuzantla (1579)”, en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 206.

³⁵ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 36.

Cuatro leguas de la cabecera hay unas minas de plata que se dicen del Espíritu Santo, donde hay tres haciendas **con algunos negros**: los años pasados avía en ellas muchos españoles y haciendas, y se sacaba mucha cantidad de plata, y, como se libertaron los esclavos indios que la solían labrar, han venido a la miseria en que al presente están; es poca la plata que sacan.³⁶

La población india de las jurisdicciones de Ajuchitlán-Tetela y de Guayameo-Zirándaro-Cutzio decayó abruptamente por las epidemias y el maltrato, como lo evidencian las dos gráficas, y comenzó su crecimiento por el mestizaje con europeos y africanos a fines del siglo XVII:



Los recuentos de población indígena en la Tierra Caliente muestran que continuó decreciendo el número de habitantes en el siglo XVII, e incluso hasta el XVIII. Las razones son cruelmente sencillas, como el hambre, causada por las sequías, o las epidemias, que en la región eran particularmente violentas por las altas temperaturas.

LA POBLACIÓN NO INDÍGENA Y SUS DESCENDIENTES

Los primeros pobladores africanos llegaron junto con los españoles a la Tierra Caliente. Durante el reconocimiento de Hernán Cortés a Michoacán, mandó a Antonio de Carvajal para que reconociera las posesiones del Cazonci en el sur del Irechacua, junto a él envió a una persona de sus confianzas, Juan Garrido, africano libre, que había participado en la conquistas y pacificaciones del Caribe, de México y la Florida.³⁷ Garrido fue un protegido de Hernán Cortés, y participó en varias campañas a su lado; recibió empleos en el Cabildo de la Ciudad de México, y se le atribuye ser el primero en cultivar y aclimatar el trigo en la Nueva España.

³⁶ *Ibid.*, las negritas son mías.

³⁷ Alegría, Ricardo, *Juan Garrido, el Conquistador Negro en las Antillas, Florida, México y California c. 1503-1540*, San Juan de Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990, pp. 87.79-85, 90-95.

Vinieron a este pueblo tres españoles con el capitán, y **un negro** entre ellos **que se decía Juan Garrido**; vinieron a este pueblo de Zirándaro y provincia de Tierra Caliente e las conquistó e puso debajo de su Majestad...

Estuvieron en este pueblo tres días, y de aquí se fueron hacia la costa de Zacatula y algunos de los indios fueron con el, cargados hasta la dicha costa que es la mar del sur.³⁸

Entre 1527 y 1528 estuvo buscando oro en Zacatula, provincia a la que se llegaba desde la Tierra Caliente. El conquistador Juan Garrido, "de color negro", se endeudó para comprar herramientas, así como esclavos indios y negros, pero no vio cumplidos sus sueños de riqueza.³⁹

El caso de Juan Garrido es una excepción, pues mayoría de los africanos que llegaron a la región no lo hicieron en el papel de conquistadores, sino como esclavos de los españoles y para trabajar los "lavaderos" de oro en el río de las Balsas. Ya en una fecha tan temprana como 1528, Ángel de Villafaña, encomendero de Pungarabato, registró la existencia de un esclavo negro llamado Antón, quien dirigía una cuadrilla de esclavos indios en la búsqueda de metales a las orillas del Balsas.⁴⁰ Pero el oro en las arenas se agotó rápidamente y no proveía de riquezas; por ello se prefirió la ganadería.

Poblacion	Casados	Españoles	Pservicio	Solteros
Turicato	40			
Caracuaro	150			
Purungueo	38			
San Lucas	22			
Solteros				60
Españoles		6		
Cuzio	100			
Huetamo	130			
Purechucho	60			
Solteros				110
Zirandaro	80			
Guayameo	130			
Soleros				40
Servicio			40	
Pungarabato	105			
Coyuca	60			
Acatzecuaro	40			
Solteros				40
Españoles		1		
Ajuchitlán	400			
Solteros				100
Servicio			30	
Cutzamala	20			
Tupataro	85			
Solteros				60
Tuzantla	40			
Copándaro	35			
Zuzupuato	30			
Servicio			200	
Total	1565	7	270	410

Población de la Tierra Caliente en 1619

La población indígena disminuyó y dejó tierras "baldías" que fueron concesionadas como mercedes de tierras para españoles. La vocación productiva de la Tierra Caliente se tornó hacia las estancias y haciendas ganaderas, así como a la elaboración de azúcar. La necesidad de trabajadores para cuidar el ganado, y los trapiches de la región aumentaron, y ante la falta de indios, el trabajo de

³⁸ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 138-139.

³⁹ Alegría, *op. cit.*, pp. 99, 110.

⁴⁰ Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1550-1640)*, Morelia, UMSNH, 1994, p. 93. Warren, Benedict, *La conquista de Michoacán (1521-1530)*, Morelia, Fimax, 1977, pp. 235-279.

éstos fue suplido con mano de obra esclava africana.⁴¹

Aún cuando la llegada de la población del sur del Sahara coincide con el despoblamiento nativo, no hay censos de esa época en que se advierta su existencia en los pueblos indios de la Tierra Caliente, pues, en la mayoría de los padrones realizados durante la Semana Santa no se especifica la casta del comulgante; sin embargo, el incremento del mestizaje era evidente desde el siglo XVI, pues el virrey Luis de Velasco dice:

He sido informado que en el pueblo de **Pungarabato** hay muchos mestizos y **mulatos solteros**, perjudiciales, que hacen y causan a los indios muchos daños y agravios, y no embargante que por mandato mío están mandados echar los tales de los pueblos donde vivieren, no se cumple ni tiene allí efecto y conviene que se ejecute. Por tanto por el presente, mando a la justicia del dicho pueblo que no consienta que vivan mestizos ni mulatos, ni se detengan más de tres días, poniéndoles pena.⁴²

En el siglo XVI Cutzio y sus pueblos comarcanos sufrieron los abusos de sus encomenderos y de los españoles de la jurisdicción. Específicamente los de Gonzalo Ruiz, encomendero, de un hijo mestizo de éste y de varios españoles que le ayudaban con el manejo de su estancia de vacas y yeguas. No sólo metían su ganado a pastar y a cebarse con las sementeras de los naturales desde Cutzio hasta Coyuca; incluso, golpeaban a los que se oponían a su dominio, lo mismo si eran de la "república de indios" o si se trataba del cura.⁴³

También las autoridades civiles a las que se les encargaba el orden de los pueblos se aprovechaban de su potestad, como Francisco de Castañeda, alcalde mayor del partido de Cutzio, quien no pagaba el maíz y las gallinas que se comían él y sus ayudantes, así como las medias que vestía, ni el mantenimiento de sus caballos; incluso un hijo suyo se metía a robar a las casas de los indios.⁴⁴

Algunos de los alcaldes mayores empleaban a mulatos libres para recaudar el tributo o para manipular a los indios. Aprovechaban que los mulatos eran oriundos de la región, tenían parientes indios y hablaban la lengua indígena como lengua materna, con lo cual tenían ventajas para negociar y

⁴¹ Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, SEP-setentas, 1975, pp. 14, 36-37, 112, 128-129. Morin, Claude, Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII, "Crecimiento y desigualdad en una economía colonial", México, FCE, 1979, pp. 32-33.

⁴² Paredes Martínez, Carlos (editor), *Y por mí visto...*, Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI, Morelia, UMSNH-CIESAS, 1994, p. 394 Pungarabato 24/ noviembre/1592.

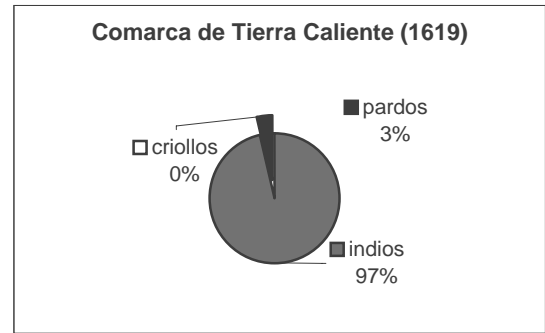
⁴³ Paredes, *op. cit.*, p. 92, Cutzio 15/marzo/1552; p. 143 Cutzio 3/marzo/1553.

⁴⁴ *Ibid*, p. 406, Cutzio 16/septiembre/1593.

servir de intermediarios entre el español con los indígenas y viceversa. Así lo dice un cura de Cutzio en su carta al obispo, hablando de cierto mulato organista de la iglesia:

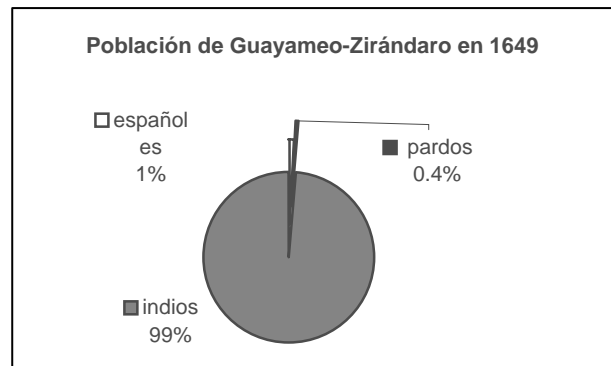
El Alcalde Mayor lo permite porque coopera en sus maldades con los indios, y por último cuatro días ha que en el pueblo de San Juan [Huetamo] por estar con él una india casada, otro que la buscó y no la halló le cortó la cara, y él negociara bien sino hacen algo peor que eso con él.⁴⁵

La explotación a que eran sometidos los indios por los alcaldes, los estancieros, por los curas y los mineros españoles; aunada a la mortalidad y la disminución de la familia media indígena causaron varias reacciones en los pueblos como medidas de rechazo: la huida de la jurisdicción, el desacato a las autoridades, los pretextos para no acudir al repartimiento.⁴⁶ Dispersión que necesitó de una congregación de la población alejada en los pueblos principales.



El proceso de mestizaje fue rápido y caló hondo en las mentes de los michoacanos, la Tierra Caliente fue una tierra con población mestiza de indígenas y africanos desde el siglo XVII, prueba de ello es una pintura que se encuentra en el templo de San Agustín en la ciudad de Morelia, que muestra uno de los muchos milagros del llamado "Apóstol de la Tierra Caliente" fray Juan Bautista Moya, en él, el fraile levita frente a un negro y a un español.

En la jurisdicción de Tuzantla, en los pueblos sureños de Copándaro y en Tiripetío (homónimos de otros en las cercanías de Valladolid), ya había un ingenio y cuatro trapiches con 200 personas, la mayoría negros y mulatos esclavos; en tanto que en las minas del Espíritu Santo había otros 60 de igual procedencia. Así, la Tierra Caliente era una comarca



con pocos españoles y muchas estancias de ganado donde los vaqueros eran mulatos, como en la hacienda de Zavala cercana a Purungueo, o las estancias de ganado mayor cercanas a Nocupétaro

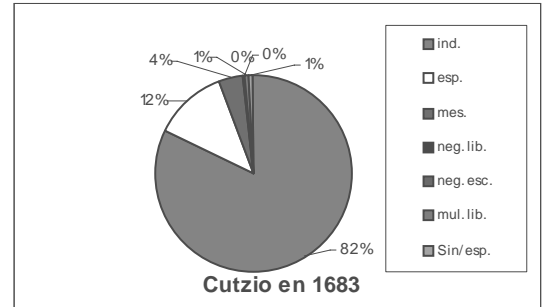
⁴⁵ Archivo Histórico "Manuel Castañeda R.", en adelante: AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Informes/ c21 e49 10/octubre/1688 Cutzio.

⁴⁶ Paredes, *ibid*, p. 510 Cutzio 1/septiembre/1598; p. 449 28/septiembre/1591; p. 450 2 /octubre/1591.

donde hay "algunos vaqueros negros y mulatos que vaquean el ganado alzado para su amo".⁴⁷

En 1668 las tres haciendas azucareras de Tuzantla y el ingenio de Tiripitío, de los jesuitas, compartían 152 esclavos con una población adulta de 249 personas, es decir, el 37.9% de la población era esclava y un 40% eran personas con un ancestro africano. El mestizaje cambió la situación, pues cien años después la parroquia tenía una feligresía de 2,116 personas, de las cuales 1,119 eran clasificadas como mulatos y con 238 esclavos; el porcentaje de afrodescendientes aumentó al 64%, pero el de esclavos disminuyó al 11.3%.⁴⁸

Los primeros "negros libres" aparecieron a fines del siglo XVII en los antiguos pueblos indios de la Tierra Caliente, en Cutzio vivía uno casado y otro soltero, junto con dos familias de mulatos. En total eran unas 735 personas las que vivían en el pueblo catalogadas como indios, 127 españoles la mayoría en las haciendas, 36 mestizos, tres negros (uno de ellos esclavo), 6 mulatos libres y 6 sin especificar.⁴⁹



En los pueblos cercanos como Purungueo habitaban 133 indios, 2 españoles, un mestizo, 9 mulatos libres y un esclavo;⁵⁰ en Ajuchitlán había 483 indios, 10 españoles, 3 mestizos y 129 mulatos;⁵¹ en Cutzamala residían 184 indios, 4 españoles, 33 mestizos y 19 mulatos libres en las haciendas.⁵² En ese tiempo ya la mayoría de los 50 esclavos negros de los ingenios de la región eran criollos y sólo había algunos africanos; muestra del mestizaje es que la mayoría de la población esclava era mulata, 68 personas.⁵³ El curato de Tuzantla tenía 30 vecinos españoles, de los calificados como negros y mulatos, tanto esclavos como libres, tenía hasta 600 personas de confesión, y de "todo género", es decir, indios cerca de mil.⁵⁴

A fines del siglo XVII el partido de Cutzio (que era la cabecera) tenía tres pueblos sujetos: San Juan Huetamo, Santa María Nativitas Purechucho en donde los indígenas hablaban lengua tarasca y

⁴⁷ Lemoine Villicaña, *Documentos para la historia de Valladolid-Morelia*, Morelia, IMC: Ayuntamiento de Morelia, 1990, p. 175-176. Yssasi Mier, Francisco Arnoldo, "Beneficios de clérigos en la Tierra Caliente (1649)", en Reyes García, Cayetano y Álvaro Ochoa (eds.), *Resplandor de la Tierra Caliente michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, p. 64.

⁴⁸ Morin, *op. cit.*, p. 33. "El siglo XVII fue el siglo del indio negro escaso, y por ello en Tierra Caliente fue el siglo del negro", dice Morin.

⁴⁹ Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y Padrones del obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 285.

⁵⁰ Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 305.

⁵¹ *Ibid*, p. 349.

⁵² *Ibid*, p. 353.

⁵³ *Ibid.*, p. 296-304.

⁵⁴ AHMCR Diocesano /Gobierno/Sacerdotes/Informes/ c21 e 47 1683 Lic. Joseph de la Puente, Cura Beneficiado de Tuzantla

San Lucas donde se hablaba lengua mexicana. Los pueblos estaban situados a 3 leguas de la iglesia parroquial, y en el contorno de 8 leguas estaban *poblaciones, estancias y ranchos de ganado mayor cuyos dueños son españoles y mestizos*.⁵⁵ En los alrededores de Cutzio existía una estancia de ganado mayor con 300 reses y 40 caballos, un trapichillo donde se labraba panocha; en las proximidades del de Huetamo había otra hacienda con 500 reses y 60 caballos y ocho trapichillos; y en el de Purechucho, otra hacienda de ganado mayor con 400 reses y 30 caballos.⁵⁶

En Cutzio estaban viviendo 4 españoles, es decir, 2 parejas casadas, que tenían entre sí 8 hijos solteros, una doncella de confesión y dos niñas, además de una doncella suelta, sin parentesco con las familias. Vivían también 5 parejas de mestizos y 3 mestizos casados con indias, dos solteros, dos viudas, tres doncellas y una doncella "suelta", que tenían tres niños y una niña. Los cuatro mulatos del pueblo estaban casados con personas de todas las castas, uno con española, otro con mestiza, uno con india y sólo uno con una mulata, éstas familias tenía entre sus miembros un soltero, una soltera y una doncella, además de dos niños. Entre los mulatos libres había una soltera que era esclava y un negro esclavo. Vivía también en el pueblo una familia de "chinos" (o filipinos), la de Don Francisco de Luna casado con María de Arana, con cuatro niños.⁵⁷



Hacia 1742 Joseph Antonio de Villaseñor dice que la población de Huetamo y sus alrededores era la siguiente: San Juan Huetamo tenía 146 familias de indios y 52 familias de mestizos y mulatos; en Cutzio vivían entonces 156 familias de indios y en Purechucho 110 familias de "indios"; sin embargo en los alrededores de los tres pueblos, en las haciendas y ranchos las familias de mezcla eran mayoría.⁵⁸ El once por ciento de la población tenía un ancestro africano. Además de los pobladores avecindados, existía un ciclo de mulatos vagabundos que cada año bajaban del Bajío a recoger miel silvestre, sembrar maíz en las tierras eriazas de las haciendas o a conducir los grandes hatos ganaderos que se subían a la Tierra Fría para llevarlos a las minas del norte, en 1743 fueron contados 432 adultos y 492 niños.⁵⁹

Por esos años el curato de Tuzantla tenía varias haciendas todavía con esclavos; en la hacienda

⁵⁵ AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/c9 e 17 7/septiembre/1680 Partido de Cutzeo.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, f. 2, 2v y 3.

⁵⁸ Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro americano*, "Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones", México, Trillas, 1992, p. 346.

⁵⁹ Morin, *op. cit.*, pp.37-38.

de la Barranca vivían 75 personas esclavizadas, junto a 9 afrodescendientes libres casados y 18 libres en todo sentido. La hacienda de Orocutín tenía 68 esclavos uno de los cuales estaba "ausente", es decir, había ganado la libertad mediante la fuga, tenía además 6 mulatos libres y dos familias de españoles con sus sirvientes. La hacienda de Tiripetío de los jesuitas tenía 46 esclavos casados, 16 solteros, 14 viudas, 6 doncellas y 9 solteras, todos esclavos, junto a ellos vivían 30 afrodescendientes libres a las órdenes de don Miguel Caravajal, soltero, y otras tres familias de españoles.⁶⁰

El clima inhóspito alejaba a los mismos curas que preferían irse a pasar el tiempo de secas a la ciudad de Valladolid, y así estaban sólo menos de la mitad del año en la Tierra Caliente, como lo informan los habitantes de Ajuchitlán al obispo; pues, al pueblo situado del otro lado del río Balsas, no acudía el cura beneficiado.

No puede estar en dicho pueblo quizás no se halla con los mosquitos y el calor, el año ochenta y seis en primero de febrero, se fue a la ciudad de Valladolid hasta fin del mes de marzo llegó en su pueblo y no dejó ningún vicario, así nomás dejó el pueblo del mes de mayo de dicho año de ochenta y seis, fue otra vez hasta del mes de agosto antes de la Asunción de Nuestra Señora, volvió entonces dejó vicario fray Antonio de Castro.⁶¹

El cura sólo regresaba para la fiesta de los Santos titulares de los pueblos que administraba y para recibir la tasación, la *pindekua* y la *parandi*, es decir, el pago que hacían los indígenas de los pueblos por sus servicios eclesiásticos.

El correr del tiempo y el crecimiento demográfico fueron modificando el paisaje, se abrieron caminos, los pueblos crecieron, hubo mayor número de tierras roturadas para sembrar maíz, surgieron huertas junto a los causes de agua y los hatos de ganado crecieron; no obstante el clima no se modificó, era y es insufrible para los fuereños, como decía el cura de Ajuchitlán, tal vez justificándose:

Es casi lo más de tierras montuosas, dobladas y calientes con ríos que en las aguas son caudalosos; y la fatigable molestia de mosquitos que en algún tiempo entre años se experimenta y especialmente en este tiempo,

⁶⁰ AHMCR Parroquial / Disciplinar/Padrones/Asientos/ c 1288 e 280 año de 1747 Tuzantla

⁶¹ AHMCR Diocesano/Gobierno/Obispo/Correspondencia/c1 e28 1/enero/1688 El Común de Santa María de la Asunción Ajuchitlán y San Miguel Totolapan al obispo.

con otros varios animales ponzoñosos.⁶²

La población india necesitó de 80 años para doblar su número, en 1759 eran 1,347 las personas catalogadas como "indios", pero entre éstos ya se encontraban muchos que no lo eran en sentido estricto.⁶³ No hay una descripción de la población de Cutzio, pero sí de los pueblos de la región, como Purungueo, pueblo que tenía 32 familias de indios vecinos del pueblo, que se formaban con 72 personas de confesión y 51 niños de 6 años para abajo, es decir, que no habían recibido aún el sacramento de la comunión. Eran vecinos de cinco familias de españoles rancheros que tenían 18 personas de confesión y dos criaturas; y 60 familias de mulatos rancheros con 166 personas de confesión y 5 criaturas de 6 años para abajo; además con *viudos y viudas, mulatos y algunos indios y otros huérfanos de padre y madre* de confesión, en total 38 individuos.⁶⁴ En otro pueblo cercano a Huetamo, en Zirándaro, con varios ranchos en su jurisdicción, vivían 9 familias de mulatos y mestizos con 89 individuos. En total, en la comarca habitaban 139 familias de españoles, mestizos y mulatos, con 499 individuos y 134 familias de indios con número de 406 personas.⁶⁵

El mestizaje fue creciendo, como lo muestra el padrón de Cutzio levantado en 1765. Ese año el pueblo tenía 18 familias de las llamadas "de razón" en su vecindario, es decir, que no eran "indios", formadas con 64 feligreses y 233 familias de "naturales" que contaban a 787 individuos como sus miembros. San Juan Huetamo tenía 147 individuos catalogados como "de razón", es decir, españoles, mestizos y mulatos que formaban 35 familias; en el pueblo residían 180 familias de "indios" formadas con 533 individuos, la población no india había subido en menos de 20 años del 11 por ciento al 31 por ciento. En Purechucho, pueblo que permaneció "indio" hasta el siglo XIX, vivían en 67 familias que daban la suma de 289 feligreses.⁶⁶ En los 15 ranchos de los alrededores vivían, dedicados a la cría de ganado, 106 familias con 563 individuos. En total 774 españoles, mestizos y mulatos y 1695 indios.⁶⁷ El cura administraba en ambos pueblos:

De inmemorial tiempo a esta parte, ha sido costumbre que el ministro tenga la asistencia un año en este pueblo de Cutzio, y otro en el de San Juan

⁶² Oscar, *El gran Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 430.

⁶³ Mazín, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 432.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 423.

⁶⁶ González Sánchez, Isabel, *El Obispado de Michoacán en 1765*, Morelia, Gobierno del Estado, 1985, p. 129, 131, 133.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 136- 137.

Guetamo.⁶⁸

Pues estaban entonces separados por menor de un cuarto de legua de distancia, en la actualidad están conurbados y forman una pequeña área urbana.

En el pasado (e incluso ahora) la mayoría de la población estaba dispersa en ranchos y estancias ganaderas. Los sitios eran (y son) muchos y con muy poca población. Pongamos como ejemplo los recuentos de 1765 de la hacienda de Cutzián, después de la estancia de Paranguaro:

Sigue el rancho de la Parota y Atijo de la misma hacienda, que dista del casco de dicha hacienda doce leguas de malísimo camino, que tiene unos voladeros, que corre uno detrimento de vida andarlos, y viven en él las personas siguientes:

Pedro Guido, casado, Juana Galván su mujer.

Juan Rosas, soltero.

María Bruna, viuda.

Francisco Gutiérrez, soltero.

María Bartola, viuda.

De este rancho se sigue la Jolla, que dista de dicha hacienda tres leguas, y viven en el las personas siguientes:

Antonio Tavera, casado, María de Viera su mujer, Juana Vasila, María Fecundina, sus hijas.

Antonio Rivera, casado Juana María, su mujer.⁶⁹

En los ranchos y haciendas existían personas de todas calidades, sin embargo, el cura Juan Manuel Vicente Villanueva no hizo la distinción. De los pueblos, como Acuyo o Nocupétaro, dice que son "todos naturales"; y en las haciendas la única distinción que hace es el título de "don", que entonces únicamente se aplicaba a los "españoles" o criollos de prosapia: como en la hacienda del Platanal en donde vivía don Antonio Guedea, soltero; o en la de San Joseph de:

Don Joseph Guedea, soltero, Lorenzo, **su esclavo**, María Lorenza, su mujer,

⁶⁸ González Sánchez, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

María Josefa, Ana Rosa, Guadalupe, sus hijos.⁷⁰

Esta es una de las causas por las cuales existen discrepancias en la existencia de la población afrodescendiente registrada en los padrones coloniales; pues éstos dependían, en gran medida, de lo minucioso que fuera el párroco, de cuanto conociera su parroquia (que en esta zona de ríos caudalosos y montañas no era completa), y del ánimo de responder. Lorenzo, esclavo de Guedea, estaba casado con María Lorenza, tal vez india, y tenían tres hijas, que también debieron ser catalogadas como mulatas. No aparece la separación por castas, o esta se reduce al mínimo: entre indios y no indios; pero hay que tener cuidado, incluso con esta división, pues:

Diego Theri, casado, Micaela su mujer, Manuel, Juan Joseph, sus hijos.⁷¹

Por el apellido podemos asegurar que eran indios, todos vecinos de la estancia de Maritangacho, también de la hacienda de Cutzian.

En el último cuarto del siglo XVIII, Carlos III estableció una Real Pragmática para evitar los matrimonios entre desiguales, es decir, evitar que continuara el mestizaje en sus posesiones.⁷² Los Borbones deseaban administrar de manera más eficiente sus colonias americanas, así como lo había hecho la parte francesa de la familia en Haití, más redituable que muchas de las provincias de Tierra adentro de la corona española. También existía la necesidad de recaudar tributos entre las castas para financiar al estado absoluto e ilustrado. La Audiencia de México agregó a esa pragmática real sobre matrimonios que: *no se permitan uniones desiguales de indios con otras castas*;⁷³ así pretendía evitar que los negros, mulatos y castas se casaran con indios, privilegiando de paso a mestizos y castizos que *merecen distinguirse de las otras razas*. Disposición de gobierno que no tuvo el más mínimo efecto en las preferencias nupciales de los novohispanos, como lo muestran los numerosos procesos judiciales instaurados por personas de diferentes castas que deseaban contraer matrimonio con mulatos, mulatas y otras castas.⁷⁴

⁷⁰ González Sánchez, *op. cit.*, p. 145.

⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

⁷² Pérez Munguía, J. Patricia, "De libertad y legislación para negros en el siglo XVIII", en Chávez Carbajal, María Guadalupe (coordinadora), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, UMSNH, 1997, p. 77-78.

⁷³ Marín Tello, Ma. Isabel, *Los problemas matrimoniales en el Corregimiento e Intendencia de Valladolid 1776-1803*, Morelia, UMSNH, Tesis de Lic., 1994, p. 78.

⁷⁴ Véase: Archivo Histórico Municipal de Morelia, en adelante: AHMM Ramo Justicia. Los expedientes de la caja 187 están llenos de casos de demandas de hijos que se quieren casar con mulatas y mulatos, pero sus padres (indios y criollos) se oponen.

Soy como el pájaro prieto
 que de sombra me mantengo.
 Las palabras que me diste
 en el corazón las tengo;
 como no me las cumpliste
 a que me las cumplas vengo.
 (El pájaro prieto)

A fines del periodo colonial la población con un ascendiente africano había crecido en porcentaje considerable. Es muy probable que muchos de los "mulatos" que vivían en la región evitaran, con su gran movilidad entre las haciendas y estancias ganaderas, al recolector de tributo; así lo evidencian los recuentos que medio siglo antes, en 1743, se habían realizado en la jurisdicción de Ajuchitlán. Existían entonces 146 familias de mestizos y mulatos viviendo en los pueblos, haciendas y estancias de la jurisdicción; pero además, la importante suma de 218 mulatos vagabundos.⁷⁵ Además de los vecindados, cada año bajaban cientos de mulatos para recoger la miel silvestre, sembrar maíz en la rivera de los ríos o para trabajar como vaqueros arreado los grandes hatos de ganado.⁷⁶

Año	españoles	pardos	indios
1649	20	8	2080
1743	1200	948	4575
1789	615	2520	8100

Cuando faltaban seis años para terminar el siglo XVIII San Juan Huetamo era un pueblo medio en la Tierra Caliente del Balsas, tenía 5 vecinos españoles, sin contar al señor cura, dos trabajaban en tiendas mestizas, otro era el receptor de alcabalas, uno el maestro de escuela y "un anciano sin destino". Tenía 25 tributarios mulatos repartidos de la siguiente manera, 13 eran tributarios completos, es decir tenían familia, había 24 jóvenes solteros catalogados como "medio tributarios" y 7 personas mayores, ancianos, viudas o impedidos "reservadas" de tributo. Contrastaban con 162 familias de indios de lengua "pirinda", es decir matlatzinca, con 115 jóvenes solteros, 34 viudos y viudas, que elegían para su gobierno cada año a un gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores, cuatro mayores, ocho topiles, y un escribano.⁷⁷

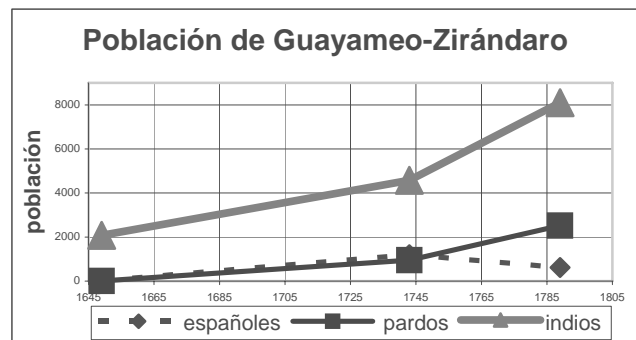
⁷⁵ Gerhard, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁶ Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, FCE, 1979, p. 37.

⁷⁷ Calderón, Joseph Antonio, "Idea de la jurisdicción de San Juan Huetamo, extendida por persona comisionada que fue...", en: Reyes García y Ochoa, *op. cit.*, pp. 86, 88.

Al iniciar el siglo XIX el partido de Huetamo y sus 12 pueblos cabecera tenían a 4 caciques y 6 gobernadores que mandaban sobre 1496 tributarios completos, es decir familias de indios, con 726 jóvenes que pagaban medio tributo; entre éstas familias había 382 de indios laboríos, es decir que no eran oriundos de los pueblos. Junto a ellos vivían 701 tributarios negros y mulatos con sus familias y 577 negros y mulatos solteros en busca de un ganchito.⁷⁸ Es decir que de la población tributaria, que formaba la mayoría de la población, el 36,5% eran afrodescendientes. El otro partido de la Tierra Caliente, Tetela del Río, seguía un derrotero similar pues en 12 pueblos cabecera tenía 2,721 familias de indios tributarios enteros con 777 jóvenes que pagaban medio tributo, con sólo 78 indios laboríos forasteros trabajando en la región. Junto a ellos vivían 868 familias de mulatos y 436 jóvenes por formar un hogar. Así, el 27,2% de la población tributaria era afrodescendiente.⁷⁹ La Tierra Caliente tuvo el mayor número de personas calificadas como "mulatos" en el sur occidente de la Nueva España, ni siquiera las Costas de Zacatula y la Costa Chica, donde en la actualidad hay numerosos pueblos con afroamericanos, tuvieron un número similar de personas con un ancestro africano.

La recuperación de la población indígena "coincide" con la llegada a la región de un número mayor de españoles y sus esclavos africanos; lo cual evidencia el aumento en los catalogados como "indios" se debe a las poblaciones producto de la mezcla biológica pero con fenotipo cercano al indígena. El mestizaje fortaleció, en alguna medida, a los aborígenes de la Tierra Caliente para enfrentar las epidemias, y aunque continuaron denominándose "indios", en realidad eran ya mestizos con una fuerte herencia cultural y biológica de África y Europa. Derroteros similares tuvieron los "españoles" y las "castas" con ancestros africanos, eran en realidad mestizos; pero que debido a su situación social, económica, política y al fenotipo, se les atribuía de manera imaginada la pertenencia a un determinado grupo. El siglo XVIII fue el del crecimiento poblacional en Tierra Caliente, pues se da un proceso de repoblación, sobre todo con población mulata, así como de fortalecimiento familiar, en los primeros años de la conquista, antes de las epidemias, había sido de



⁷⁸ Miranda Arrieta, Eduardo, *Entre armas y tradiciones. Los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, "Historia de los pueblos indígenas de México", México, CIESAS/CDI/UMSNH, 2006, pp. 50-51. Padrón de tributarios del 4 de diciembre de 1800.

⁷⁹ Miranda Arrieta, *op. cit.*, Padrón de tributarios de Tetela del Río del 28 de abril de 1801.

11.2 miembros por familia, luego decayó alrededor de 3, en la máxima despoblación y se recuperó a 5.2.⁸⁰

Este proceso de crecimiento se llevó a cabo a partir de la expansión de las haciendas al roturarse nuevas tierras, por los arrendatarios mulatos, y el impulso de cultivos para las manufacturas, como el algodón para telas, el añil y otros tintes, el azúcar y la ganadería.⁸¹

Este incremento de mano de obra mulata, de indios laboríos no residentes en pueblos y mestizos de todos colores volvió inútil la esclavitud, el precio de los esclavos se redujo hasta la mitad del valor que tuvieron en el siglo anterior, e hicieron improductivas a las empresas agrícolas y ganaderas que utilizaban el trabajo esclavo, en algunos casos, la mayoría del valor neto lo constituían los servidores forzados.⁸² En los trapiches de las laderas la población esclava era mínima, en Etúcuaro, había registrados 20 esclavos en San Nicolás, de los cuales 6 eran niños y dos habían huido, del otro lado, en Peribán sólo había 4 trabajando, y los trapiches de Los Reyes, que eran 11, reclutaban la mano de obra entre los trabajadores de los pueblos cercanos. En cambio, las haciendas de Tuzantla todavía tenían a más de 200 personas esclavizadas en 1770.⁸³

Durante los siglos XVII y XVIII corren paralelos varios fenómenos en la población de la Tierra Caliente que son interesantes porque la transforman. Primero un decrecimiento de la población indígena que hace desaparecer muchos pueblos. A la par que se da un crecimiento entre españoles, "mulatos y demás castas" que crea nuevos pueblos, o bien cambian la fisonomía étnica que tenían, un buen ejemplo es Urecho.

El estar cercado de haciendas y trapiche les hace mantenerse sin decadencia de moradores mulatos, y otras castas, porque los indios no pueden subsistir en él desde como treita y un años ha que se destruyeron dejando solo el pueblo.⁸⁴

⁸⁰ Navarrete Pellicer, Sergio, "Algunas implicaciones de los cambios en los patrones de asentamiento indígena durante el siglo XVI: Especulación aritmética e historia conjetural", en Calvo, *op. cit.*, p. 111. Aunque hace su análisis al dividir el número de pobladores de la jurisdicción de Turicato entre el número de casas contadas por el visitador Carvajal, entre 1523 y 1524. Difiere para el cálculo de Cook, Sherburne y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 2ª ed., México, Siglo XXI, Vol. I, 1998, p. 131. Ellos calculan 12.48 incluyendo Guanajuato y 5.2 sin Guanajuato.

⁸¹ Morin, *op. cit.*, pp. 68, 263.

⁸² Romero Piñón, Gerardo, *Extinción de la esclavitud en Michoacán 1700-1810*, Morelia, UMSNH, Tesis de licenciatura, 1980, pp. 75-80. Puede compararse con Chávez Carvajal, Ma. Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*, Morelia, UMSNH, 1994, pp. 100-101.

⁸³ Morin, *op. cit.*, pp. 253.

⁸⁴ Díaz de Ortega, Felipe, "Estado de los pueblos de Tierra Caliente (1793)", en Reyes y Ochoa, *op. cit.*, p. 81.

Por último, se se da una mezcla entre los indios y los no indios, a favor de los mulatos, resistentes a las nuevas epidemias.⁸⁵

El creciente mestizaje entre los tres grupos que habitaban la Tierra Caliente recibió cierto cambio en su derrotero, durante el siglo XIX. Primero, el sistema de castas era ya insostenible, a fines del siglo XVIII se dio un salto abrumador de la "barrera de color", abruptamente desaparecieron los "mulatos" y crecieron los "españoles";⁸⁶ segundo, y más importante, las tendencias del caso mexicano muestran que al fin de cinco generaciones, en una población estable, el mestizaje era tan alto que 75% de la población sería de mestizos, en tanto que los "blancos", "negros" e "indios" puros sería el 25%, en ocho generaciones habría bajado al 15%, y en 200 años habría desaparecido.⁸⁷

Otro retroceso hacia el mestizaje total vino al mediar el siglo XIX con la invasión francesa que trajo entre sus tropas a belgas, austriacos, franceses, caribeños, argelinos, egipcios y sudaneses; pues recordemos que Francia era una potencia colonial. En enero de 1865, De Potier, después de tomar Zitácuaro, llegó hasta Huetamo con 1,000 hombres del 81 de línea, dos compañías de cazadores de África y media batería, en tanto a Tacámbaro llegaban 800 franceses, de los cuales la mitad se quedaron y el resto continuó hasta Ario.⁸⁸ En marzo, las victorias en el norte obligan a mandar efectivos y dejar en Michoacán sólo a De Potier con el 81 de línea, un regimiento de húsares, los contraguerrilleros de Clary y un cuerpo de argelinos; a fin de mes llega Vander Smissen al frente de diez compañías belgas, dos obuses de montaña y un escuadrón de dragones mexicanos; pero antes de arribar a Zitácuaro, la guarnición imperial es sorprendida y exterminada, reacciona Smissen con violencia al recuperar la ciudad y deja en ella a dos compañías.⁸⁹ Entonces los invasores son más o menos los siguientes: Potier manda a 700 hombres del 81 de línea, un escuadrón del 5º de húsares, 40 jinetes de la guardia rural y una sección de artillería; Vander Smissen tiene a sus órdenes 291 voluntarios belgas de la 1ª a la 4ª compañía de granaderos, 48 jinetes del escuadrón Pachta –del regimiento de la Emperatriz- y un obús manejado por mexicanos; en tanto que la columna de Tydgadt está formada por 251 voluntarios belgas de la 2ª, 4ª, 5ª y 6ª compañías, 38 hombres a caballo del escuadrón Pachta, y un obús también operado por mexicanos; todo comandado por 6 oficiales, en total, más de 1,500 soldados.⁹⁰

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 76-84.

⁸⁶ Morin, *op. cit.*, pp. 77-83.

⁸⁷ Cook y Borah, *op. cit.*, Vol. II, p. 265.

⁸⁸ Cárdenas de la Peña, *op. cit.*, p. 162; Cita a Eduardo Ruiz, *Historia de la guerra de intervención en Michoacán*, pp. 310, 316.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 164. Cita a Dúchense, Albert, *Deux belges, J. H. Kats et E. Devaux, officiers supérieurs dans l'armée de Juárez*.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 167-168. Se basa en Loomans, Charles, *Huit mois de captivité chez les indiens au Mexique: 1865 (après*

Los voluntarios belgas de las 4 compañías de Tydgat, son "soldados vírgenes", que no han trabado combate; para su mala fortuna, el 11 de abril de 1865 en Tacábaro, a las 5 de la mañana, los ataca el general Nicolás de Régules, en la tarde los vence y toma la puerta de la Tierra Caliente. Quedan 63 soldados muertos y 7 oficiales, los liberales aprenden a 187 y deciden ponerlos en Tierra Caliente, una región que les es favorable, ordenan al coronel Trinidad Villagómez que los conduce hasta Zirándaro. El cautiverio no fue severo, salvo los sobresaltos en el camino, pues además de una vida sedentaria se les entrega un real para sus gastos, incluso en Huetamo se les permite pasear por la plaza.⁹¹

En Zirándaro permanecen los soldados bajo custodia de Nicanor Gómez, en tanto que en Santiago Conguripo se encuentran los oficiales. El 2 de septiembre escapan el sargento Adriane Gheude y el aposentador Henri Koch, hay después dos planes para evadirse, sin embargo, se establece una negociación para realizar un canje de prisioneros, lo que termina por evitar las ideas de evasión.⁹² No obstante, hay simpatizantes con la causa republicana entre algunos individuos de las tropas invasoras, el 9 de enero de 1866 Edouard-Laurent-Alphonse Devaux, teniente coronel, se pasa al bando republicano y en menos de un mes arma una "Legión extranjera" con 200 hombres, dos de los cuales mueren fusilados junto al teniente coronel Vicente Solache en Tacámbaro.⁹³

Tacámbaro es tomado y perdido por los dos bandos con relativa frecuencia. Los republicanos lo pierden a mediados de julio de 1865 ante 1, 351 belgas y sus aliados mexicanos.⁹⁴ Como podemos percatarnos, la cantidad de europeos y norafricanos que recorren el estado de Michoacán, y en particular la Tierra Caliente, no es de despreciarse, tampoco el hecho de que 238 soldados y 59 oficiales permanezcan presos, aunque con libertades, casi un año en Santiago Conguripo y Zirándaro.⁹⁵ En tanto que más de 200 invasores que se han pasado a la república estén acantonados en San Antonio de las Huertas.⁹⁶

En Tierra Caliente la presencia de población con un fenotipo más cercano al caucásico siempre se explica por la presencia de los soldados de Maximiliano en la región. Aunque no fueron raros los casos de invasores que se quedaron y formaron familias en Michoacán, el mestizaje con los invasores proviene en general de los actos de "victoria" al terminar un combate, es decir, al rapto y la violación, que hacen difícil cuantificar el impacto en la población. No obstante, debemos recordar que

Tacábaro).

⁹¹ *Ibid.*, pp. 174-175.

⁹² *Ibid.*, pp. 186, 176.

