

EL IMPERIO ESPAÑOL COMO ESPACIO
DE INTERSECCIONES: ALGUNAS CONSIDERACIONES
SOBRE LOS MESTIZAJES CULTURALES
Y “LO POLÍTICO” EN EL MÉXICO DEL SIGLO XVIII*

Naoki YASUMURA

Introducción: Fausto y Don Juan

Johann W. Goethe, al escribir su obra cumbre *Fausto*, se inspiró en el conjunto de las leyendas en torno a ese personaje casi mítico, desarrolladas en Alemania a partir del siglo XVI. Una de tantas versiones se divulgó como obra de teatro de títeres, cuyo guión fue rescatado y publicado por Karl Simrock en 1846. Al comenzar el segundo acto, el Doctor Fausto invoca a varios espíritus, pero queda indeciso sobre cuál escoger como compañero de su aventura; entonces, fue preguntando a cada uno con qué velocidad podía moverse. El que se llamaba “Vitzliputzli” le contestó primero: “Muevo como un caracol”; su respuesta molestó bastante al protagonista, quien siguió repitiendo, a uno tras otro, la pregunta y decidió quedarse con el que dijo: “Muevo a la velocidad con que piensa un ser humano”. Así fue como el octavo espíritu, “Mefistófeles”, tuvo la suerte de acompañar a Fausto, para eternizar su nombre en la historia de la literatura universal.¹

Pero nos queda por descifrar sobre la identidad de tal “Vitzliputzli”, término fuera de lo común en la lengua alemana. La clave la encontramos en el *Romanzero* de Heinrich Heine, publicado en 1851; uno de los poemas reunidos en él se titula “Vitzliputzli”, en el cual

* Quisiera agradecer a quienes me proporcionaron valiosos comentarios en las distintas etapas de la elaboración de este trabajo. Es imposible enumerar a todos y cada uno de ellos, pero no puedo menos que hacer mención especial de Felipe Castro Gutiérrez, Martha Terán y Serge Gruzinski, por su constante apoyo, crítica e inspiración intelectual, así como de Lumi Tani Moratalla, por revisar y corregir la primera versión en español.

¹ Karl Simrock, *Die deutschen Volksbücher*, 4 Bd., Frankfurt am Main, o.j., 1846.

se narran una serie de escenas referentes a la conquista de México por los españoles, con quienes se enfrentaba “Vitzliputzli”. El espíritu desventurado de *Fausto* resulta ser ni más ni menos que “Huitzilopochtli”, deidad suprema de los mexicas.²

Viajando por el tiempo, arribamos al sudoeste de los Estados Unidos de 1960. Un joven antropólogo se topó con un indio de avanzada edad, llamado Don Juan; era un yaqui, residente en Sonora, México. El antropólogo empezó a visitar a Don Juan con la intención de sacarle informaciones sobre las plantas medicinales. Resultó que Don Juan era mucho más que un conocedor de plantas y dejó de desempeñar el papel de un simple informante para convertirse en maestro para el joven. Don Juan le enseña los usos y significados de las plantas alucinógenas, tales como el peyote, y le abre una nueva visión del mundo. El lector de *Las enseñanzas de Don Juan* será conducido hacia más allá del mundo moderno, caracterizado por la razón occidental, para descubrir otro mundo, el de Don Juan, regido por el pensamiento no occidental, cuyas raíces se hunden en las civilizaciones prehispánicas.³

Sin embargo, si consideráramos al mundo de Don Juan como las tradiciones precolombinas puras, conservadas por los indios a pesar de los esfuerzos desplegados durante cinco siglos para occidentalizarlos, incurriríamos en el mismo error cometido por varias generaciones de antropólogos, a quienes sólo les ha interesado descubrir, describir y salvaguardar, en forma de etnografía, la cultura “primitiva”, destinada, según ellos, a extinción inminente.⁴

² Heinrich Heine, *Romanzen*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1851.

³ Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (1968). Hay que señalar que ha habido mucha crítica contra Castaneda por inventar un personaje ficticio y atribuir a los yaquis un conjunto de prácticas que no existen entre ellos. Sin embargo, esa cuestión no es relevante para nuestro propósito, dado que sólo quisiera enfatizar la difusión histórica del uso del peyote hacia el norte en general, posterior a la conquista, y la incorporación del vocabulario de origen grecorromano en la medicina popular. Por otro lado, cabe indicar el hecho de que, al principio, la descripción de Castaneda haya creado un aura de “autenticidad”, a tal punto de que incluso cayó en su trampa Octavio Paz, quien escribió un prólogo para esta versión castellana, y constituye un ejemplo típico al respecto; queda maravillado ante “una tradición en vías de extinción: la de los brujos, herederos de los sacerdotes y chamanes precolombinos”. *Ibid.*, p. 13.

⁴ Akitoshi Shimizu, “The Eternal Primitive Culture and Peripheral Peoples: A Historical Overview of Modern Western Anthropology”, en *Bulletin of the National Museum of Ethnology* (Osaka, Japan), v. 17, n. 3, 1992, p. 417-488. En lo que se refiere a la antropología mexicana, su trayectoria se difiere de la que han recorrido sus homólogos europeos y norteamericanos. La temática se aborda en Claudio Lomnitz, *La modernidad india: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.

Al contrario, a mi modo de ver, para comprender mejor el mundo de Don Juan debemos ubicarlo al final de un largo proceso de mestizajes culturales, desarrollado en las intersecciones de los factores aportados por los indios, españoles y africanos después de la conquista. Gonzalo Aguirre Beltrán nos indica dos pistas relevantes: primero, el uso del peyote se propagó de su foco original, Zacatecas, hacia el norte, siguiendo los senderos que fueron abriendo los misioneros;⁵ En segundo lugar, la clasificación de las plantas establecida en la medicina popular colonial, en