⁹³ *Ibid.*, pp. 184, 204.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 179.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 203.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 205.

no todos los invasores fueron europeos; sería interesante en un futuro saber más sobre las dos “compañías de cazadores de África”, que actuaron en la Tierra Caliente, y si estuvieron formadas sólo por cuerpos “argelinos”, o por personas de otro origen, tal como se ha realizado para el batallón de sudaneses y egipcios que participaron durante la Guerra de Intervención en el sur de Veracruz, como aliado de los franceses.⁹⁷

Las últimas migraciones importantes hacia la Tierra Caliente se dieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando arribaron personas del Medio Oriente, de España y Francia. Aún cuando muchos de los recién llegados buscaron al poco tiempo lugares más propicios para su vida en otros lugares del país, son reconocibles apellidos sirios, libaneses y judíos en la región: Abraham, Hanna, Kuri, Assad, Cachova, Zegbi, Zarus, Atala, Rosa.⁹⁸

La gente que vive en la Tierra Caliente tiene un origen diverso, lo es también su apariencia. Algunos saben que hubo indígenas, más por la existencia jurídica de “Comunidades indígenas” poseedoras de tierra, que por un recuerdo de cultura o de lengua. Todos niegan la presencia de africanos y sus descendientes, “esos están en Guerrero”; pero la mayoría asume que el grueso de la población es “blanca”, ya sea porque se preservaron islas de rancheros con un origen “español”, o bien, a resultas de la Intervención francesa. Todo depende del cristal con que se mira. Si uno llega con menos prejuicios se percata que la población es mestiza, pero producto de muchos mestizajes, es “morena” en su mayoría, producto de las uniones entre indígenas, asiáticos, africanos y europeos, sin negar que existen individuos “blancos”, pero éstos no son la minoría. Cuando se observa con detenimiento se puede ver que hay algo en los movimientos, en el carácter, en el ritmo de la vida cotidiana que también se percibe en lugares donde la presencia africana es evidente, hay un “aire de costa”, dicen algunos.

Tan diversos orígenes étnicos, por tanto de cultura y de lengua, crearon una amalgama donde todavía es posible encontrar elementos no fundidos en el crisol de la cultura terracalienteña, entre ellos, prácticas y usos corporales, imaginarios en torno al cuerpo que nos permiten evidenciar que no solo las percepciones mesoamericanas y mediterráneas forman al “ser” terracalienteño; los africanos que llegaron a Tierra Caliente están presentes y muchas veces de manera importante, aunque no consciente, en aquello que se ha vuelto cotidiano y sin importancia, como caminar o pararse. Lo están en ciertas actitudes y formas de mirar, de encararse retadoramente, sin la intensión consciente de hacerlo.

⁹⁷ Hill, Richard y Peter How, *A Black Corps de'Élite. An Egyptian Sudanese Conscript Battalion with the French Army in Mexico, 1863, an its survivor in Subsequent African History*, East Lansing, Michigan State University Press, 1995.

⁹⁸ Sánchez Amaro, Luis, *Memoria del porvenir*, “Historia General de Huetamo 1553-2000”, H. Ayuntamiento de Huetamo/UMSNH, 2002, p. 217. Cita un documento del Archivo Histórico Municipal de Huetamo, “Informe del presidente municipal sobre extranjeros residentes en el municipio”, 20 de julio de 1919.

Capítulo IV La construcción de las prácticas y del estereotipo: *indios, negros y españoles*

Existe una relación entre las metáforas del cuerpo, que son representaciones sociales compartidas por los pobladores de la región en la vida cotidiana, con las prácticas sociales pasadas y presentes, siempre atravesadas por el poder. En éste capítulo haremos un ejercicio de constructivismo etnohistórico, a la manera de Bourdieu, para ver cómo la acción en la vida cotidiana de las personas es parte de una identidad étnica que con el tiempo se vuelve una metáfora narrativa, para ello se hará, una descripción densa, hasta donde es posible con la información, en el sentido de Geertz, de diversos elementos que paulatinamente se articulan para conformar la cultura de la Tierra Caliente.¹

Con los datos reunidos se hará una pequeña historia cultural de la corporalidad (es decir, de prácticas corporales vinculadas a la sexualidad, la magia y la violencia) en la Tierra Caliente del Balsas, de sus formas de reproducción y cambio en medio de relaciones asimétricas de poder.

Se hará el análisis de los usos del cuerpo en la vida cotidiana, sus mecánicas de reproducción y de cambio en situaciones histórico-culturales y de poder concretas; para ello se emplearán casos de archivo judicial, iconografía, literatura y datos etnográficos. Aquí podremos ver cómo actúan las metáforas corporales para transmitir discursos no explícitos impregnados de prejuicios étnicos de origen colonial pero también identidades pasadas, de manera que cada acción se vuelve multisignificante, polisémica y expresa diversas perspectivas no sólo de quién la realiza y de quién la observa también de interlocutores que han desaparecido, se han transformado o no están presentes físicamente, como el Estado, por poner un ejemplo.

Utilizo la concepción estructural de cultura, de John B. Thompson, que propone entender los fenómenos culturales como “formas simbólicas en contextos estructurados”, los cuales pueden interpretarse mediante el estudio de la constitución significativa y de la contextualización de las formas simbólicas.² Las formas simbólicas son fenómenos significativos que van de los gestos y las acciones menos conscientes hasta los textos y las obras de arte; se trata de construcciones sociales que presentan una estructura articulada.³ La cultura es un elemento útil de análisis, aunque atravesada de poder y conflicto, y por tanto, no puede ser tomada como independiente del prejuicio.

La cultura manifiesta al poder mediante la ideología, que para Thompson es, “la transformación

¹ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 19, 24. Entiende a la descripción densa como la etnografía que nos encara con múltiples estructuras complejas, superpuestas y entrelazadas entre sí que se refinan paulatinamente con una interpretación rigurosa.

² Thompson, *Ideología...*, pp. 185, 203.

³ Thompson, *op. cit.*, pp. 205, 208, 210.

interpretativa de la doxa, es decir, la transformación de las comprensiones, actitudes y creencias cotidianas de los individuos que constituyen el mundo social”.⁴ En el cuerpo de los terracalenteños, y las metáforas que los imaginan y representan, que los recrean en la vida cotidiana, están presentes varias ideologías que se perciben en una lucha simbólica de origen colonial y que, en cierta medida, muestra la relación entre las identidades étnicas que estuvieron presentes en el pasado y que continúan enfrentadas en el nivel discursivo. Se trata de una lucha por el sentido del significado, por la validez de lo que se percibe, se vive y se nombra, como cuerpo, tal vez por ello, el término es polisémico, capaz de la metáfora, de decir y entenderse en diferentes niveles y desde diferentes ángulos, sin la hegemonía completa de una acepción o de una imagen y con la resistencia estratégica de todas.

Es posible encontrar relaciones entre el hecho de tener una población con algún ancestro africano, con la presencia del “mulataje” en oraciones de la religiosidad popular local, en lírica tradicional y en el habla cotidiana, es decir, en algunas prácticas de Tierra Caliente. Entonces, también, podemos buscar como han cambiado las identidades en la región y como los prejuicios tienen su origen en el sistema de castas. Las instituciones hegemónicas coloniales descalificaron al otro, “indio”, “negro” y “mulato” para someterlos. Las prácticas corporales, sobre todo las que se encontraban fuera del contexto cultural europeo, son descalificadas en lo moral, y las religiosas son consideradas heterodoxas y reprimidas. Sin embargo, la percepción que tienen los europeos y criollos, que forman parte de las instituciones de poder hegemónicas, sobre los “otros” subalternos, la que tienen los otros grupos no hegemónicos, como los “indígenas”, de criollos y mulatos, así como la que tienen los afrodescendientes de los “otros” y del “nosotros” van cambiando con el tiempo, según cambian las estructuras políticas, los imaginarios y surgen nuevas maneras de pensar en los súbditos del Estado mexicano.

Hasta el momento buscamos en fuentes documentales y verbales los estereotipos, con el fin de encontrar las continuidades/discontinuidades en las representaciones en torno al cuerpo que existen en la Tierra Caliente. Nuestro fin es encontrar como cambia el estereotipo étnico, se transforma en prejuicio y se adapta como “metáfora étnica”, en el mismo nivel que la “estrategia” es generada por los grupos subalternos, así el estereotipo combate a la “estrategia” subversiva en el mismo nivel, en la vida cotidiana. Pasa de lo legal, de la discriminación en la ley, y por tanto, del ámbito de la hegemonía y la ideología, al prejuicio en el ámbito de lo “natural”, lo incuestionable, del biopoder. Puesto que, toda imposición generó resistencia, es necesario identificar las “estrategias” que utilizaron los terracalenteños para mediar entre el YO y el Estado, controlado por el grupo hegemónico. Es preciso

⁴ *Ibid.*, p. XLI.

hacerlo mediante un análisis del discurso, una sociocrítica, cuyo referente será la cultura híbrida de la Tierra Caliente y con las herramientas que nos proporcionan los teóricos en torno a la vida cotidiana, pero, con atención, los riesgos que enumeró Certau sobre entrar a una región donde ya no hay discursos y donde la experiencia humana no ha sido simbolizada dentro del lenguaje.⁵

Sabemos que las prácticas y sus significados son construidos socialmente. No existen prácticas objetivas y desprejuiciadas, todas ellas están atravesadas por relaciones de poder, de tal manera que: aquello que hacemos está en consonancia en aquello que “somos”, creemos ser o lo que otros piensan que somos.

Usar un traje étnico, tener cierta postura, mostrar una actitud determinada, son evidentes maneras de “ser” diferente; pero en un ámbito más interno, cuando nuestro grupo social favorece en la vida cotidiana ciertos valores morales o éticos sobre otros está también diferenciando nuestra conducta. Claro que incluso en esa psicología interna del individuo actúa el grupo y sus opuestos, pero siempre dejan un margen de libertad para el individuo.

Hacer una historia las prácticas es muy difícil, pues las descripciones que sirven al etnógrafo pocas veces van acompañadas de reflexiones en torno al significado social que tienen éstas para sus hacedores. Una práctica no puede entenderse desprendida de la estructura cultural que le da sentido y ésta sólo puede entenderse cuando se tienen elementos para reconstruirla.

La práctica es esencial para la construcción del estereotipo, es tangible y otorga el carácter de “real” a la imagen construida. A través de la asociación ideologizada entre práctica y conducta moral se puede llegar a la creación del estereotipo que liga imagen y moralidad. El “negro” y “el indio” son borrachos y flojos porque son explotados, porque uno es esclavo y el otro es siervo, en condiciones diferentes se vuelven abogados, héroes de guerra, y hasta presidentes de la república. Así pues, las prácticas contextualizadas permiten ver de que manera algunos elementos de la “realidad”, es decir, intersubjetivos, que todos vemos, pueden servir para construir estereotipos al ser desvirtuados y puestos fuera de contexto.

En éste capítulo se intenta reconstruir algunas prácticas de la población de la Tierra Caliente que han llegado hasta nosotros deformadas por el prejuicio y la confrontación étnica, primero aquellas de LOS ANTIGÜOS MICHOACANOS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS “FRASTEROS”, matizando, en la medida de lo posible, aquello que hacían y eran alentados a hacer los señores y que se diferenciaba de lo que hacía el pueblo común y corriente; así como algunas diferencias entre las prácticas sancionadas como correctas e incorrectas para las mujeres y para los hombres. En seguida veremos que todas estas diferencias

⁵ Certau, *op. cit.*, p. 71.

étnicas, por género, por edad y posición social en las prácticas son reposicionadas y resignificadas mediante LA CONSTRUCCIÓN DEL “INDIO”. En los primeros años del virreinato, los cronistas, sacerdotes, administradores coloniales y militares entienden que hay diferencias entre las personas de los distintos pueblos y lenguas, es decir, que los comportamientos, actitudes y ropas entre “tarascos”, “matlatzinca”, “apaneca”, “mexicanos” y “cuitlateca” son distintos; pero paulatinamente, por disposiciones de obispos y virreyes se uniforman en lengua y vestido, organización espacial y social, hasta constituirse todos en “indios”, estatus jurídico e imagen estereotipada que permite un dominio que va más allá de lo legal. Algo semejante sucede con LA CONSTRUCCIÓN DEL “NEGRO”, pues como se vio con anterioridad, a la Tierra Caliente llegaron muchas personas de África, y como sucedía con los “indios”; los hombres y mujeres traídos como esclavos poseían lenguas, culturas, complejones físicas y hasta color de pelo diferentes; pero todos fueron imaginados por el poder colonial como iguales, como “negros” para hacer eficiente el control jurídico y social que permitía la explotación económica y física de estas personas. Sin embargo las imágenes estereotipadas que se les impusieron a los terracalenteños de origen americano, asiático y africano fueron revertidas mediante la literatura tradicional: en la copla cantada y en la leyenda, como una autopercepción positiva y mediante LA CONSTRUCCIÓN DEL “GACHUPIN” Y DEL “CRIOLLO”, en imágenes valoradas negativamente con los recursos mnemotécnicos usados en la fiesta: música, danza y lírica. UNA VEZ LOGRADA LA INDEPENDENCIA, es un apartado que nos muestra que las imágenes construidas y enfrentadas, que cada grupo étnizado hizo del otro, mantuvieron su vigencia durante el siglo XIX, si bien la situación legal de los individuos cambió al volverse ciudadanos. E incluso las disputas se mantuvieron EN EL SIGLO XX, ya sin el carácter abiertamente racial aunque sin dejar atrás el prejuicio.

Veremos fragmentariamente algunas prácticas significativas en el tiempo, pues no hay recursos textuales para documentarlas en cada momento, sin embargo, podemos apreciar una continuidad y algunos momentos de ruptura, en la creación de los estereotipos sobre la gente de Tierra Caliente. Nuestra intención no es hacer una reconstrucción etnohistórica de “toda” la cultura de la región, lo cual además de imposible, sería ingenuo y absurdo, lo que hacemos en una labor semejante a la del arqueólogo, con algunas piezas trazamos un bosquejo ideal de lo que pudo ser (y nos interesa) y a partir de ésta reconstrucción, tratamos de evidenciar las condiciones que permiten a curas, alcaldes y encomenderos locales comenzar a crear una imagen de la gente que los rodea, que es favorable a su posición en la diada dominador/dominado; en otro momento trataremos de mostrar que esta estructura social, ideológica y cultural fue, y es, cuestionada constantemente. Veamos ahora una secuencia incompleta de imágenes que han tenido los terracalenteños.

LOS ANTIGÜOS MICHOACANOS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS “FRASTEROS”

Los Eneani, Zacapu Irete, y Uanacaze eran “uacúsecha”, águilas, eran guerreros dedicados a mantener el culto al sol, cortaban leña para quemar en los altares y capturaban guerreros para el sacrificio, por tanto se esperaba de ellos que fueran osados y valientes:

Y los otros, enojándose de oír aquello, empujárosle y dieron con él en el suelo. Y Ticatame, **como quien era águila (uacúsecha), enojóse** y sacó una flecha de su aljaba, armó su arco y tirósele a un cuñado suyo de aquellos e hirióle en las espaldas y luego a otro.⁶

Esa valentía debía llevarlos al desprecio por la muerte, preferible el tener una muerte honrosa a la “natural” en los pueblos. El suicidio no estaba bien visto, se consideraba un acto de cobardía, pero el Irecha lo consideró plausible al llegar los españoles, aunque fue convencido por don Pedro Cuynierangari para no llevarlo a cabo.⁷

Las oraciones en los templos y la recolección de leña para quemar en los altares antes de la batalla eran vistas como propiciatorias, ello les traería la victoria; más si en determinado momento temían, se acobardaban, los dioses les daban la muerte en los campos de la guerra o los hacían capturar para que fueran sacrificados.

Si de miedo a los enemigos os volvéis, mirad que nuestro rey hizo oración en la casa de los papas; mirad que no todos tornaremos a los pueblos, que algunos morirán en esta batalla y a otros les pondrán el palo y la piedra en el pescuezo.⁸

El sufrimiento es inherente a la batalla. Los uacúsecha recibían un estricto entrenamiento militar para tolerarlo. Se esperaba que los señores fueran capaces de soportar el sufrimiento, y fueran estoicos.

⁶ Miranda, *op. cit.*, pp. 27.

⁷ *Ibid.*, pp. 414-415.

⁸ *Ibid.*, p. 318.

Por eso **aparejaos a sufrir**, vosotros caciques ¿Dónde habemos de morir? ¡Sea aquí donde muramos porque la muerte que morimos en los pueblos es de mucho dolor, sea aquí nuestra muerte! ¿Dónde habéis de haber vosotros los bezotes de piedra de turquesas y guirnaldas de cuero y los collares de huesos de pescados preciosos, sino aquí? Paraos fuertes en vuestros corazones, no miréis a las espaldas, a vuestras casas. Mirad que es gran riqueza que muramos aquí como hermanos. Sentid esto que os digo, vosotros gente de los pueblos.⁹

Los “valientes hombres”, los *quangariecha*, también deberían ser esforzados. La constancia, la perseverancia y la porfía eran otra de las actitudes esperadas en los hombres. No darse por vencidos e insistir en el combate.

Y los de Uuniqueo **eran valientes hombres** y no los pudieron vencer y apartáronse a medio día. Y viendo esto Hiripan y Tangaxoan, sacrificáronse las orejas y toda la gente, para poderlos vencer. **Y avergonzábanse unos a otros porque no eran más esforzados.** Y comieron todos y tornaron a darles combate y durmieron allí y tornaron a la mañana a pelear y entrárosles a medio día.¹⁰

Para los antiguos michoacanos el trabajo ritual, cortar leña para ofrendar a los dioses, era una obligación de los nobles. Nadie estaba exento, ni el Cazonci, de ir al monte a cortar leña para ofrecer en los templos. Incluso era honroso tener las manos encallecidas por el esfuerzo, era una prueba de devoción.

Y dijo a su hermano Tangaxoan: -¿Cómo tiene las manos Yhuacha de quebrar ramas para los fuegos de los cues? **¡Mírame las manos, qué de callos tengo!** ¡Si las tiene así Hiuacha, qué tanta leña cuesta y que tantos olores ha de costar y cuán alta ha de ser la leña que ha de cortar!¹¹

También eran pruebas devotas, el velar en los templos y el autosacrificio, el sangrarse las orejas

⁹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰ *Ibid.*, p. 294.

¹¹ *Ibid.*, p. 280.

para mezclarla con las pelotillas de olores que echaban en los braseros, pues así alimentaban a los dioses.

Y llegaron donde estaban Hiripan y Tangaxoan, que estaban sudando de hacer flechas y tienen **las orejas gordas e hinchadas de los sacrificios que habían hecho y de la sangre que habían sacado de ellas.**¹²

Al ser una región de frontera, la Tierra Caliente tuvo a miles de soldados entrenados y alienados para el sacrificio físico, para soportar el dolor y la muerte, pero también para infringir a otros dolor y muerte. Aún cuando la población militar fue sólo una fracción de aquella que vivía en las márgenes de los ríos, su peso político, religioso y social fue mayor al del resto, incluso la vida y las actividades de los demás giraban en torno a la elite guerrera, pues les cultivaban y proveían de sus mantenimientos, les hilaban las telas para vestirse y acolchar sus armaduras, extraían los metales y fundían las armas que llevaban a las batallas y los adornos que portaban; se trataba de una economía de guerra casi perpetua.

La Tierra Caliente continuó, a lo largo de su historia, sumergida en conflictos y acciones bélicas, hasta que la violencia se volvió endémica, como mostraremos paulatinamente.

En la antigüedad existía la creencia de que el carácter estaba determinado por la complejión física. Así lo evidencia un pasaje de la Relación, donde Tangaxoan, Hiquingaje e Hiripan van a ver a un señor nahua, de nombre Hiuacha, coyote:

Y levantóse en pie Hiripan y dijo muy enojado de sí: -¡Oh Hirepan! Aunque soy de tal estatura y tan pequeño, y **aunque tengo la cabeza redonda, que no es de valiente hombres**, nunca me tengo de olvidar de aquella injuria de Hiuacha.

...

Y díjole Tangaxoan a Hiripan: -Hermano, tú no estás tan enojado como yo. **Yo estoy más enojado que tú, pues que soy de chicos pies y delgado de cuerpo.**¹³

Los antiguos michoacanos pensaban que los hombres valientes eran altos, fuertes y de cabeza

¹² *Ibid.*, p. 231.

¹³ *Ibid.*, p. 280.

roma, por ello practicaban la deformación craneana, nos dice fray Jerónimo de Alcalá:

Y por eso a los señores les allanaban las cabezas y se las asentaban y hacían como tortas.¹⁴

La gente del pueblo, los purépecha, aunque súbditos, eran considerados un reflejo de sus gobernantes, de sus “cualidades” y actitudes frente a la vida, de ellos se esperaba que también fueran religiosos y valientes; pero además, trabajadores y obedientes:

-Oídmeme, gente del pueblo, ya murió el pobre de vuestro cacique que os tenía en cargo... lo cual supo el rey mandó a éste que está aquí que os ha de tener a todos en cargo, que no es de ahora ponerles regidores a la gente común, que de muchos tiempos es. Mirad que **no empecéis a desobedecerle** a éste por se muchacho, mirad que se quejará al Cazonci y que os matará por su mandato, si no fuéredes obedientes. **Obedecedle y entrad en la casa de los papas a vuestras velas y tened fuertemente sus azadas, que es: hadedle sementeras. Y no seáis perezosos** en las guerras y mirad que nunca ha de cesar de acompañar en las guerras a nuestro dios Curicaueri.¹⁵

Que no hubo aquí en este pueblo caciques perezosos ni gente perezosa.¹⁶

En el antiguo Michoacán el hedonismo y el placer corporal no eran vistos como deseables, aunque no por ello inexistentes. En realidad, los excesos eran desalentados, sobre todo si se trataba de placeres corporales. Antes de la batalla se entraba en un periodo de penitencia, oración y abstinencia sexual para, con estas acciones, volver propicios a los dioses.

Si no cautiváredes o matáredes los enemigos, no será sino por el olvido que tuvistes con las mujeres de vuestros pueblos, por los pecados que hicisteis con ellas y por no entrar a la oración a la casa de los papas. Y no entrábades de voluntad para hacer penitencia y teníades en mucho juntaros

¹⁴ *Ibid.*, p. 280.

¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

con las mujeres... **No volváis la cabeza a vuestras mujeres con quien estáis casados.**¹⁷

Esta reiteración en las abstinencias de diversa índole nos muestran coincidencias con ciertos pensamientos y acciones de las órdenes religiosas que conquistaron espiritualmente al Michoacán antiguo; sin embargo, deben tomarse con reserva pues pueden tratarse de equiparaciones, fuera de contexto cultural, que hace fray Jerónimo de Alcalá más que prácticas realizadas en la antigüedad, trazar un esbozo moral de los conquistados que, en esos momentos de pugna con el clero secular y el obispo, eran aliados de los frailes para evidenciar lo favorable que es mantenerlos bajo la guía de las órdenes religiosas..

Algunas prácticas piadosas de los pueblos sedentarios que les antecedieron en el territorio del antiguo Michoacán eran vistas de manera desfavorable. La embriaguez, incluso aquella que se hacía con fines religiosos, era contemplada como reprobable.

- Óyeme señor Zurumban: **tú no haces sino cada día emborracharte muy mal, ¿no sería bueno que dejases el vino y fuéses por leña para los cues?** Y harías tus fiestas grandes y beberéis diez días, siendo gran fiesta, y si fuese pequeña beberéis cinco días; y después te bañarías y entrarías en los cues a hacer tu oración, y después llevarías tus instrumentos para bailar, tortugas, atabales y tu vino concertado.¹⁸

Es común en la *Relación*, ver que los uacúsecha se niegan a beber; pero no lo hacen directamente sino mediante excusas, para evitar la confrontación con aquellos individuos para los cuales la bebida formaba parte de sus prácticas religiosas. Un buen ejemplo es cuando Tariácuri evita beber en la fiesta de Purecotacuaro, y se va al monte a traer leña.

-Señor cuñado, ¿no habéis de beber?

Y díjoles Tariacuri:

-**Después beberé**, hermanos, porque cuando me tomo el vino desconciértome mucho y quizá, si me emborracho, caeréme aquí sobre vosotros, por el mucho

¹⁷ *Ibid.*, p. 320.

¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

desconcierto que tengo de beberlo. Bebed que yo os escaciaré.¹⁹

El consumir bebidas alcohólicas rodeados de mujeres era un privilegio de los nobles, no obstante, cuando se hacía sin moderación y fuera de los contextos religiosos era indeseable. En cierta parte de la *Relación* Tangaxoan se enoja por la conducta escandalosa de Curatame y explota:

¡Emborráchese, emborráchese! Y busque una gran taza con que lo beba, y si no se hartare busque otra mayor taza, **y si no se hartare que lo alcen sus mujeres en alto y lo zapucen en una tinaja de vino** y que ¡Allí se hartará! ¿Y que busque más mujeres! Y vosotros que sois sus criados buscádselas y entrad de casa en casa y llevadle las que tuvieren grandes muslos y grandes asientos y henchirá su casa de ellas y si no cupieren todas en casa, sálgase fuera al patio a dormir y hechirse ha su casa de mujeres y el patio, y ¡Téngalas con una mano y con la otra la taza!²⁰

La actitud hacia el sexo era diversa entre los pueblos y grupos sociales que habitaban el antiguo Michoacán, e incluso cada grupo social tenía variantes de acuerdo a su actividad y función en la sociedad. En algunos pasajes de la *Relación*, los “dioses”, sobre todo Curicaueri, prometen riquezas, territorio y **mujeres** a los chichimecas, es obvio que en estos tiempos primigenios aumentar la descendencia era aumentar el poderío económico y militar, tener brazos aliados para la guerra y la siembra, hijas y dependientes para sellar alianzas con otros jefes o dedicarlas al culto divino. Así pues, en algunos pasajes se habla en plural de las “mujeres del Cazonci”; sin embargo, hay que diferenciar las “casas de mujeres” destinadas al culto, por tanto sacerdotisas, y las esposas de los señores.

Que yo haré tu casa y tus trojes y estarán mantenimientos en ellas, y **haré que tengas mujeres** en encerramiento en tu casa.²¹

Se trata de mujeres nobles dedicadas al culto, aquellas que preparan las comidas de las ofrendas, las que tejen las mantas que se queman en las aras de los dioses; pero que también sirven a los señores, representantes del dios en la tierra.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 135-137.

²⁰ *Ibid.*, p. 232.

²¹ *Ibid.*, p. 262.

Buscad mujeres que metamos en su casa, que hagan sus mazamoras **a nuestro dios Curicaueri**, y después comerá el cacique sus relieves, que le harán de comer a él, después de haber hecho las horrendas de Curicaueri. Y harán mantas a Curicaueri para que se abrigue y después harán para el cacique, para que se ponga y retenga el frío a Curicaueri puesto a su lado.

Los señores podían tener más de una esposa y asegurar con ello la estirpe; como bienes de cambio y para asegurar alianzas entre los grupos, las mujeres nobles eran “dadas” de un señor a otro, a veces sin ritual alguno ni una ceremonia de matrimonio.

Y entróse en un aposento y compuso dos señoras, con sus buenas sayas y collares de turquesas al cuello y sus zarcillos de tortugas y otras mantas. Y tomólas de la mano a entrambas y sacólas donde estaba Tariácuri y díjole:

-Señor, vete a tu casa y **lleva estas dos para que te den agua a manos y sean tus camareras.**

Y aderezáronse para partir y dióles muchas mujeres Zurumban a sus hijas, que las acompañase y sirviese.²²

Las mujeres de éste rango gozaban de ciertas libertades, pues incluso los hombres a quienes se les otorgaban no podían hacer nada contra ellas, incluso con las mujeres infieles, sino esperar a que ellas se marcharan o devolverlas a sus padres.

Y **su mujer primera**, hija del señor de Curinguaro, viendo las otras mujeres en casa, moríase de celos y **fuése a su pueblo** de Coringuaro y nunca más tornó.²³

En cambio, el pueblo bajo, los p’urhépecha tomaban una sola mujer. En el capítulo dedicado al matrimonio se encuentran una serie de consejos y restricciones en torno a la institución matrimonial, dados por el sacerdote.

²² *Ibid.*, p. 155.

²³ *Ibid.*, p. 155.

Mirad que señalamos aquí nuestra vivienda de voluntad, no lo menos preciamos ni seamos malos, porque no seamos infamados y tengan qué decir del señor que dio su hija. Pues, hacéos beneficios y hacéos de vestir. No lo tengáis en poco, **no se mezcle aquí otra liviandad en esta casa ni de algún adulterio.** ¡Hacéos bien y sed bien casados! Mirada no os mate alguno por algún **adulterio o lujuria** que cometeréis, mirada no os ponga nadie la porra, con que matan, encima los pescuezos y no os cubran de piedras por algún crimen.

Y decíanle a la mujer:

-Mira, que no os hallen en el camino hablando con algún varón, que os prenderán y entonces daremos qué decir de nosotros en el pueblo.

Al marido decíale el sacerdote:

-Y tú, señor, si notares a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente y envíala a su casa sin hacerle mal: Que no echará a nadie la culpa sino a sí misma, si fuere mala.²⁴

El adulterio femenino en las clases bajas no era tan fácilmente tolerado, como sugiere éste pasaje, recordemos que incluso la “prostitución religiosa” de las sacerdotisas de Etúcuaro y de la diosa Mauina no eran vistas con buenos ojos.

La esposa estaba sometida al esposo, incluso las viudas, pues se esperaba de ellas que no tomaran un nuevo marido rápidamente. Así lo deja ver el pésame que se daba a las viudas de guerra:

Decíanle a la mujer: - **Está y vive en esta casa algunos días y está viuda algunos días, mirando cómo va tu marido de camino y no te cases.**

Esto le decían a la mujer para consolarla: -Barre el patio porque no salga yerba. No tornes a desenterrar a tu marido con lo que dijeren de ti si eres mala, porque era conocido de todos tu marido y a ti te hacía conocer. Por él eres conocida.²⁵

²⁴ *Ibid.*, pp. 365-366.

²⁵ *Ibid.*, p. 325.

Este sometimiento de la mujer al hombre no había sido siempre así. Entre los pueblos agricultores ya sedentarios, hubo ocasiones en que la esposa del señor asume el gobierno a la muerte de su marido, como sucedió en Zacapu:

Por esto fue señor el pasado llamado Corocumaco y ya es muerto. **Quedó su mujer que es ya vieja y dicen que se pone en su lugar del marido**, por decir que era señor: Y dicen **que ella manda el pueblo**, ¿Dónde se usa que las viejas ni las mujeres hagan traer leña para los cues, que es oficio de varones? Y hay allí muchos principales con grandes bezotes de oro, de los cuales era de hacer traer leña para los cues, que es oficio de varones, y entender en las guerras. Dicen que aquella vieja llamada Quenomen, por hacerse temer, tiene dos bandas de negro por la cara y tiene a su lado una rodela y una porra en la mano **¿Dónde se usa que las viejas entiendan de guerras?** ¿Por qué no entienden sus hijos? Estos agüeros tienen en Zacapu porque no sacrificaban aquella vieja y la descuartizaban y la echaban en el río.²⁶

Es notoria la extrañeza de Tariácuri ante la mujer gobernante y guerrera, nos revela que los uacúsecha tenían una sociedad patriarcal, frente a los pueblos agrícolas ya establecidos que toleraban ciertas libertades femeninas, cuando menos en las que pertenecían a la clase dirigente.

En los tiempos antiguos los hombres y las mujeres andaban sin ropas, aunque no era mal vista la desnudez, los hombres y mujeres se adornaban el cuerpo con colores vegetales, tierra y humos. Diseños y colores no eran libres, por el contrario, eran referencias a los dioses, a la posición social y jerárquica de quién los usaba.

Acostumbraban los señores, como arriba dije, de **tiznarse todos por amor de su dios Curicaueri y teníanlo por gran honra andar así tiznados**; y para estar más lucios y que se les pegase mejor aquel color negro, echaban unas teas en los braseros y poníanlas debajo de las camisetas que usa esta gente, como maderillos. Y aquel humo, con el calor, pegábase en el cuerpo y después estregábanse y parábanse muy lucios. Esto se llamaba **uirisquareni** y por eso les dijo Tariacuri a sus viejos que trajesen aquellos braseros para tomar aquel

²⁶ *Ibid.*, p. 215.

humo.²⁷

El color negro en el cuerpo era de alta estima, pues era el color de Curicaueri, de la deidad suprema.

Y entróse a otro aposento de dentro Zurumban y tomó de un color amarillo y traíalo en la mano y llegó a Tariácuri y díjole:

-Señor ¿Cómo, no te pondrás un poco de esta color?

Respondióle Tariacuri:

-¿Qué dices hermano? ¿Cómo me tengo de poner ese color? Que ya yo tengo **este color negro que es de mi dios Curicaueri**, que es este tizne ¡Póntelo tú!²⁸

Las actitudes, prácticas e imaginarios que tenían los Eneani, Zacapu Ireti, y Uanacaze, es decir el grupo dominante uacúsecha, las conocemos en parte a través de la *Relación de Michoacán*, y algo se deja entrever de lo que se esperaba del grupo dominado o p'urhépecha, pero casi nada de los pueblos aliados y sometidos. La *Relación* evidencia como se imaginaban los uacúsecha, como veían a sus súbditos, a las mujeres y sus aliados, lo que esperaban de ellos; lamentablemente no tenemos la contraparte para sopesar las afirmaciones.

Los uacúsecha se veían como esforzados guerreros, estoicos, que se sacrificaban para honrar a Curicaueri, cortaban leña en los montes hasta encallecer sus manos, punzaban con espinas y navajas de obsidiana sus orejas y su lengua, velaban despiertos en las noches para alimentar con leña los fuegos sagrados. Oraban, ayunaban y evitaban los placeres de la carne, sobre todo el vino y las mujeres. Iban a la guerra como valientes hombres pues estaban predestinados por su dios Curicaueri para dominar la tierra y usufructuar sus riquezas mientras mantuvieran vivas las hogueras en su honor.

Los uacúsecha esperaban de los p'urhépecha que fueran esforzados guerreros, que nunca dieran la espalda al enemigo; que fueran obedientes a sus gobernantes y trabajadores en sus labores; que participaran de los rituales religiosos, es decir, de cortar leña para los fuegos sagrados, de hacer velaciones, oraciones y autosacrificios, mantener abstinencia sexual y de bebidas alcohólicas para hacerse propicios a los dioses; que tuvieran una sola esposa y no las repudiaran sino fuera por adulterio.

²⁷ *Ibid.*, p. 151. Gilberti traduce **Uiriquareni** como "assar algo para si", *op. cit.*, p.195.

²⁸ *Ibid.*, p. 148.

A cambio, sus gobernantes los procurarían como a sus hijos, para que no faltaran los alimentos ni los bienes.

Los uacúsecha deseaban que las mujeres tuvieran grandes “muslos y grandes asientos”, una evidencia física de capacidad para procrear; que fueran diligentes y serviciales, sin revelarse a la sujeción del padre o del esposo; si eran nobles que no fueran celosas pues vivirían y compartirían a un hombre; que no fueran adúlteras ni lujuriosas; que no se casaran si quedaran viudas. Salvo la manutención y la “protección” de los extraños no se dejan ver en la *Relación* obligaciones del marido hacia la esposa, ni del padre a la hija.

Los uacúsecha obligaban a sus aliados a ser esforzados guerreros que no dieran la espalda al enemigo; a mantener el culto a Curicaueri y expandirlo; a ser obedientes con sus gobernantes, como si fuesen sus padres, trabajadores y eficientes en la entrega de tributos. A cambio obtenían protección militar, tierras para sembrar, “libertad” para mantener su idioma, cultura y religión.

LA CONSTRUCCIÓN DEL “INDIO”

En las *Relaciones geográficas* encontramos algunas caracterizaciones de los pueblos que viven en las orillas del Balsas, fueron redactadas por españoles y para servir a la corona, sin embargo no podemos pasarlas por alto para conocer cómo se comportaron ante el nuevo orden establecido.

Los *cuitlateca* eran considerados de malas inclinaciones, maliciosos, mentirosos, hábiles para el mal. Corruptos y reticentes a la justicia española. Amigos de novedades; pero poco adeptos a la nueva religión, antes bien, mantenían la borrachera ritual y eran propensos a la “carnalidad”, es decir, a cierto manejo con desparpajo de su sexualidad que bien pudo ser parte de la antigua religión. No estaban interesados en adquirir propiedades, ni aceptaban el nuevo sistema social, por ello se les ve como “haraganes”, pues no siembran lo que el virrey les manda que hagan, y prefieren mantenerse con la recolección de insectos, reptiles comestibles y pescados que abundan en la región.

A los *tarascos* se les veía como belicosos, prestos a acudir a la justicia, al obispo e incluso al virrey para evitar ofensas y agravios, aunque políticos y en el trato se “comportaban” como españoles. Aceptaron rápidamente el sistema judicial español y se adaptaron a él. Lo mismo sucedió en la iglesia, acudían a ella y mantuvieron el culto a los ancestros mediante misas y ofrendas.

Los *matlatzinca* no se diferenciaban de los tarascos sino por la lengua, vivían en pueblos

ordenados y eran devotos participantes del a nueva liturgia.²⁹

Los *apanecas* eran pocos, quedaban unos cuantos en Zirándaro y se les tenía como: “indios de mal natural y poco inclinados a doctrina, y así andan a pleitos siempre con sus beneficiados”.³⁰

El indio sumiso no existe en Tierra Caliente, según los informes de los españoles. Es difícil explicar como la violencia, en ésta antigua región de frontera, llegó a enquistarse y a convertirse en cotidiana, pero es obvio que hay un valor otorgado socialmente desde antes de la llegada de los españoles a las conductas fuertes en individuos que servían en los antiguos ejércitos y que se mantiene durante la colonia, desde el principio.

Si un indio es un poco belicoso y habla recio delante de los principales no habrá alguacil alguno que lo ose aprender, porque dicen que habla recio.³¹

A fines del siglo XVII los indígenas de Cutzio y Huetamo se insolentan ante su cura, el bachiller Ignacio Canaleja Spíndola de Contreras, no le entregan las cuentas de las cofradías, no van a comulgar ni a confesarse con él; el Obispo Juan de Ortega y Montañez le pide al Alcalde Mayor de Cutzio don Joseph de Castilla Magaña que los meta al orden, entreguen cuentas y se confiesen, a la par le pide al padre Soria de Pátzcuaro que vaya a confesar a los que no quieran hacerlo con el beneficiado, al cual le pide ponga:

Puntual y gravísimo remedio, necesitando a que humillen la soberbia que tienen esos hijos, y que tengan sujeción y obren y procedan como cristianos y no a su voluntad, como hacen.³²

Los vecinos indígenas de Huetamo se negaban a formar padrones para el cura, pues bien sabían que, además de ver quienes acudían a la doctrina los domingos, servían para pagar diezmos y tributos; pero incluso llegaron a celebrar algunas fiestas sin la presencia de su sacerdote:

Los cantores y gobernador de dicho pueblo de San Juan [Huetamo] por haber osado a celebrar las vísperas y prima en la fiesta de Santa Clara de su

²⁹ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 36, 37, 41. Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 140-141, 47.

³⁰ Yssassi Mier, “Beneficios de clérigos...”, en Reyes y Ochoa, *op. cit.*, p 62.

³¹ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 37

³² AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/ Informes c 21 e 50 22/abril/1687 El Obpo. Ortega y Montañez al Pe. Soria

motu proprio, y las de los difuntos percibiendo ofrendas, y reales de responsos a excusas de su cura suponiendo autoridad para ello, y permitiéndolo el gobernador prestándoles asistencia.³³

Nada diferente a lo que sucede en Nocupétaro a mediados del siglo XVIII. Al reflexionar sobre las causas del despoblamiento indígena en Tierra Caliente, Villaseñor involucra, entre otros factores, el castigo divino por el mal comportamiento de los terracalienteños y su insubordinación:

[Viven en Nocupétaro] 24 familias de indios que tratan en ganado mayor y maíz. Contaba antiguamente su vecindario de más de cuatro mil familias de indios, y lo fertilizaban las aguas de un río que pasaba por sus orillas, pero **por haber sus habitantes ultrajado a su eclesiástico ministro**, despojándole hasta de las vestiduras interiores para flagelarlo, permitió la Divina Omnipotencia, que en breve tiempo se secase totalmente el río, quedando al mismo tiempo sus campos áridos, e infructíferos, y que el mismo día, que intentaron el sacrilegio de su diabólica impiedad se introdujo en el vecindario un aire tan pestilente, que en breve término fueron despojo de la parca cerca de cuatro mil familias; justo castigo con que Dios venga los ultraje, que se les hacen a sus ministros, por ser los celadores de su honra, y a quienes destinó particularmente a la propagación de su Santo Nombre en estas dilatadas provincias.³⁴

Las razones son cruelmente sencillas, el hambre causada por las sequías o las epidemias que en la región eran particularmente violentas por las altas temperaturas, no se ven como la causa sino como un medio, producto del castigo divino ante el mal comportamiento de la gente de Nocupétaro con su ministro religioso. La gente de la Tierra Caliente, incluso los indígenas, de quienes se esperaba cierta docilidad, no se comportaba sumisa, incluso ante la autoridad eclesiástica.

Es obvio que ciertas prácticas no conscientes se mantuvieron mejor, e incluso llegaron vivas hasta nuestros días, como el sentarse en cuclillas.

³³ AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/ Informes c 21 e 51 2/diciembre/1687 El Br. Ignacio Canaleja al Obispo.

³⁴ Villaseñor, *op. cit.*, p. 97.

Para desyerbar sus milpas o caminos o barrer la casa siempre están en cuclillas, y en la iglesia lo mismo y aquel es su natural asiento y el que más apetecen.³⁵

Otras prácticas de la cultura local fueron incomprensibles, en un primer momento, para los recién llegados, como sucede cuando ven a los indígenas comer chochos (chapulines), culebras, ancas de rana e iguanas que se ingieren por su sabor, que es harto difícil cazarlas, y no por la holgazanería de criar gallinas de Castilla, que eran alimento gustado y buscado por los nuevos señores, como se afirma en las relaciones geográficas e informes de los sacerdotes.

Así, no sembrar lo que se les manda, ni criar las gallinas de Castilla, son formas de oponerse a la nueva explotación a la que están sometidos, la práctica cultural se convierte en una manera de resistir. La dote para las hijas se da, como se explica en la *Relación de Michoacán*, en vestidos, collares, mantas, algodón e instrumentos para hilar, que no dinero, que es como se requiere en el nuevo orden económico.³⁶ Estas diversas actitudes frente a la nueva situación pueden darnos idea de cómo era los comportamientos en el pasado, aunque siempre filtrados por los ojos del sacerdote, el corregidor y el juez españoles.

No todo lo recién llegado fue rechazado sistemáticamente por los indígenas, sino que algunas prácticas nuevas fueron aceptadas, incluso con entusiasmo; por ejemplo, la música de corte occidental usada en los servicios religiosos. En medio siglo ya existían en muchas pequeñas parroquias de la Tierra Caliente excelentes capillas musicales, con indios diestros en la ejecución de instrumentos europeos, en la lectura y escritura musical, y es muy probable que en la composición.

Tiene esta cabecera [Zirándaro] y algunos sujetos sus iglesias formadas y bien adornadas y servidas de cantores y menestrales, trompetas, chirimías y flautas; lo cual los naturales hacen sin costa ninguna sino por su curiosidad y condición natural, que es hacer lo que hacen otros pueblos, aunque sean poblados de mucha cantidad de gente y monasterios, aunque sean pueblos chicos como este lo es y otros, sino según lo que los demás les parece que no son cristianos; y así tienen sus hospitales en cada barrio donde se recogen los enfermos, de manera que en todo tienen mucha policía y cristiandad.³⁷

Un interés semejante por la música tenía el pueblo vecino de Ajuchitlán, que pertenecía a otro

³⁵ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 37

³⁶ Miranda, *op. cit.*, p. 364.

³⁷ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 139.

grupo étnico, que había sido sometido con los antiguos michoacanos, pero ahora tenía su:

capilla de indios músicos como la tienen todas las iglesias de este obispado, que es la madre de las chirimías, trompetas, flautas, campanas y órganos.³⁸

El gusto por la música continuó a principios del siglo XIX, por lo que sabemos del diputado de la cofradía del Rosario, Francisco López, también mayordomo de la fábrica espiritual de Huetamo, quien pidió al obispo:

tenía dispuesto establecer una orquesta de música, comprando los instrumentos necesarios y dedicando algunos jóvenes para que se instruyeran, solicitando un maestro para la enseñanza pagado, que esta música fuera dedicada a Nuestro Amo, y que para éste fin ponerlo en práctica necesitaba invitar a las mesas de cofradías y vecindario a efecto de que cooperase con limosnas por no tener fondo la fábrica espiritual.³⁹

¿Cuál es la razón para que la música se convierta en una práctica deseable y se mantenga en pueblos pobres que sufren demasiadas sequías, y están alejados de los centros de poder cultural, económico y político? La explicación no es fácil ni directa. En el pasado prehispánico, el sonido metálico de cascabeles y trompetas de metal, llamadas *tyamu pungucuqua*, se asociaba con la



lluvia, con la renovación de los campos, y desde luego, con la guerra; además, se trataba de instrumentos de difícil acceso que sólo poseían algunos grupos privilegiados, pues usar objetos de metal, era tan costoso que se trataba de un atributo de los señores, pero fabricar trompetas era sólo para unos cuantos grandes señores del México antiguo. Un cacique de un pueblo tributario sometido al

³⁸ Ortega Valdivia, Andrés de, “Provincia de Michoacán con su sierra y Comarca de Tierra Caliente (1639)”, en Reyes y Ochoa, *op. cit.*, p. 58

³⁹ AHMCR Parroquial/Disciplinar/Cuentas c819 e8 Huetamo Cofradía del Rosario 20/agosto/1829.

Irecha de Tzintzuntzan, no podría tener entre sus músicos a un tocador de *tiamu pungacuqua*, el metal y por tanto su sonido, estaba reservado a las más altas dignidades.⁴⁰ El instrumento de metal tenía un profundo significado religioso. Es por esta función social, en este caso litúrgica, que la música no se puede separar de su vínculo con la sociedad histórica que la produce, de quiénes la producen, con qué sentido e intención, ni de sus factores tecnológicos y geográficos.⁴¹ El sonido del metal tenía un poder más allá de la evocación, era utilizado en la guerra y no sería raro que este afán de competencia musical en la cultura p'urhépecha también interviniera en la selección de instrumentos que “suenen recio” como los elaborados con bronce para acallar a los contrarios.⁴²

No sabemos que música se hacía con éstos instrumentos de metal, y no tenemos todavía ejemplares completos de las *tiamu pungacuqua*, aunque pudieran ser indicios los “fragmentos de tubo” que se hallan en la bodega de la sección de arqueología del Museo Nacional de Antropología.⁴³ Sabemos que se usaban varias trompetas, unas de madera, barro, hueso y otras de metal, pero ¿Se soplaban o se aspiraban? ¿Cómo sonaban? ¿Tenían escalas, como tuvieron en otros instrumentos aerófonos? Son saberes que hemos perdido para siempre.⁴⁴

La conquista espiritual necesitó primero de la conquista musical y dancística de los pueblos indígenas; los frailes utilizaron como estrategia doctrinaria las artes.⁴⁵ Enseñaron la nueva música litúrgica y para ello era menester construir los instrumentos para tocarla, como nos lo dice el fraile franciscano Alonso de la Rea:

En la fundición fueron en su antigüedad los inventores de ella, pues sin

⁴⁰ Hosler, Dorothy, *Los sonidos y colores del poder*, “La tecnología metalúrgica sagrada del occidente de México, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005, pp. 352-359.

⁴¹ Siegmeister, Elie, *Música y sociedad*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1999, pp. 21-23.

⁴² Chamorro, Arturo, *Sones de la guerra*, “Rivalidad y emoción en la práctica de la música p'urhépecha”, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, 259 pp.

⁴³ Horcasitas, María Luisa, *Una artesanía, con raíces prehispánicas, en Santa Clara del Cobre*, Morelia, Morevallado, 2001, p. 94.

⁴⁴ Los diccionarios coloniales para náhuatl, matlatzincá y de lengua de Michoacán tienen términos para “trompeta de metal”, Arturo Chamorro no las menciona, tal vez porque todavía no se hacían las nuevas interpretaciones del lienzo de Jucutacato como vinculado a la explotación minera; así pues, las trompetas que tocan pudieron ser de cobre o una aleación; sin embargo, no hay que confundir la iconografía con los tubos para soplar que sirven como fuelles para avivar el fuego y elevar la temperatura de fundición. *Vid.*, “Instrumentos musicales en las fuentes pictográficas del mundo purepecha”, en Chamorro, Arturo (editor), *Sabiduría popular*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Sociedad Interamericana de Folklore y Etnomusicología, 1983, pp. 400-422. No todas las trompetas se soplaban, otras producían el sonido por insuflar, como el que se denomina “chirimía” en Tlatlaya, Tierra Caliente del Estado de México, *vid.* Martí, Samuel, *Instrumentos musicales precortesianos*, México, INAH, 1955. Estrada, Julio, *La música en México*, vol. I, México, UNAM, 1984, p. 61. Llámanse “toxacatl” en Huejotzincó, Contreras, Guillermo, *Atlas cultural de México. Música*, México, SEP/ INAH/Planeta, 1988, pp. 79-80

⁴⁵ Estrategia que se había utilizado ya en el centro de México, como lo refiere Ramos Smith, Maya, *La danza en México durante la época colonial*, México, CNCA/Alianza Editorial Mexicana, 1990, pp. 20-21.

habérsela enseñado de otras partes labraban muchas obras, como mascarillas, y juguetes, como que tenían trato con otros reinos. Y así, después de la conquista, nuestros frailes trayéndoles maestros de todos oficios, se consumaron en el de la fundición y salieron grandes oficiales de campanas, trompetas y sacabuches, y así es lo mejor de estas provincias.⁴⁶

Los frailes pusieron escuelas anexas a los conventos y atraieron a los indígenas mediante la música, luego lograron la conversión de sus conciencias y los enviaron a “catequizar”, a enseñar los nuevos oficios, es decir, la nueva cultura con todo y sus imaginarios.⁴⁷

Aún cuando un viaje a Europa debía durar más de dos años, pues había que esperar la llegada de los vientos y las flotas, los frailes estaban al tanto de los desarrollos teóricos musicales de Europa; así lo evidencia el libro de fray Juan Bermudo, que trata sobre la construcción de instrumentos y teoría acústica, *Declaración de instrumentos*, el cual lo encontramos, a sólo cuatro años de ser publicado en Europa, en posesión de don Antonio de Huitziméngari, hijo del último *Irecha* tarasco y estudiante de Tiripetío.⁴⁸

En una cosa ha sido extremado [el convento] y lo es hoy en día... y es en la capilla de música, así de voces como de instrumentos, de chirimías, flautas, orlos, vihuelas de arco, trompetas, todo muy amaestradamente, especialmente las chirimías que son las mejores de la Nueva España, de indios. Hay órganos, y todo esto tocan indios los días señalados de fiesta.⁴⁹



Tiripetío no fue la excepción, pues en otros pueblos principales se establecieron capillas

⁴⁶ Rea, fray Alonso de la, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán A. C. /Fideicomiso Teixidor, 1996, p. 80.

⁴⁷ Tournen, Loudes, *La conquista musical de México*, México, FCE, 1996, pp. 122-133.

⁴⁸ Jiménez, Nora, “Príncipe indígena y latino. Una compra de libros de Antonio Huitziméngari (1559)”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 91, Zamora, El Colegio de Michoacán, verano 2002, pp. 146.

⁴⁹ Montes de Oca en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 196

musicales tan buenas, que la de Charo, de indios matlatzincas, administrada también por los agustinos, solía ir a tocar y cantar a la catedral de Valladolid todavía en la primera mitad el siglo XVIII, como lo hacían los cantores del Rincón, una doctrina agustina al sur de la ciudad.⁵⁰

La danza jugó (junto a la música) un papel primordial para atraer a los indígenas a la nueva religión. Es muy probable que las primeras danzas fueran coreografiadas y enseñadas por los mismos frailes, como lo hicieron los primeros años con la música, pero no tardaron en aparecer los “maestros de danza”, tal vez, fuesen los ministriles europeos que ayudaban a los frailes a enseñar el arte de tocar y construir instrumentos a la manera europea.⁵¹

Tienen otro gasto que es hacer cada cuadrilla un baile, o danza en una posa que hacen en las procesiones, éstas por las calles públicas con mucha indecencia, y les cuesta cada danza, o baile de estos más de 100 pesos, porque pagan un mes antes Maestro de danza que los adiestre y ensaye y a los que tañen los instrumentos de discante, de arpa, guitarras y otros instrumentos, liras y rabeles, que tienen su paga de todo éste tiempo, y el gasto de las encordaduras y la mucha bebida para la embriaguez.⁵²



La algarabía de músicas y danzas alentadas por los frailes, en especial por los agustinos que incitaban a los indios a “que bailasen y se holgasen por ser día de nuestra señora”, duró poco, pues en 1565, el Segundo Concilio Provincial Mexicano extirpó a todos los instrumentos “teatrales”, y también a las danzas, de las iglesias, para dejar sólo al órgano y las voces.⁵³ La batalla entre la fiesta “popular”

⁵⁰ Escobar, *op. cit.*, p. 119. Martínez Ayala, Jorge Amós, “Introducción que quiso ser ensalada y terminó en popurrí”, en Martínez Ayala, *Una bandolita...*, p. 36.

⁵¹ Martínez Ayala, *¡Epa! Toro prieto...*, p. 129.

⁵² Rodríguez Laín Calvo de Mendoza, Juan, “Relación de Aranza (1681)”, en Carrillo, Alberto, *Michoacán...*, p. 341. Aunque en ése momento era cura beneficiado de Aranza, en la Meseta Tarasca, lo había sido de Pungarabato, en Tierra Caliente, durante muchos años. Habla sobre los males que experimentaban los indios y que causaban su disminución en el obispado.

⁵³ Carrillo, Alberto, “La fiesta y lo sagrado”, en Pérez Martínez, Herón (editor), *México en fiesta*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo, 1998, p. 110. El caso procede de Tlazazalca en el año de 1555, Archivo General de Indias Justicia legajo 163 foja 132.

trazada por las órdenes religiosas y la fiesta “religiosa” delineada por la Iglesia católica hubo de durar siglos, y perdió la Iglesia; pues en 1899, el pleno del Concilio Plenario Latino Americano todavía trataba de evitar las danzas y otros “espectáculos irreligiosos o deshonestos y excesivos”, hasta que en 1963 se dio por vencida durante el Concilio Vaticano Segundo y aceptó a las artes locales dentro del ritual católico para dar “la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia”.⁵⁴

No sólo los franciscanos se encargaron de enseñar oficios, también los frailes agustinos, encargados de la Tierra Caliente del Balsas, pusieron en sus conventos maestros de diversas artes.

Fue Tiripetío la escuela de todos los oficios para los demás pueblos de Michoacán de donde le vino gran parte de su ruina, por las salidas que hacían a otros pueblos, y no volvían.⁵⁵

Los hijos de los señores fueron enviados a “educarse” en la cultura occidental a Tiripetío, en el convento de los agustinos, de donde salían indígenas aculturados a realizar una labor múltiple en otros pueblos de Michoacán: de conversión religiosa, de traducción y conversión lingüística, de apropiación cultural de los bienes occidentales.⁵⁶ Es por ello que los españoles percibían a los “tarascos” con una conducta apropiada, sobrios, devotos, tocadores de instrumentos musicales, que usaba las leyes de su sistema judicial para exigir justicia; en contraste la resistencia pasiva de los “otomites” y los cuitlateca dados a la infidencia, la borrachera, y la holgazanería, según los funcionarios españoles.

Aunque los tarascos parecen, a los ojos de los conquistadores, como poseedores de un espíritu más reposado que sus vecinos, la poligamia y el sexo ritual no les era desconocido, aunque sus vecinos agricultores de la Tierra Caliente eran más propensos, por su veneración a las deidades femeninas de la fertilidad y de las bebidas embriagantes, a prácticas propiciatorias que fueron el asombro de los españoles.

Son demasiadamente viciosos en el vicio de la carnalidad y cometen millares de adulterios e incestos y maleficios, y más si están borrachos,

⁵⁴ Carrillo, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁵ Basalenque, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁶ Escobar, *op. cit.*, pp. 108-109. Este segmento se basa en: Ochoa, Álvaro, “Notas para tocar una tradición musical en Michoacán: los agustinos”, en Chamorro, *Sabiduría...*, pp. 387-399; reeditado como “Bandas y orquestas: notas para tocar una tradición musical”, en Ochoa, Álvaro, *Mitote, fandango y mariacheros*, 3ª ed., Zamora, El Colegio de Michoacán/U de G/Casa de la Cultura del Valle de Zamora/Editorial Grafica Nueva, 2005, pp. 15-28. Datos que retoma para, “Obertura agustiniana para don Juan Reynoso”, en Zárate, *op. cit.*, pp. 419-436.

que es cosa que mucho apetezen y lo tienen por honroso.⁵⁷

En estos primeros retratos de la gente de la Tierra Caliente comienzan a desdibujarse las diferencias que hubo entre los pueblos, y entre las clases sociales. El indio, dicho así, sin precisión de lengua y cultura, comienza a aparecer como débil, flojo, fiestero y borracho; todavía podemos observar que los ojos del conquistador, del administrador colonial y el clérigo no hacen tabla rasa, pero comienzan a aparecer lugares comunes.⁵⁸

La “uniformidad” es impuesta de manera paulatina, conforme se estabiliza la administración colonial, el uso del español como lengua franca, del cristianismo católico como religión oficial y sin tolerancia de disidencias. Luego se extiende con el vestir al desnudo, “porque en tiempo de su infidelidad andaban en carnes y deshonestos”.⁵⁹

En la vida diaria había mandado el obispo Vasco de Quiroga que los indios de los pueblos estructurados en torno al hospital:⁶⁰

Yten que los Vestidos de que os vistais, sean como al presente los usais, de algodón y lana blancos, limpios y honestos, sin pintura, sin otras labores costosas y demasiadamente curiosas y tales que os defiendan del frío y del calor y de su mesmo color nativo si es posible porque duran mas y no cuestan tanto porque tienen menos trabajo y son menos costosos y más limpios. Y destos dos pares dellos, unos con que parezcais en público en la plaza y en la iglesia los días festivos; y otros no tales para el día de trabajo y en cada familia los sepais hacer como al presente lo haceis sin se menester otra costa de sastres y oficiales y que si es posible so conformeis todos en el vestir de una manera lo mas que podais y de festivos conformes los unos a los otros en todo, porque sea causa de más conformidad entre vosotros y así cese la envidia y soberbia de querer andar vestidos y aventajados los unos más y mejor que los otros, de que suele nacer envidia entre los hombres vanos y poco prudentes y disensión y discordia. Y para que os ampareis contra el frío, y norte del invierno que pasa y a las veces mata a los que andan desnudos y

⁵⁷ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁹ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁰ Quiroga, Vasco de, “De los vestidos que han de usar”, *Ordenanzas de Santa Fe*, (facsimil), Morelia, Fimax, 1999, ff. 17-18.

mal arropados y mueren dello muchos de dolor de costado que dello se causa y da en los pechos y mata.

Y por tanto acostumbreis para aquellos tiempos del invierno, hacer y trae jaquetas de lana o jubones estofados de algodón o lana y también usareis zaragüelles o pañetes porque son mas honestos y mejores que los mastiles que usades, con los cuales los mozos por casas siempre duerman y no sin ellos.

En los primeros años se confeccionan las prendas antiguas y se les enseña a confeccionar las nuevas vestimentas; enaguas, huipiles, tilmas y camisetas, que usaban en su gentilidad, se usan combinados con nuevas prendas como jubones, camisas y zaragüelles.

La distinción social se evidencia en los materiales de la ropa, que en los primeros años separan a la nobleza indígena tarasca (como fueron conocidos por los españoles) de los p'urhépecha; pero al empobrecerse la antigua clase dirigente indígena la distinción es invisible.



Ahora traen todo en general camisas y zaragüeyes y algunos, jubones y ropillas como casaquitas. Traen sombreros y, algunos, botas y zapatos y sus mantas que les sirven de capas, algunas pintadas de colores. Muchos tienen caballos en que andan; **los años pasados dicen que hubo indio con ropas de terciopelo y con gualdrapas de terciopelo y caballos enjaezados.** Traen el cabello cortado a la española. **No hay diferencia en los trajes entre los principales y maceguals,** sino cada uno anda como mejor puede; ahora, en esta jurisdicción, ninguno se viste a la española, como ya he visto en otras partes.⁶¹

Las mujeres, que en la antigüedad mostraban sin rubor los pechos, adoptan los “huipiles” de la clase

⁶¹ Garcez en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 41.

dirigente y otras “camisas” diseñadas por los frailes para cubrirse. En las prendas femeninas usadas en Tierra Caliente no encontramos una permanencia del cueitl (una “faldilla”) y el huipil, llamado “camisas para indias”.

Las mujeres traen naguas y huipiles, todas en general, y algunos huipiles muy galanos, pintados de colores; algunas traen botines, y en general, todas, el cabello largo y negro y tendido de ordinario sobre los hombros; y cuando van a misa llevan unos paños como de vara sobre las cabezas.⁶²

Los tápalos y rebozos que llegan de Asia, por Filipinas, se utilizan dentro de la iglesia para cubrir el talle y la cabeza.⁶³

En el antiguo Michoacán el corte de pelo y el peinado era una manera de distinguir socialmente a un individuo, saber su procedencia étnica y lingüística, su estatus social o jerarquía, y hasta su estado social; pero al someterse a los españoles fueron desapareciendo los trenzados y rapados, así como sus combinaciones, para adoptar el corte uniforme del pelo “a la española”.

El indio vestido de manta y con su sarape al hombro, reminiscencia de la capa o tilma mesoamericana, borracho, flojo y maledicinte está en ciernes. Pronto aparecerá un término eufemístico para llamarlo a él y a sus descendientes, en un primer momento: *guache*.

LA CONSTRUCCIÓN DEL “NEGRO”

Como hemos visto en el segundo capítulo, a la Tierra Caliente llegaron muchas personas de África; sin embargo, éstos hombres y mujeres llamados “negros”, no eran iguales, pues sus lenguas, culturas, complejiones físicas y hasta color de pelo eran completamente distintos. Gente de muchos lugares de África llegaron a la Nueva España en diferentes oleadas y en distintos tiempos; cada individuo tuvo un comportamiento y una actitud frente a la esclavitud y el sometimiento distinta, en parte debida a su cultural originaria y en mucho al nuevo contexto en que se desarrolló. Así pues, la construcción del “negro” como un estereotipo uniforme fue necesario para justificar el sometimiento y la cosificación de éstas personas, es una máscara colonial impuesta sobre los diversos rostros de los individuos africanos.

Los esclavistas europeos se dieron rápidamente cuenta que no todas las personas capturadas tenían

⁶² *Ibid.*, p. 41.

⁶³ Lavrín, Lydia y Gisela Balassa, *Museo del traje mexicano*, v. III, México, Clío/Sears, 2001, p 178.

las mismas capacidades físicas ni los mismos comportamientos frente a su esclavitud. Conforme fueron “descubriendo” y conquistando las costas hacia el sur de África también crearon mapas geográficos que situaban explotaciones posibles, comercio y por supuesto, las “tribus” y sus “características” frente a la esclavitud.

Los primeros en ser esclavizados fueron las personas de las praderas del Sahel, entre las arenas del desierto del Sahara y la selva ecuatorial. Muchos de estos pueblos profesaban la religión musulmana, montaban a caballo y tenían una economía ganadera; eran grandes guerreros habían formado imperios grandes como Ghana, Sonshai y Mali que comerciaban con Europa, e incluso conquistaron España en el siglo XI con los almorávides.⁶⁴ A México llegaron en el siglo XVI personas del grupo Mandé quienes ejercieron una fuerte influencia en la cultura y los genes de la población nativa; fueron los llamados *mandingos*, o *malinké*, quienes junto con *sarakilé*, *sosos*, *mende*, *nga*, *bambara*, *dyoula*, *fula* y *tucolor* fueron empleados como capataces de las cuadrillas de esclavos indios, o como recolectores de tributos de alcaldes y de encomenderos, tal vez por ello, *mandinga* es un sinónimo del diablo en muchos lugares de México.⁶⁵ Los esclavistas observaron pronto ciertos comportamientos que estereotiparon a los individuos de cada grupo tribal, y así consideraban a los: *fulas*: como algo rojizos, bellos e inteligentes. A los *mandingas*: eran de un color moreno claro, mansos, fatalistas, robustos; pero no adaptados a los abusos; eran hábiles para las faenas de pesca y les gustaba el arroz. En cambio los *bambaras* eran imaginados como robustos, torpes, volubles, perezosos, ladrones, pero alegres y dulces.⁶⁶

Se trataba de personas procedentes de pueblos mestizos, descendientes de africanos, berberes, árabes e incluso vándalos germanos, por ello su color no era en realidad negro, ni su fisonomía corresponde a los caracteres somáticos negroides; son calificados de “bellos” porque tienen rasgos caucasoides.⁶⁷

En África estas personas vivían en una sociedad estratificada de corte feudal, en la cual los grandes señores se dedicaban a la guerra sobre caballos y con armas de hierros, a capturar de esclavos entre las poblaciones de agricultores que vivían en los ríos y cerca del mar, en los límites con la selva tropical. Sus súbditos libres, buenos jinetes, se ocupaban en el pastoreo de ganado vacuno, los semilibres en el cultivo de mijo, la fabricación de objetos, y por último, los esclavos en la pesca y el

⁶⁴ Meillassoux, Claude, *Antropología de la Esclavitud*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 49-74, Davidson, Basil, *Reinos africanos*, Madrid, Time-Life Internacional, 1978, pp 79-91. Laude, Jean, *Las artes del África negra*, 2ª ed., Buenos Aires, Nueva Colección Labor, 1973, pp. 53-60.

⁶⁵ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 107-113. Cita a Félix Ramos Duarte, *Diccionario de mexicanismos*, México, 1895, p. 169.

⁶⁶ Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1973, 514 pp.

⁶⁷ Meillassoux, *op. cit.*, pp. 49-74, Davidson, *op. cit.*, pp 79-91. Laude, *op. cit.*, pp. 53-60.

cultivo de arroz.⁶⁸

En menor número llegaron a nuestro país personas procedentes de Guinea que vivían en las riveras de grandes ríos cercanos a las selvas ecuatoriales, dedicados principalmente a la pesca y la agricultura; con organizaciones tribales aunque hubo algunos grandes reinos como el de Benin.⁶⁹ Eran personas que procedían de pueblos de lengua Mandé y Akan en su mayoría, *wolof, cazangas, mandingas, biafaras, bran, cumbas, zapes, gangá, ashanti* y *minas*, una variante de los *ashanti*, aunque durante algún tiempo fueron llamados así los individuos de distinta procedencia que salieron de la fortaleza esclavista de san Jorge da Mina hasta que fue tomada por los holandeses y comenzó el auge de santo Tomás.⁷⁰ Los *minas* y *bran* regresaron en menor número a mediados del siglo XVIII, cuando la corona española estableció un contrato con la Compañía del Mar del Sur para la introducción de esclavos de Sierra Leona.⁷¹

Para los esclavistas españoles los *yolofes*, o *wolof*, eran rebeldes e indeseables por levantiscos mientras que los *minas* eran delicados, impresionables, cobardes a las enfermedades y exagerados con su dolencia.⁷² En cambio los portugueses decían que los *minas* de lengua Fanti-Ashanti eran crueles y sanguinarios, pero, paradójicamente, deseables como esclavos.

[Los *mina*] son pescadores, tez clara, color entre aceitunado y bronceado, un poco más delicados que los demás africanos... son inteligentes aunque indolentes, dados a los vicios y al fetichismos. Las mujeres *minas* 'eran conocidas por su libinosidad. Los hombres y las mujeres eran considerados los mejores cocineros y criados expertos

...Aunque no presentasen la misma tendencia que los *angolas* por la falta de respeto a sí mismos, la ausencia de condiciones de equidad y justicia, el descuido de su propio progreso; sufrían como ellos (los *angolas*), de los atractivos de las fiestas y de la ostentación en el vestido.

Eran laboriosos fuertes y considerados como fieles, buenos esclavos y de los más valerosos.⁷³

⁶⁸ Meillasoux, *op. cit.*, pp. 227-262.

⁶⁹ Ezra, Kate, "Africa", en: *The Metropolitan Museum of Arte. The Pacific Islads, Africa, and the Americas*, Nueva York, Museo Metropolitano de Arte, 1987, pp. 56-107.

⁷⁰ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp.114-129, 131.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 75-80.

⁷² Ortiz, Fernando, *Ibid.*

⁷³ Ramos Arthur, *Las poblaciones del Brasil*, FCE., México, 1944, p. 137. Cita a Braz do Amaral.

Procedentes de los mismos ríos, y ya francamente en las selvas del África ecuatorial, llegaron los pueblos de lengua Ewé-Fon, los terranova de Cabo Verde, los dahomeyanos de distintas tribus, los *arará*, los *yoruba* conocidos como *locumí* en México, los *carabalis*, y los primeros pueblos de lengua Bantú, los *biafaras*.⁷⁴ Para los españoles los africanos tenían las siguientes características. Los *locumís* eran los más inteligentes y civilizables, pero altivos y difíciles de subyugar. Dados al suicidio, susceptibles a los azotes. Los *ararás* eran dóciles, buenos campesinos y poco sensibles a la esclavitud. Los *dajomés* los dahomeyanos propensos al suicidio y a la nostalgia. Los *biches*: Tímidos y fáciles al suicidio. En cambio los *carabalís* eran temidos por fieros, soberbios, antropófagos y “perros” con los amos. Sobrios al vestir y atienden las necesidades de la familia. Entre los carabalí existían varios pueblos: los *carabalí bibi* eran considerados como indomables, violentos y negativos, inclinados al suicidio. Los *carabalí brichi* en cambio tenían un carácter más dulce, más laboriosos, menos vivo y silencioso, tienen marcada la frente hasta las sienes con un hierro candente. Por último los *carabalí hatam* se les consideraba de inteligencia notable, físico poco brillante, carecen de energía y lloran ante la desgracia más ligera; son toscos y enfermizos, no soportan el amontonamiento y las fatigas del viaje.⁷⁵

En algunos puntos coincidían los portugueses, pero en otros había franca discrepancia, lo que nos muestra que no podemos tomar a la ligera tales listas de características físicas y comportamientos como si fuesen verdaderas etnografías, aún cuando ciertas marcas étnicas eran descritas correctamente, pues la intención del observador era destinar a las personas a trabajos “acordes” con su vida en África, pero en calidad de esclavos. Para los portugueses, los pueblos africanos tenían las siguientes características. Los *yoruba* eran altos, corpulentos, valientes, trabajadores, de mejor índole y los más inteligentes. En unos el color era negro intenso, los caracteres de raza muy acentuados, dolicocefalos, prognatas, labios gruesos y colgantes, nariz chata, cabello muy ensortijado, con el talón saliente. Otros tenían un color más claro, “casi como el de nuestros mulatos oscuros”. Se les consideraba menos desarrollados y menos fuertes, poseían los caracteres de la raza negra, aunque “sin la exuberancia de los primeros”. Los *nagos* (también *yorubas*) usaban diversos tatuajes, siendo la marca más frecuente 3 cicatrices horizontales y paralelas en cada pómulo. Los *egba*: las mujeres *egbas* se distinguían “por la corrección escultural”. No se tatuaban la cara y acostumbraban pintarse con tinta azul el párpado inferior ‘por juego o adorno’. Los *dahomeyanos* (en Brasil recibieron el nombre general de *geges*) eran de color aceitunado, flacos e indolentes, ineptos para los trabajos agrícolas, “aficionados a tocadas y danzas”. Conquistados por los *efan*, los *fon*, *geges* o *dahomeyanos*, traían la clásica apatía de los esclavos:

⁷⁴ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 130-137.

⁷⁵ Ortiz, Fernando, *op. cit.*

fetichistas, groseros, propensos al alcohol, obtusos, malos trabajadores, lascivos, pero valientes y viriles, industriosos e inteligentes, los más feroces e indomables y temidos. Se les distinguía por la “cara quemada”, porque tenían como tatuaje o marca étnica una que madura en la frente.⁷⁶

Estos pueblos poseen un rico sistema religioso, el cual fue recreado en los lugares de América donde se les obligó a establecerse en combinación con la imaginería católica: el *candomble* brasileño, el *voudu* haitiano y la *santería* cubana son claros ejemplos de la mezcla de las religiones dahomeyanas y el catolicismo popular.⁷⁷

Por último, pero en primer lugar demográfico y numérico, están los pueblos de lengua Bantú, gran familia lingüística que corre desde las selvas tropicales hasta las praderas y sabanas del sur de África. Dedicados al pastoreo de ganado vacuno, aunque sin caballos, a la forja de metales y los cultivos de mijo, tuvieron grandes reinos como el de Kongo, el Kuba, el Luba, Lunda y Loango, quienes aceptaron de manera forzada el catolicismo y recibieron el dominio disfrazado de “tutela” portuguesa.⁷⁸ Entre las poblaciones de personas esclavizadas que entraron en gran número, desde 1580 hasta 1640, periodo en que se dio la gran inmigración bantú a México, estaban los siguientes pueblos. Los *congós* considerados como fuertes, tímidos y extravagantes, dados a la insubordinación y al reposo excesivo. “No sienten entusiasmo por la libertad, holgazanes por naturaleza, no aspiran a progresos y comodidades. Padecen afecciones cutáneas y ulceración de las piernas. Son los más dormilones, abandonan todas las necesidades de su persona y su familia, para entregarse en el suelo, al sueño más profundo en pleno sol”. Se les pensaba dulces, alegres e inteligentes, por ello eran los seleccionados como criados, caleseros y operarios. En cambio los *congós mondóngos* eran temidos por su ferocidad, pero considerados haraganes y sucios. Los *angolas* eran vistos como robustos y hábiles, muy queridos, se decía que despedían al sudar un olor intensísimo tan desagradable, que los distinguía de los de otra nación. Los *macuas* o *mozambiques* se consideraban menos negros y menos resistentes a las faenas del campo. Propensos a la tuberculosis, amables e inteligentes.⁷⁹ Por último los *malenmbe* eran tenidos como “de menor valor que los otros y los más inútiles. Son los que más expuestos están a enfermedades... Tienen el corazón muy triste y mueren fácilmente”.⁸⁰

El número de personas procedentes de Angola pasó de un 69% al 96% entre 1596 y 1640 en Nueva España, con lo que se constituyeron en una mayoría evidente. En un periodo similar en Michoacán

⁷⁶ Ramos, Arthur, *op. cit.*, pp. 129-133.

⁷⁷ Ortiz, Fernando, *Los negros brujos*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1995, pp. 67-83. González-Wippler, Migene, *Santería. Magia Africana en Latinoamérica*, México, Diana, 1976, pp. 11-14. Vera, Pedro Jorge, *Haití*, La Habana, Casa de las Américas, 1967, pp. 18-19. Phillips, Madge (editor), *Brazil*, Nueva York, Gallery Book's, 1990, pp. 201-202.

⁷⁸ Laude, *op. cit.*, pp. 71-76. Ezra, *op. cit.*, pp. 56-107.

⁷⁹ Ortiz, Fernando, *los negros esclavos*.

⁸⁰ Sandoval, Alonso de, *De Instaurada Aethiopum Salute*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 133.

(del año 1590 a 1650) fueron el 64,4%.⁸¹ Al iniciar el siglo XIX la Tierra Caliente del Balsas se formaba con los partidos de Huetamo y Tetela, tenía 24 pueblos, en los cuales vivían 4,217 familias indígenas con 1,503 indios solteros en edad de merecer; junto a ellos vivían 460 indios laboríos y frasteros. Sus vecinos eran 1,569 familias de mulatos, con 1,013 jóvenes casaderos.⁸² Si pensamos que cada familia tenía entonces un número aproximado de 5 miembros habría una población de 23,048 individuos catalogados como indios, y 8,858 personas estigmatizadas como mulatas. Entonces el 27,8% de la población tributaria de la Tierra Caliente era afrodescendiente; aunque según los registros coloniales los “criollos” fueron siempre menos que los mulatos en los valles del Balsas, si consideramos que tendrían un número igual al de los afroterracalenteños, entonces, en el año de 1801, cerca del 21,7% de la población de la Tierra Caliente era afrodescendiente, una de cada cinco personas que transitaban por las calles de los pueblos, arreaban ganado, fabricaban panocha en los trapiches o tocaban música.

El dominio demográfico de los pueblos de lengua bantú entre los africanos llegados a México fue relevante, por lo cual acercarnos a su imaginario y su cultura nos ayudará a entendernos. Si bien es cierto que los esclavos de Angola tenían una lengua común y una cultura compartida, su reacción ante la esclavitud no fue la misma; un esclavo que pastoreaba un rebaño de ovejas en el Bajío nunca conocía a su amo ni tenía restricciones en su movilidad, y hasta cierto punto gozaba de libertades, en cambio un esclavo barretero en una mina raras veces podía ver la luz del día y moría en unos cuantos años.⁸³ Decir que las personas de un grupo étnico eran propensas al suicidio, a la rebelión o a la sujeción pacífica puede ser considerado riesgoso y hasta aventurado, pues, no es posible conocer en su totalidad cuáles eran los valores, las actitudes y prácticas de las personas esclavizadas con sólo su lugar de procedencia, su lengua o su denominación, más cuando los mismos esclavistas muestran contradicciones al describirlos; no obstante, es información de corte etnohistórico que no puede ser rechazada sin hacer algunos contrastes para intentar conocer las distintas culturas regionales de México.

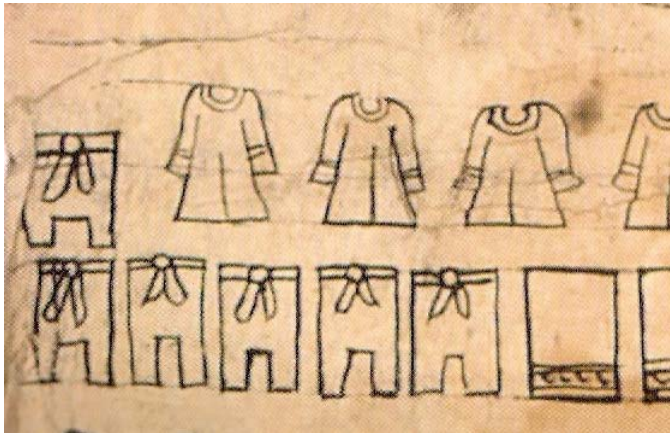
Los africanos, según su procedencia y cultura, tenían diversas prendas de vestir en África; había quienes usaban sandalias, pantalones, camisa y capa como los procedentes del Sahel, los que vestían mantas para envolverse el cuerpo y calzaban sandalias, como aquellos que venían de los ríos de Guinea, hasta los que caminaban descalzos con sólo un taparrabo como en las selvas ecuatoriales. Al llegar a América se les vistió de acuerdo a las modas europeas, sobretodo si eran sirvientes urbanos, pero en el

⁸¹ Ngou-Mve, Nicolás, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid, CSIC, 1994, pp. 115-117, 125-127, 129-131, 136-138, 144. Chávez Carbajal, *Proprietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán 1600-1650*, tesis de licenciatura en historia, Morelia, UMSNH, 1994, p. 79.

⁸² Miranda Arrieta, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁸³ Martínez Ayala, Jorge Amós, *¡Épa! Toro prieto...*, pp. 83-88, 120-122.

campo las cosas fueron diferentes. Entregar una “esquifación” o “coleta” anual, consistente en calzón y blusón, más una manta fue una de las obligaciones impuestas por las ordenanzas desde 1528 en Santo Domingo.⁸⁴ En Tierra Caliente se les proveyó de una vestimenta híbrida, confeccionada en tela de algodón, pero con modelo europeo de zaragüelles y camisa, sin calzado. La camisa era de manga larga, cuello redondo y abierto en v, con dos aberturas utilizadas como perneras, que heredarían las “cuera”, chaqueta de gamuza cuyas faldas cubren hasta las piernas y son usadas para evitar que las espinas rasguen la piel y la ropa. Unos pantalones, o “zaragües de negros”, que se anudan en la cintura por dos cintas, que con posterioridad se conocieron por “calzones de cintas”, nombre que describe la manera de sujetarlos, o como “calzones de manta”, de acuerdo al material de elaboración. Ambas prendas eran confeccionadas por las mujeres indígenas de la región y tributadas a los encomenderos españoles, su representación aparece en los primeros años de la colonia.⁸⁵ A este traje que se transformaría en la vestimenta “regional” de la Tierra Caliente se le incorporó una “manta conga”, una cobija sobre la cual dormían, que después fue sustituida por el zarape.



La esclavitud fue muy restrictiva, casi ninguna práctica africana pudo reconstruirse en suelo Americano, salvo en los palenques de negros cimarrones (comunidades de esclavos que huían de la sociedad colonial y se adentraban en selvas y montes lo más alejados de los intereses de la Corona), donde por ciertos periodos pudieron mantener su libertad y algunas costumbres de

origen africano, sin embargo, aún en esos lugares se produjo un necesario intercambio de elementos africanos de distinto origen, con los de los pueblos nativos y de Europa que fueron la génesis de nuevas culturas formadas en América por los afrodescendientes.⁸⁶

Las mujeres “negras” debieron crear su vestimenta a raíz de la restricción a vestir el huipil indígena y ciertas telas reservadas a las europeas. Como sucedió en otros lugares reinterpretaron la vestimenta

⁸⁴ Lucena Salmoral, Manuel, *Los códigos negros de la América española*, Alcalá, UNESCO/Universidad de Alcalá, 1996, p. 30. Ordenanza de 6 de octubre de 1528.

⁸⁵ Roskamp, Hans, *Los códigos de Cutzio y Huetamo*, “Encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI”, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2003, 48, 55, 56.

⁸⁶ Mellafe, Rolando, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, FCE, 1973 pp. 123-124. Jahn, Janheinz, *Muntu: las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1978, pp. 15-17. Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo”, en *El negro esclavo en la Nueva España*, México, FCE/UV/INI/CIESAS/Gobierno del Estado, 1994, pp. 179-186.

indígena, mantuvieron las mangas cortas y los escotes que evitan el calor.⁸⁷

El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaire tan embelezadores... Cúbrense los pechos desnudos, negros, morenos, con una pañoleta muy fina que se prenden en lo alto del cuello a guisa de rebocillo, y cuando salen de casa añaden a su atavío una mantilla de linón ... pero todas cuidan que no les pase de la cintura y les impida lucir el talle y la cadera...La mayor parte de esas mozas son esclavas, o lo han sido, y el amor les ha dado la libertad para encadenar las almas y sujetarlas al yugo del pecado y del demonio.⁸⁸

Los levantamientos armados de la población africana, las castas y los indios de 1612 y 1624, en la ciudad de México, motivaron una serie de reglamentaciones restrictivas para la población afrodescendiente, entre ellas la prohibición para usar telas y objetos suntuarios (sedas, tafetanes, y perlas por ejemplo), que se reiteraron con posterioridad.⁸⁹

La mujer, en general, era vista a fines del siglo XVII como fuente del pecado; los obispos misóginos no fueron pocos y algunos trataron de regular en exceso a su feligresía. El obispo don Juan de Ortega prohibió que se confesara a mujeres de toda casta que llevaran escotes y mantos transparentes, pues ponían en tentación a los sacerdotes; también les negó la comunión y la asistencia, incluso, a las fiestas importantes que se realizaran dentro de la iglesia si acudían con vestidos impropios.⁹⁰ Por todo el obispado surgieron quejas del género femenino: en Uruapan dicen que son muy pobres y que como no tienen para comprar nuevos, no irán a misa; en Taximaroa alegan que tendrán que trabajar para comprarse nuevos, o bien hacerlos, y que pasará tiempo para tenerlos. Las de Zitácuaro “así españolas, como las demás” envían carta al obispo para hacerle entrar en razón, pues además de la pobreza hay puntos que están alejados y no hay manera de comprar nuevos. La mayoría de las mujeres pobres, que de por sí asistían con sayas, sin medias y sin mantos los días de fiesta, dejan de ir a la iglesia lo que termina por alarmar a los sacerdotes, quienes presionan al



⁸⁷ Roskamp, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁸ Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*, México, SEP, 1982, pp. 180-181.

⁸⁹ Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE, 1980, pp. 78, AGN Ordenanzas I, ff. 146-149. Abril de 1619. Lucena Salmoral, *op. cit.*, pp. 10, 16.

⁹⁰ AHMCR Diocesano/Gobierno/Mandatos/Edictos c6 e 26 Valladolid 15 de noviembre de 1686.

obispo hasta que el edicto se vuelve letra muerta. El intento por regular el vestido, incluso en el ámbito eclesiástico, que tan caro era a la mentalidad colonia, falló, por lo tanto en lo civil no tuvo éxito.

Las mujeres africanas y sus descendientes del mismo género fueron consideradas objetos por sus amos, y el uso sexual de sus cuerpos era visto como normal, aún cuando en un sentido jurídico no estaba permitido. Muchas fueron obligadas a prostituirse en los “congales”, o se les enviaba, desnudas, a conseguir el jornal para sus amos de cualquier manera, razón por la cual la Audiencia de México prohibió, por real cédula de 3 de mayo de 1710, que esto sucediera.⁹¹

En Europa y sus colonias se pensaba que el africano era “infame” por “naturaleza”, y todas las características morales asociadas con él se heredaban a sus descendientes.⁹² Todo aquel que tuviera un ancestro africano compartía un campo semántico que lo denostaba: era de mente estrecha y debería ser guiado por un superior (europeo, claro), era flojo, borracho, violento, lascivo, para evitarlo fue convertido en esclavo y destinado a la servidumbre; sólo así se le podía obligar a trabajar, se le prohibía beber, portar armas, andar de noche, andar desnudo y se le obligaba a vivir en casa de amos o de tutores conocidos.⁹³

La naturalización de la esclavitud del africano fue una construcción social europea que apoyada en el poder político e ideológico hegemónico, pudo convertir en “natural”, y no “impugnable”, un hecho falso como la superioridad racial.⁹⁴ Pero este poder fue cuestionado por los mismos estigmatizados mediante contradiscursos y estrategias que eufemizaban, sustituían, construían analogías y metáforas para invertir el orden del discurso del poder.⁹⁵ Para ejemplo un botón de entre las coplas tradicionales:

Entré al jardín y corté, un cogollito de caña. no soy alta ni bonita, ni como la flor de España. Mi color es morenito, pero sin ninguna maña. ⁹⁶	Tiene mi prenda querida sus chinitos en la frente, parece caña florida sembrada en Tierra Caliente.
--	--

La imagen poética opone a la mujer criolla, de ascendencia europea, la mujer de Tierra Caliente,

⁹¹ Aguirre Beltrán, “Las esclavas y su uso sexual”, en *op. cit.*, pp. 63-66.

⁹² Esta reflexión está ampliada en Martínez Ayala, Jorge Amós, *Ese negro ni necesita máscara! Danzas de “negritos” en 4 pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Estudios Étnicos, 2001.

⁹³ AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645. AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622 Valladolid. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681* tomo Segundo, (Facsimile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa/Escuela Libre de Derecho, México, T 2º, ff. 285v, 286v.

⁹⁴ Foucault, *Historia...*, p. 21.

⁹⁵ Certau, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁹⁶ Medina Pineda, Misael, *¡Ah, que mentirosos son los tiradores! Tradición oral Cutzio-Huetamo*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Desarrollo Social/CNCA/URCP, 2005, pp. 89-97.

no por bella sino por honesta. A la mujer de apariencia caucásica, *la flor de España*, se le atribuye el ser *alta y bonita*, pero no oriunda del lugar, en oposición a la mujer de la región, el *cogollito de caña* (de azúcar). Este tropo poético, la mujer caña de azúcar, es común a la lírica tradicional terracalienteña, como podemos ver en la segunda copla, donde se equipara con la mujer amada (*mi prenda querida*), nacida de la región (*sembrada en Tierra Caliente*), con *la caña florida*.

El *color morenito*, y *sus chinitos en la frente* son atributos físicos que se asociaban en el pasado a los afrodescendientes, y que en ése momento se consideran propios de la gente “*sembrada en Tierra Caliente*”. Ambas características fenotípicas, el color de la piel y el pelo, no se asocian en el texto con lo hermoso, creado en un obvio contexto de abierta discriminación étnica, por ello, para oponerse a la belleza de lo caucásico (*la flor de España*) se vinculan con virtudes morales, *sin ninguna maña*. Es claro que quien enuncia en el discurso de ambas coplas en un terracalienteño, femenino el primero, masculino el segundo. La primera copla está enunciada en oposición a una figura femenina caucásica, tal vez, en el ánimo de los *relates*, encuentros de esgrima verbal lanzados por los asistentes a una fiesta o fandango.⁹⁷ Ahí, en la vida cotidiana, el discurso dominante es deconstruido, y usando sus propias ideas, sus tópicos y palabras es puesto de cabeza y evidenciado, es resignificado.

Las afrodescendientes tenían una manera diferente de entender el cuerpo, un cuerpo que a veces ni siquiera les pertenecía completamente. El gusto por las telas vistosas, por revelar más que por cubrirlo, un manejo más libre de su sexualidad (que además era el comportamiento esperado), así como movimientos que se consideraron lúbricos por las autoridades religiosas en el baile y que se hacían para propiciar la fertilidad, resultaron en prohibiciones por el Estado colonial al vestido, al baile y ciertas actitudes de las afrodescendientes, a quienes se atribuyeron características consideradas negativas en lo moral, espiritual e intelectual con el fin de sujetarlos a un control social estricto.⁹⁸

Existen algunas referencias a situaciones relacionadas con la moralidad y la sexualidad, a partir de ellas podemos vislumbrar como se han construido las nociones del cuerpo en la Tierra Caliente, desde dentro y desde fuera; como los discursos, tanto locales como externos, han modificado las representaciones del cuerpo y como han variado las identidades en la región.

Qué bonitas florecitas
se han dado por mi barbecho.
Me gustan más las prietitas
porque esas parten derecho,

⁹⁷ Medina, *op. cit.*

⁹⁸ Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Voy polla! El fandango en el Balsas”, en Zárate, *op. cit.*, y también: “...éste es el Maracumbé. El fandango de la rivera del Balsas”, en Martínez Ayala, *Una bandolita...*

no son como las güeritas
que se andan tentando el pecho.⁹⁹
(Malagueña)

Del cielo cayó una estrella
desparramando luceros.
Las güeras las hizo Dios
y las trigueñas el cielo,
que vayan con Dios güeras
que yo las trigueñas quiero.¹⁰⁰
(Malagueña)

La copla reúne y condensa diferentes metáforas étnicas, situaciones históricas, actitudes frente al sexo, y preferencias de quien enuncia, por ello no puede ser descartada como fuente de información. En la copla esta el discurso y la historia de los grupos marginados por la Corona española. Ahí están “indios”, “negros” y “castas”, son la “voz cantante”, ese *yo* que enuncia, que desdeña a las “güeras”, que prefiere a las “morenas”, a las “prietitas”, que acceden al amor (“parten derecho”) sin ninguna falsa moral (“no se andan tentando el pecho”). En el documento colonial, sea escrito por la burocracia eclesiástica o por la del rey, es evidente la discriminación hacia el “otro”, el que no es el “bermejo” o blanco, es legal, ayuda a mantener el dominio, no se oculta; en cambio, la copla utiliza la metáfora, el doble sentido, para ocultar su discurso reivindicador, pues la “insubordinación” de un afrodescendiente hacia una persona de “calidad” superior era motivo de juicio legal y condena penal. Es en la literatura oral donde podemos encontrar el contradiscurso, es en la copla y mediante ella que el afrodescendiente se opone al discurso legal, pero no por ello desideologizado, de la Corona y la Iglesia; por ello, aunque se hayan recopilado en la actualidad, las coplas guardan sentidos antiguos, ello nos permite, como en una estratigrafía, encontrar y reconstruir contextos pasados que le otorgan significados múltiples, la copla es polisémica y significativa, pero no por sí misma, lo es al ponerse en contacto de nuevo con lo que la hizo significativa en el pasado.

El estereotipo del afrodescendiente violento tuvo otros orígenes. En Huetamo, como en muchos otros lugares de América, el afrodescendiente se convierte en instrumento del poder; como lo muestran los abusos que hace cierto “mulato organista” a los indígenas y que coopera con el alcalde mayor, Francisco de Castañeda, en sus maldades para con los indios.¹⁰¹ Sin embargo, su estatus de híbrido lo colocó primero entre las repúblicas de indios y españoles como un intermediario que no necesariamente

⁹⁹ Parra Santaolaya, Estéfano, *Tierra Caliente, cuentos, leyendas, fábulas, cantares, poesía*, Morelia, Gobierno de Michoacán, 1967, p. 123.

¹⁰⁰ Espinoza Quiróz, José, *Juan Bartolo Tavira (coplas)*, Cd. Altamirano, H. Ayuntamiento de Pungarabato, 1999, p. 20.

¹⁰¹ AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Informes c 21 e 49 10/octubre/1688 El cura Br. Ignacio Canaleja al Obispo.

servía sólo al poder, si bien, es a través de éste que conocemos su existencia; por ejemplo, Rafael Rodríguez, negro esclavo, que sirve de intérprete a las autoridades coloniales es en cierta medida primero intérprete de los indígenas ¿De que manera aprendió el idioma nativo? Sólo el contacto cercano pudo permitirle adquirir la lengua, el compartir una situación de opresión y ciertas solidaridades lo llevaron a acercarse a los nativos, si bien, por su condición de esclavo tuviera que servir, obligado, a la Corona y la Iglesia.¹⁰²

Aún cuando la legislación colonial era estricta y pretendía controlar a los afrodescendientes en su vida cotidiana hasta en los aspectos aparentemente mas inocuos, el cumplimiento de tales disposiciones eran relativizadas por situaciones concretas, como la cercanía con los centros de poder político y judicial, donde existía policía, ejército o acordada, o bien, la posibilidad que tenían los curas y jueces eclesiásticos de retener a

las personas para remitirlas a las cárceles de la Inquisición. La Tierra Caliente estaba muy lejos de la Corona y de la Iglesia para lograr que los “negros” no pudieran traer armas, las cuales eran necesarias para que los vaqueros se defendieran y protegieran al ganado las



fieras, o cuando eran sirvientes, para proteger a sus amos: alcaldes mayores, corregidores y sacerdotes, de la abrumadora población indígena. La mayoría de los afrodescendientes que habitaban la Tierra Caliente no vivía con “amos conocidos”, pues salvo los administradores, los comerciantes y los curas, no había en la región más población criolla que unos cuantos maestros y sirvientes; así que podían salir de noche, beber vinos, bailar y jugar sin más testigos que otros afrodescendientes y sus compañeros

¹⁰² AHMM Justicia caja 32 expediente 3B año de 1628 Rafael Rodríguez, negro esclavo de Alonso de Alcocer, sirve de intérprete al gobernador indio de Santiago Conguripo, don Gaspar Joan.

indígenas.¹⁰³ La Tierra Caliente siempre fue atractiva para los esclavos fugitivos, para los afrodescendientes libres que tenían problemas con la justicia y para quienes querían evitar compromisos sociales en el Bajío o en la Tierra Fría, los que huían con “la mujer de otro”, generalmente indígena, o ya eran casados.

El afrodescendiente es violento porque el sistema social, basado en la discriminación por el ascendiente africano y el fenotipo, lo coloca en desventaja, lo compele a la milicia, a la vaqueada, al vagabundeo, a vivir en los límites de lo legal y a trasponerlos; el prejuicio valida y “naturaliza” lo que la hegemonía y las instituciones ideologizadas imponen. El “negro” es violento por su condición de esclavo, por la discriminación, por la exclusión; al argumentar, en lo jurídico, que esa cualidad moral es heredada, como lo es su color, su pelo rizado, su nariz ancha, entonces surge el prejuicio como una síntesis “verosímil”, que no verdadera, que liga a un individuo y un comportamiento imaginado como “real”, pero sin descubrir las razones y motivos que subyacen a tal conducta.

La población afrodescendiente no puede escapar fácilmente a ese control ideológico que se impone en todos los ámbitos de la vida, incluso los privados; necesita combatir con las mismas armas, llevar la lucha al terreno de los símbolos, bregar por otorgar sentidos, adueñarse de los mecanismos para significar, y es en la magia donde encuentra un campo propicio. En Tierra Caliente podemos encontrar junto al culto ortodoxo una serie de creencias que hacen referencia al pasado colonial, que puestas en contexto nos permiten explicar comportamientos y maneras de hacer.¹⁰⁴ Oraciones como la del *Justo Juez*, prohibida por la Inquisición colonial, aparece en varios casos de hechicería de afrodescendientes, o bien, la de *Santiago Mulato* se pueden encontrar en los puestos del mercado y afuera de la iglesia parroquial de Huetamo; de la misma manera que vemos las peregrinaciones de hombres y mujeres vestidos de rojo para honrar a San Juan Bautista.

¹⁰³ AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645 El Virrey prohíbe: *que los negros mulatos chinos y sambaigos pudiesen tener ni traer ningún genero de armas ofensiva ni defensivas*; sin embargo, el alcalde dice: f. 91 8/junio/1654 *Por autoridad de dicho oficio de mis subversores cada uno en el tiempo que lo tuvieron hemos de poder traer en nra. compañía dos esclavos con espada dentro y fuera de la jurisdicción*. AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622 Valladolid Prohibición de vender vino a negros, indios y mulatos. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681* tomo Segundo, (Facsimile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa-Escuela Libre de Derecho, México, Tomo 2°. f 285v, Ley iii: *Que los Mulatos, y Negros libres vivan con amos conocidos, para que se puedan cobrar sus tributos por ser gente, que no tienen asiento, ni lugar cierto, y para esto conviene obligarlos á que vivan con amos conocidos, y no los puedan dejar, ni pasarse á otros sin licencia de la Justicia ordinaria, y que en cada distrito haya padrón de todos, con expresión de sus nombres, y personas con quien viven, y que sus amos tengan obligación de pagar los tributos, à cuenta del salario, que les dieren por s servicio, y si se ausentaren de ellos, den luego noticia á la Justicia, para que en cualquier parte donde fueren hallados, sean presos, y vueltos á sus amos con prisiones, y apremiados á vivir, de forma, que haya cuenta, y razón, f. 286v, Ley xij. *Que los Negros no anden de noche por las ciudades*.*

¹⁰⁴ Martínez Ayala, Jorge Amós, “La virgen y los chaneques. Casta, hibridación y poder en las cofradías del Michoacán colonial”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (editores), *Religión y cultura*, Zamora, El Colegio de Michoacán A.C./CONACYT, 2003.

ANTIGUA ORACIÓN DE SANTIAGO MULATO.

¡Oh! Santo muerto de mi corazón, como enamorado que fuiste en el mundo; quiero que me concedas lo que te pido: Que consiga a la mujer que a mí me guste, tan sólo invocándote a ti.

Santiago Mulato, acércame a Dios un rato y aléjame de todo mal, y cuente yo en todo contigo, tú eres el Jefe.

Santiago Mulato, con tu acorde me has de cuidar de mis enemigos, que intente contra mí, matarme o hacerme algún mal, me ha de salvar la sombra de ti.

SANTIAGO MULATO

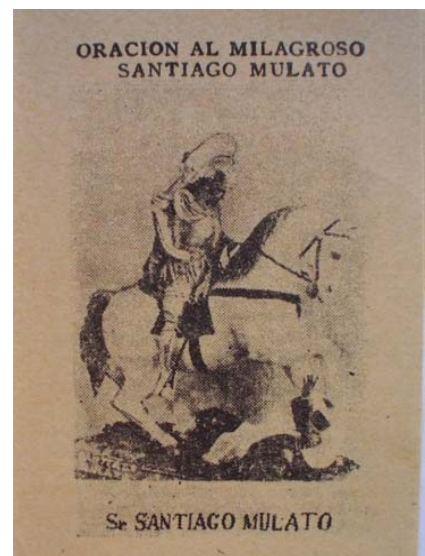
Por mala que sea el ánima que intente contra mí, no podrá nada conmigo, sus garras se han de doblar, de mis enemigos sus armas no harán fuego, sus puñales se quebrarán y en las cárceles no he de estar, ni me han de ver en el silencio de la noche, por eso creo en ti, SANTIAGO MULATO, y te ofrezco estos ayunos los martes y los viernes, y estas dos velas para que descansen en paz las almas del purgatorio.

Que tu sombra me acompañe y cuando oigas mi voz, vengas a ayudarme, en el momento que te necesite.

Acude, acude, acude.

Alabado sea el Santísimo Sacramento.

Fluite, fluite, fluite. Así sea.¹⁰⁵



La hechicería fue una práctica vinculada a la esclavitud del africano, un descanso psicológico en que aquellas personas situadas en el más bajo estamento social, se convierten en quienes controlan los deseos de los demás; invierten con la práctica mágica su estatus social. En 1767, Desiderio Arellano, mulato libre, casado, del pueblo de Purungueo, atiende a dos mujeres españolas, quienes al no ver resultados piensan que las ha timado y lo denuncian al juez eclesiástico. Arrellano huye a Tejupilco, Cutzamala y Tuzantla, pueblos de la Tierra Caliente, sin ser capturado. Aunque la descripción de sus prácticas mágicas es breve, podemos ver elementos que se usan en la actualidad en la región; por ejemplo, usa tabaco con copal para incensar, mastica hierbas y las unta, sacude con escobillas de ramas verdes, cruza escobas detrás de la puerta, enciende velas y reza.¹⁰⁶ Todavía es posible encontrar oraciones a *La Escoba* en el mercado de Huetamo.

¹⁰⁵ comprada en Huetamo 26/enero/2004

¹⁰⁶ AHMCR Diocesano/ Justicia/ Inquisición c1239 e 74 1767.

El “negro”, el “mulato cocho”, el “cocho”, el “terracalenteño”, no son sólo términos que cambian con el tiempo y sirven para “describir” a personas, son redes semánticas, que heredan y acumulan una serie de sentidos, negativos la mayoría. Aunque, con el paso del tiempo, “negro” se transformó en el habla cotidiana en un sinónimo de “siervo”, y se usaba, incluso, sin las connotaciones de casta, por ejemplo, en una carta del fraile Joseph de Irigoyen, prior de Valladolid, al padre fr. Joseph Guerrero, de Tiripetío, se despide de la siguiente manera: “Beso la mano de Usted su negro”.¹⁰⁷ Se usó también para referirse a las personas que se amaban en una relación de pareja, “negrita” y “negrito” pasaron a la lírica tradicional.

LA CONSTRUCCIÓN DEL “GACHUPIN” Y DEL “CRIOLLO”

Pareciera que las metáforas étnicas sólo se dirigen hacia los de abajo y desde la hegemonía; sin embargo, como bien dice Foucault, el poder también se ejerce desde abajo. Hasta aquí pareciera que la mirada del español, los criollos y los individuos europeos que llegaron hasta la Nueva España sobre los indígenas y los africanos es siempre de superioridad; incluso los frailes los ven con cierta condescendencia, no como a iguales, y es extraordinario que reconozcan superioridades. Queda preguntarnos ¿hubo quien los consideró realmente como a iguales?

Cierto franciscano denuncia ante el rey:

Hay un indio llamado don Antonio [Hutziméngari]... dicese ser hijo del cazonci, que era como rey en aquella tierra en tiempo de su infidelidad; anda muy acompañado de **españoles perdidos**, que cuando no los ven ni oyen, le llaman rey.¹⁰⁸

No podemos saber en qué tono le era dicho “rey” o “irecha”; si eran sólo españoles pobres, vagamundos o zaramullos, que se beneficiaban en ser la “corte” de este noble indígena y lo alababan con falsos halagos; o bien, se trataba de amigos verdaderos que así expresaban su afecto. No debemos olvidar que don Antonio fue educado y tratado como español, que residió como paje en la corte virreynal con derecho a portar espada, que asistió al Colegio de San Nicolás, fundado por el obispo

¹⁰⁷ AHMM Justicia c170 e5 7/octubre/1775 Acuitzio por el hurto de un caballo.

¹⁰⁸ Castro, Felipe, *Los tarascos y el imperio español 1600-1740*, México, UNAM/UMSNH, 2004, p. 30, Cita a Torres, Luis de (editor), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, Madrid, Imprenta de J. M. Pérez, 1869, v. XI, p. 191-192.

Quiroga con quién tomó clases, e incluso se habla de cierta permanencia en Tiripetío; tampoco olvidemos que hablaba muy bien el latín, el castellano e incluso el griego, y sabía algo de hebreo; si bien, la vanidad le hacía decir que tenía más libros que los doctores de la iglesia e ir a las escuelas a polemizar con los estudiantes.¹⁰⁹ Puede ser que la vanidad cegara la clara inteligencia de éste joven noble.

Es difícil saber cómo veían los grupos subalternos a los diferentes estratos sociales integrados por españoles y europeos. Es claro que los abusos de los encomenderos, de las justicias reales, de los vagabundos españoles, los comerciantes y el clero no provocaron en Michoacán los constantes alzamientos que hubo en otros lugares del país; las acciones de respuesta a la explotación fueron la huída, y más frecuentemente, las quejas ante la justicia. Qué pensaban los indios y los negros de sus explotadores es difícil de encontrar en textos coloniales; sin embargo, algo podemos entrever si utilizamos los documentos generados por las demandas de los indígenas a la justicia colonial junto con otras fuentes de información como las coplas, los refranes y otras manifestaciones de la tradición oral que nos dejan ver atisbos de esos sentimientos.

El encomendero de Cutzio, Gonzalo Ruiz, regidor de la ciudad de México, cometió una serie de abusos contra sus tributarios, razón por la cual, demandaron, tanto los tarascos como matlatzincas del pueblo, se revisaran los tributos que pagaban, y se estableció un acuerdo, que fue roto al año por Ruiz. Éste utilizaba a un hijo mestizo y algunos sirvientes para que acosaran a los indígenas de Cutzio, e incluso llegaron a golpear al cura.¹¹⁰ Ruiz poseía una estancia de ganado que hacía pastar en las sementeras de Cutzio y de Coyuca.¹¹¹

No les iba mejor con la justicia, pues el alcalde mayor del partido de Cutzio, Francisco de Castañeda, su escribano de apellido Miranda y le hijo mestizo del encomendero, les hacían pagar gallinas, maíz, tejer mantas y los enviaban a trabajar sin pago alguno, además de meter sus caballos a pastar a sus sembradíos.¹¹² Comían sin pagar y exigían lo que no se les debía. Tal vez por ello la tradición oral canta así:

Dios nos libre del demonio,
de un escribano y un juez,
y de un muchacho travieso
o de una mala mujer.¹¹³

¹⁰⁹ Jiménez, *op. cit.*, pp. 137-140

¹¹⁰ Roskamp, *op. cit.*, pp. 30-31,42. Paredes, *op. cit.*, p. 143, Cutzio 3 de marzo de 1553.

¹¹¹ Paredes, *op. cit.*, p. 92 Cutzio 15 de marzo de 1552.

¹¹² *Ibid.*, p. 406 Cutzio 16 de septiembre de 1593.

¹¹³ Espinosa Quiroz, *op. cit.*, p. 14. "La ilustración al poder".

Glosa en décimas que retrata una situación común desde que la “justicia” del derecho romano llegó a la Tierra Caliente:

El juez le manda que venga,
a cualquier hombre formal,
solo lo tiran al caudal;
pues convenga o no convenga,
pues en una corta arenga
hacen reo al que no es,
luego le juntan los pies
para quitarle dinero.
No quiere ser compañero
de un escribano y un juez.

Los alcaldes y corregidores usaban a los indios como sus siervos, azotaban a los gobernadores, fiscales y cantores para obligarlos a expoliar a los pueblos; pero no de manera directa sino a través sus esclavos negros y mulatos, o bien, de paniaguados libres.¹¹⁴ Incluso se enfrentaban al poder de la Iglesia en lo local y hacían oídos sordos a las recomendaciones de los sacerdotes, usaban “quitasol” en las procesiones, encarcelaban a los sacristanes y cantores, impidiendo con ello el culto. En cierto momento, pareciera que se trata de la disputa por la fuente de riqueza, el trabajo de los indios y africanos, entre la Iglesia y la Corona.

Los curas eran en muchos pueblos los únicos criollos, alguno era “muy buen ministro y lengua”, e incluso de muy gran virtud y ejemplo”, como el beneficiado de Zirándaro en 1619, Franciso de Mendoza, criollo de Pátzcuaro, quien atendía 80 familias en el pueblo, a 130 indios más en Guayameo, con 40 solteros y viudos, y del otro lado del río a unos “pocos españoles” y 40 esclavos africanos. No se quedaba atrás el bachiller Joseph Madaleno, criollo de Valladolid, graduado en México en Artes y Teología, “hombre muy sabio y muy gran ministro”, cura de Axuchitlán; ni el bachiller Pedro de Escobar Moxica, criollo de México graduado en artes, “buen ministro de virtud y ejemplo.”¹¹⁵

Algunos ministros se enfrentaron a la explotación de los indios por parte de las justicias de la Corona, e incluso a los mismos indios para cuidar de su salud espiritual, como cierto cura de almas de Cutzio que deposita en la casa cural a las indias que se van a casar para “obviar los graves daños que de no hacerse suelen resultar”.¹¹⁶ Pero existían:

¹¹⁴ AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/ Informes c 21 e 51 2/diciembre/1687 El Br. Ignacio Canaleja al Obispo.

¹¹⁵ Reyes y Ochoa, *op. cit.*, pp. 55-56.

¹¹⁶ AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/ Informes c 21 e 51 2/diciembre/1687 El Br. Ignacio Canaleja al Obispo.

Muchos españoles, aun entre los de la primera clase, propensos de suyo a la lujuria.¹¹⁷

Entre ellos no pocos clérigos confesores que aprovechaban la soledad del confesionario para hacer proposiciones poco decorosas. El obispo don Marcos de Prado dispuso que:

Los clérigos confesores que de ninguna manera confiesen de la oración en adelante a mujeres de ningún estado y edad que sean dentro de las Iglesias, porque este Sancto Sacramento se le debe guardar mucho decoro y se ha de administrar muy libre de peligros y calumnias.¹¹⁸

Si esto sucedía en el Bajío qué sería en la Tierra Caliente, en Huetamo, en donde un sacerdote muy distinto al padre Canaleja, depositaba a las indias en el curato pero para aprovecharse.¹¹⁹

El español lujurioso, arrogante, prepotente, codicioso y con poca capacidad para soportar el clima de la Tierra Caliente tiene su origen en ciertos comportamientos desplegados por aquellos que, relegados por el mismo sistema colonial, tuvieron que desarrollar su trabajo en una de las zonas menos deseadas de la Nueva España; pero además, compelidos socialmente a enriquecerse y deseosos de salir del lugar lo antes posible, realizaron demasiadas arbitrariedades en el tiempo más corto posible.

A fines de la época colonial los hombres y las mujeres de la Tierra Caliente eran mestizos de muchos tipos, muchos eran “llamados y tenidos por indios”, como calidad social pero ya no lo eran en cuanto a su herencia biológica. Sus comportamientos y apariencia física estaban relacionados con la herencia de sus ancestros africanos, “colores alobados”, “semblantes pintos del accidente llamado cuirigua”, que se asociaban con la moralidad:

Sus costumbres las más viciosas, pues son inquietos, insubordinados, traidores, alevosos, ebrios, holgazanes, inclinados a la lujuria la más desenfrenada, y tahures.¹²⁰

¹¹⁷ Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*, México, SEP, 1982, pp. 180-181.

¹¹⁸ AHMCR Diocesano/Gobierno/Mandatos/Notificaciones c6 e18 El obispo Marcos de Prado 6/enero/1642.

¹¹⁹ AHMM Justicia c177 e20 Huetamo 19/agosto/1805 Una muchacha entregada por su abuela al cura para que no tuviese versación con un indio llamado Eufrazio, se huye. Parece que el cura tiene que ver con la niña, p. 89.

¹²⁰ Bravo Ugarte, *op. cit.*, p. 118.

Ese es la imagen que se tenía de los terracalenteños a fines del siglo XIX, heredada de sus ancestros “indios” y “negros”, y que no se suavizará con el paso del tiempo.

UNA VEZ LOGRADA LA INDEPENDENCIA

la situación aparentemente cambió, las castas habían obtenido una igualdad jurídica, pero las desigualdades económicas y sociales continuaban. La participación destacada de la gente de Tierra Caliente en las numerosas guerras civiles logró encumbrar social y económicamente en los gobiernos locales y regionales, en los estatales y a veces hasta en puestos nacionales, a personas que no eran criollos y con ancestros africanos e indígenas.

El cuerpo del mulato pardo colonial, llamado *cocho* en Michoacán, se transformó en el cuerpo del terracalenteño del siglo XIX. Las instituciones que detentaban el nuevo poder, el Gobierno federal, la Iglesia, el Ejército, seguían controladas por una elite criolla y bermeja, que a regañadientes, dejó insertarse algunos mestizos y moriscos, como lo fueron Vicente Guerrero y Juan Álvarez;¹²¹ pero los prejuicios étnicos se mantuvieron intactos, incluso ahora sirvieron de una nueva manera para la exclusión social, incorporados al “chiste” y al chisme. Los criollos de la elite se burlaban de Guerrero y Álvarez a sus espaldas, llamándoles “negros”, con toda la carga de prejuicios coloniales que se vinculaban con el término. Sin embargo, personas como Guerrero, Álvarez, Riva Palacio o Luis G. Inclán no asumieron una identidad “mulata” positiva, afrodescendiente, como existe en la lírica tradicional.

Yo soy el maracumbé
el rey de todos los sonos,
querido de las mujeres
y apreciado por los hombres.¹²²

La autopercepción ya no es como mulatos, lobos o castas, sino como *terracalenteños*, que busca una neutralidad en la caracterización regional; o bien, se mantiene en el pueblo bajo con afán lúdico y en doble sentido, que es a la vez neutro e injuria, como *cochos*. El estereotipo étnico se transforma en prejuicio que oculta su carácter de metáfora étnica en diversos medios que pueden ir del “chiste” a la novela “histórica” o de “costumbres” y el cine, como veremos en el capítulo siguiente.

¹²¹ Edgar Pavía Guzmán, “Protagonistas de la Insurgencia”, en *Historia general de Guerrero*, v. II, “El dominio español”, Chilpancingo, INAH/Gobierno de Guerrero/JGH Editores, 1998, pp. 348-353. Pavía Miller, María Teresa, Juan Álvarez, “¿mestizo o pardo?”, en *Juan Álvarez Hurtado. Cuatro ensayos*, Chilpancingo, Gobierno de Guerrero/Miguel Ángel Porrua, 1999, p. 28.

¹²² El maracumbé, son de la Tierra Caliente.

Aunque también es cierto que, en general, cambiaron algunas percepciones sobre la gente de la Tierra Caliente. Veamos una descripción realizada por el parachense Eduardo Ruiz, p'urhépecha, escritor y abogado, coronel republicano, quién actuó como secretario de Vicente Riva Palacio durante la Intervención y sirvió en la Tierra Caliente. Tal vez por ello, su retrato de éstos patriotas, en general, es diferente al del hombre de la Tierra Caliente indisciplinado, borracho y flojo que tienen los criollos y españoles.

Los hombres huetamenses son valientes, disciplinados, sobrios, pero habituados a vivir en Tierra Caliente temen mucho salir a Tierra Fría es para ellos el clima más que templado de Tacámbaro. Así es que mientras nosotros sudábamos a chorros en Chupio, en La Loma o en los puntos inmediatos, los *pintos* tiritaban de frío, y a las diez de la mañana los veíamos rodeados a las fogatas para poder calentarse. En su país pelean, cuando se ofrece, sin descanso y sin fatiga, pero en el interior, si no temen al enemigo, el frío los espanta y los enferma. Esta fue la causa por qué, durante la guerra, ninguno de los generales había logrado hacerlos expedicionar.¹²³

Estos soldados de la república, terracalenteños, descendientes de la población mulata colonial son percibidos como “valientes, disciplinados, sobrios...pelean sin descanso ni fatiga”, sólo le temen al frío; pero no se piense, como lo hace don Eduardo Ruiz, que están habituados al calor, pues son seres humanos.

Así, las identidades de los mulatos cochos coloniales fueron subsumidas al caer en la trampa de la “igualdad jurídica”, se desactivaron; aunque, el prejuicio étnico continuó vivo y actuante como una barrera social para los ciudadanos afrodescendientes de México. Ya no se reconocieron a sí mismos como diferentes del resto de los mexicanos; sin embargo, en la vida cotidiana el prejuicio mantuvo activa la diferencia. Es cierto que ésta fue trasladándose a una “naturaleza” intrínseca del “terracalenteño”, el prejuicio se desplazó del origen africano (“negro”)/americano (“indio”) de las personas a una identidad regional, sin embargo, detrás de ella, de este aparente prejuicio “desprejuiciado”, está el prejuicio colonial contra los afrodescendientes. Pongamos otro ejemplo, de

¹²³ Ruiz, Eduardo, *Historia de la Guerra de Intervención en Michoacán*, Morelia, Balsal, 1969, pp. 592-593.

nuevo, un fragmento escrito por éste fuereño, *frastero*, indígena de la Tierra Fría, compañero de armas de los terracalenteños contra los invasores franceses:

En seguida observé una cosa que me impresionó como una pesadilla. Cuando la ranchera echó otra gorda al comal, un chinaco, negro como la noche y con una boca que parecía tener cuatro labios, sacó con un dedo sucio una escupitina horrible y la untó en la tortilla, los demás hicieron asco y no hubo quién le disputase el manjar.¹²⁴

La acción asquerosa se vincula a una descripción física abreviada del hacedor ¿Qué necesidad tenía Ruiz de hacernos saber que quién lo hizo era un afrodescendiente? ¿No era, acaso, un patriota republicano, como los demás, que estaban en el vivac con hambre? El prejuicio seguía actuante.

La construcción social de la realidad esta imbuida de los conflictos entre el poder hegemónico versus los poderes no hegemónicos y contra hegemónicos; por ello, el sentido de las prácticas no puede escapar a éstas luchas discursivas. Al explicar, en parte, una realidad intersubjetiva mediante prejuicios que interpretan prácticas verosímiles, las elites se aseguran que se mantenga la exclusión dentro de la reproducción social de las prácticas, realizada en el seno de la familia; así, en parte, la realidad construida por todos carga al prejuicio y le permite reproducirse.

El prejuicio pasó de la explicación etnizada por el origen de las personas a una identidad regional ligada más con el “medio ambiente”, acorde con un darwinismo social decimonónico; justificó la exclusión aparentemente ya no basada en el origen étnico sino en el origen regional, aunque el matiz racial siempre estuvo, y esta, presente y oculto. La “naturaleza” de la región fue considerada como un ambiente propicio para el derrumbe moral de sus habitantes, ocultó al racismo, lo larvó y lo dejó en estado latente.

La separación del Estado y la Iglesia, que tanta sangre costó a la gente de la Tierra Caliente, dejó las conductas morales a la malediciencia del prejuicio y a la exclusión social local, con lo cual, conductas consideradas como impropias por la Iglesia y la Corona se transformaron radicalmente, así sucedió con los bailes y sones del país, condenados por la Inquisición y denunciados por los jueces eclesiásticos locales como inmorales y licenciosos, y que se transformaron en “Aires nacionales”, orgullo de las identidades regionales.

¹²⁴ Ruiz, Eduardo, *Un idilio a través de la guerra*, tomo III, “Obras completas”, Morelia, Balsal, 1988, p. 121. La acción sucede en un rancho cercano a Turicato.

Algunas prácticas que habían permanecido ocultas en la época colonial comenzaron a hacerse evidentes en el siglo XIX, sobre todo aquellas vinculadas con la sexualidad y el erotismo. El trato franco y abierto entre hombres y mujeres, el baño mixto, la desinhibición para mostrar la desnudez del cuerpo, el uso de un lenguaje lleno de alusiones sexuales (considerado vulgar y soez por algunos), fueron temas tratados que aparecieron en descripciones de viajeros y novelas costumbristas, pero, con el paso del tiempo, se convirtieron a su vez en lugares comunes para “describir” a la gente de la Tierra Caliente.

La gente de la Tierra Caliente habla abiertamente de cuestiones sexuales, tanto hombres como mujeres usan el doble sentido en público y de manera directa hablan de “poches y velas”, como dicen los que se tientan el pecho.



¡Cocho! y ¡verga! son activas interjecciones en el habla terracalienteña, y las anécdotas sexuales se disfrazan sólo cuando hay niños, y muchas otras no. Aún cuando, idealmente, se aprecia la virginidad antes del matrimonio y la fidelidad conyugal, las cosas no ocurren así en la realidad, y generalmente, la violencia por “el honor” está presente en las casi todas las determinaciones y acciones.

Pongamos un ejemplo del pasado: Cayetana Cabrera, soltera, quien a mediados del siglo XIX sostenía amoríos con Simón Román y Agapito de la Torre. Durante la fiesta de la Candelaria, en San Jerónimo, en un fandango, se encuentran los tres, los novios de Cayetana en lugar de pelear entre ellos, como se acostumbra en los corridos, deciden golpearla. Los condenan a un año y nueve meses de cárcel; en su defensa argumenta Juan Farfán:

El origen de la riña, el motor de ella, lo fue Cayetana porque habiendo tenido contratos con Agapito los tubo después con Román y viendo aquel, que la llevaba éste, le incitó la injusta pasión de los celos. Esta pasión es tan fuerte y tan difícil de curar que ha causado innumerables males cometidos por los

hombres de una profunda sabiduría.¹²⁵

Toda la vida quién sea,
 como se ama una bonita
 así se estima una fea,
 le besa uno su boquita
 y se acuesta uno con ella.
 (El merecumbé)

Los fandangos eran propicios para encontrar un acompañante al río, y la lírica es una buena fuente de información sobre las prácticas sociales de los terracalenteños, incluso las que en otras regiones se mantienen ocultas:

Ya no voy a los saucitos
 de miedo de tus hermanos,
 ahora que estamos solitos,
 toma tu rebozo y vamos
 a hacer unos angelitos
 para el Domingo de Ramos.
 (Malagueña)

La copla es verosímil, no se trata de la “verdad”, es evidencia de la “realidad” que rodea a la gente de la Tierra Caliente y que plasman en versos; en la poesía oral aparece su entorno geográfico, las plantas, las aves, sus actividades económicas y también de su sexualidad, o sus aspiraciones y deseos idealizados.

A una viuda enamoré
 con ganas de querer.
 -¡Ay! -Me respondió la maldita.
 -Señor no voy a poder
 porque tengo hijas bonitas
 también van a querer.
 (Malagueña)

Hoy, incluso entre las frases mnemotécnicas que permiten recordar los ritmos básicos en la música tradicional, hay una abierta carga sexual, nos cuenta don Agustín Cárdenas, de 87 años, como le decía un primo (que le enseñaba a tocar) que “sonaban” los instrumentos para que recordara los ritmos: la guitarra decía “la pura puntita, la pura puntita” y la tambora redoblando contestaba “con todo y bolas, con todo y bolas”.¹²⁶

¹²⁵ AHPJM Penal Distrito de Huetamo 1858 San Jerónimo 17/febrero Contra Simón Román, Agapito Santibáñez y María Guadalupe Román por heridas a María Cayetana Cabrera. El defensor Juan Farfán f 29.

¹²⁶ Charla en Altamirano, 9 de marzo de 2005.

Dame ya un *uchepito* ¡Huacha!
 dame un *uchepito* ¡Ya!
 Me lo das bien calentito
 para saborearlo más.¹²⁷
 (Gusto)

Estaba tocando don Andrés Galván en una fiesta “los huaches tomando y las mujeres solas”, les grita a las mujeres, “pues aunque sea, bailen entre ustedes”, y le contesta una muchacha “¿A qué me va a saber una *tamalona*?”, y don Andrés me explica “es que bailando a las mujeres les gusta que el *racimo* les roce el *tamal*, y pues no es lo mismo *tamal* con *tamal*”.¹²⁸

EN EL SIGLO XX

En Tierra Caliente el río continuó proveyendo de alimentos y sirviéndole de camino a la gente. Prácticas cotidianas y comunes para los antiguos habitantes de la región se transformaron ante la mirada de los forasteros, una de ellas, tal vez una de las que dieron origen al estereotipo de la “sensualidad” terracalienteña, era la de bañarse completamente desnudas las mujeres sin ocultarse a las miradas masculinas.

Recuerdo que la gente se bañaba desnuda poniéndose una mano en el rabo, sin que hubiera pudor en ello, las mujeres lavaban desnudas por toda la orilla del río y nadie reparaba en eso.¹²⁹

Esos baños tenían ciertas restricciones locales para los habitantes de cada pueblo, ya sea por lugares, días u horas se sabía que las mujeres de todas edades acostumbraban bañarse y se evitaba aproximarse, bien sea por miedo de la vertiente masculina de las náyades, o mediante consejas y cuentos de aparecidos que resultaban eficaces en el pasado para delimitar espacios y tiempos.¹³⁰

Hasta que vi en la poza de junto al puente a una mujer muy bonita que me

¹²⁷ El *uchepo*, comunicado por don José Cruz, guitarrero, Tztzio, 8 de abril del 2002.

¹²⁸ Charla con don Andrés Galván, violinista, oriundo de las minas del Espíritu, municipio de Huetamo. El *uchepo*, es un tamal de maíz tierno, se usa como una metáfora del órgano sexual femenino.

¹²⁹ Macedo Aguilar, Huber, “Cosas tan sin embargo que probablemente. Los rincones olvidados”, en *Voces de Tierra Caliente*, 3, Morelia, s/e, julio, 2003, año I, p. 16.

¹³⁰ Uzeta, Jorge, *El diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato, Zamora*, Colegio de Michoacán, 1997, pp. 202, 201.

chitaba a la vez que me llamaba.

-¡Chis! Ven hermoso joven, ven a bañarte conmigo. Al tiempo que me enseñaba uno de sus enormes senos.

Como les estaba contando, en ese tiempo yo era un joven, no le tenía miedo a nada, por lo que pensé que era la oportunidad de pasármela bien con esa mujer que estaba llamándome completamente desnuda, dejé los animales amarrados a un árbol y me dirigía a ella... Me quité rápidamente la ropa y me tiré al río.”¹³¹

Una práctica cotidiana, como nadar y atravesar el río Balsas, sirvió de rito de paso para los niños de la Tierra Caliente que vivían en sus márgenes.

Volviendo al río, los hombres se bañaban desnudos en el río Grande [el Balsas], de poderosa corriente, olas más altas, agua fría y turbia y alguno que otro caimán frecuentemente avistado por los bañistas. Los guaches nos bañábamos en el río Chiquito, cuyo caudal es menor, el agua está calentita y la corriente tranquila y más clara.

Para atreverse a cruzar el río Grande todos teníamos una señal, se te empezaba a obscurecer la región pubiana, por el efecto del vello.

Un gran esfuerzo físico significaba “tirarse para el otro lado” porque:

Cruzar el río Grande significaba no temerle a la corriente ni a los lagartos.

Cruzar el río Grande era decidirse a perder la virginidad.

Cruzar el río Grande es ser osado.

Cruzar el río Grande es ser atrevido.

Cruzar el río Grande es tener la madurez y experiencia para desafiarlo.

Cruzar el río Grande es dejar atrás los vínculos familiares y la niñez.

Si te cruzas para el otro lado sin ayuda, puedes llegar a ser ¡Todo un hombre!¹³²

En Tierra Caliente no se nace hombre, se aprende y se llega a serlo. Existía en el pasado un término para ello, “hacerse hombre”, que incluía todo un rito de paso que requería de una serie de aprendizajes de técnicas corporales y hábitos relacionados con el uso del machete.¹³³ El machete no era sólo una herramienta de trabajo, era un arma defensiva, un apoyo para el baile, símbolo de hombría y un vínculo con los ancestros, significados que eran develados por quien “hacía hombre” al muchacho:

¹³¹ González Benítez, Orlando, “La dama del río”, en *La tierra del sol*, Acapulco, Editorial Sagitario, pp. 53-55. Contada por don Antonio Rodríguez, de Arcelia, Gro.

¹³² Pineda, José Rafael “Cruzar el Río Grande”, en *Voces de Tierra Caliente*, 2, Morelia, s/e, junio, 2003, año I, p. 9.

¹³³ Mauss, *op. cit.*, pp. 340-343.

—En el nombre de quién presento y de todos mis antepasados, y que tu papá me dispense por venir esta noche un poco “tomado”; en presencia del cielo, de la tierra, de los cerros y del viento, te entrego a ti mi sobrino esta arma, que te sirva p’a defenderte todos los días de tu vida y p’aque no pierdas la vida por andar desarmado; al entregarte este machete-garabato te hago hombre, y entre más lejos te vayas ora caminando sin compañía, sólo la de tu machete, más hombre vas a ser, no se te olvide hacer lo mismo con tus hijos u con quen te toque.¹³⁴

Todo comenzaba meses atrás, cuando cada muchacho hacía un machete de madera de cirián, un árbol de la región, y se ponía a “practicar” ayudado por un familiar, o por una persona mayor, quién enseñaba una serie de técnicas para manejar el machete y el cuchillo. El machete con la mano derecha y el cuchillo con la izquierda. Posturas de pie y en el suelo, ataques y defensas. Cuando ya tenían ciertos conocimientos se “entrenaban” colgando un palo de cirián con forma de dos machetes de una rama, se colocaban en círculo los participantes y golpeaban con su machete de juguete el palo colgado por la mitad, éste salía girando, moviéndose muy rápido hacia quién se encontraba en el otro extremo del círculo, quien debía parar el “ataque” y mandar con fuerza a otro el machete que colgaba de la rama. Ya más grandes, se comenzaba a ir a las fiestas a aprender a bailar y a componer *relates*, versos ofensivos que era como se comenzaban los combates, al bailar un potorríco, al jugar “puntas” a “corte” o a “sangre”, o bien, cuando se peleaba de verdad.¹³⁵

Estando amarrando un gallo
se me reventó el cordón.
Para que me parta un rayo
primero mato un cabrón.

¡Cállense! Pollos pelones
ya les voy a tirar su maíz.
Aquí no rifan cabrones,
sólo los del mismo país.

¹³⁴ D’Labra Carvajal, José, *El guache*, México, Editorial Nuevo Tiempo 1983, p. 43.

¹³⁵ Charla con don Ricardo Gutiérrez, violinista oriundo de Nocupétaro, en Apatzingán 2/agosto/2005. Una descripción literaria de los “entrenamientos” para el uso del machete está en D’Labra, *op. cit.*, pp. 40-41.

El cuerpo es nuestro instrumento, es por él que percibimos al mundo, lo experimentamos y lo vivimos; pero no está libre del control social.¹³⁶ En todas las perspectivas de análisis del cuerpo, como concepto teórico, se percibe la intención de estudiar las relaciones que existen entre el hombre y la sociedad, el cuerpo y la “naturaleza”, las representaciones sociales y las prácticas; sin embargo, la manera en que se establecen y articulan tales relaciones difieren de acuerdo con las relaciones sociales y productivas en contextos históricos concretos, en distintas culturas. Así el cuerpo no es uno, inmutable, realidad biológica, o signo natural, cuerpo es un concepto plural, construido social e históricamente mediante experiencias corporales.¹³⁷



Un punto álgido se centra en la “espontaneidad” y la “inconciencia” de ciertos sentimientos y movimientos; que al ser fortuitos, azarosos se vislumbran sin sentido, fuera de los límites del lenguaje. Sin embargo, aún nuestro inconsciente, como individuos, es compartido en alguna medida con otros, es un inconsciente social constreñido por lo que nuestra cultura y grupo social nos permite manifestar en lo psíquico; nuestras fantasías, nuestras pulsiones, nuestras percepciones de la realidad nos acotan dentro de lo posible y lo deseable para mantener la estabilidad.¹³⁸ No al grado de poder definir a un grupo humano diverso con una figura homogeneizante, apolínea o dionisiaca, según intentó la primera escuela de Cultura y personalidad;¹³⁹ sino para acotar nuestras fantasías, deseos y pulsiones como individuos dentro de los límites de lo posible prefigurado por la cultura, que es construida socialmente por el grupo. Así pues, aún el inconsciente y sus fantasías expresadas en sueños no están fuera de la significación y de su articulación con la cultura, red de signos, un complejo, pero restringido, campo semántico (o de significados) sobre el cual estructuramos nuestras prácticas y damos sentido a nuestra existencia como sociedad. No habría pues, movimientos extralingüísticos y sin sentido, sino movimientos inconscientes con causas y sentidos no visibles en primera instancia.

¹³⁶ Pérez, *op. cit.*, p. 13.

¹³⁷ Cházaro, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹³⁸ Erdheim, *op. cit.*, pp. 200-202.

¹³⁹ Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, 15ª, México, Siglo XXI, 1999, pp. 343- 351.

Al salir al trabajo de campo sabíamos que los estudios en torno al cuerpo habían partido de diferentes perspectivas, desde la decimonónica higiene moral, la escuela antropológica de cultura y personalidad, la fenomenología y la etnomedicina, hasta las nociones del biopoder según Foucault. Todas dividen al cuerpo para su análisis entre las zonas y sus funciones, de algunas de ellas estamos concientes, aunque hay aspectos que escapan a nuestro intelecto, pues quedan en el ámbito de la inconciencia y lo vivencial. Detrás de tales posicionamientos está



implícito pensar en la cultura sólo como algo de lo que se está consciente, sin percatarnos que la cultura está, sobretodo, en lo no consciente, en lo que hacemos sin preguntarnos por ello en la vida cotidiana. Algunas prácticas, como sentarse en cuclillas o cargar pesos en la cabeza, tienen claros antecedentes en los usos corporales de los grupos de ascendientes que conformaron a los actuales terracalenteños, e incluso se encuentran en referencias antiguas, como el estar en cuclillas.¹⁴⁰ Son maneras del hacer cotidiano, en la Tierra Caliente, que en el pasado tuvieron vínculos con una procedencia étnica; sin embargo, son escasas las referencias y con brechas temporales que no permitieron, como suponíamos en un principio, hacer una historia social de la proxemia y el movimiento de los terracalenteños. No obstante, evidencian que la práctica observada por alguien extraño al grupo fue, en el pasado, un elemento para hacer verosímil las razones de la exclusión; por ello, reconstruyendo, en lo posible, prácticas y contextos, podemos deconstruir sentidos y entender los mecanismos del prejuicio.

¹⁴⁰ Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 73.

Capítulo V Las disputas metafóricas por la imagen del cuerpo.

En este capítulo veremos como fueron imaginándose el Estado español, la Iglesia y las elites, en los diversos contextos de poder, a la gente de la Tierra Caliente. Se mostrará cómo tales representaciones se mantuvieron, en cierta medida, a pesar de que el Estado mexicano asumió en lo jurídico la igualdad ciudadana. Veremos cómo cada imagen construida por los otros sobre un grupo social, en éste caso la de los terracalienteños, ha estado inmersa en diferentes disputas étnicas que son a la vez políticas, sociales y económicas. Al cambiar las circunstancias que dan origen a la representación los grupos sociales la reconstituyen y crean una nueva imagen mediante elementos del pasado, en confrontación y negociación con las imágenes que los otros grupos tienen. DE UACÚSECHA, A “INDIOS” Y A “GUACHES”, pretende mostrar, con las escasas fuentes disponibles, como la imagen que tenían de sí mismos los antiguos michoacanos era distinta de la que tenían de sus vecinos (y seguramente diferente de la que éstos tenían de si mismos), como a la llegada de los españoles se uniforma en el estereotipo “indio” y, tal vez, a partir del siglo XIX con la de “guache”, término común en la Tierra Caliente que, en algunos momentos, se ha usado para identificar a sus habitantes, transformándolo casi en un gentilicio. DE ESPAÑOLES A “GACHUPINES”, es un apartado que mediante algunas manifestaciones del folclore y la literatura oral tradicional nos muestra cómo los explotados (indios, africanos y castas) construyeron una imagen negativa del español, sintetizada en el término “gachupín” aplicado a un insecto inofensivo y débil que es endémico de la región. Por último, DE AFRICANOS A “MULATOS COCHOS”, “COCHOS” Y “TERRACALIENTEÑOS”, nos muestra cómo un término de carácter étnico, usado en la época colonial, se transformó en una “mala palabra” asociada también con los terracalienteños y, en cierta medida, usada también casi como un gentilicio. Estas imágenes de grupos sociales concretos se convirtieron en METÁFORAS ÉTNICAS EN PUGNA en distintos medios de expresión lo mismo EN LA LITERATURA ORAL Y OTRAS FORMAS FOLCLÓRICAS, que en LA LITERATURA ESCRITA Y EL CINE. Aunque no de manera implícita la imagen social que tuvieron las castas en la Tierra Caliente se advierte en las metáforas, en los recursos poéticos y retóricos, de los diferentes discursos sociales presentes en las prácticas cotidianas de los terracalienteños y sobre todo, de quien imagina y representa, por diferentes medios y con distintos fines, a los terracalienteños.

Toda sociedad imagina y construye el cuerpo de sus individuos, cuando define patrones de comportamiento, de uso social (correcto e incorrecto) en relación con otros cuerpos, también, al fijar parámetros de belleza va moldeando un físico ideal, un cuerpo “bello”. Éste pensar lo que *es*, o debe *ser*, el cuerpo, se hace mediante metáforas religiosas, económicas y de diversa índole que funcionan dentro de esa

sociedad, no siempre conscientes, sin embargo, actuantes. Se trata de un imaginario social del cuerpo, de algo que tiene una imagen aunque no es ni fue como se le ha pensado.¹ Al pensar y vivir el cuerpo las personas lo hacen dentro de un mundo que no es el del individuo, se trata de una red simbólica inmersa en relaciones de poder y de resistencia, las cuales no son ajenas a otras relaciones y procesos que van de lo económico a lo verbal.²

La Tierra Caliente tiene población mestiza con ancestros africanos, por tanto, su noción de cuerpo necesariamente debe tener alguna influencia del pensamiento tradicional africano, tanto como de Mesoamérica y del Mediterráneo. En el cuerpo terracalienteño, y las metáforas que lo imaginan, se percibe aún una lucha simbólica que tuvo un origen colonial y que, en cierta medida, muestra la relación entre las identidades étnicas que estuvieron presentes en el pasado y que continúan enfrentadas en el nivel discursivo. Se trata de una lucha por el significado, por la validez de lo que se percibe, se vive y se nombra, como cuerpo, tal vez por ello, el término es polisémico, capaz de la metáfora, de decir y entenderse en diferentes niveles y desde diferentes ángulos, sin la hegemonía completa de una acepción o de una imagen y con la resistencia estratégica de todas.

Se pretende mostrar como se da la relación y pugna entre estas metáforas del cuerpo, que son imaginarios compartidos por los pobladores de la región, en la vida cotidiana y en las leyendas para construir un imaginario de los cuerpos; pero también, en la literatura escrita y en el cine nacional. La cultura de la Tierra Caliente, entendida como “el tejido de significados en cuyos términos los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción”,³ tiene una capacidad estructurante que construyó, y construye, de manera relacional el imaginario.⁴ De la misma manera que *cochos*, *guaches* y *gachupines* (como términos de origen étnico) ampliaron su espectro de significación, aunque arrastraron consigo residuos de los significados anteriores, como veremos más adelante, la casta (y el imaginario del cuerpo), la ocupación, algunas prácticas, el lugar de residencia y la devoción están estrechamente vinculados aunque no de manera evidente con esas etnicidades anteriores.⁵

Es a partir de Michel Foucault que se han realizado intentos por hacer historias y antropologías del “hombre” (de los seres humanos, mujeres y hombres) que tomen en cuenta su ubicación material-corporal en el mundo y su relación con el poder.⁶ Ese poder que no es tan evidente, el que evita la

¹ *Imaginario* en el sentido de Castoriadis, interpretado por Vergara, *op. cit.*, p. 48.

² Foucault, *op. cit.*, 1986, p.114.

³ Geertz, Clifford, citado en Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 122. Que es reelaborada por Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, “Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas”, 2ª, México, UAM, 2002, pp. 185, 203, al concebir la cultura como “formas simbólicas en contextos estructurados”.

⁴ Vergara, *op. cit.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 61; Foucault, *op. cit.*, p. 114.

⁶ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La piqueta, 1990, p.106.

represión y prefiere sugerir, un poder productivo que incita a “ser de cierta forma”:

Lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es uno de los primeros efectos del poder. El individuo no *es* enfrentado al poder, el individuo *es* un efecto del poder y al mismo tiempo, o juntamente en la medida en que es un efecto suyo, es un elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha construido.⁷

El poder ha construido paulatinamente al individuo, pero lo ha construido distinto en el pasado y de acuerdo a criterios más bien locales que deben desentrañarse desde allá, aunque sin olvidar los marcos más generales.

La población de la Tierra Caliente del Balsas fue catalogada socioracialmente durante el periodo colonial. El poder hegemónico del Estado y la Iglesia construyó la distinción social mediante la asociación de diferencias en torno al cuerpo de los individuos, como fenotipos y prácticas culturales con bienes intangibles como moralidad e inteligencia, la relación entre cuerpo y poder se evidencia explícitamente como cuerpo e identidad étnica.

La creación de las castas coloniales surgió de un proceso de etnización, como lo entiende Giménez, al desterritorializar a los grupos subalternos.⁸ La desterritorialización separó a los grupos sociales de su cultura y territorio, y otorgó al Estado colonial los derechos sobre ambos.⁹

Los hombres y mujeres de la región se dividieron en el pasado en tres grandes grupos, llamados castas: *indios* (que incluía a todo los hombres y mujeres de procedencia asiática), *negros* (y todos los mestizos con algún ascendiente africano) y *españoles* (incluso los mestizos si su sangre indígena era noble) cada uno con características construidas por el Estado y la Iglesia que se hicieron “visibles” en el fenotipo (el cuerpo) y en lo moral (en la corporalidad, el uso del cuerpo). Aunque ahora nos suene absurdo hablar de “negros” o “indios” como unidades, puesto que, si bien tenían algún parecido físico, procedían de diferentes entornos geográficos, con culturas, sistemas religiosos y las lenguas más distintas que uno se pueda imaginar. Solamente en la región de la Tierra Caliente durante sus primeros años se hablaban las siguientes lenguas indígenas: tarasco, nahua, otomí, cuiclateco y matlatzinca; por

⁷ Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ed. La piqueta, 1992, p. 39.

⁸ Giménez Gilberto, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Reina, Leticia (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000, p. 45. Concepto que toma de Oomen.

⁹ Giménez, *op. cit.*, pp. 46, 47.

el otro lado, los “negros” procedían desde el Sahel, al sur del Sahara (donde eran musulmanes y cuando menos oraban en árabe), hasta el África del Sur, si bien la mayoría usaba una lengua del tronco lingüístico bantú, que tenía a varias lenguas mayoritarias y distintas que hablaban los africanos traídos como esclavos: el kikongo, kimbundu, el ambundu, ovimbundu. Para que mencionar a los “españoles”, categoría que incluyó a los portugueses, holandeses, napolitanos y milaneses que no hablaban español, e incluso, los vascos que, aunque súbditos de la Corona, no hablaban siquiera una lengua romance. Las combinaciones posibles resultantes entre todos estos grupos son numerosas. Por ello, aunque no utilizamos repetidamente las cursivas para *español*, *negro* e *indio*, y otros términos raciales o de “nación”, pues todos estos términos y sus imágenes fueron creaciones de la sociedad colonial que en nada corresponden con descripciones ajenas al prejuicio, se deberá dar por sentado que entendemos estas diferencias subjetivadas por intereses de dominación que son históricas y no compartidas en la actualidad.

Aun cuando todos vivían en un área geográfica (el espacio de la Tierra Caliente) no tenían derechos sobre el territorio. Los “indios” podían poseer tierras de manera comunal; pero no tenían control pleno sobre ellas ni sobre lo que había debajo de ellas (las minas por ejemplo), los “negros” ni siquiera podían poseer la tierra; y algunos “españoles” (como los vascos) eran tan vigilados por los curas como los indios.

El proceso de etnización fue reforzado por el poder hegemónico del Estado español y su órgano ideológico, la Iglesia, al estigmatizar al “otro”, *indio* o *negro*. Los atributos fenotípicos del cuerpo de las castas se convirtieron en marcas de descrédito social, los etnicizados son feos e inmorales, a grado tal que incluso fueron interiorizadas por los estigmatizados. Cuando se está construyendo la persona en un individuo, durante la fase de la experiencia, se aprende a ser portador del estigma; pues así como se construye al “negro” social e históricamente, un individuo aprende que es “negro” en una sociedad.¹⁰

La identidad étnica no es ahistórica, como el cuerpo que ayuda a crearla tampoco lo es, es social e históricamente construida, incluso a nivel individual. La identidad se va construyendo y transformando a lo largo de toda la existencia del individuo etnicizado, depende mucho del entorno social y del sentido que éste da a las condiciones de la existencia.¹¹

Hasta aquí pareciera que la etnización del cuerpo se entiende como una determinación ajena al grupo, impuesta; sin embargo, como bien señala Barth, los límites étnicos, son canalizaciones de la vida social que ocasionan una organización compleja de relaciones sociales y de conducta, en las

¹⁰ Goffman, Ervin, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

¹¹ Maalouf, Amin, *Identidades asesinadas*, Madrid, Alianza editorial, 1999, p. 35.

cuales, la identificación de una persona como miembro del grupo étnico se da en coparticipación de criterios de valor y juicio, tanto internos como externos. Las fronteras étnicas y las identidades son categorías impuestas desde dentro y desde fuera para la interacción social, y en gran medida, sus límites son definidos mediante marcadores simbólicos y culturales (emblemas de contraste); pero sin que la identidad étnica sea la única o la identidad social prevalente.¹²

Aun cuando estimatizado y etnizado, el otro encuentra la manera de generar una valoración positiva de la identidad impuesta, la asume, la resignifica, la enfrenta al poder mediante metáforas y el cambio simbólico de estatus con el pase a esferas sociales diferentes donde toma el control; por ejemplo, a la magia, al baile, en dimensiones estéticas que le son favorables. Así, aunque las castas fueron grupos diferenciados por su cultura y su cuerpo, y su extinción legal ocurrió en 1827, con la abolición de la esclavitud, han sobrevivido en el léxico local metáforas étnicas que hacen referencia a estereotipos considerados válidos en el pasado y que llegan como prejuicios a nuestro presente. Estas narrativas que contienen metáforas étnicas no son explícitas completamente para los pobladores de la Tierra Caliente, sin embargo, norman prácticas y actúan en su consciente.

El estereotipo es una representación social, una imagen asociada a un pensamiento sobre el *otro*, pero también sobre *si mismo*. Tiene la pretensión de ser una síntesis de características anímicas, intelectuales, de comportamiento y de imagen de un determinado grupo social. Incluso llega a la representación icónica en la pintura y la literatura.¹³

La pugna entre las metáforas corporales puede evidenciarse en varios aspectos de la cultura de la región, desde las imágenes que tenemos sobre las personas de la Tierra Caliente, hasta las metáforas presentes en la narrativa oral tradicional que, en apariencia, dejan de lado al cuerpo. Cuando se habla de las y los “terracalenteños” los interlocutores tienen como referencia (aunque no sea explícita) un estereotipo que incluye una imagen fenotípica, un cuerpo idealizado; pero además, una serie de valores morales asociados a la conducta corporal. Ideas que se construyeron con base en la imagen prejuiciada que sobre el negro y sus descendientes existía desde la época colonial. Belleza corporal que contrasta con una fea faz, y el uso lúdico y lúbrico (moralmente reprobables) del cuerpo son algunos de los elementos del estereotipo que pesan aún sobre los nativos de la Tierra Caliente; otros se tamizan mediante la asociación metafórica de símbolos en apariencia inconexos, sin embargo, hay que tener

¹² Fredrik Barth (Comp), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, pp. 17, 15. Giménez, Gilberto, “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Giménez, Gilberto y Ricardo Pozas H. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, IUNAM/IFAL, 1994, pp. 151-183. De Vos, George y Lola Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, “Cultural continuities and Change”, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 6, 369.

¹³ Pérez Montfort, Ricardo, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, en *Estampas...*, p. 122.

presente que la cultura de la región (como totalidad) es un sistema de interpretación y construcción del mundo social que puede emplearse en cualquier texto, en sentido amplio.¹⁴

DE UACÚSECHA, A “INDIOS” Y A “GUACHES”

La imagen que tenían de sí mismos los antiguos michoacanos no era favorable para sus vecinos, sobre todo para los que habían sido sujetos mediante la violencia. Lejos estaban de una coexistencia armónica y las diferencias establecidas con sus súbditos fueron tan severas como las que se entablaron después, a la llegada de los españoles. En el pasado prehispánico las imágenes ideales del cuerpo y de la conducta moral no eran uniformes, había diferencias entre los uacúsecha y los purépecha, entre hombres y mujeres, y desde luego variaban según la cultura y la lengua. En este apartado haremos una apretada síntesis de una imagen ideal que se vislumbra antes de la llegada de los españoles y que se trata con cierta profundidad y particularidad en el capítulo anterior, pero que nos servirá para entender algunas prácticas.

Los uacúsecha eran guerreros, por tanto, se esperaba una conducta ideal donde valores como la osadía, el valor, el estoicismo, el desprecio por la vida, la perseverancia, la humildad, la diligencia administrativa, la abstinencia sexual, la frugalidad, la devoción y el auto sacrificio eran atributos que deberían encarar la mayoría de los señores.

Muchos de estos valores ideales eran esperados también entre los p'urhépecha pues era deseable en ellos la religiosidad y la práctica activa en el culto, la abstinencia sexual, la frugalidad, la valentía, la humildad; pero además, como súbditos que eran, se esperaba que fueran trabajadores y obedientes.

El hedonismo y los excesos eran vistos como conductas indeseables, aun cuando formaban parte de ciertas prácticas religiosas, como la bebida y el sexo desbordado. Ni la pereza ni el hurto se toleraban, tampoco la homosexualidad y el adulterio entre los purépecha.

El mercado prehispánico de un pueblo en Tierra Caliente nos mostraría a personas hablando tres o cuatro lenguas diferentes, altos y fuertes, bajos y delgados, con cráneos deformados y quienes no lo hacían, con distintos cortes de pelo, desde los rapados hasta los que lo llevaban largo y en trenzas, quienes iban vestidos con largas camisetas, con maxtles adornados o bien desnudos y pintados con tierra de distintos colores y trazos. Pensar en un biotipo, o en un atavío uniforme, es tan ilógico como pensar en una misma lengua para todos.

Después de la Conquista de Michoacán se rompieron las restricciones religiosas y civiles

¹⁴ Vergara, *op. cit.*, p 49.

antiguas, lo que creó un periodo de desbocamiento de ciertas prácticas que estuvieron cuidadosamente acotadas, como la embriaguez; pero la sobre imposición de las nuevas leyes eclesiásticas y civiles terminó por acotar de nuevo las conductas de los pobladores del Michoacán colonial. No podemos olvidar que el choque fue violento no sólo físicamente sino también psicológico y espiritual, pues a las muertes, violaciones, robos, desplazamientos forzados, la incomprensión del nuevo modo de vida, de la nueva religión y del nuevo gobierno, etc. debemos sumar el desamparo espiritual por la pérdida de la vieja religión.

Algunas de las primeras descripciones de los pobladores de la Tierra Caliente nos dibujan a personas que todavía están en ese periodo de reajuste, que tienen conductas erráticas y hasta paradójicas. No pocas de estas imágenes están filtradas por oscuros intereses como la explotación de los descritos o su “conversión” religiosa, por ello, debemos sopesar las afirmaciones, buscar quién las hace, por qué las hace y cómo las hace.

La distinción que hace el juez Garcés en su *Relación* entre los tarascos y aquellos que fueron súbditos de éstos, en trato y carácter no es fortuita.¹⁵ Aunque la cultura es importante, pues la devoción y belicosidad eran dos valores exaltados como deseables entre los tarascos, tal vez se deba a que la lengua de Michoacán y sus costumbres eran familiares a los primeros frailes y conquistadores, y con el trato y la lengua de los tarascos absorbieron, sin ser plenamente conscientes de ello, la visión que de los vencidos tenían los señores. Ellos, los tarascos, eran belicosos, religiosos, ordenados, gente de policía, es decir, civilizados, en cambio los otros, fueran apanecas o cuitlatecas, eran maliciosos, torpes, alborotadores, desordenados, es decir no civilizados.¹⁶

Los tarascos eran mejor comprendidos por las primeras autoridades; tal vez porque los hijos de los señores fueron enviados a “educarse” en la cultura occidental a Tiripetío por los agustinos, y de dicho pueblo salían indígenas aculturados a realizar una labor múltiple en otros pueblos de Michoacán: de conversión religiosa, de traducción y conversión lingüística, de apropiación cultural de los bienes occidentales.¹⁷ Es obvio que las mismas ventajas no tuvieron los pueblos a ellos sometidos; no obstante, aquellos que estaban cercanos a los tarascos, aprendían rápido la nueva cultura y podían acceder a las mismas oportunidades.¹⁸

Aunque el poder concibe a los explotados como “iguales”, es imposible pensar a los “indios” como un grupo homogéneo, que actúa de acuerdo a los intereses de la mayoría. En esos primeros años

¹⁵ Garcés en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 36, 37.

¹⁶ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, pp. 140-141.

¹⁷ Escobar, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁸ Coria en Ochoa y Sánchez Díaz, *op. cit.*, p. 47.

las diferencias étnicas, que se habían mantenido latentes por el dominio militar del Irecha, suelen salir a flote, como la denuncia de abusos que hacen unos indígenas de Ajuchitlán, un pueblo cuitlateca, que deciden irse a vivir a Pungarabato, un pueblo tarasco, o las disputas que ambos pueblos mantienen por unas salinas cercanas a Cutzamala.¹⁹ Los antiguos vasallos ahora son “iguales”, tienen los mismos derechos por ser súbditos del rey de España.

Esas diferencias no sólo eran étnicas dentro de la casta “indio”, también se daban al interior de los pueblos. En los primeros años del virreinato, don Bartolomé Guaxanda, indio principal de Huetamo, denuncia las amenazas que reciben los indígenas de su pueblo por ejercer de justicia.²⁰ La nobleza indígena que colabora con los nuevos señores necesita de la fuerza de la Corona para poder desempeñar sus cargos, se han convertido en organizadores de la explotación y por tanto, no son vistos con afecto. Estas relaciones tensas en el interior de los grupos étnicos e incluso de la “casta” que se les impone por el gobierno colonial son “borradas” de tajo por los estereotipos, uniformadas por el imaginario del grupo dominante e impuestas incluso a los estereotipados.

Así nace el término “guache”, como una castellanización de *uátsi*, que significa “muchacho”, o bien de, *vuache*, que significa, “hijo mío”, en la lengua de Michoacán del siglo XVI, y devino en “niño” en el p’urhépecha actual.²¹ Actualmente es usada la palabra como sustantivo de dos formas: una para referirse a los niñ@s y “muchach@s” sin carga valorativa, “guachito” o “guacha” cuando se habla con cariño y que con cambiar la entonación se convierte en un despectivo muy parecido a como se emplea “escuincle”; así, una persona de la tercera edad puede referirse a sus compañeros de generación como “guaches”, claro que dará pie a ciertas suspicacias. La segunda forma en que se utiliza el término es como sinónimo de “terracalenteño”, aunque conserva la posibilidad de usar el matiz despectivo.

El indígena fue considerado como un ser necesitado de guía y protección, un menor de edad que incluso tuvo sus procuradores y legislación propia; tal vez por eso, *guache* no se refirió en un principio al común de los habitantes de la Tierra Caliente sino únicamente a la población indígena (según la perspectiva de los otros grupos sociales que convivieron en ella, los *gachupines* y los *cochos*), es decir, los que siempre son muchachos. Es muy probable que *guache* se usara en un principio sólo entre los miembros de la república de indios colonial, que devino en comunidad indígena en el siglo XIX, y aún alcanzó a existir, en forma jurídica, hasta la actualidad; pero que pasó al léxico compartido de la región sin toda la carga étnica; en la actualidad hay *guaches* y *guachas* de todo color de piel, forma de nariz y

¹⁹ Paredes Martínez, *op. cit.*, p. 55. Pungarabato 12 de mayo de 1551. p. 142 Pungarabato 23 de febrero de 1553.

²⁰ *Ibid.*, p 4, p. 449. Cutzio 28 de septiembre de 1591.

²¹ Gilberti, *op. cit.*, p. 187, 186 Velásquez Pahuamaba, Juan *et al.*, *Vocabulario práctico bilingüe P’urhépecha-Español*, Morelia, INI/INEA/P’urche Uantakueri Juramukua A. C., 1997, p. 116.

labios, lacios y “chinos”. Una “persona de razón”, sobretodo aquellos a quienes se les decía *l’amo*, hasta mediados del siglo XX, para evidenciar que se trataba de un señor, un don, era “guache” para los que estaban arriba de su posición social, fueran sus familiares o no, incluso para los indios viejos del cabildo; pero no permitía que los inferiores se refirieran a él como *guache*, él era *l’amo* incluso para los de su edad.²² La metáfora vincula a un origen étnico con una jerarquía generacional, donde el inferior siempre será niño, un “guache”, y por tanto necesitado de la guía que justifica el dominio, el despojo y la reprensión.

DE ESPAÑOLES A “GACHUPINES”

La manera en que los de abajo imaginan y se representan a los españoles aparece siempre en forma metafórica en las diversas manifestaciones del folclore y la tradición; la mayoría de las cuales hacen referencia al sistema de castas, e intentan subvertir el orden social establecido en él. Las estrategias son diversas: el chiste, la copla de doble sentido, la danza que lo ridiculiza comenzando por la máscara.

Pensaste darme muicas,
con pasar y no llegar,
eres tonto y no reflejas,
que tengo otro en tu lugar,
no tan blanco como tú,
pero más particular.²³

En la Tierra Caliente hay algunos sonos que usan una melodía común para improvisar coplas de enumeración, se les conoce como “san agustines”. En las coplas se trata de agotar un tema tratando de hacer una suma extensa e intensa de tópicos, por ejemplo, las diferencias entre el “rico”, que en la región siempre han sido los españoles, y sus descendientes criollos, o los inmigrantes extranjeros, y el “pobre” que es descendiente de la variedad de castas y mestizajes.²⁴

²² Una buena muestra del empleo del término “l’amo” como propietarios y gente de jerarquía social alta se encuentra en las novelas regionales, por ejemplo: López Ferrer, Xavier, *El rebozo de Soledad*, México, Ed. Constanza, 1952; López Ferrer, Xavier, *El Gallero*, México, Ed. Constanza, 1954 y Serrano, Celedonio, *El Coyote*, México, SEP, 1951.

²³ Medina Pineda, Misael, *¡Ah, que mentirosos son los tiradores! Tradición oral Cutzio-Huetamo*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Desarrollo Social/CNCA/Unidad Regional de Culturas Populares, 2005, pp. 89-97.

²⁴ Sánchez Amaro, *op. cit.*, pp. 170-171, 182-183, 190, 216-217 hace un recuento de las familias que continuaron gobernando económica y políticamente la región desde el porfiriato hasta fines del siglo XX; entre los principales están los Irigoyen y los Echenique.

Si el rico sale a pasear
con el pobre en compañía;
la del pobre es borrachera
la del rico es alegría.

La primera cuarteta expresa un tema que es común a otras expresiones de la tradición en México, y no es exclusivo de la Tierra Caliente; pero que sirve para fijar por donde discurrirá la enumeración, mostrar cómo la gente trata con “benevolencia” y atención al rico, en tanto que se hace lo contrario con el pobre. De manera crudamente divertida pinta el retrato de la visita sorpresiva de un rico en una casa cualquiera.

Si un rico sale a pasear
le reciben con agrado;
si lo vieron que se apea:
el casero anda violento,
le saca el mejor asiento,
le sienta y le da contesta;
nada de esto le molesta.

Y pa’ salir al mecate,
luego de traen chocolate
y se ponen a moler
para darle de comer
con lo que mayor encuentran.

Cocinera anda violenta
de la casa a la cocina,
mata la mejor gallina
para darle al caballero
sin que le cueste dinero.

Esto no es peor galardón
lo que mi sentido alcanza,
lo ponen con tanta panza
sin que le cueste un centavo.²⁵

El rico come sin pagar y obtiene atenciones que no necesita, en cambio el pobre, se queja de su situación.

Cielo, para qué nací

²⁵ Parra Santaolaya, Estéfano, *Tierra Caliente, cuentos, leyendas, fábulas, cantares, poesía*, 4ª ed., México, edición del autor, 1992, pp. 114-115.

en tan crecido conflicto,
como me ven pobrecito
ya no me quieren ni hablar.

Establece un tópico que es contrario al del rico; el pobre, el necesitado no obtiene nada de manera gratuita, aún cuando lo necesite y tenga dinero para pagarlo, luego, con cierta resignación acepta su suerte.

Todos se han de imaginar
que algo les iré a pedir.
No tengo más que sufrir
pues así me convendrá
esta mi suerte será
me tocará el padecer

Los que tienen que comer
del pobre no son amigos,
se le hacen desconocidos
hasta sus mismos parientes.

Si va a comprar de comer
ni aún así puede hallar:
le dicen que no hay tortillas,
ni un grano de nixtamal
y se acabó hasta la sal.

No hay ni para qué se aguarde
y antes que se le haga tarde:
“Váyase por donde vino”.
El pobre toma el camino
señores de tal manera

Mas como el hambre es tan fea
mas no deja de afligirse.
Llega la hora de dormirse
no puede hallar ni posada

Esa es la verdad pelada,
ésa la suerte del pobre,
y aunque la razón le sobre
miles de tormentos pasa.

Sin embargo, la riqueza cambia la suerte. El “dinero blanquea”, un tema común en la lírica hispanoamericana, es tocado de manera tangencial, para diluir un poco el pesimismo acendrado en las coplas.

Es claro y evidente
 mal haya pa' la pobreza:
 si yo lograra la empresa
 por las lagrimas que lloro
 me hallara un rico tesoro.

Entonces sería yo Don.
 Yo portaría pantalón,
 fuera hombre bien educado,
 todos me dieran el lado
 no me queda que dudar.

La metáfora usa los estereotipos que españoles de las clases populares y de otras religiones, indígenas, africanos y asiáticos construyeron en torno a los comportamientos “habituales” de ciertos tipos. Una de ellas es el gachupín, que, como bien sabemos, fue un término aplicado a los conquistadores españoles por los indígenas nahuas en los primeros momentos de la naciente Nueva España, con el tiempo, el término se generalizó en el espacio geográfico y social colonial como una palabra para diferenciar al español nacido en Europa del español “criollo”, nacido en América, y que en ciertos contextos tenía un cariz ofensivo.²⁶ En la depresión del Balsas hay un insecto inofensivo llamado: *gachupín*. Se trata de una especie de araña de color rojo que parece no tener líquidos corporales, cuando se apachurra se vuelve polvo y no se reproduce en otros lugares; además, tiene un ciclo vital muy corto. La metáfora creada por los indios y mulatos terracalenteños vincula al español europeo con un insecto que tiene una vida muy corta y es inofensivo, de tal manera que, cuando se habla de los insectos o aparecen en la charla cotidiana se crean interesantes construcciones con sentidos que tal vez ya no son del todo percibidos por los hablantes locales que pueden entenderse con varias interpretaciones posibles; dichas oraciones nos muestran los anhelos de los grupos subalternos coloniales y su visión del otro, aunque desfasadas en el tiempo. Platicando de los bichos de la Tierra Caliente alguien puede decir, por ejemplo: “es muy triste la vida de los gachupines, están bien bonitos y sólo duran vivos unas horas”.²⁷

DE AFRICANOS A “MULATOS COCHOS”, “COCHOS” Y “TERRACALENTEÑOS”

En la época colonial *cocho* fue utilizado en el obispado de Michoacán como sinónimo de la

²⁶ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 158. Cita a Davila Garibi, José Ignacio, *Del náhuatl al español*, México, 1939, p. 30.

²⁷ La frase salió en una charla con Guillermo Ortiz, oriundo del barrio El Coco, Huetamo.

amplia categoría: mulato pardo, que trataba de describir un determinado tipo físico de mestizaje entre *indio* y *negro*; entonces se hablaba de mulatos *cochos*, del “color *cocho*”, o sucio. *Cocho* con el paso del tiempo perdió su referencia al ancestro africano; sin embargo, no se neutralizó como insulto que hace una referencia racial.²⁸ En Michoacán, los *cochos* estuvieron en todo el obispado desde Jiquilpan en los límites con Guadalajara,²⁹ a la villa de Zamora, Chilchota uno de los pueblos de la Cañada,³⁰ Angamacutiro,³¹ hasta la sede del obispado, Valladolid (ahora llamada Morelia), donde la familia Ulibarri Hurtado de Mendoza (dedicada al tráfico en pequeña escala de esclavos) vendió varios a mediados del siglo XVIII.³² En la actualidad el término es utilizado en la depresión del Balsas, al oriente del estado de Michoacán, y en una porción del territorio de Guerrero (en los límites) que alguna vez formó parte del gran obispado de Michoacán.

Cocho es el sustantivo que se utilizan para referirse en segunda y tercera persona los que habitan la Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero, no ha perdido del todo su connotación racial, se ha convertido en metáfora y se usa en el mismo sentido en el *vale* (por *valedor*), *amigu* o *cuate* que se aplican en otros lugares del estado. Es empleado tanto en masculino como en femenino, por ejemplo: las mujeres entre sí son *cochonas*.³³ Designa al ser y cuerpo del *otro* a ese que no soy *yo*, pero con el cual comparto espacios e incluso estoy emparentado, el “*cocho*”. Mira *cocho*, ése *cocho*, es empleado como una parte fundamental de la persona, incluso cada que se nombra a un sujeto distinto del *yo*. Con el paso del tiempo la designación de *mulato* y *pardo* se hizo más utilizada que en el Bajío central (donde está la capital del obispado) que la de *cocho*.

Tal vez durante la Colonia *cocho* se comenzó a emplear como metáfora para referirse al sexo de las mujeres. La valencia diferencial de los sexos se utilizó para crear una analogía entre la jerarquía social de las castas y el género, la dominación masculina vuelta “una construcción social naturalizada”, por efecto del poder, se asoció con la estructura social diferenciada; de esta manera, la violencia

²⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Las poblaciones negras de México*, 3a. ed., México, FCE, 1989, p.169.

²⁹ AHMM Justicia c177 e13 1750 Por fuga que hizo un mulatillo nombrado Ignacio, *de color cocho*, que el cura beneficiado de Ixtlán donó a un vecino de Sayula, lo había comprado al beneficiado de Jiquilpan.

³⁰ AHMM Justicia c33 e22 4/sep/1692 Contra un *mulato de color cocho* nombrado Salvador de Silva por haber hecho fuga de la cárcel de la Villa de Zamora.

³¹ AHMM Justicia c49 e22 1806 Angamacutiro Contra Juana Rivera y sus hijos esclavos prófugos, ella es descrita como de *color cocho* y también color de indio.

³² Pérez Munguía, Juana Patricia, *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Historia, 1997, p 152.

³³ La información etnográfica procede de las charlas con el Lic. Fernando Sierra, joven historiador oriundo de Purechicho; Alexis Varela Orozco, pasante de historia y empleado de la CDI, originario de Huetamo; el Lic. Raymundo Ocampo funcionario del CIAPI encargado de atender a las “comunidades indígenas” de la Tierra Caliente de Michoacán en la depresión del Balsas y profundo conocedor de los hombres y las costumbres de la Tierra Caliente. Así como la observación en varios recorridos realizados por Carácuaro, Nocupétaro, Huetamo, Purechicho, y Santiago Conguripo en Michoacán, y Zirándaro, Altamirano, Tlapehuala y Arcelia en Guerrero.

simbólica se materializó en la narrativa.³⁴ Así por exclusión, los “hombres” no eran aquellos “cochos”, y estos, se asociaron metafóricamente con aquella parte de la anatomía femenina que muestra la diferencia “natural”, los *cochos*, para tener por asociación las características de “lo femenino”, *verbi gracia*, de lo “inferior”, lo doblemente inferior en el origen étnico y en el género.

El empleo amplio aun de éste sustantivo entre los residentes de la Tierra Caliente nos habla de ese origen mixto *indio* y *negro*, prehispánico y africano que se extendió al resto de la población de la región, tal vez, en el siglo XIX con la abolición de las categorías socio raciales, las llamadas castas y por un proceso identitario que invirtió la valoración negativa del término en ciertas circunstancias.

Los africanos no fueron pocos y llegaron rápido a la región, primero los trajeron para trabajar en las minas y los trapichillos que se instalaron con el arribo de la caña de azúcar, después llegaron para ser los vaqueros de las innumerables estancias, ranchos y haciendas ganaderas de Tierra Caliente.³⁵ Se integraron tan bien que vemos a sus descendientes mulatos (hijos de madre indígena) servir como traductores entre europeos e indígenas en fechas tempranas.³⁶ Con ellos traerían una serie de estereotipos y estigmatizaciones que harían más complejo el panorama representado en el imaginario de “los que eran de Tierra Caliente” y “los que no eran de Tierra Caliente”.

En el tan referido cuadro que muestra los milagros de fray Juan Bautista Moya, imagina un evento sucedido en el camino a Pungarabato frente al corregidor de Tacambaro, Diego de Hurtado y un sirviente esclavo; aunque pintado tal vez por un fraile, no es una representación individual se trata del imaginario colectivo representado en una pintura.³⁷

Hasta que habiendo comido y reposado, le dijo a un negro suyo: mira dónde está el P. Fr. Joan, dile si ya es hora que caminemos, y el negro le buscó y le halló levantado en el aire, y admirado vino a su amo diciendo: señor, **este fraile es hechicero, allá está subido en el aire**; fue el Corregidor y violo, y respetolo como debía, advirtiéndole al negro (que era algo simple) que aquello era porque el Padre estaba en Dios. Yo conocí al negro muy viejo.³⁸

³⁴ Héritier, Françoise, “La valencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad?”, en: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 2002, pp. 19, 24. Véase la violencia simbólica en: Bourdieu, *La dominación...*, pp. 14, 50.

³⁵ Martínez Ayala, *Memorias...*, “Una tierra de pardos”, pp. 11-16.

³⁶ AHMM Justicia caja 32 expediente 3B año de 1628 Rafael Rodríguez, negro esclavo de Alonso de Alcocer, sirve de intérprete al gobernador indio de Santiago Conguripo, Don Gaspar Joan.

³⁷ La foto está tomada de Chávez Carvajal, Ma. Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*, Morelia, UMSNH, 1994, p.49.

³⁸ Balalenque, *op. cit.*, p. 62

Esta “simpleza” del africano es sólo una de las características imaginadas para someterle. En Europa y sus colonias se pensaba que el africano era “infame” por “naturaleza”, y todas las características morales asociadas con él se heredaban a sus descendientes.³⁹ Todo aquel que tuviera un ancestro africano compartía un campo semántico que lo denostaba: era de mente estrecha, o simple, y debería ser guiado, era flojo, borracho, violento, lascivo, para evitarlo fue convertido en esclavo y destinado a la servidumbre; pues así se le podía obligar a trabajar, se le prohibía beber, portar armas, andar de noche o desnudo (en zaragüey y zarape), y debería vivir en casa de amos o de tutores conocidos.⁴⁰

No pocas de estas asociaciones entre procedencia étnica, casta impuesta por la Corona y la Iglesia, conducta moral imaginada, características físicas objetivas que formaron el estereotipo del mulato cocho pasaron después, en cierta medida, “descastadas” a la manera en que se imagina y representa al terracalienteño, como veremos en seguida. A mediados del siglo viaja por el país la marquesa Calderón de la Barca, y es través de ella que conocemos los prejuicios de la elite, formada por los criollos mexicanos, quienes aportan elementos para formar la opinión de la viajera, al advertirle que verá y, sugerirle sutilmente cómo verlo:



Hoy vimos a un hombre horriblemente feo; nos dijeron que era un lobo, nombre que aquí dan a los zambos, que son las más espantosas criaturas humanas que se pueden ver. La Güera Rodríguez nos contaba que en una de sus haciendas una mujer de esta raza tenía la costumbre de frecuentar la iglesia, y como era tan espantosamente fea, el sacerdote se vio obligado a rogarle que se quedase en su casa porque distraía la atención de sus feligreses.⁴¹

³⁹ Esta reflexión está ampliada en Martínez Ayala, Jorge Amós, *Ese negro ni necesita máscara! Danzas de “negritos” en 4 pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Estudios Étnicos, 2001.

⁴⁰ AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645. AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681* tomo Segundo, (Facsimile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa/Escuela Libre de Derecho, México, tomo 2º, ff. 285v y 286v.

⁴¹ Calderón de la Barca, Marquesa, “La vida en México durante una residencia de dos años en ese país”, en: Iturriaga de la Fuente, José (compilador), *Viajeros extranjeros en Guerrero*, Chilpancingo, Gobierno de Guerrero, 1999, p. 184.

Es obvio que la marquesa conoce a los hijos mestizos de negro e indígena, los zambos de América del Sur y coincide en que son “las más espantosas criaturas humanas que se puedan ver”, y refuerza su argumento con una anécdota “graciosa”. La “fealdad” de algunos individuos afrodescendientes de la Tierra Caliente contrasta con la imagen que se tiene de las mujeres de la región.

Un ejemplo más cercano a nosotros es el que nos da a conocer el Lic. Eduardo Ruiz al hablar del general Uruga, quien fuera nombrado gobernador y comandante militar de Michoacán en 1863, justo cuando llegaban las avanzadas del ejército invasor francés al estado.

Don José López Uruga estaba emparentado con algunas de las principales familias de Morelia. La casa solariega está situada detrás de la catedral, al lado izquierdo del colegio de infantes. Los Uruga hacían alarde de nobleza de sangre. En una mampara de la sala había una pintura, representando a un negro que tocaba una trompeta. Era un privilegio de los antepasados que uno de sus esclavos estuviese soplando en el estrepitoso instrumento, a la hora de la comida. ¡Hermosa preeminencia que hacía saber a los habitantes de la antigua Valladolid que los señores Uruga estaban sentados a la mesa!⁴²

Ninguna ley puede, de facto, cambiar la manera de pensar de las personas; es obvio que para las personas de las elites del Bajío, y para quienes se identificaban con ellos, el elevar a “indios” y “negros” a la categoría de ciudadanos y otorgarles derechos legales no los hacía “semejantes” ni “iguales” socialmente.

LAS METÁFORAS ÉTNICAS EN PUGNA EN LA LITERATURA ORAL Y OTRAS FORMAS FOLCLÓRICAS

La cultura son “estructuras de significado socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas”,⁴³ tiene una capacidad estructurante que construyó, y construye mediante la *doxa*, en la vida cotidiana y de manera diferenciada, la imagen que se tiene de los terracalenteños, de su cuerpo y

⁴² Ruiz, Eduardo, *op. cit.*, p. 9.

⁴³ La definición simbólica de Geertz, *op. cit.*, p. 26.

sus identidades.⁴⁴ Al término de la época colonial, y con el establecimiento de la república, los términos *cochos*, *guaches* y *gachupines* (términos de origen étnico) no cayeron en desuso por anacronismo, como tal vez pensaron los demócratas más ingenuos, por el contrario, ampliaron su espectro de significación y arrastraron consigo residuos de los significados anteriores, como la casta (y el imaginario del cuerpo), la ocupación, algunas prácticas, el lugar de residencia y la devoción que estaban estrechamente vinculados aunque no de manera evidente con el origen de los ancestros.⁴⁵

La pugna entre las metáforas étnicas puede evidenciarse en varios aspectos de la cultura de la región, desde las imágenes que tenemos sobre las personas de la Tierra Caliente, hasta las metáforas presentes en la narrativa oral tradicional que, en apariencia, dejan de lado al cuerpo. Cuando se habla de las y los “terracalenteños” los interlocutores tienen como referencia (aunque no sea explícita) un estereotipo que incluye una imagen fenotípica, un cuerpo idealizado; pero además, una serie de valores morales asociados a la conducta corporal. Ideas que se construyeron con base en la imagen prejuiciada que sobre el negro y sus descendientes existía desde la época colonial. Belleza corporal que contrasta con una fea faz, uso lúdico y lúbrico (moralmente reprobables) del cuerpo son algunos de los elementos del estereotipo que pesan aún sobre los nativos de la Tierra Caliente; otros se tamizan mediante la asociación metafórica de símbolos en apariencia inconexos, sin embargo, hay que tener presente que la cultura de la región (como totalidad) es un sistema de interpretación y construcción del mundo social que puede emplearse en cualquier texto, en sentido amplio.

En la actualidad para las personas de la Tierra Caliente *guache*, *cocho* y *gachupín* no tienen ya una connotación racial abierta, o así lo parece. Tales palabras se usan en situaciones variadas de la vida cotidiana y con sentidos diferentes a los que se les asignaban en el pasado, sin embargo, generan interesantes metáforas por analogía, o por metonimia, cuando las vemos en sus contextos diacrónico y sincrónico. Se trata de símbolos que arrastran cargas semánticas anteriores y que nos pueden ayudar a comprender mejor a otros elementos de la red simbólica que forma la cultura de la región, así como a sus habitantes, tanto en el presente como en el pasado.

En las narrativas locales aparecen, aunque no de manera implícita, las castas, la imagen social que tuvieron en el pasado y que se advierte en las metáforas, se trata de una narrativa vencedora, en la historia local, si bien, enunciada desde abajo por un sector marginal de la sociedad anterior. Una venganza y un dominio en la narración de los de abajo.

Existe una narración tradicional en la región terracalienteña que muestra la relación entre los

⁴⁴ Thompson, John B., *op. cit.*, p. XLI.

⁴⁵ Foucault, *Historia de...*, p. 114.

cuerpos sobrenaturales y los cuerpos sociales, así como entre éstos. Es una leyenda donde las metáforas que hemos visto tienen una dimensión diferente, aun cuando no se enuncien.

LOS JASES

Eran animales que la mitad eran hombres y la otra mitad pantera, se dice que estos animales salían en la noche, cuando algunos vaqueros llevaban el ganado a los abrevaderos, rondaban y rondaban a los vaqueros, que sólo se veían sus ojos como dos llamas prendidas y que cuando un vaquero se aislaba para hacer alguna actividad, entonces atacaba el jase y amanecía muerto el vaquero muy rasguñado, porque el jase es animal de uña. Por lo que los vaqueros deberían de andar juntos para no ser atacados.⁴⁶

En la narración el *jas* es definido como un ser mitad hombre mitad felino, es decir, se trata de un ser cuyo cuerpo le sirve para intermediar entre la naturaleza y el hombre; esta parte primera, es una advertencia de que el hombre debe pensar en su entorno y armonizar con él.⁴⁷

Los hombres a los que ataca el *jas* se dedican a una de las actividades económicas principales de la Tierra Caliente: la ganadería. Actividad que como hemos visto, está relacionada desde temprano con los mestizos y mulatos de la región. El *jas* no ataca a los labradores ni tampoco a las personas del pueblo, es decir, casi se restringe al vaquero, ataca pues al mulato, al *cocho* y no a los indios labradores (*guaches*) ni a los españoles (*gachupines*) que permanecen en el área urbana.

La leyenda también hace referencia a una de las principales maneras en que se generaba el sustento de las cofradías; así, el *jas* ataca al mulato y al mestizo vaqueros, *los cochos*, pero también ataca al ganado de la cofradía, es por tanto un ser malvado pues frena el culto.⁴⁸ El hecho mismo de aparecer en la noche, que tenga ojos que relumbran en la oscuridad y que se enfrente en grupo a un solo

⁴⁶ Alejandro Esquivel, Sara Verónica, “Fiestas, Tradiciones, Leyendas y Personajes de Huetamo”; en *Boletín informativo Museo del Estado*, 16, Morelia, IMC, agosto de 1996, p. 23.

⁴⁷ Es muy parecido a la concepción del animal-tono de la Costa Chica; allí, ciertos hombres pueden convertirse en su animal (concepción muy cercana al nagual “indígena”), *Vid.* Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985, p. 187. En el caso de la Tierra Caliente el nagual se presenta solo en algunas personas, aunque algunas utilizan esta cualidad para el mal y se vuelven “brujas” o “brujos”, otras pueden coexistir con su personalidad animal sin mayor problema.

⁴⁸ Martínez Ayala, Jorge Amos, “Ave María que he llegado. Devoción y casta en el Huetamo colonial”, en Zárate, *op. cit.*, pp. 153-178.

vaquero son muestras de su vínculo con lo demoniaco.

El *jas* es el demonio para el mulato converso, creyente en la protección de San Juan Bautista y de la Virgen del Rosario (deidades locales). La leyenda hace referencia a un ser que no está en la cosmogonía judeocristiana, viene de África y de Mesoamérica, es un poco el *animal-tono* del africano y el *nagual* indígena, seres que no representan por sí lo maléfico desde el punto de vista local, pero que como no pueden ser comprendidos por la Iglesia novohispana, el sacerdote católico los coloca juntos como: diablos, seres sin una partícula de bondad que tienen como fin perder a los vivos.

El *jas* es un trasgresor del orden, no ataca en el pueblo, ni en los campos de la comunidad, lo hace cerca de los lugares con agua (los abrevaderos) y se esconde en la maleza circundante.⁴⁹ Si San Juan Bautista santo patrono de Huetamo está asociado al agua, a los ríos que corren por la región, el *jas* ataca a los bautizados justo en ellos; se trata pues de un rival de San Juan, de las creencias católicas. Siendo un concepto ligado a los grupos que se encuentran en una posición de desventaja frente al poder colonial, el *jas* es un instrumento de las otras cosmovisiones que tiene como fin subvertir el orden impuesto por la Iglesia.

Aquí encontramos similitud con algunas narraciones africanas tradicionales, en varias de ellas el bosque es el lugar donde moran los espíritus y el lugar del caos, donde se entierra a los muertos; en cambio, las aldeas son el lugar de los vivos, del orden.

Lugar de habitación de los <i>seres</i> de Tierra Caliente	
Indios (<i>guaches</i>) Españoles (<i>gachupines</i>)	Mulatos (<i>cochos</i>)
Pueblo	Monte (abrevaderos)
Casas	Cuevas, cruces de camino, sitios con agua
Hombres	Espíritus (<i>jases, chaneques, el amigo</i>)
Orden	Caos

La leyenda tiene también un fin utilitario: los vaqueros deben trabajar unidos, andar juntos, ser solidarios para no ser atacados por el *jas*, es decir, promueve la organización para el trabajo en conjunto y refuerza los lazos sociales que el trabajo genera entre los individuos. El *jas* ataca a los vaqueros por ser individuos que salen del orden presente en el pueblo. Se pueden establecer una serie

⁴⁹ Los cruces de caminos, de arroyos y caminos son propicios para la comunicación entre el eje horizontal (humano) y el vertical (de los espíritus), véase Jahn, *op. cit.*, p. 54.

de relaciones entre espacios y tiempos en dos columnas, relacionadas en lo horizontal y en lo vertical:

La comunidad indígena tiene como necesidad social (relacionada con el trabajo) la solidaridad para laborar las tierras comunales. El pueblo indio se identifica en torno a las actividades que son necesarias para aprovechar ese recurso común. Ellos también tienen un término para identificarse: *guache*.

El mulato y el mestizo (*los cochos*) tuvieron (por una cuestión legal) que vivir fuera del pueblo indio, por lo cual se dedicaron principalmente a la ganadería. Vivían en los ranchos y estancias de las haciendas de la región, están más cercanos al Monte, en lugares propicios para ser atacados por los Jases. También a ellos su actividad económica les proporcionaba sentido de pertenencia e identidad que se veía reforzada por la leyenda.

Lugar de residencia de las castas coloniales y actividades laborales asociadas	
Indios (<i>guaches</i>) Españoles (<i>gachupines</i>)	Mulatos (<i>cochos</i>)
Labradores con propiedad sobre la tierra	Vaqueros sin bienes propios
Tierras comunales y propiedad privada	Pastos para el ganado

El indio (*gachupín*) viven en el

(*guache*) y el español pueblo, donde está San

Juan Bautista y la iglesia parroquial, están protegidos. Cuando alguien quiere salir de la égida del bien y pasar al del mal debe ir al monte, a una loma, a un lugar apartado, situado en lo alto, y llamar al “amigo” (el diablo).⁵⁰ Simbólicamente sale de la comunidad cristiana, se aparta, no sólo de manera física del conjunto arquitectónico y de las personas; al salir solo se convierte en individuo, vela únicamente por sus intereses, pide bienes y habilidades para sí mismo, para su disfrute; por ello sus descendientes no pueden “heredar” este patrimonio otorgado por el mal. Quien se “empauta”, o pacta con el mal, tiene dinero, mujeres, habilidades como vaquero o músico mientras vive, pero al morir, sus hijos no heredan la hacienda ni las habilidades, estos dones desaparecen tan rápidamente como llegaron. Así, el bien ganado mediante el trabajo, ya sea económico o mediante la perseverancia en la práctica se puede compartir, en tanto que, aquel don ganado por el mal es individual y no comunitario.

⁵⁰ Alejandro Esquivel, “El amigo”, en *op. cit.*, p. 23.

Lugar mágico con residencia del númen	
Indios (<i>guaches</i>) Españoles (<i>gachupines</i>)	Mulatos (<i>cochos</i>)
Iglesia	Lomas, cruces de caminos y agua
San Juan Bautista	El diablo o “ <i>el amigo</i> ”, <i>Jases</i> , los <i>chaneques</i>
Estado propiciatorio para con los hombres	
Bien	Mal
Necesidades especiales cuando se interrelacionan	
Ninguna	Permanecer juntos
En ambos casos es necesaria la solidaridad	

El mulato y el mestizo (*los cochos*) viven en el monte, muy próximos donde moran el *diablo* y los *jases*. Así desde la perspectiva de quien enuncia la leyenda *los cochos*, los vaqueros son más valientes puesto que se enfrentan con lo sobrenatural. Desde la perspectiva del otro, el mulato es el mismo demonio, vive junto a él, incluso el mal se ha mimetizado con los afroides pues se aparece frente a los ojos de los caminantes como un vaquero mulato (que con el tiempo en otras regiones deviene en el “charro negro” que representa al Diablo).⁵¹

Como hemos dicho antes, en la actualidad términos como *guache*, *cocho* y *gachupín* no tienen ya una connotación racial abierta, o así lo parece. Tales palabras se usan en situaciones de la vida cotidiana y con sentidos diferentes a los que se les asignaban en el pasado, sin embargo, generan interesantes metáforas por analogía, o por metonimia, cuando las vemos en sus contextos diacrónico y sincrónico. Son símbolos que arrastran cargas semánticas anteriores y que nos ayudan a comprender mejor a otros elementos de la red simbólica que forma la cultura de la región tanto en el presente como en el pasado.

En la narración aparecen, aunque no de manera implícita las castas, la imagen social que tuvieron, la cual se advierte en las metáforas; se trata de una narrativa vencedora en la historia local, si bien, enunciada desde abajo por un sector marginal de la sociedad anterior. Una venganza y un dominio en la narración de los de abajo.

LAS METÁFORAS ÉTNICAS EN PUGNA EN LA LITERATURA ESCRITA Y EL CINE

⁵¹ Para ahondar en ésta relación vaquero/afrodescendiente/diablo véase Martínez Ayala, Jorge Amós, *El toro de petate. Una danza de origen africano traída por los esclavos bantú en el siglo XVII*, Morelia, UMSNH, tesis de licenciatura, 1999.

Una serie de valores morales asociados con el aspecto físico ya estaban estereotipados y continuaron en la nueva república; un buen ejemplo es la siguiente descripción, realizada por Luis G. Inclán en su novela *Astucia*, escrita en la segunda mitad del siglo XIX y que habla del contrabando de tabaco que se establecía entre la Tierra Caliente y el Bajío.⁵²

-¿Pero dígame usted **qué casta** de hombre es ese coronel Astucia?

-Es uno de tantos soldados viejos que sus grados los ha ganado con su sangre, desde su niñez fue el dedo chiquito del presidente general Guerrero, es teniente coronel efectivo con el grado de coronel, y **como buen sureño hombre de pocas palabras y muchos machetazos.**

-¿Y su personal?

-**Horroroso, una cara infernal**, unos ojos que despiden lumbre...

...

Amparito, la hija más grande de la señora enferma, desde Morelia, al ver impresas sus proezas pocos meses antes, le llamó la atención chocándole el tal nombre de Astucia, suponiéndolo como sureño, **un negrote de esos medio desalmados y ladinos.**⁵³

La novela costumbrista refleja los prejuicios que las personas de la capital del estado de Michoacán, y en general del Bajío y el Altiplano, tenían sobre la gente del sur, los terracalenteños. La violencia física ejercida contra el *otro* y la sensualidad desbordada, asociadas a los “terracalenteños”, por ser afrodescendientes, eran vistas como negativas por el grupo étnico y cultural hegemónico de la época colonial, quien continuó en el poder al llegar la Independencia. Ese grupo social se amplió en lo étnico al incluir a mestizos “blanqueados” y se transformó en uno nuevo al inicio del siglo XIX; asociado a las ideas conservadoras, intransigente en lo religioso y de tendencia monárquica en lo político. Aunque es obvio decirlo, bastantes afrodescendientes se integraron a él, comenzando por el propio escritor Luis G. Inclán, hijo de una mulata, y administrador de una hacienda en el valle de Quencio, cercano a Jungapeo, por no contar a los hijos y nietos de Guerrero y Álvarez.

⁵² Sánchez Díaz, Gerardo, “Estanco y contrabando: la herencia colonial del tabaco en Michoacán en la primera mitad del siglo XIX”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 33, Morelia, IIH/UMSNH, Enero-Junio, 2001, pp. 9- 34.

⁵³ Inclán, Luis G., *Astucia. El jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama*, “Novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales”, México, Porrúa, 1998, pp. 458, 467. Las negritas son mías.

El canónigo Andrade conoció a don Luis y lo describe como:

Delgado, cargado de espaldas, ojos vivos, uno de ellos bizco, usaba sólo patillas, su color moreno, la risa en los labios y su conversación llena de chistes, en medio de cigarrillos que fumaba, lo cual revelaba su carácter alegre... Siempre (fue) firme en sus principios católicos y muy laborioso...frisaría en la sesentena.⁵⁴

Hijo de don José María Inclán, administrador de la hacienda de Narvarte, al sur de la ciudad de México, y de doña Rita Goicoechea, “mulata sureña”, el escritor era:

...magro y cargado de espaldas, moreno de color, de ojos pequeñuelos, negros y muy vivos -bien que bisojo a causa de una caída de caballo-. De gran nariz, cejas amplias y bien diseñadas, dilatada y risueña boca por la que retozaba la sonrisa a la par campechana y cazorra del ranchero, bigote y mentón afeitados y barba recortada a la usanza de los charros que vemos en las viejas estampas.⁵⁵

Aunque la novela nos muestra parte de la vida de los contrabandistas de tabaco que transitaban de la Tierra Caliente hacia el Bajío, y fue escrita por afrodescendiente, en ella no existe una “identidad” con las personas de tierras abajo. Don Luis había nacido en el Altiplano y pasado su juventud en el Bajío, no se identificaba con los “negrotos sureños” (como su madre), de “pocas palabras y muchos machetazos”; por el contrario, era un viejo charro del Bajío (como lo recuerda Andrade). A través de sus personajes se percibe cuanto había asumido en su pensamiento el de la hegemonía dominante, aunque su aspecto físico era el de un mulato no lo era su discurso literario; hombre de su tiempo, no podía percibir que ayudaba, con sus interesantes historias, a mantener el estereotipo que se había construido en la época colonial sobre el afrodescendiente con el fin de someterlo.

Incluso en el retrato hablado que tenemos de Inclán se percibe uno de los estigmas que seguían al afrodescendiente: *la risa en los labios y su conversación llena de chistes*, que es parte del estereotipo del negro bufo alegre, propenso al baile, que aparece en el teatro, la literatura y la música del siglo de

⁵⁴ Descripción hecha por el canónigo Vicente de P. Andrade, tomada del prólogo escrito por Salvador Novo para *Astucia...*, p. IX.

⁵⁵ *Ibid.*

oro español; la *dilatada y risueña boca por la que retozaba la sonrisa a la par campechana y cazurra del rancharo* se prefigura en el negrito poeta, José de la Cruz Vasconcelos, figura histórica convertida en leyenda, acorde con el dominio colonial y el estereotipo del negro versador y dicharachero.⁵⁶

Es de notar que la primera novela mexicana, o reconocida por tal, *El periquillo sarniento*, tiene un discurso favorable a los afrodescendientes, e incluso intenta explicar las causas de su comportamiento; a pesar de que fue elaborada por un criollo, que en cierto momento formó parte de la burocracia colonial, pero que se identificó con las ideas liberales. Era Teniente de Justicia en Taxco cuando entró don José María Morelos, en 1812, a quien le otorgó todas las armas, pólvora y municiones, hecho por el que fue encarcelado; esta situación le permite darnos un panorama de lo que eran las cárceles novohispanas y de quienes se encontraban ahí.

Por mi desgracia, entre tanto hijo de su madre como estaba encerrado en aquel sótano, no había otro blanco más que yo, pues todos eran indios, negros, lobos, mulatos y castas, motivo suficiente para ser en la realidad, como fui, el blanco de sus pesadas burlas...Habiéndose acostado mis concubicularios, comenzaron a burlarse de mí con espacio, diciéndome:

–¿Conque amigo, también usted ha caído en esta ratonera por “cucharero”? ¿Buena cosa! ¿Con que también los señores españoles son ladrones? ¡Y luego dicen que eso de robar se queda para la gente ruin!

–NO te canses Chepe –decía otro-: para eso todos son unos, los blancos y los prietos; cada uno mete la uña muy bien cuando puede. Lo que tiene es que yo y tú robaremos un rebozo, un capote, o alguna cosa así; pero éstos, cuando roban, roban de a gordo.

–Y como que ansina –decía otro-, yo apuesto que mi camarada lo menos que se jurtó, fueron doscientos o quinientos; y ¿a qué compone, eh? ¿a qué compone?⁵⁷

⁵⁶ Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995. Pérez Monfort, Ricardo, “De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular y la bohemia yucateca 1890-1920”, en *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 2007, pp. 228-229.

⁵⁷ Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El periquillo sarniento*, México, (1817) s/f, p. 149.

Fernández de Lizardi se da cuenta de cuales son algunas de las causas para que la “justicia colonial”, que el conoció desde dentro y contra él, encarcele a los acusados si son miembros de las castas; las pone en boca de un mulato, el “Aguilita”, en conversación con el “Periquillo”:

-No pensé jamás que un hombre de tu pelaje hablara tan razonablemente; porque la verdad, y sin que sirva de enojo, los de tu clase no se explican en materia ninguna de ese modo.

-Aunque no es regla tan general como la supones –me contestó-, sin embargo, es menester concederte que es así, por la mayor parte; más esa dureza e idiotismo que adviertes en los Indios, mulatos y demás castas, no es por defecto de su entendimiento, sino por su ninguna cultura ni educación. Ya habrás visto que muchos de esos mismos que no saben hablar, hacen mil curiosidades con las manos... Esto prueba que tienen más talento del que tu les concedes, porque si no siendo escultores, carpinteros carroceros, etc. Ni teniendo conocimiento de las reglas de las artes que te he nombrado, hacen una figura de un hombre o de un animal, una mesa, un ropero, un cochecito y cuanto quieren, tan bonitos y agradables a la vista, si hubieran aprendido estos oficios, claro es que harían obras perfectas en su línea.

Pues de la misma manera, debes considerar que si los dedicaras a los estudios, y su trato ordinario fuera con gente civilizada, sabrían muchos de ellos como el que más, y serían capaces de lucir entre los más doctos, no obstante la opacidad de su color. Yo, por ejemplo, hablo regularmente el castellano porque me crié al lado de un fraile sabio, quien me enseñó a leer, escribir y hablar. Si me hubieran criado en casa de mi tía la tripera, seguramente a la hora de ésta no tuvieras nada que admirar en mí.⁵⁸

Para don José Joaquín Fernández el problema no es de herencia biológica sino de cultura y educación, como esgrime verbalmente por él, el mulato “Aguilucho” en su novela; pero además, en una nota a pie de página cuenta una anécdota que evidencia que también los afrodescendientes se percataron de esa situación, aunque la expresaron de otra manera. Se trata de un verso de José de la

⁵⁸ Fernández, *op. cit.*, p. 141.

Cruz Vasconcelos, el negrito poeta, realizado a petición de un sacerdote jesuita, el padre Zamudio, reputado como sabio:

Yo soy el negrito poeta
aunque sin ningún estudio;
si no tuviera esta geta
fuera otro Padre Zamudio.⁵⁹

Es obvio que el prejuicio es introyectado por el excluido, la presión ideológica que ejerce el Estado y la hegemonía cultural desde distintas instituciones de control, como la escuela, la iglesia, e incluso la familia, le hacen “evidente” la exclusión al “otro”, es “verosímil” y “justa”, por ello, es muy difícil el rompimiento consciente del individuo con lo “natural”, con lo “real”. No es posible pedirle a un afrodescendiente, charro, administrador de haciendas, como Inclán, que argumente en su literatura contra los estereotipos que lo marginan, no sólo es anacrónico sino inútil, pero es gracias a él que podemos evidenciar cuan eficaces son los mecanismos ideológicos que, en la vida diaria, conducen nuestras acciones, nos mantienen excluidos y oprimidos mediante “imágenes” verosímiles y desvirtuadas de la realidad.

Aunque los afrodescendientes oriundos de la Tierra Caliente lograron la ciudadanía en el siglo XIX —y ésta se obtuvo a costa de su participación en las guerras por la independencia mexicana y por mantenerla durante las invasiones extranjeras-, la igualdad jurídica y el derecho al voto llegó muy tarde. Algo semejante sucedió en la vida cotidiana, pues no pudieron evadir la imagen negativa que se había formado en la época colonial y que ahora se empleaba para describir a la “chusma”, a los “léperos”, al “pueblo” decimonónico, pues las representaciones tienen un ritmo de cambio más lento. Una serie de valores morales, asociados con el aspecto físico, ya estaban estereotipados y continuaron en la nueva república, un buen ejemplo de lo cual es la siguiente descripción de un terracalienteño realizada por Inclán en la segunda mitad del siglo XIX.

Cuando llegaron a la casa les presentó Polo a su familia que se reducía a dos niñas, una de cinco y otra de siete años, sumamente parecidas a su padre que **era el tipo común de los tierracalienteños**, es decir, de un cuerpo regular, robusto, muy trigueño, pelo crespo y áspero, ojos encapotados, nariz corta, labios gruesos, poca barba, un tanto cargado de hombros se vestía con buena ropa pero con el mayor desaliño y con un gran mechón del copete, trataba de

⁵⁹ *Ibid.*

ocultar una ancha cicatriz que le cogía desde la frente hasta medio carrillo izquierdo; **desde luego se advertía que era resignado y atrevido**, trataba a sus subordinados con el más refinado despotismo, sin dejarse nunca contradecir, por lo que siempre los corregía a machetazos sin entrar en más explicaciones; pocas veces se reía ni chanceaba, y parecía estar siempre de mal humor, mas al entrar a su casa y salir corriendo sus hijitas cambiaba completamente de faz, dejando ver al hombre más sensible, al padre más amante.⁶⁰

Esa imagen negativa sobre el “terracalenteño” era compartida por el grupo social dominante en el siglo XIX y se refleja en la literatura de la época. Las demandas sociales no se resolvieron con la independencia nacional: el acceso a la tierra, por ende, al bienestar, fue uno de los principales problemas no resueltos a lo largo del primer siglo de la naciente república; por ello, los grupos liberales y conservadores, federales y centralistas, encontraron siempre a personas de los grupos desposeídos (formados por indios y “castas”) dispuestos a sumarse a una “causa justa”, a una “guerra civil”, no por los ideales bastante difusos sino por la posibilidad de acceder al bienestar. Los ejércitos que más rápidamente ocupaban las capitales estatales y la nacional fueron los formados en la Tierra Caliente, por ser los más cercanos en distancia y los que habían sido entrenados para la guerra desde la época colonial.⁶¹

Los estereotipos regionales, en este caso el que “describe” y sintetiza al terracalenteño, fueron consolidados por el Estado mexicano y las elites económicas, controladas en sus puestos directivos por personas del Bajío y el Altiplano, quienes veían a la “nación” formada por criollos y mestizos. Miembros de familias de la elite e integrantes de la Asociación Nacional de Charros (como Alfredo B. Cuellar, Gustavo Saínz de Sicilia, Carlos Rincón Gallardo y Miguel Contreras Torres) fueron productores, directores e incluso actores de las primeras películas “mexicanas” que muestran al charro como tema.⁶²

La lucha por representar a “lo mexicano” pasó en el siglo XX de la literatura de folletines y novelas de aventuras (entre las cuales se encuentra *Astucia*), al teatro de variedades y al cine.⁶³ A la par

⁶⁰ Inclán, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁶¹ Vega Juanino, Josefa, *La institución militar en Michoacán, en el último cuarto del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del estado, 1986, p. 100 ss.

⁶² Pérez Montfort, Ricardo, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, en *Estampas...*, pp. 130, 138, 143.

⁶³ Pérez Montfort, Ricardo, “La fiesta y los bajos fondos. Aproximaciones literarias a la transformación de la sociedad

que se producían películas sobre charros y chinas poblanas en haciendas del Bajío, comenzaron aparecer filmes que, con los mismos actores, intentaban reflejar otras regiones del país, como el Sotavento veracruzano, la Huasteca y el Istmo, la mayoría de los cuales recibían financiamiento de los estados o de caciques políticos y económicos locales.⁶⁴ Algunas, como *El río y la muerte*, dirigida por Luis Buñuel, patrocinada por el gobierno del estado de Guerrero, tienen discursos francamente moralistas y oponen al pasado (identificado con el atraso y la violencia absurda de la Tierra Caliente) un “desarrollo” que los gobiernos posrevolucionarios han llevado a la región con la educación y la salud; es innecesario decir que la mala calidad artística deja poco de que hablar.⁶⁵

México tenía una nueva elite gobernante, formada por los militares revolucionarios (muchos de ellos caciques disfrazados) y por los dueños del dinero que habían establecido alianzas y habían sabido capotear los malos tiempos del reparto agrario, o escapar a la ilusión restauradora de las guerras cristeras. El discurso del Estado “revolucionario” era en dos sentidos: consolidar al mestizo y a lo mestizo (de indígena y español) como representante de lo “nacional” para lograr la paz y la reconciliación en torno a los nuevos símbolos. Este discurso homogeneizador en lo político, que tenía a su vez una vertiente en lo cultural, no se impuso sin reticencias, como lo evidencian los levantamientos armados que se oponían al reparto agrario en la Tierra Caliente y los que respaldaron las candidaturas presidenciales de Juan Andrew Almazán, Henríquez Guzmán y Ezquiel Padilla, oriundo de Coyuca de Catalán.⁶⁶ La Tierra Caliente seguía controlada por caciques, quienes buscaban mantener su “independencia”, en lo político, para mantener el control económico, y una estrategia fue usar al “arte” para evidenciar esas particularidades sociales y culturales no “entendidas” por el centro del poder.



En ese contexto se llevan a la pantalla de plata dos adaptaciones de las novelas del ilustre médico y escritor de San Lucas, Xavier López Ferrer. La primera, *El gallero*, filmada en 1948 en

urbana en el México del siglo XX”, en *op. cit.*, pp. 50-51.

⁶⁴ Pérez Montfort, Ricardo, “Nacionalismo y regionalismo en el cine mexicano 1930-1950. Algunas reflexiones finales”, en *Expresiones...*, pp. 299-321.

⁶⁵ http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/rio_y_muerte.html Buñuel, Luis (director), *El río y la muerte*, México, CLASA Films Mundiales, José Ramón Aguirre (productor), 1954, 93 min, blanco y negro.

⁶⁶ Sánchez Amaro, *op. cit.*, pp. 245-249. Gaspar Avellaneda, Viliulfo, *Un sanluquense ilustre, Xavier López Ferrer*, San Lucas, Editorial Garabato, 2002, p. 78-79. Charla con don Carlos Aguirre Rojas, miembro de la Comunidad Indígena de Huetamo, y “padillista”. Entrevista al dr. Adolfo Valle, Huetamo, 25 de abril de 2002.

locaciones de la Tierra Caliente, pero interpretada por reconocidos actores del cine nacional: Tito Guízar, Rita Macedo, Ernesto Alonso, Carlos López Moctezuma y Eduardo Arozamena en los protagónicos. Cuatro años después, en 1952 se estrenó *El rebozo de Soledad*, en la cual actúa Stella Inda oriunda de la región. La actriz fue una incansable promotora de la cultura de su tierra y la razón principal por la cual se materializaron ambas producciones, pues además de buscar apoyo de productores cinematográficos fue ayudada por el Lic. Salvador Pineda Pineda, diputado federal por Zirándaro y Oficial Mayor del PRI. En la cinta actuaron también Pedro Armendáriz, Arturo de Córdova, Domingo Soler y de nuevo como villano Carlos López Moctezuma.⁶⁷

Ambas películas se trataron de “ambientar” en la región, se hicieron locaciones en San Lucas y sus alrededores, se “retrató” no sólo en la vestimenta sino también en el habla, la música y la danza, y se contrató como “extras” a gente de la localidad; los directores contaron con la asesoría de Xavier López Ferrer y Stella Inda, quienes, como oriundos e interesados en la cultura local, buscaban una adaptación casi literal. No obstante, esta mimesis no pudo ser total.

El primer obstáculo, y muy significativo, es que los actores no eran oriundos de la región ni correspondían fenotípicamente con las descripciones literarias. Tito Guízar nació en Guadalajara en una familia de la elite local, fue actor en Hollywood y en México.⁶⁸ En *El gallero*, Guízar, encarna a Gabriel, uno de los protagonistas, descrito por López Ferrer como:

Es bastante alto, como de unos treinta años de edad, enjuto de carnes, de cara angulosa y viril, lampiño, apenas una ligera y casi imperceptible barba sombrea sus mejillas; nariz aguileña, mirada fría y burlona, pero simpática, hombros ligeramente caídos y piernas que demuestran en su curvatura la mucha costumbre de montar a caballo. En aquel cuerpo no hay grasa inútil, es un haz de nervios y músculos hecho para el trabajo campero.

Viste a la usanza de la región: gran sombrero de *astilla*, de copa baja; camisa de popelina blanca —elegancia de los rancheros adinerados que los distingue de los peones—, con el cuello abotonado y sin corbata, y con los faldones por fuera de la pretina del calzón de manta, de corte especial, amplio por arriba sin ser *guango*, y entallado en la parte baja, remedando un poco el

⁶⁷ <http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/rebozo.html>; Gaspar Avellaneda, *op. cit.* Gavaldón, Roberto (director), *El rebozo de Soledad*, México, Cinematográfica TeleVoz, Miguel Alemán Velasco (productor), 1952, 108 min., blanco y negro.

⁶⁸ http://es.wikipedia.org/wiki/Tito_Gu%C3%ADzar

corte del pantalón de charro; llevaba el clásico *borrego* —especie de monedero y alforja de tela, generalmente negra- atado a la cintura mediante dos cintas y colgando delante de la abertura del calzón para cubrir la virilidad del hombre a miradas indiscretas.⁶⁹

El cine “nacional” se encontraba dominado por productores, directores y actores procedentes del Bajío y el Altiplano, muchos de los cuales habían probado suerte en Hollywood como “artistas latinos” y tenían un fenotipo caucásico. En la pantalla de plata la gente de Tierra Caliente no se ve plenamente retratada. La protagonista, Rita Macedo, nació en 1925 en la ciudad de México, hija de la escritora Julia Guzmán.⁷⁰

Por el portal caminaba en dirección a los dos hombres una joven vestida con sencillo traje de percal y cubierta con el imprescindible rebozo; como de unos veinticinco años, de mediana estatura, delgada, morena, de cara oval, ojos ligeramente oblicuos, nariz aguileña y boca bien dibujada. Una hermosa mujer, de andar zalamero y airoso.⁷¹

El villano, Carlos López Moctezuma, nació en la ciudad de México, aunque en una familia de potosinos, fue hijo de un funcionario de alto rango de ferrocarriles.⁷² Se convirtió en el arquetipo del villano en el cine “nacional”, y lo fue en las dos películas que tratamos.

Frente a la puerta del billar está un hombre, recostado contra uno de los pilares del portal; viste camisa azul y pantalón de dril, es de estatura baja, un poco rechoncho, como de treinta y cinco a cuarenta años, su cara de color moreno terroso y de ojos oblicuos, tiene una expresión ratonil acentuada por la calvicie prematura de su cabeza descubierta –pues tiene el sombrero en la mano-; contempla el movimiento de las gentes con el desinterés de quien ha visto repetir la escena durante años.

Toda su persona emana algo de hipocresía que la hace antipática.⁷³

⁶⁹ López Ferrer, Xavier, *El gallero...*, p. 12.

⁷⁰ <http://www.imdb.com/name/nm0479872/>

⁷¹ López Ferrer, *op. cit.*, p. 29.

⁷² http://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_L%C3%B3pez_Moctezuma

El escritor Xavier López Ferrer fue hijo del general “revolucionario” Félix Cantalicio López Treviño, miembro de una familia de caciques de la región, casado con Rosario Ferrer, profesora de origen catalán. Nació el 9 de abril de 1918 en la ciudad de México. Estudió medicina en la UNAM y en



1943 fue a hacer su servicio social a San Lucas, ya titulado, regresó para permanecer tres años en el pueblo, en la Casa del Venado, construida en 1870 por don Perfecto López Gutiérrez, su abuelo. Se casó en 1963 con su prima hermana, Celia Rentería López, dueña de una inmensa tienda que acaparaba ajonjolí y hacía negocios con la Casa Trhon de Morelia.⁷⁴

López Ferrer era descendiente de una familia de caciques criollos, quería a la tierra de su padre y estimaba a sus habitantes, los conocía y trataba.

Ellos con el lujo de la limpieza de sus calzones y camisas de manta y sus gabanes de chillantes colores, terciados al hombro, en competencia con la policroma pigmentación que el mal del pinto pone en su piel y que lucen con orgullo y sin temor, pues para ellos la mancha no es estigma humillante, sino el *fierro* con que los marcó la tierra en la que nacieron. Ellas lucen a cual más, variada combinación de vistosos percales. Algunas con lamentables ínfulas ciudadinas, llevan *payos* vestidos de seda y de flat de corte anticuado y de mal gusto; pero todas con inimitable elegancia y gallardía, portan el típico rebozo que envuelve con donaire los femeninos cuerpos, haciendo resaltar la rotundez de sus carnes morenas. Resplandecen y tintinean los pendientes y gargantillas de áurea filigrana con que adornan sus orejas y cuellos.⁷⁵

⁷³ López Ferrer, *op. cit.*, p. 26-27.

⁷⁴ Gaspar Avellaneda, *op. cit.*, pp. 38, 21, 28.

⁷⁵ López Ferrer, *op. cit.*, p. 26.

Sus novelas escritas al término de la revolución son contrarias al reparto agrario, revelan que López Ferrer pertenece a las familias que acaparan tierras y ganado en una región muy pobre. En ellas los villanos son los “agraristas”, quienes usurpan las mejores tierras de los “rancheros” trabajadores, muchas veces en contubernio con los presidentes municipales y los diputados estatales. En ambas novelas, la revolución se manifiesta en las acciones del Estado mexicano, el médico, en la escuela y el profesor, que muy poco pueden hacer frente a la ignorancia, los curas pueblerinos y los caciques.

Los argumentos en ambas novelas son sencillos, tragedias comunes en la Tierra Caliente, desarrolladas por personajes planos, que se describen física y moralmente desde la primera vez que aparecen; no hay nada novedoso, literariamente hablando, en ambas novelas, sus técnicas narrativas pertenecen a finales del siglo XIX y comparten con la novela costumbrista ese lenguaje ampuloso del narrador, que contrasta con el “habla popular” que pretenden retratar. La mayoría de las novelas costumbristas fueron escritas por juristas, por lo cual guardan mucho de las descripciones físicas de reos, o filiaciones, que existían antes de la llegada de la fotografía; en ellas, además de describir a los personajes físicamente, lo hacen con su vestuario, y si a esto añadimos las cualidades morales (que ya se pensaban ligadas por la herencia familiar), tenemos a la novela costumbrista como una fuente efectiva de transmisión del prejuicio, pues recordemos que éstas se leían en colectivo, un lector frente a un auditorio, con lo cual los discursos presentes en ellas se volvían masivos.⁷⁶



La complejidad que dio origen a la población de la Tierra Caliente era desconocida para el médico López Ferrer. Educado en la Universidad Nacional, el discurso mestizofílico que esta presente en los escritos de Justo Sierra, Molina Enríquez, y sus discípulos posrevolucionarios, quienes imaginan a México como una nación “mestiza”, pero entienden, de manera equivocada, que sólo es producto de las uniones entre indígenas y españoles, sin la impronta que africanos y asiáticos le brindaron a la cultura y el físico de las personas de todo el país. Este discurso mestizo, tal vez, le fue inculcado desde la escuela preparatoria y quedó patente en su escritura, por ejemplo cuando describe a Soledad:

⁷⁶ Pérez Montfort, “La fiesta y los bajos fondos...”, *op. cit.*, p. 50.

Ella era un poco mayor que él; morena, delgada pero de carnes rotundas, su nariz, fuertemente aguileña y sus ojos oscuros de mirar suave y tristón, denotaban la sangre aborigen que corría por sus venas; el pelo ligeramente ondulado que caía hacia atrás aprisionado en la larga trenza, era testigo de la huella dejada por la intromisión de algún castellano entre las mujeres indias de sus antepasados.

Cubría su cuerpo con una blusa blanca de mangas cortas, con el escote ribeteado por una angosta tirilla de encaje barato, bajo la que destacaba el multicolor de las florecillas de punto de cruz que enmarcaban los senos redondos y erectos, mientras la falda larga, de percal floreado, cubría la curva opulenta de las caderas y de los muslos, en acampanado alternar de pliegues. Los pies calzados con huaraches de correa, mostraban la dureza de la piel ante las injurias de la tierra...

...Bellos en sus cuerpos, con toda la belleza de la tierra salvaje en que nacieran, con toda la belleza reseca y sin embargo llena de savia, de la Tierra Caliente. Ella con sus veintiocho años y él con sus veinte, y sin embargo tan viejos como su raza.

.No eran indios, tampoco eran blancos. Tan misteriosos y estoicos como los primeros y tan llenos de fuerza y de orgullo como los segundo. Eran una raza entera y distinta, eran... ¡México en ellos mismos, ante su jacal, ante su casa!⁷⁷

Es interesante resaltar que Xavier López imaginaba a su personaje como la representación de la belleza nacional, no sólo de la Tierra Caliente. En esa descripción hay un amor, nada imaginario, por una mujer de la Tierra Caliente: María Soledad García Corona, cuyo nombre artístico fue *Stella Inda*, nacida en Santa Cruz de Villagómez, municipio de San Lucas, hija del militar Conrado García, emparentados con los Ugarte García de Huetamo y los Villela Sepúlveda de Ciudad Altamirano.⁷⁸

⁷⁷ López Ferrer, Xavier, *El rebozo...*, p. 8

⁷⁸ Gaspar Avellaneda, *op. cit.*, pp. 46, 43.

Nada tenía que ver Pedro Armendáriz, nacido en la ciudad de México, como Pedro Gregorio Armendáriz García-Conde Hastings, graduado como ingeniero en la Universidad Estatal Politécnica de California, con Roque Suazo, un antihéroe, y el personaje más interesante escrito por López Ferrer.⁷⁹

El médico López imagina sus personajes, los describe de manera consciente como “mestizos”, sin embargo, en los pueblos de la Tierra Caliente no todas las personas corresponden a las imágenes idealizadas de este intelectual de la posrevolución, por ello la realidad se filtra en sus escritos y su inconsciente le pone trampas, tal como sucede con Roque, el personaje más interesante de sus dos novelas, al único que intenta colorear de manera humana en tonalidades grises, ni malo ni bueno, sino actuante de acuerdo a las circunstancias.

El hombre se incorporó volviendo el rostro hacia la muchacha y la cubrió con la mirada azul verde de los ojos que resaltaban sobre la atezada piel del rostro joven, como las luciérnagas sobre el fondo oscuro de la noche. Bajo el sombrero echado al desgaire hacia atrás, asomaba un mechón de cabello ensortijado renegrado, dándole un aire ligero de cínica bravuconería que no caía mal al rostro, que sin semejanza alguna real, recordaba al de los felinos.⁸⁰

Roque es más parecido al terracalienteño común que podemos ver en las calles de los pueblos, no al “ranchero rico” y criollo, que es Gabriel, ni al “indígena malvado” representados por el “panadero”. Tiene todas las gamas de la conducta humana, es trabajador pero también es fiestero, es un hombre de honor aunque bravucón, pretende a Soledad de acuerdo a las “buenas costumbres” de la región pero la obliga a tener sexo con él.

El balance de la literatura de López Ferrer es poco favorable, pues esta llena de estereotipos y clichés que otros escritores, como Inclán, manejaron con más fortuna en el pasado, a pesar de tener menos estudios, tal vez por ser él mismo un ranchero, retrata mejor las expresiones y giros del idioma de la Tierra Caliente que el médico formado en la capital. Su afán mimético por retratar el habla local, además de anacrónico, vuelve cansada la lectura y despierta el interés del lingüista o del terracalienteño; pero no del lector común. Sus personajes, demasiado buenos o demasiado malos, que intentan atraer desde el primer momento simpatías y antipatías, son atractivos para las personas de la región pues

⁷⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Pedro_Armend%C3%A1riz

⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

evocan, de manera no intencional, a la literatura oral de la Tierra Caliente, pero no dicen nada interesante al lector universal.

Aunque ayuda al guión fílmico la adaptación que hace José Revueltas, López Ferrer fracasa como escritor. Sin embargo, sus novelas son ideales para el “cine de oro” de la época, que construye películas al por mayor con fórmulas gastadas, entre las cuales están: el carácter ranchero y regional, que pretende darle un matiz “nacional”, los bailes y canciones que convierten cualquier melodrama en una comedia musical, la presencia de actores unidimensionales quienes sin recursos actorales, levantando una ceja, pretenden darle todos los matices a una actuación, como lo fue Pedro Armendáriz.

El “éxito” de tales cintas no pasó del cine Tariácuri, llamado después Tropical, de José Trinidad Ugarte García, aunque tuvo exhibición internacional y algún crítico desorientado la comparó con *Rashomon*, de Kurosawa.⁸¹

Cuatro décadas después volvió la Tierra Caliente a las pantallas del cinematógrafo, se trata de una película destinada al video casero, y con una orientación al público masculino. Se trata de *Traficantes del sexo*, de 1994, del director Ángel Rodríguez Vázquez, además escritor del guión, y la producción de Natalio Peñaloza Gaona.⁸² La anécdota central es el tráfico de mujeres jóvenes, pobres, oriundas de la Tierra Caliente, destinadas al circuito regional y nacional de la prostitución; tema oculto para ciertas conciencias moralinas, pero ampliamente conocido en la región. Si bien la temática es interesante, pues se ubica en el corazón del circuito, en Zirándaro, el tratamiento es de nuevo acorde con el estereotipo moralizante sobre la mujer de Tierra Caliente, mujeres que por su “naturaleza” son propensas a la sensualidad y que tienen como “castigo” el terminar en lugares de mala muerte en el D. F. y enfermas de sida, una enfermedad estigma.

Se trata de una pornografía suave, sin sexo explícito, sólo con algunos desnudos, dedicada a los circuitos de videoclubes, destinada al consumo rural y en cierta medida de las localidades de la Tierra Caliente. El videocasette lo encontré en un lugar de renta de videos en el barrio de El Coco, en Huetamo, junto a títulos como *Traficantes michoacanos*, *Vas a ver de que'lao masca la iguana*, *El teniente*, *De judicial a traficante*, películas de narcotráfico basadas en “corridos prohibidos” que exaltan al traficante de narcóticos como un antihéroe que se enfrenta al Estado mexicano, tan odiado por la gente de la región.

Se trata de una etnopornografía, si es posible tal término, en donde los objetos deseados no son los cuerpos de las rubias inalcanzables que tienen sexo con negros atléticos, con poder entre sus

⁸¹ Sánchez Amaro, *op. cit.*, pp. 241-242. Gaspar Avellaneda, *op. cit.*, pp. 46, 43.

⁸² Rodríguez Vázquez, Ángel (director y escritor), *Traficantes del sexo*, México, Producciones Fílmicas Maynat, Natalio Peñaloza Gaona (productor), 1994, 96 min, color.

piernas; es una producción nacional, que muestra además, los paisajes de la Tierra Caliente, y varias locaciones de la región, con hombres y mujeres comunes y corrientes, muchachas de pueblo y “padrotes” ciudadanos, con un “tipo” físico que corresponde al de la región. Es una pornografía mexicana que no recurre a los malabarismos gimnásticos, ni “juguetes” y artilugios como suelen existir en las cintas norteamericanas; se trata de un sexo sencillo (si es que lo hay) y sobre todo, posible. Nada de encajes, lencería y luces de neón, por el contrario, calzones que parecen fajas, muebles de madera comprimida que ofertan las mueblerías populares en abonos. De tras de ambos géneros de pornografía hay una manera de despertar los deseos de las audiencias, hay cuerpos deseables y posibles, guachas de cuerpos (que a muchos parecerán flácidos o gordos) que intentan ceñirse al ideal presentado por los dibujantes mexicanos en revistas semanales como “Sensacional de...”; tan distante de los *mangas* japoneses y los *toons* gringos, pues los ideales corporales en cada pueblo son diferentes.

Traficantes de sexo debe mucho al cine mexicano de ficheras, es producto de la crisis económica y de la voracidad de los productores; tiene sus números de cabaret completamente gratuitos y enteros para promocionar “artistas”, vedettes, grupos tropicales y “sonoras” que tocan cumbias con letras con un doble sentido básico:

Señora yo se lo entierro,
Señora yo se lo entierro,
Señora yo se lo entierro,
yo se lo entierro en el panteón.

La película es mala, como lo son las dos filmadas en los años 50, sólo que aquí la anécdota no coloca al Estado mexicano como un benefactor, que con la salud y la educación desarrollará en todos sentidos a la región; por el contrario, hay una evidente ausencia del gobierno y cuando aparece es mediante sus policías corruptos. Es por ello, más acorde con la realidad de la región, una zona que escapa en muchos puntos al control efectivo estatal, que resiste la entrada del ejército y de los programas asistencialistas como COPLAMAR, multitransformado en Solidaridad y Progresá. No hay la moralina esperanza que los intelectuales orgánicos de la posrevolución plasman en sus novelas y películas, ya fracasaron los movimientos armados del MAR y las guerrillas de Genaro Vázquez, el narcotráfico llegó y trajo la posibilidad de desarrollar un progreso económico palpable, cuando menos a los que se dedican a él como traficantes y no como cultivadores.⁸³

⁸³ Sánchez Amaro, *op. cit.*, pp. 284-287.

La anécdota es real hasta el presente, Zirándaro y muchos pueblos de la Tierra Caliente, son municipios de muy alta marginación, ubicados muchos entre los 100 más pobres del país, incluso por debajo de municipios indígenas en Chiapas. Son lugares sin acceso asfaltado, en muchos de ellos la energía eléctrica y el agua potable no existen, y, como sucedía en la época colonial, ni siquiera reciben la atención de un ministro de culto religioso; por extraño que parezca, ésa fue la demanda que hicieron varias comunidades de la región a la Guadalupe Hernández Dimas, directora de la Coordinación Interinstitucional para la Atención a los Pueblos Indios del gobierno de Michoacán. La guerrilla, el narcotráfico y la prostitución son las únicas posibilidades reales para las personas de estos lugares.

Si bien en las tres películas aparece la sombra de la pobreza, el control caciquil, el dominio del cura, hay una idealización de los eventos posibles. En las dos primeras hay una fotografía cuidada, una la de *El rebozo* hecha por Gabriel Figueroa; la otra muy burda, sin conocimientos del lenguaje cinematográfico que redundaba en los acercamientos y en las escenas de cama. Unas y otra cuentan historias posibles; pero ninguna con profundidad, sus personajes son unidimensionales, destinados desde que entran a cuadro para “provocar sentimientos” en la audiencia, odio, compasión, simpatía, deseo.

Las tres películas son “moralizantes”, con su construcción premeditada de íconos/ídolos que no cambian el personaje que son ellos mismos: Tito Guízar y Pedro Armendáriz son ellos, vestidos de charro, de terracalenteño, de traje, con overol, son personajes que fracasan al tratar de ser otros. Esos actores íconos sirven para llevar los discursos oficiales y dominantes, de inculcarlos en las consciencias de los espectadores en medio de llantos, risas y canciones.

En *El rebozo...* hay denuncia y esperanza en el México futuro que construye el Estado posrevolucionario. En cambio, *Traficantes...* deja la denuncia en el nivel de moraleja, no obstante, parece dejar en claro el pesimismo que tiene una región derrotada frente a los discursos gastados de un Estado populista y demagógico. La acusación tímida y los lugares comunes quitan eficacia al mensaje de denuncia, lo dejan inoperante y lo vuelven moraleja.

A lo largo de este capítulo hemos mostrado que las sociedades construyen la imagen que los individuos tienen de su cuerpo, de las relaciones que existen entre éste y otros cuerpos, además, acotan las conductas, ponderan comportamientos, idealizan lo “bello” y lo deseable. En el caso de la Tierra Caliente, con una población mezclada, producto de mestizajes múltiples, existe de manera evidente una lucha por representar lo ideal; mientras el Estado colonial, y el republicano después, han concebido a los terracalenteños en oposición a la imagen ideal que tienen de la población del Bajío y el Altiplano, que es la tierra de origen de la mayoría de los que dirigen y gobiernan al país desde la consumación de

la independencia, las elites locales también han esgrimido argumentos a favor de su representación ideal, no sólo local, sino nacional, pues se entienden como “mestizos”. Detrás de estas luchas entre imágenes “criollas” y “mestizas” de un “pueblo” existe la idea decimonónica que concibe a la nación como una unidad en lo económico, en lo cultural, en lo étnico, sin margen a lo heterogéneo. Hasta 1994 México se imaginaba como una unidad, legalmente cuando menos, y es a partir de los levantamientos indígenas en el sur que nos reconocemos, en el discurso, como una nación pluricultural y multilingüe; sin embargo, el cambio legal, como ha sucedido en el pasado, no borra inmediatamente los prejuicios y los estereotipos construidos desde un remoto pasado, siempre adecuados al momento, siempre útiles para excluir y justificar la opresión.

Detrás de los estereotipos hay ciertas marcas de una etnización al otro, oculta la discriminación abierta por el origen étnico, pero lo suplanta: ahí donde antes decía negro, o mulatococho, ahora ponga terracalenteño, y podrá observar cuánto de la aversión colonial a los afrodescendientes está viva y es usada por las elites locales, regionales y nacionales, para justificar mantener en el atraso económico, cultural y de bienestar a una población que ha participado activamente en todas las guerras con causas justas.

Meto la mano a mi cuchilla
de la vaina colorada,
para aclararle la vista
a este hijo de la chingada.⁸⁴

El discurso contrahegemónico que se opone a la exclusión y el dominio no es algo que podamos encontrar en los archivos eclesiásticos ni civiles, lo podemos encontrar en la vida cotidiana, en forma de metáforas que al perder el contexto parecen carecer de valor, sin embargo, herramientas útiles y prestas para frenar la exclusión. La leyenda, la copla, la música y la danza son narrativas que fandangos a fandangos, de cuelga en cuelga, de fiesta en fiesta enseñan a los niños y jóvenes a “sentir”, le instruyen las emociones útiles para la gente de la Tierra Caliente, aquellas que tienen una ponderación en el imaginario de la gente de la región; así, mediante la tradición oral, pero también con las prácticas de la vida diaria, la gente de la Tierra Caliente usa a su cuerpo y experimenta con él, en el trabajo, en el juego, en el ocio, la devoción y el amor, para todo ha construido una serie de movimientos, posiciones, distancias entre cuerpos, que le permiten soportar el calor, sus ciclos cotidianos y anuales. No se nace

⁸⁴ “Relate” comunicado por don Ricardo Gutiérrez Villa, violinista oriundo de Nocupétaro, 2 de agosto de 2005, Apatzingán.

terracalenteño, como no se nace japonés, se aprende a serlo. Las identidades, incluidas las étnicas, no descansan sólo en el intelecto de las personas, están marcadas en el cuerpo y en las prácticas, como en el pasado lo fue la *jiricua*, ellas revelan la identidad del terracalenteño, “el *fierro* con que los marcó la tierra en la que nacieron”.⁸⁵

⁸⁵ López Ferrer, Xavier, *El rebozo...*, p. 26.

Conclusiones ... sólo borracho o loco, o con la mujer de otro.

Hay nostalgia por todos los caminos,
más el que lleva rumbo al río,
el que llega a la playita, al remanse,
a la piedra donde el río esquivo el reto, rindiéndose, huyendo.
Hay muchos caminos que huelen a tristeza, otros a alegría,
conozco uno que me produce los dos sentimientos a la vez,
el que me lleva a los frutos exóticos que aplacan el hambre de los niños,
disfrazados de guerreros invictos, que solo vence el tiempo.
En esos caminos, los corazones son los que menos saben.
El corazón sólo traiciona, abandona, nos vende sin pago alguno.
Sólo responde al sexo, van de la mano contentos, placeando,
con la certeza de que han nacido juntos y así morirán.¹

EN TIERRA CALIENTE SÓLO BORRACHO, LOCO O CON LA MUJER DE OTRO, es un refrán que pretende ser una síntesis de las razones para vivir en la región; en él se asocia un entorno geocultural con una serie de prácticas valoradas socialmente como negativas. UN NUEVO “NOSOTROS” Y LA VIOLENCIA, busca explicar dos de los polos morales que son objetivados en la realidad como características de los terracalenteños: la violencia y la sexualidad desbordada; los cuales comienzan a ser exaltados con una valoración positiva por las expresiones folclóricas más recientes, vinculadas a la cultura popular de masas creada entorno al narcotráfico, y que evidencian el surgimiento de una nueva identidad.

Las representaciones sobre los terracalenteños sirvieron y sirven para dar sentido al mundo desde la época colonial, primero para ordenarlo étnicamente, para perpetuar el rechazo al otro y su sometimiento, luego para mantener el control sobre el ciudadano del pueblo bajo, el peladaje, los cochos y guaches por las elites criollas y mestizas; pero, no hubo una representación única y dominante, sino que, varias se disputaron (y disputan) el derecho a imponer sus significaciones en la sociedad terracalienteña y del Bajío, el “mundo” y la “realidad” de la vida cotidiana para los implicados.

En parte, vimos como las representaciones colectivas fueron “racionalizadas”, vueltas naturaleza, al asociar ciertas características como la violencia, la sexualidad desbordada de los habitantes de la Tierra Caliente que pretendidamente son originadas por el entorno geográfico y el clima de la región, lo cual muestra la eficacia simbólica de lo social; pues si bien, lo social-histórico está en constante cambio, sólo estableciendo figuras “estables” (el negro violento, el indio flojo y borracho) se institucionalizó el dominio en la sociedad de la Tierra Caliente. Así, la Iglesia, la escuela, e incluso en la familia se determinó lo que es “real”, el estereotipo de valoración negativa sobre

¹ Damián Jaimes, Offir, “Todos los caminos llegan al río”, en Hernández Avelar, Agripino (comp.), *Memorial de otros días. Escritores de la Tierra Caliente*, “Colección Arroyo Grande”, 10, Chilpancingo, edición de David Francisco Ruiz Rojas, 2004, pp. 106-108.

“cochos” y “guaches” se volvió “naturaleza”, fue objetivado y por ello fue utilizado para construir e interpretar al mundo de la Tierra Caliente. Sin embargo, a la par que se construían, en los discursos, las valoraciones negativas sobre los dominados (indios y negros, guaches y cochos), éstos reconstruyeron su mundo y se repositionaron mediante prácticas contrarias y subversoras del poder: la magia, las artes tradicionales insertas en el fandango (sobre todo la lírica), en la literatura oral, e incluso en los poderes económicos, religiosos y devocionales de las cofradías coloniales. Símbolos tan importantes y polisémicos como *l'amigo* (el diablo representado por un mulato) fueron asumidos y resignificados por los miembros de los grupos dominados convirtiéndolos en ideología, en una posición política activa y conciente; como lo fue, por ejemplo, realizar fandangos en las filas independentistas donde se bailaron los bailes prohibidos por la Inquisición; así bailar un jarabe gatuno en plena guerra no sólo fue una experiencia lúdica y estética para quienes lo hicieron y quienes lo vieron, sino sobre todo, fue una posición política.

En nuestro trabajo mostramos como existen grupos sociales que intentan controlar la producción de significado y detentar la hegemonía cultural, pero siempre hay espacio para la disensión. No hay una tradición uniforme ni reciprocidad entre grupos, sino asimetrías, ventajas y desventajas. Ciertas costumbres y prácticas construyeron ideológicamente el estereotipo y los prejuicios que apoyaron, en el pasado, una estratificación social y el dominio de ciertas elites por su carácter de extranjeros con cierto fenotipo; sin embargo, los individuos y los grupos dominados se opusieron con prácticas y costumbres que utilizan discursos contrahegemónicos para cuestionan al poder justamente invirtiendo la valoración del fenotipo. La ideología oculta su intereses de dominio mediante estrategias discursivas de las formas simbólicas (como la sinécdoque, la metonimia y la metáfora), todas las cuales sirven para disimular las relaciones de dominación; por ello recurrimos al análisis del discurso como herramienta para reconstruir los tropos que ocultan el significado en las formas simbólicas.

El análisis de la vida cotidiana nos mostró lo útil que es para revelar la manera en que se articulan el individuo y la sociedad que lo rodea. Usamos de manera un tanto aleatoria diferentes métodos y herramientas multidisciplinarios con el objeto de investigar lo cotidiano sin caer en la folclorización fácil.

El interés por lo “cotidiano” no se vio ceñido a las “series documentales” que abarcan un “periodo razonablemente largo” para encontrar las discontinuidades, sino por el contrario, se siguieron algunas continuidades en un largo periodo en diferentes fuentes historiográficas: documentales, de literaturas orales y escritas, iconográficas y visuales. A tales textos se les hicieron preguntas de carácter etnográfico y un análisis del discurso, con la idea de establecer una historia de la manera en que se ha

visto a la Tierra Caliente y a sus pobladores por personas ajenas a la región y por las oriundas.

Vimos que la significación de ciertas prácticas (tecnologías y usos del cuerpo, actitudes y posiciones frente al dominio) de los terracalienteños se han construido por los grupos sociales que vivieron y viven en la región, pero también por aquellos que los miraban y observan desde fuera. Toda construcción de los significados y la recepción no fue manera lineal, de arriba abajo en la escala del poder, por el contrario siempre hubo rechazos y reapropiaciones por parte de los grupos dominados, siempre los contextos influyeron en la manera en que se produjeron las representaciones de los terracalienteños y la Tierra Caliente, en como fueron aceptadas y rechazadas en parte, por ello se trata de representaciones históricas y para nada comunes u homogéneas en toda la sociedad y todos los tiempos.

En el día a día, en el quehacer cotidiano los hombres construimos nuestra experiencia mediante las prácticas, por ello nuestra cultura y nuestra historicidad condicionan los sentidos que les otorgamos; así pues, cualquier interpretación depende de un pasado simbólicamente constituido cuyo horizonte se extiende hasta el presente, de una tradición. Estos procesos no están libres de conflictos y no son impuestos sólo de arriba hacia abajo, sino que la dominación es internalizada y en parte conformada por los sometidos, así, la explotación y la dominación son relaciones históricamente vividas, pero no necesariamente explícitas. Es por ello que nuestras interpretaciones de los sentidos libertarios que tuvo en el pasado el fandango, no sólo explícitamente, en las coplas que denunciaban el sometimiento y lo desenmascaraban, recurrieron a las compilaciones de folcloristas, sino a la vivencia, a la experiencia de participar en una tradición (el fandango) en la actualidad, con los preservadores de una tradición centenaria, quienes, por cierto, comparten la pobreza y el desden de los grupos dominantes de la región (aún cuando se les “exalte” en el discurso). Tradición y cultura fueron herramientas para deconstruir la reproducción ideológica, la autocensura, para delimitar espacios de libertad, pero para nosotros se transformaron en fuentes para encontrar los contradiscursos, pues su carácter simbólico y polisémico las prácticas contienen sí mismas dos discursos: el de sujeción y el de libertad.

El análisis de la vida cotidiana requirió de un método híbrido entre la antropología y la historia, pues sólo así pudimos entender un sistema de concepciones heredadas, símbolos y significaciones transmitidas históricamente de una generación a otra.

Empleé el método etnográfico para llegar a la vida cotidiana, use mi “ser” para intentar llegar al mundo de vida del “otro”; mi pertenencia cultural al Bajío y mi afrodescendencia militante fueron herramientas, más que obstáculos, para “interpretar” la cultura de los terracalienteños, para encontrar problemas e intentar interpretaciones a aquello que antes consideraban ellos “cotidiano” y rutinario. El

diálogo cultural que encaré me permitió descubrir prejuicios, malos entendidos y estereotipos de ambos lados (los míos y los de los terracalenteños), aunque intenté tomar distancia y evaluar mi desempeño social y modificar mi conducta, en la medida de lo posible.

El trabajo de campo fue importante, pues utilice la “experiencia” y mi participación en el fandango como herramienta hermenéutica para analizar la importancia de la copla y entender los contradiscursos presentes en ella. Si bien no hubo una descripción densa de la fiesta tradicional de la Tierra Caliente (que juzgo pertinente hacerlo en otro lugar), mis anotaciones de campo fueron importantes para entender de qué manera se articularon en el pasado: pertenencia étnica, habilidad artística, cuestionamiento verbal y kinético al dominio “naturalizado” por el poder y establecido mediante estereotipos. Mi fracaso al bailar o al tocar, en música que es muy compleja rítmicamente, me llevó a pensar en la “frustración” que necesariamente tuvieron que tener los criollos y extranjeros que intentaron participar en la fiesta, en el disgusto real por los mensajes velados en las metáforas que se cantan en las coplas, en la atracción sexual presente en el baile y el rechazo que establecen las bailadoras a quienes no tienen esa habilidad o en cualquier otra arte tradicional.

Muchas de las prácticas y de los conocimientos de la Tierra Caliente son fundamentalmente no lingüísticos, aunque forman un sistema coherente; por ello discurso y práctica integran redes de significados que son constituidos mediante la experiencia y la praxis. Mi observación y la participación que tuve en las actividades cotidianas de un segmento de la población de la Tierra Caliente (el músico tradicional) me permitieron entender el sistema del fandango tradicional terracalenteño, y luego, en cierta medida con la búsqueda de documentos coloniales, ver cómo se articulaba éste con otros aspectos de la vida cotidiana de sus creadores, sobre todo la discriminación y la explotación. Así pues el la participación en la fiesta arrojó algunas coplas presentes en el trabajo que no son meras “ilustraciones” y retruécanos poéticos sino textos que permiten, en cierta medida, acercarnos a la experiencia y mundo de vida de los sometidos (cochos y guaches), entenderlos como hombres y mujeres activos, con posiciones políticas contrarias al dominio y la discriminación, que usaron a las artes tradicionales como herramientas para transmitir sus discursos contrahegemónico; por ello, el trabajo de campo fue fundamental.

La vida cotidiana se organiza alrededor de nuestro cuerpo y del presente, del aquí y el ahora, es accesible a la manipulación corporal; por ello, esta a mi alcance. Además, se me presenta la realidad de la vida cotidiana como un mundo compartido por otros, un mundo intersubjetivo, un mundo tangible para mí y para los demás, un mundo compartido.

El cuerpo es inasible, no se puede sujetar de ningún modo. Al reflexionar sobre él debemos partir de contextos y circunstancias concretas que permitan, a partir de esa singularidad, descubrir, a lo mejor, las regularidades; pero sobretudo, reflexionar sobre nuestro cuerpo y los usos que le damos, la historicidad de ambos y los vínculos con el poder que cuerpo y prácticas tienen, sobre todo de aquellos que no somos conscientes.

Pretender la reflexión sobre el cuerpo sin atenernos a su condición de creación social e histórica y llevarlo a una ontología, que lo concibe preexistente a la historia, sirve para ocultar las relaciones de poder que existen sobre él, aquellas que lo limitan, lo marcan, lo separan y lo usan para mantener el dominio. Pensar al cuerpo sólo como biología, como principio de “objetividad”, es un error que permite el control social, lo vuelve “naturaleza” y vincula con algunas características de lo “natural”, como serían ingenuidad, bondad y ternura, conceptos que ocultan toda la violencia a la que está sometido. El cuerpo es objeto, es deseado, es usado, marcado y moldeado de manera abierta en instituciones del Estado: como el ejército, la escuela, el hospital psiquiátrico y médico, por las profesiones, por la industria; pero también, de manera sutil, es modelado, usurpado, idealizado, por los diferentes grupos sociales mediante ideas, imágenes, políticas y prácticas.²

El cuerpo es en sí mismo un espacio de poder y una arena de conflictos; en él se percibe el sometimiento y el control, de la misma manera que la libertad y la revolución. Un grupo de soldados en posición de “firmes” o una joven en traje de baño desfilando en una pasarela muestran el control social sobre el cuerpo del individuo, su adiestramiento para ciertas prácticas que le son impuestas y “aceptadas” por el individuo; un par de soldados o un par de mujeres en traje de baño besándose en la boca durante una marcha por el orgullo gay convierten sus disfraces y actos en discursos contra hegemónicos.

El cuerpo no puede desaparecer de los estudios sobre afrodescendientes. Discriminados por el color de piel, por los tipos de cabello, nariz y boca, estos fragmentos corporales fueron concatenados con actitudes morales y de conducta. Al evidenciar el error, presente en la discriminación por la procedencia étnica, en el racismo y la “herencia moral”, el estereotipo sufrió una metamorfosis y el orden social lo transformó en “naturaleza”; entonces, el origen regional (ser “costeño”, “terracalenteño”, “jarocho”) ocultó la relación con lo genético, la afrodescendencia, ocultó los vínculos con la “raza” y los depositó en la “naturaleza”. Este discurso discriminador tomó, durante el siglo XIX, los nuevos descubrimientos de Darwin y se trasladó al “medio geográfico” y a la región. La nueva

² Butchart, Alexander, *The anatomy of power*, “European constructions of the african body”, Londres, Zed Books, 1998, pp. 1-2,6-7.

discriminación se volvió estereotipo (al asociar una representación de la gente de esas regiones con las cualidades morales pensadas y asociadas por el poder colonial con los afrodescendientes), así mantuvo vivo el estereotipo regional excluyente hasta nuestros días. Una persona es racista por decir que los “negros” son borrachos, flojos y violentos, o que las “negras” son putas y calientes, porque ahí, evidentemente, existe una asociación entre carácter moral, comportamiento y genética; sin embargo, el racismo se larva cuando las representaciones se han trasladado a sus descendientes estereotipados (*costeños, jarochos, terracalenteños*) pues en ellos no hay referencias biológicas, en primera instancia.

La reproducción de los estereotipos se da en la vida cotidiana, en las prácticas. Es realizada por individuos que pertenecen a diversos grupos de interés; en algunos casos se puede hablar de “clases en el papel”, como dice Bourdieu, pero en una región periférica, incorporada al capitalismo tardíamente, las relaciones y las diferencias sociales van en otro sentido, a veces todavía muy ligadas al pensamiento corporativo y etnizante del pasado colonial.³ No por ello debemos negar que fenómenos de dominio mundial aparecen en la Tierra Caliente: como la renta de tierras por grandes agroindustrias norteamericanas para sembrar melón que producen una degradación del suelo, contaminan tierra y agua y a los jornaleros agrícolas; o bien la emigración internacional de la mano de obra local, mientras que miles de brazos llegan de las zonas indígenas de Guerrero y Oaxaca a trabajar como peones en las meloneras; el narcotráfico y sus técnicos turcos para sembrar amapola. Lo que se ha tratado de evidenciar es que el imaginario y algunas prácticas de las personas tiene ritmos más lentos de cambio, aun con el Internet, con educación superior, con carreteras las personas siguen contando sobre *chaneques* y *l'amigo*, o sentándose en cuclillas.

Cuando uno llega por primera vez a Tierra Caliente se sorprende por el discurrir pausado de la vida, que muchos atribuyen a la temperatura, y que no es sino una velocidad de movimiento acorde con la vida cotidiana que contrasta con la rapidez de los movimientos en el fandango, en el baile, sin que los grados centígrados influyan; sin embargo, ambos están provistos de una actitud de desafío divertido, de provocación sensual.⁴ Hay detrás del caminar erguido, suave y bamboleante una elección entre un cúmulo de actitudes posibles para caminar que son aprendidas. Desde la perspectiva del europeo y el criollo tal manera de andar es lasciva, es lo que ven, lo que quieren ver y lo que el prejuicio les obliga a ver, entonces, los afrodescendientes asumen el estereotipo para vencer de nuevo en el campo de la estética corporal, no el del adorno con sedas, perlas y oro (al que siguen aficionados), sino en el de la apostura de la postura. Es en la vida cotidiana que se interioriza la desigualdad social,

³ Bourdieu, *Sociología...*, p. 284

⁴ Martínez Ayala, Jorge Amós, “...éste es el Maracumbé. El fandango de la rivera del Balsas”, en Martínez Ayala, *Una bandolita de oro...*

pero no sólo es debida a la acción coercitiva del Estado y sus aparatos ideológicos, la sociedad en su conjunto organiza las relaciones que tienen los individuos con los bienes simbólicos y materiales; pero también es en la cotidianeidad que se crean los espacios de libertad.⁵ De nuevo el simple hecho de caminar (un *habitus*) se presenta como un discurso contra hegemónico y además, vencedor.

Discursos dominantes y discursos revolucionarios se imprimen en el cuerpo de los terracalenteños, expresiones culturales como usar la falda corta o la camisa abierta y fuera del pantalón son “elecciones” culturales de los individuos en un medio “ambiente” vuelto “naturaleza” por el poder hegemónico. Podrían “elegir” cubrirse con holgadas y largas prendas de algodón como en el norte de África, sin embargo, su tradición sudsahariana los lleva mejor hacia la desnudez y al hacerlo incurren en “malos entendidos”, que en realidad son interpretaciones diferentes ante una actitud corporal aprendida. Se trata de *normas y reglas de conducta* que regulan nuestras acciones; las cuales fueron creadas por instituciones sociales como la familia, la escuela, la Iglesia.⁶ En su creación hubo coerción Estatal y eclesiástica, aunque también hubo márgenes para la oposición abierta y aun el triunfo de los grupos subalternos.

Cuando los de la Tierra Fría asumen que ciertas características del comportamiento en la gente de Tierra Caliente son de “valentonería” y “putería”, porque el prejuicio se los ha enseñado, porque los mulatos cochos fueron imaginados “haciéndolo” en el pasado; pues las situaciones en que nos encontramos las personas siempre están estructuradas previamente por definiciones e interpretaciones.⁷ En cambio para la gente de la Tierra Caliente no hay otra explicación que “el calor”, la “naturaleza”, sin percatarse que, en realidad, es una elección dentro de un catálogo posible enseñado por los abuelos, se trata, en cierta manera, de mantener la actitud desafiante del negro cimarrón en la vida cotidiana ante las normas impuestas por el Estado en códigos que regulaban muchos aspectos de la vida cotidiana, incluso el vestido. Mostrar el cuerpo es una técnica corporal para evitar el calor, como podría ser vestir túnicas de algodón, sin embargo, es la segunda la que tiene un matiz de desafío a la hegemonía, de rebeldía ante la situación a que se está sometido, así, mostrar el cuerpo es en sí mismo un discurso en contra del *statu quo* llevado al ámbito de lo cotidiano, de lo no reflexionado, de lo vivido.

La Tierra Caliente fue durante muchos años el refugio de los perseguidos por el Estado colonial. Fue un escondite para los esclavos fugados del Bajío y el Altiplano, como también lo fue para los prófugos de la “justicia colonial”, los judaizantes, los sodomitas, los locos; es decir, aquellos que estaban fuera del rígido sistema social de la época, personas con diferente religión, preferencia sexual,

⁵ Bordieu, *op. cit.*, p. 35.

⁶ Giddens, *Teoría social...*, pp. 363-366.

⁷ *Ibid.*, pp. 373, 384.

o estado emocional. Esclavos cimarrones, asesinos y adúlteros bajaban a un territorio entonces inaccesible, sumido en el calor, rodeado de alimañas, con el mal del “pinto” o *jiricua* y del “buche” que algunas veces en el pasado se vieron como señales corporales de una desenfrenada moral. Existe un proceso de internalización de esa realidad geográfica y cultural, en cierta medida objetiva, que genera una subjetivización en los individuos; ese proceso traslada mediante la experiencia a los objetos socialmente construidos, como lo es el “calor”, las “alimañas”, la “jiricua”, la “valentonería” o la “putería” para unirlos en una red semántica que los agrupa bajo el concepto de *Tierra Caliente*.⁸

El imaginario de los grupos hegemónicos convirtió a la Tierra Caliente en una región “frontera”, más que natural (o geográfica), en una frontera moral; en el *alter ego* de la Tierra Fría y del Bajío, donde vivía la población europea y criolla, las personas “decentes” y fieles a la Corona. Y así la copla no sólo fue el arma de las castas, también guarda, en menor parte, a la ideología dominante; a través de ella podemos ver la manera en que la gente del Bajío vio a las personas de la Tierra Caliente:

Más abajo allá en Colima
toda la gente se siente muy rica
y lo único que tienen
son las manchas de *jiricua*.

Y al mismo tiempo, en la copla podemos observar el contra discurso que se opone a los prejuicios y la imagen negativa de los terracalenteños.

Uyuyuy El cura de Coahuayutla
Uyuyuy ya no quiere confesar
Uyuyuy de miedo de la *jiricua*
Uyuyuy no se le vaya a pegar.

La Tierra Caliente era una frontera “natural”; pero sobre todo una frontera “moral”, que en cada momento fue socializada, mediante el lenguaje, por aquellos que la conocían a quienes no habían ido nunca. El lenguaje integró en el imaginario de personas de la Tierra Caliente, la Tierra Fría, El Bajío y el Altiplano una serie de representaciones sobre la región, las cuales se transmitieron en historias escritas (crónicas y relaciones geográficas), o bien, mediante la tradición oral en leyendas, mitos, anécdotas, chistes, coplas y refranes.⁹ Los múltiples estereotipos se condensaron en un dicho popular usado en las tierras altas, en el Bajío, el Altiplano y la Tierra Fría:

⁸ Habermas, *Teoría de la acción...*, pp. 12-19.

⁹ Habermas, *op. cit.*, pp. 39-40.

EN TIERRA CALIENTE SÓLO BORRACHO, LOCO O CON LA MUJER DE OTRO.

En el pasado el cuerpo desnudo no era, en sí mismo, objeto de deseo, pero para los mesoamericanos que habitaron la región, para las personas de Oceanía, y África que fueron esclavizados, el cuerpo exponía su piel al sol, y los senos al aire o las nalgas no concentraban el apetito sexual. A esos cuerpos se les pintaba, se les tatuaba, se les hacían marcas de fuego o cicatrices con cortes, se les horadaba y se les colocaban objetos “preciosos” para indicar procedencias tribales, estatus militar y religioso; si bien existían “ropajes”, éstos no lo cubrían por completo sino que dejaban parte de la piel al descubierto.¹⁰ Musulmanes, cristianos y judíos tenían una percepción distinta; para ellos el cuerpo era fuente de pecado, incitaba, sobre todo el femenino, a la concupiscencia de la “carne”; por ello, sometieron cubrieron y ocultaron sus cuerpos con pesadas ropas, turbantes y velos.

Al encontrarse culturas vestidas con culturas desnudas en una situación de conflicto, de desigualdad militar y de sometimiento, los vestidos impusieron sus normas; sin embargo, las resistencias no fueron pocas. Es cierto que los sacerdotes y frailes impusieron un vestido que cumplía, en cierta medida, con lo que en el pasado hacían la pintura, el tatuaje, las deformaciones craneanas, las mutilaciones o la joyería, es decir, se convertían en marcas sociales que permitían, a quien conocía el sistema, leer en el cuerpo de los hombres y mujeres información sobre ellos como individuos, pero sobre todo, como individuos que formaban parte de un grupo social.¹¹

El cuerpo cedió al vestido las marcas tatuadas, los diseños multicolores de la pintura y se transformó entonces en el depositario de ese código social; desnudos un gobernador tarasco, de la república de indios de Cutzio, o un marabú conocedor del derecho y la astronomía musulmanas, traído como esclavo para que fuera “maestro de hacer azúcar”, se convertían en un “indio” y un “negro”; por ello, el vestido fue durante la época colonial un signo social que muchas veces era mantenido rigurosamente por los dominados para mantener cierta preeminencia sobre la masa ¿A quién le interesaba más mostrar su estatus sino a los nobles indígenas y a los libertos que habían logrado ascender socialmente?¹²

El calor y algunas motivaciones culturales mantuvieron el uso de materiales ligeros y abundantes en la región, como el algodón, así como la costumbre de cubrir poco el cuerpo. Diferentes

¹⁰ Escalante Gonzalbo, Pablo, “La casa, el cuerpo y las emociones”, en Escalante Gonzalbo (coordinador del volumen), *Historia de la vida cotidiana en México*, v. I, México, FCE, pp. 231-255.

¹¹ Lavrín, *op. cit.*, v. I, v. II, v. III.

¹² Menegus, Margarita, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”, en Escalante Gonzalbo, *op. cit.*, pp. 501-524.

técnicas y usos corporales de la Tierra Caliente fueron entendidas como invitaciones sexuales, en el pasado y por personas procedentes en otras culturas, lo que dio pauta, entre otros factores, al estereotipo de la mujer terracalienteña lúbrica y sensual. Las mujeres de Tierra Caliente usaban blusas con escotes y mangas cortas, además de la falda a media pantorrilla, trenzaban su pelo, pero había muchas que lo dejaban suelto sobre sus hombros; se sentaban en cuclillas o con las piernas abiertas, técnicas corporales destinadas a evitar sentarse sobre objetos calientes y refrescarse; se bañaban desnudas a la orilla de los ríos y no rehuían las miradas masculinas.

Las cualidades morales indeseables, ligadas en el pasado con los afrodescendientes, se trasladaron mediante la socialización de los estereotipos y los prejuicios a sus descendientes, a la gente que vive en la Tierra Caliente, se transformaron en la “naturaleza” de la región y de su gente. Quienes aceptaron vivir en Tierra Caliente heredaron esa condición, son representados con los valores morales y conductas negativos asociados por los estereotipos con los afrodescendientes coloniales (aunque no lo sean en el fenotipo). Se crea entonces un sistema binario y con oposición: si quienes viven en Tierra Caliente son borrachos, locos e infieles, entonces, quienes no viven ahí, la gente del Bajío y Altiplano, en la Tierra Fría, son sobrios, cuerdos y fieles. La definición del “otro” ese construye frente a la imagen que tenemos del nosotros; esta lucha por representarse y representar a “otros” se llevó en diversos ámbitos del imaginario: lo mismo en pinturas de castas que en la separación socio racial en los libros de bautismo, matrimonio y defunción manejados por la Iglesia; en la jurisprudencia colonial y hasta en el teatro hispanoamericano del Siglo de Oro. En cada ámbito es posible escuchar los distintos discursos etnizados, unos hegemónicos y otros contra hegemónicos: débil el de las castas en los archivos judiciales y fuerte en la literatura oral:

Me gustan las abajeñas
por altas y delgaditas,
se bañan y se componen
y siempre descoloridas

Me gustan las abajeñas,
pues tienen temor de Dios,
y dejan a su marido
por irse con otros dos.¹³

Las “abajeñas”, las mujeres del Bajío son criollas: “altas y delgaditas...y siempre descoloridas”; son religiosas en extremo, “tienen temor de Dios”, pero con una doble moral, “y dejan a su marido por irse

¹³ *Las abajeñas*, son de la Tierra Caliente.

con otros dos”. La copla contra argumenta al prejuicio impuesto por el poder hegemónico en la vida cotidiana: “prietas ni las mulas”, reza un adagio en el Bajío.

Las instituciones estatales que ejercían la hegemonía en el pasado colonial estaban controladas por los “bermejitos”; criollos y europeos estaban en los puestos más altos del gobierno colonial, de la Iglesia y el ejército. A partir de las leyes canónicas y civiles el Estado y la Iglesia crearon un estereotipo étnico sobre los “otros”: “indios” y “negros”; simplificaron la heterogénea procedencia cultural de los individuos hasta construir arquetipos con base en características físicas, fenotípicas y asociarlas con comportamientos culturales de la vida cotidiana y conductas morales. La imagen que se creó del otro no era compartida por los grupos subalternos, existía entre ellos un “nosotros”, una autopercepción que contrastaba con la impuesta desde el poder hegemónico; sin embargo, no tenía la misma capacidad para hacerse escuchar por el resto de la sociedad, el discurso de los “indios” y las “castas” presente en la literatura oral y otras artes tradicionales no tenía la validez y al aparente consenso que tenían las leyes, la pintura y la literatura impresa por el Estado y la Iglesia. La lucha por representar al otro y representarse a sí mismo fue desigual, así que el estereotipo étnico se consolidó y se volvió “natural”, verosímil y “real”; incluso algunos afrodescendientes lo aceptaron al “naturalizarse”.

Un cambio en el régimen político llegó con la independencia; sin embargo, el nuevo poder y su mirada hegemónica no sufrieron cambios sustanciales. El gobierno republicano, la Iglesia y el ejército estaban bajo el control de los criollos, si bien permitieron el ingreso como individuos a personas con un ascendiente indígena o africano. El nuevo marco jurídico impedía la exclusión y discriminación por el origen étnico de una persona, así que el estereotipo se volvió prejuicio, una metáfora étnica, que trasladó todas las imágenes negativas del mulato cocho colonial al cuerpo del terracalienteño del siglo XIX. La abierta participación de la gente de la Tierra Caliente en la independencia y en la consolidación de la república federal laica les permitió exigir el cambio de estatus legal y con ello vino una nueva autopercepción, construyeron un nuevo “nosotros” que los alejaba del origen étnico y presionaba para convertirlos en ciudadanos, ya no eran “mulatos cochos” sino en mexicanos.

UN NUEVO “NOSOTROS” Y LA VIOLENCIA

Es en la Tierra Fría, el Bajío y el Altiplano donde se encuentran los centros hegemónicos del poder económico, cultural y político, ahí se imprimen periódicos y novelas, se hacen las películas que “retratan” al “otro”, al terracalienteño. En apariencia éste sólo tiene las débiles armas de la expresión

artística tradicional, de la lírica y la literatura oral, del baile y la música en donde traslada sus discursos, sus percepciones y su visión de mundo. La producción de sentido y la producción cultural corresponden a situaciones concretas, a necesidades económicas y luchas políticas, por lo cual, en el pasado, hasta la llegada de la “cultura de masas”, la lucha ideológica estuvo más o menos equilibrada aunque siempre en situaciones de desventaja. El analfabetismo era suplido con una memoria oral prodigiosa que usaban al cuento y la leyenda, al refrán y a la copla como vehículos para transmitir información, pero sobre todo para argumentar políticamente. Con la llegada de la “cultura de masas” y la necesidad de tecnologías para transmitir los mensajes, la situación de desventaja se agravó.

La tradición lleva la lucha por representar al ámbito cotidiano, de la misma manera que lo hacen el prejuicio y el estereotipo, y ahí la lucha por representar adquiere otros niveles y sentidos; en un primer momento las metáforas étnicas se trasladan en la tradición oral, están separadas y buscan fortalecerse a través de captar la atención del escucha, pero ésta lucha termina por incluir todos los discursos y contra discursos, para fundirlos en una nueva tradición que se vuelve polisémica y pone en juego, al mismo tiempo, todas las metáforas.

La “violencia” y la metáfora sexual son asumidas de manera diferente por la gente de la Tierra Caliente. Es cierto que en la literatura oral son frecuentes como tema, como también lo es el doble sentido y el carácter francamente sexual de algunas coplas, cuyos versos muestran comportamientos que hacen verosímiles a los prejuicios, son entendidos erróneamente por quienes no comprenden la cultura de la Tierra Caliente y ven en ellos algo “real”; sin embargo, en los contextos locales, cada comportamiento es valorado de manera distinta.

¡Ay! Viejas tobillos guacos
omblicos de periquera,
si no me lo quieren dar
enséñemelo siquiera.¹⁴

El valor y la sensualidad dentro del grupo se convierten en conductas deseables, enseñadas por la familia a los nuevos vástagos. No se nace valiente, o proclive a los placeres, pues ambas emociones son situacionales, sólo podemos interpretarlas cuando nuestros padres nos han enseñado a diferenciar los sentimientos y a enfrentarlos de cierta manera. Es en la experiencia donde nuestra mente se enfrenta al mundo y donde recibimos aprobación o rechazo social por nuestras conductas, nuestros deseos, nuestras angustias; unas quedan conscientes y otras se ocultan en el inconsciente. Aunque se enseña a

¹⁴ Mora Pineda, Favio, “El relate del mes”, en *Voces de Tierra Caliente*, 1 y 3, Morelia, s/e, julio, 2003, año I, p. 15. Coplas transcritas por José Rafael Pineda Torres, quién las escuchó de su padre, *el Palomo*.

sentir y a conducirse en prácticas familiares cotidianas éstas terminan siendo sociales y trans generacionales.¹⁵

Si los europeos y sus descendientes criollos y mestizos tenían al derecho civil y canónico para sujetar a los afro descendientes e indígenas, éstos usaron la magia y la hechicería para controlarlos; si aquellos tenían el teatro y la pintura para “retratar” de manera ideologizada a las “castas” éstos tenían la literatura oral y la copla. La tradición se convierte entonces en una fuente inagotable de textos que permiten, reconstruyendo los contextos sociales e históricos, encontrar la perspectiva del “otro”, del excluido por los discursos hegemónicos; pero no por ello carente de opinión o de acciones para desasirse del control social. El poder naturalizado evita, mediante el prejuicio y el estereotipo, que el “otro”, en este caso las castas y sus descendientes, lleguen a convertirse en un grupo político que acceda al control del Estado (del poder coercitivo).

El poder hegemónico colonial, que se dividía entre la Corona y la Iglesia, y que se sostenía por el ejército y la exclusión étnica, no fue reconcentrado por el naciente Estado mexicano. El control económico del nuevo país continuó en manos de una incipiente burguesía y una nobleza propietaria que estaban constituidas por criollos y europeos; pero el control militar quedó en manos de algunos miembros de las castas afro indígenas que pronto buscaron posicionarse económica y políticamente mediante el uso de su fuerza y ascendiente entre las clases menesterosas. Si bien, las limitaciones legales a indios y castas quedaron abolidas, lo cual les permitió a unos cuantos indígenas e individuos con un ascendiente africano estudiar, incorporarse a los mandos medios del ejército y de la Iglesia, las profesiones liberales y las artes, la limitante económica se convirtió en una nueva barrera social difícil de saltar.

Los afro descendientes oriundos de la Tierra Caliente lograron la ciudadanía en el siglo XIX, y con ello, la igualdad jurídica ante la ley; sin embargo, hubo otros aspectos de la vida que tuvieron un ritmo de cambio más lento, sobre todo, aquellos ligados, en la vida cotidiana, con los imaginarios que constituyeron estereotipos y prejuicios étnicos. La ciudadanía legal quedó limitada a un sector pequeño de la sociedad que reunía las condiciones, de lecto escritura, moralidad y propiedad de inmuebles, necesarias para votar y ser votados como representantes “populares”; así, unos cuantos propietarios, pequeños comerciantes y profesionistas, aglutinados en partidos, se enfrascaron en una lucha por el poder que excluía en las épocas de paz a la mayoría de la población y que, lamentablemente, la arrastraba como carne de cañón a luchas sangrientas y fratricidas de manera cíclica.

¹⁵ Heller, Agnes, *op. cit.*, p. 161. Gay, Peter, *op. cit.*, pp. 18-19.

Todos dicen ¡Viva! ¡Viva!
¿Yo no sé quién vivirá?
Unos que ¡Viva el gobierno!
otros que la libertad.¹⁶

Aún cuando la gente de la Tierra Caliente sirvió de manera decidida en la guerra de Independencia nacional, en el sostenimiento del federalismo y en la expulsión de los invasores franceses, el estereotipo étnico colonial siguió actuante y vigente.

La justificación racial del prejuicio fue cuestionada; entonces se desarrolla la tesis del medio ambiente que influye en los hombres y la especie, ésta justifica ahora la exclusión sin un matiz racial, en apariencia. La *naturaleza*, como generadora del medio ambiente, sirvió como una pantalla que ocultó al racismo, lo larvó y lo dejó en un estado latente.

A diferencia de lo “jarocho”, que se asumió como una afro descendencia cultural pero inculca en lo político, el terracalienteño no asume su afro descendencia ni en lo biológico ni en lo cultural, el estereotipo negativo pesa todavía demasiado. El discurso afrodescendiente del mulato cocho está convertido en metáfora, no es directo ni consciente, es latente, de la misma manera que el prejuicio se agazapa en la cotidianeidad. Aunque existe afro descendientes en la Tierra Caliente, no hay personas concientes de ese pasado: “El negro está en la costa” dicen los terracalienteños a la pregunta sobre su presencia en la región. El negro siempre esta más allá, si uno pregunta en Michoacán le responden: “Los negros están en Guerrero”, y situados del otro lado del río Balsas, nos dicen: “No, los negros están en la Costa”.

Aceptar ese origen con una raíz en África está en función de cierto pragmatismo que depende de lograr beneficios tangibles por “asumirse” afrodescendiente ¿las nuevas políticas culturales, y sobre todo, los apoyos económicos que están presentes en la Tierra Caliente desde la federación y los estados, ayudarán a exaltar los vínculos con África? De ser así podría asumirse como una raíz más sin conflicto, como lo hicieron los jarochos. De no obtener beneficios posibles permanecerá oculto y negado, o minimizado, como sucede en la Costa Chica.

El discurso hegemónico racial, transformado en naturaleza, es contrarrestado por el discurso ciudadano/republicano de injusticia y clase social presente en el género lírico musical de “Las Indias” (como “El pobre viste de manta...”), es desracializado y centrado en los factores sociales y económicos como causas de la diferenciación. Los afro descendientes rechazan una identidad impuesta desde fuera, saben bien que la desigualdad social ya no se justifica en términos epidérmicos si no económicos y

¹⁶ *El Gusto federal*, gusto tradicional de la Tierra Caliente.

sociales, de clase; por ello, al cambiar las condiciones sus luchas políticas ya no son en términos raciales o étnicos. Sin embargo, la tradición mantiene latente la etnicidad en su discurso, lista para ser usada de nuevo.

El rico viste de seda,
el pobre de manta rala;
el consuelo que me queda
que la muerte nos iguala.

Las identidades son coyunturales, en la actualidad, con el reconocimiento de la Tierra Caliente como “Región Indígena Intercultural”, por parte de la recién creada Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado de Michoacán, existen ya las posibilidades reales de que lleguen tanto recursos y políticas públicas para atenderla. En la actualidad son pocas las comunidades indígenas (en lo jurídico) que buscan su reconocimiento como pueblos indios y el acceso a los recursos; así la región de ser considerada como “mestiza”, es ahora nuevamente “indígena” y es muy probable que la identidad “indígena” sea manifiesta de nuevo en su carácter político; pues, los indígenas imaginados y representados tienen, en cierta medida, una representación positiva para el Estado mexicano; en tanto que, la identidad afro descendiente es negada, mientras que es asumida y construida la “indígena”.

EL COCHO Y EL HUACHE
(Los Pajaritos de Tacupa, Mich.)

El cocho es de Guerrero
y el guache de Michoacán
son dos gallitos muy finos
que no se saben rajar;
para traficar con droga
nadie los puede igualar.

Ahora, de nuevo, “cocho” se ha tomado temporalmente como gentilicio de la Tierra Caliente del estado de Guerrero, en tanto que “guache” es el de Michoacán, por los grupos y bandas que cantan “narcocorridos” y música “grupera”, sobre todo en un naciente género el “Tierra Cali”. De nuevo sirven para separar a personas con orígenes semejantes, y pueden, de nuevo, volverse metáforas étnicas.

EL COCHO Y EL GUACHE
(Los Razos de Sacramento y Reynaldo)

Vamos mi cocho a brindar,
por dos estados chingones
por Michoacán y Guerrero
tierra de pinches gallones.
Se van el cocho y el guachi
con las guachas de cabrones.

Aceptar el origen afrodescendiente está en función de las condiciones sociales e históricas, es muy pragmático. Tal vez las nuevas políticas culturales para promover el desarrollo cultura de la Tierra Caliente le alentarán a reconocer su herencia africana, a reconocer la parte cultural de la afrodescendencia sin conflicto aparente (como sucedió en el caso “jarocho”) y sin reivindicaciones políticas (como sucede en la Costa Chica). De no obtener posibles beneficios permanecerá oculto y negado (o minimizado) como sucede en la actualidad.

La hegemonía vuelta “naturaleza” intenta ocultar el carácter racial, tanto como el discurso contrahegemónico oculta su etnicidad y argumenta que se debe a la desigualdad social. El cambio en las condiciones sociales e históricas hacen que en el contra discurso la etnicidad se convierta en militante (como en la Costa Chica) o en no militante e integradora (como en el Golfo).

Las cadenas de hierro impuestas a los afro descendientes esclavos fueron rotas por las cadenas del deseo que éstos impusieron a sus amos europeos y criollos. El estereotipo utilizado para avasallar fue trastocado y convertido en estrategia para obtener la “libertad” jurídica, al aceptar el sometimiento sexual las afro descendientes “confirman” con sus prácticas al prejuicio, lo hacen verosímil, y por tanto, intersubjetivo, palpable y reconocible por otros; pero una vez alcanzada la “igualdad” ante la ley ¿qué sentido mantiene la práctica? La educación corporal familiar en los contextos cotidianos que la reproducen, ya sin “necesidad”, en un nuevo contexto social e histórico, se podría argumentar; sin embargo, al permanecer latente el prejuicio se hace necesario mantener también las identidades no verbales y las prácticas latentes que las activan. Detrás de la manera en que caminan los terracalenteños está presente la actitud de permanente desafío del afro descendiente, de ése que no es menos que nadie, del que no se deja, y que transita abruptamente de la calma y la parsimonia a la violencia; de aquella que seduce y aleja, que atrae y desplanta.

El cuerpo del afrodescendiente construido en el discurso por los intereses económicos y sociales de los europeos sirvió para esclavizar; así que los discursos deconstruidos, resignificados por los afrodescendientes sobre su propio cuerpo, sus tecnologías corporales, percepciones y prácticas fueron

usados para conseguir su “liberación” legal y su “igualdad” jurídica. El cuerpo fue cadena y prisión, fue herencia biológica “naturalizada” y “moralizada” por el poder hegemónico, pero también herramienta y espacio de libertad.

Ahora sí y a me despido, como dice El Mulato:

Yo soy el mulato alegre
que habita allá en las montañas
y en compañía del jilguero
voy a cantarle a las mozas
¡Anda! Todas las mañanas.¹⁷

¹⁷ El Mulato, son comunicado por don Ricardo Gutiérrez Villa, violinista de Nocupéraro, 20 de diciembre de 2003.

Bibliografía

- Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 1987.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Las poblaciones negras de México*, 3a. ed., México, FCE, 1989.
- Alcalá, fray Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, México, SEP, 1988.
- Alegría, Ricardo, *Juan Garrido, el Conquistador Negro en las Antillas, Florida, México y California c. 1503-1540*, San Juan de Puerto Rico, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1990.
- Alejandre Esquivel, Sara Verónica, “Fiestas, Tradiciones, Leyendas y Personajes de Huetamo”; en *Boletín informativo Museo del Estado*, Morelia, IMC, #16, agosto de 1996.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, “Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”, México, FCE, 1993.
- Basalengué, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín*, Morelia, Fimax, (1673)1984.
- Beaumont, fray Pablo, *Crónica de Michoacán*, v. II, Morelia, Balsal, 1985.
- Beltrán, Ulises, “Estado y sociedad tarascos”, en Carrasco, Pedro, et al., *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- Bermudez Núñez, Virgilio (alias VIBE), “Trazos históricos. Aquellos adoradores de caimanes”, en *Voces de Tierra Caliente*, Morelia, s/e, año I, #1, junio, 2003.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, SEP-setentas, 1975.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México, CNCA/Grijalbo, 1990.
- Bravo Ugarte, José (Anónimo, introducción y notas de), *Inspección Ocular en Michoacán regiones central sudoeste*, México, Jus, 1960.
- Butchart, Alexander, *The anatomy of power*, “European constructions of the african body”, Londres, Zed Books, 1998.
- Calderón, Joseph Antonio, “Idea de la jurisdicción de San Juan Huetamo extendida por persona comisionada que fue don...”, en Reyes García, Cayetano y Álvaro Ochoa Serrano (editores), *Resplandor de la Tierra Caliente michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- Cárdenas de la Peña, *Tierra Caliente. Porción sureste de Michoacán*, México, SAHOP, 1980.
- Carrillo Cázares, Alberto, *Partidos y Padrones del obispado de Michoacán 1680-1685*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Castelló Yturbide, Teresa, “La indumentaria de las castas del mestizaje”, en *Artes de México*, “La pintura de castas”, México, Artes de México, libro #8, 1998.
- Carter, Harol, *The study of urban geography*, 3ª, Londres, Edward Arnold Publishers, 1972.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, Barcelona, Tusquets, 1986.
- Castro-Leal, Marcia, *Tzintzuntzan capital de los tarascos*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- Certau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2000.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Chávez Carvajal, María Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)*, Morelia, UMSNH, 1994.
- Chávez, Carbajal, María Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1550-1640)*, Morelia, Tesis de licenciatura, UMSNH, 1994.
- Chávez Carbajal, María Guadalupe (coordinadora), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, UMSNH, 1997.
- Cházaro, Laura y Rosalina Estrada (editoras), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, Zamora, El Colegio de Michoacán/BUAP, 2005.
- Commons, Áurea y Atlántida Coll, *Geografía histórica de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2001.
- Cook, Sherburne y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 2ª ed., México, Siglo XXI, Vol. I, 1998.
- Cook, Sherburne y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 2ª ed., México, Siglo XXI, Vol. II, 1998.
- Coria, Hernando de, “Relación de Zirándaro y Guayameo (1579)”, en: Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Corona Núñez, José, *Diccionario Geográfico Tarasco-Náhuatl*, Morelia, UMSNH.

- Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, Morelia, Balsal Editores, 1984.
- Covarrubias, fray Baltasar de, "Relación del Obispado de Michoacán (1619)", en Lemoine, Ernesto, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morelia, Morevallado, 1993.
- Covarrubias, Gaspar, "Relación de Tuzantla (1579)", en Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Davila Garibi, José Ignacio, *Del náhuatl al español*, México, 1939.
- D'Labra Carvajal, José, *El guache*, México, Editorial Nuevo Tiempo, 1983.
- De Vos, George y Lola Romanucci-Ross, *Ethnic Identity*, "Cultural continuities and Change", Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Downs, Roger y David Stea, *Maps in minds. Reflections on cognitive mapping*, Nueva Cork, Harper & Row Publisers, 1977.
- Dúchense, Albert, *Deux belges, J. H. Kats et E. Devaux, officiers supérieurs dans l' armée de Juarez*.
- Enkerlin Pauwells, Luise Margarete, "La tenencia de la tierra en el Michoacán antiguo", en Paredes, Carlos (coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, CIESAS/UMSNH, 1997.
- Erdheim, Mario, *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*, México, Siglo XXI, 2003.
- Escobar, fray Matías de, *Americana Thebaida. Crónica de la Provincia Agustiniana de Michoacán*, Morelia, Balsal Editores, (1729) 1970.
- Espinosa Quiróz, José, *Juan Bartola Tavira (coplas)*, Cd. Altamirano, H. Ayuntamiento Municipal de Pungarabato, 1999.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, "La casa, el cuerpo y las emociones", en Escalante Gonzalbo (coordinador del volumen), *Historia de la vida cotidiana en México*, v. I, México, FCE, pp. 231-255.
- Florescano, Enrique (Coordinador), *Historia General de Michoacán*, Morelia, IMC/Gobierno del Estado, Vol I, 1989.
- Folke, Steen, "An Analytic hierachy in comparative regional study", en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ed. La piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 13ª, México, Siglo XXI, 1986.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La piqueta, 1990.
- Fra Molinero, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Fredrik Barth (Comp), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*, México, SEP, 1982.
- Gaspar Avellaneda, Viliulfo, *Un sanluquense ilustre, Xavier López Ferrer*, San Lucas, Editorial Garabato, 2002.
- García Alcaraz, Agustín, "Estratificación social entre los tarascos prehispánicos", en Carrasco, Pedro, *et. al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, SEP/INAH, 1976.
- Garzes, Diego, "Relación de Ajuchitlán (1579)", en Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España (1521-1821)*, México, UNAM, 1986.
- Gilberti, fray Maturino, *Arte de la lengua de Michuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fondo Teixidor, 2004.
- Gilberti, fray Maturino, *Vocabulario en lengua de Mechuacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Fondo Teixidor, 1997.
- Giddens, Antony y H. H. Turner, *La teoría social hoy*, México, CNCA/Alianza editorial, 1990.
- Giménez Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000.
- Giménez, Gilberto, "Comunidades primordiales y modernización en México", en Jiménez, Gilberto y Ricardo Pozas H. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, IUNAM/IFAL, 1994.
- Glasson, John, "The Region in Regional Planning", en *An introduction to regional planning. Concepts, theory and practice*, Londres, Hutchinson, 1974.
- Goffman, Ervin, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.
- González Benitez, Orlando, "La dama del río", en *La tierra del sol*, Acapulco, Editorial Sagitario, a/a
- González Sánchez, Isabel, *El Obispado de Michoacán en 1765*, Morelia, Gobierno del Estado, 1985.
- González y González, Luis, "La Tierra Caliente", en *La Querencia*, Morelia, SEP-Michoacán, 1982.
- Gruzinski, Sege, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 2001.
- Guillén Vargas, José Antonio, *Significados de los topónimos de la región de Tacámbaro*, Morelia, Edición del autor, 1999.
- Gutiérrez de Cuevas, Pero, "Relación de Cuzeo de la Laguna (1579)", en Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores),

Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, v. II, Madrid, Taurus, 1999.

Hagget, Peter, *Geography. A modern synthesis*, Bristol, Harper Collins, 1983.

Haggett, Peter, "On the beach", en *Geography. A modern synthesis*, USA, University of Bristol, 1983.

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, 15ª, México, Siglo XXI, 1999.

Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1980.

Héritier, Françoise, "La falencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad?", en *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 2002.

Hill, Richard y Peter How, *A Black Corps de'Élite. An Egyptian Sudanese Conscript Battalion with the French Army in Mexico, 1863, an its survivor in Subsequent African History*, East Lansing, Michigan State University Press, 1995.

Ibáñez, Tomas, *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendal, 1988.

Inclán, Luis G., *Astucia. El jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama*, "Novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales, México, Porrúa, 1998, p. 156-157.

Iuri M. Lotman, *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Frónesis Cátedra/ Universitat de Valencia, 1996.

Jahn, Janheinz, *Muntu. Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1978.

Jodelet, Denis, "Pensamiento social e historicidad", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, # 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003.

Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, Imprimeries Universitaires de Francia, 1989.

Juillard, Étienne, "The region: an essay of definition", en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972.

Katzew, Ilona, *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, México, CONACULTA/ Turner, 2004.

Kirchhoff, Paul, "La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarascas", en *Universidad Michoacana*, "Revista trimestral de ciencia, arte y cultura", Morelia, UMSNH, 1992, julio-septiembre, #5.

Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001.

Lavrín, Lydia y Gisela Balassa, *Museo del traje mexicano*, v. I, v. II, v. III, v. IV, México, Clío/Sears, 2001.

La Rea, fray Alonso de, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, (1649) 1996.

Lemoine Villlicaña, *Documentos para la historia de Valladolid-Morelia*, Morelia, IMC/ Ayuntamiento de Morelia, 1990.

León, Nicolás, "etimología de algunos nombres tarascos de los pueblos de Michoacán y otros estados", en *Anales del Museo Michoacano*, Morelia, Imprenta y litografía del Gobierno en la Escuela de Artes, 1888, año 1, [Facsímil] *Anales del Museo Michoacano*, Morelia, INAH, 1990, tercera época, #2.

Loomans, Charles, *Huit mois de captivité chez les indiens au Mexique: 1865 (après Tacábaro)*.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª, México, UNAM, 1989.

López Ferrer, Xavier, *El rebozo de Soledad*, México, Ed. Constanca, 1952.

López Ferrer, Xavier, *El Gallero*, México, Ed. Constanca, 1954.

López Lara, Ramón, *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, Fimax, 1973.

Maalouf, Amin, *Identidades asesinadas*, Madrid, Alianza editorial, 1999.

Macedo Aguilar, Huber, "Cosas tan sin embargo que probablemente. Los rincones olvidados", en *Voces de Tierra Caliente*, Morelia, s/e, año I, #3, julio, 2003.

Marín Tello, Ma. Isabel, *Los problemas matrimoniales en el Corregimiento e Intendencia de Valladolid 1776-1803*, Morelia, UMSNH, Tesis de Lic., 1994.

Martínez Ayala, Jorge Amós, *El toro de petate. Una danza de origen africano traída por los esclavos bantú en el siglo XVII*, Morelia, UMSNH, tesis de licenciatura, 1999.

Martínez Ayala, Jorge Amós, "...éste es el Maracumbé. El fandango de la rivera del Balsas", en Martínez Ayala, Jorge Amós (coordinador), *Una bandolita de oro, un bandolón de cristal... Historia de la Música en Michoacán*, Morelia, Morevallado/SEDESO/Gobierno del Estado, 2004.

- Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Voy polla! El fandango en el Balsas”, en Eduardo Zárate (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán A. C., 2002.
- Martínez Ayala, Jorge Amós, “Ave María que he llegado. Devoción y casta en el Huetamo colonial”, en Zárate, Eduardo (coordinador), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán A. C., 2001, pp. 153-178.
- Martínez Ayala, Jorge Amós, “El culo del mundo, una tierra de pardos, doblada de sierras”, en *Foro Cultural de Tierra Caliente. Memorias*, México, Secretaría de Cultura de Michoacán/CONACULTA, 2004.
- Martínez Ayala, Jorge Amós, “La virgen y los chaneques. Casta, hibridación y poder en las cofradías del Michoacán colonial”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (editores), *Religión y cultura*, Zamora, El Colegio de Michoacán A.C./CONACYT, 2003.
- Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Un cocho, huache! Algunas intuiciones sobre la corporalidad en Huetamo”, en Seefoó Luján, José Luis y Luis Ramírez Sevilla (editores), *Estudios michoacanos XI*, Zamora, El Colegio de Michoacán A.C., 2003.
- Martínez Ayala, Jorge Amós, *Ese negro ni necesita máscara! Danzas de “negritos” en 4 pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Estudios Étnicos, 2001.
- Martínez Baracs, Rodrigo, “El vocabulario en lengua de Mechoacan (1559) de fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica”, en: Paredes, Carlos (coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, CIESAS/UMSNH, 1997.
- Mauss, Marcel, “Técnicas corporales”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mazín, Oscar, *El gran Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.
- Medina Rincón, fray Juan, “Relación que su Majestad manda se envíe a su Real Consejo, del Obispo de Michoacán”, en Warren, J. Benedict (editor), *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, UMSNH, 2000.
- Medina Pineda, Misael, *¡Ah, que mentirosos son los tiradores! Tradición oral Cutzio-Huetamo*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Desarrollo Social/CNCA/Unidad Regional de Culturas Populares, 2005, pp. 89-97.
- Menegus, Margarita, “La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes”, en Escalante Gonzalbo, Pablo (coordinador del volumen), *Historia de la vida cotidiana en México*, v. I, México, FCE, pp. 501-524.
- Michelet, Dominique, “Apuntes para el análisis de las migraciones en el México prehispánico”, en Calvo, Thomas y Gustavo López (coordinadores), *Movimientos de población en el Occidente de México*, Zamora, CEMCA/El Colegio de Michoacán, 1988.
- Mikesell, Marvin, “Landscape”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972.
- Miranda, Francisco (editor), *Monumentos literarios del Michoacán prehispánico*, Morelia, Morevallado/Ediciones Palenque, 2001.
- Montes de Oca, Pedro, “Relación de Tiripetío (1579)”, en Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Moscovici, Sergei, *El psicoanálisis su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.
- Morin, Claude, Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII, “Crecimiento y desigualdad en una economía colonial”, México, FCE, 1979.
- Mörner, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company, 1967.
- Navarrete Pellicer, Sergio, “Algunas implicaciones de los cambios en los patrones de asentamiento indígena durante el siglo XVI: Especulación aritmética e historia conjetural”, en Calvo, Thomas y Gustavo López (coordinadores), *Movimientos de población en el Occidente de México*, Zamora, CEMCA/El Colegio de Michoacán, 1988.
- Navarrete Pellicer, Sergio, “La tecnología agrícola tarasca del siglo XVI”, en Paredes Martínez, Carlos (coord.), *Historia y sociedad. Ensayos del seminario de historia colonial de Michoacán*, Morelia, UMSNH/CIESAS, 1997.
- Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz (editores), *Relaciones y memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, UMSNH/Ayuntamiento de Morelia, 1985.
- Olela, Henry, “The African Foundations of Greek Philosophy”, en Chukwudi Eze, Emmanuel, *African Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- Paredes Martínez, Carlos (editor), *Y por mí visto...*, “Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI”, Morelia, UMSNH-CIESAS, 1994.
- Parra Santaolaya, Estéfano, *Tierra Caliente, cuentos, leyendas, fábulas, cantares, poesía*, 4ª ed., México, edición del autor, 1992.
- Pérez Cortés, Sergio, “El individuo, su cuerpo y la comunidad”, en *Alteridades*, México, UAM Iztapalapa, año 1, # 3, 1991.
- Pérez Montfort, Ricardo, “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-

- 1937”, en *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª, México, CIESAS/ CIDEHEM, 2003.
- Pérez Monfort, Ricardo, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 2007.
- Pérez Munguía, J. Patricia, “De libertad y legislación para negros en el siglo XVIII”, en Chávez Carbajal, María Guadalupe (coordinadora), *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, UMSNH, 1997.
- Pérez Munguía, Juana Patricia, *El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750-1810*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tesis de Maestría en Historia, CEH, 1997.
- Pineda, José Rafael “Cruzar el Río Grande”, en *Voces de Tierra Caliente*, Morelia, s/e, año I, #2, junio, 2003.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681 tomo Segundo*, (Facsimile correspondiente a la de Julián de Paredes, Madrid, 4 Volúmenes, 1681), Porrúa/Escuela Libre de Derecho, México, Tomo 2º.
- Reyes, Román, *Sociología y vida cotidiana*, Barcelona, Montesinos, 1992.
- Rodríguez Salazar, Tania, “El debate de las representaciones”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, # 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003.
- Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán*, (edición facsimilar), Morelia, Fimax, 1972.
- Romero Piñón, Gerardo, *Extinción de la esclavitud en Michoacán 1700-1810*, Morelia, Tesis de licenciatura, UMSNH, 1980.
- Roskamp, Hans, *Los códices de Cutzio y Huetamo*, “Encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI”, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2003.
- Ruiz, Eduardo, *Historia de la Guerra de Intervención en Michoacán*, Morelia, Balsal, 1969
- Ruiz, José Fabián y Fernando Aguilar, *Toponimia Michoacana. Significado del nombre de poblados Purhépechas, Nahuas, Matlatzincas, Otomíes (Castellanizadas)*, Morelia, Casa de San Nicolás, 1992.
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, “Representaciones colectiva”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, # 93, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XXIV, invierno de 2003.
- Sánchez Amaro, Luis, *Memoria del porvenir*, “Historia General de Huetamo 1553-2000”, H. Ayuntamiento de Huetamo/ UMSNH, 2002.
- Sánchez Díaz, Gerardo, “Estanco y contrabando: la herencia colonial del tabaco en Michoacán en la primera mitad del siglo XIX”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, #33, Morelia, IHH/UMSNH, Enero-Junio, 2001, pp. 9- 34.
- Serrano, Celedonio, *El Coyote*, México, SEP, 1951.
- Soto Abraham, Luis Leonardo, *El Tesoro de Huetamo*, Morelia, Morevallado, 2005.
- Thompson, Eward P., “Folcor, antropología e historia social”, en *Historia social y antropología*, México, Instituto Mora, 1999.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, “Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas”, 2ª, México, UAM, 2002.
- Ulin, Robert C., *Antropología y Teoría Social*, México, Siglo XXI, 1990.
- Uzeta, Jorge, *El diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Pacueco, Guanajuato*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1997.
- Van Den Berghe, Pierre, *Problemas raciales*, “Breviarios”, México, FCE, 1976.
- Vargas Uribe, Guillermo, “Percepción y estrategias territoriales en la Etnia Purépecha”, en *Universidad Michoacana*, “Revista trimestral de ciencia, arte y cultura”, Morelia, UMSNH, 1992, julio-septiembre, #5.
- Vega Juanino, Josefa, *La institución militar en Michoacán, en el último cuarto del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del estado, 1986.
- Velásquez Pahuamaba, Juan et al., *Vocabulario práctico bilingüe P’urhépecha-Español*, Morelia, INI/INEA/P’urche Uantakueri Joramukua A. C., 1997.
- Velásquez Gallardo, Pablo “Dioses tarascos de Charapan”, *Revista Mexicana de estudios antropológicos*, México, IX, 1947.
- Vergara Figueroa, Abilio, *Imaginario: Horizontes plurales*, México, CONACULTA/INAH/BUAP, 2001.
- Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro americano*, “Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones”, México, Trillas, 1992.
- Wagner, Philip L., “Cultural landscapes and regions: aspects of communication”, en *Man, Space and Environment: Concepts in Contemporary Human Geography*, Toronto, Oxford University Press, 1972.

Warren, Benedict, *La conquista de Michoacán (1521-1530)*, Morelia, Fimax, 1977.
Williams, Raymond, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Carta topográfica 1:250,000 Ciudad Altamirano E14-4

www.inegi.gob.mx

http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/rio_y_muerte.html

<http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/rebozo.html>

http://en.wikipedia.org/wiki/Pedro_Armend%C3%A1riz

http://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_L%C3%B3pez_Moctezuma

http://es.wikipedia.org/wiki/Tito_Gu%C3%ADzar

AHMCR

AHMCR Diocesano/Gobierno/Sacerdotes/Informes/ c21 e49 10/octubre/1688 Cutzio.

AHMCR Diocesano/Gobierno/Parroquias/Informes/c9 e 17 7/septiembre/1680 Partido de Cutzeo.

AHMCR Diocesano/Gobierno/Obispo/Correspondencia/c1 e28 1/enero/1688 El Común de Santa María de la Asunción Ajuchitlán y San Miguel Totolapan al obispo

AHPJM

AHPJM Penal Distrito de Huetamo 1858 San Jerónimo 17/febrero Contra Simón Román, Agapito Santibáñez y María Guadalupe Román por heridas a María Cayetana Cabrera.

AHMM

AHMM Justicia c177 e13 1750 Por fuga que hizo un mulatillo nombrado Ignacio, *de color cocho*.

AHMM Justicia c33 e22 4/sep/1692 Contra un *mulato de color cocho* nombrado Salvador de Silva por haber hecho fuga de la cárcel de la Villa de Zamora.

AHMM Ramo Justicia. caja 187

AHMM Justicia c49 e22 1806 Angamacutiro Contra Juana Rivera y sus hijos esclavos prófugos.

AHMM Justicia caja 32 expediente 3B año de

AHMM Actas de cabildo Libro 9 f6 18/agosto/1645 El Virrey prohíbe que los negros mulatos chinos y sambaigos pudiesen tener ni traer ningún genero de armas ofensiva ni defensivas.

AHMM Gobierno c3 e12 19/abril/1622 Valladolid Prohibición de vender vino a negros, indios y mulatos.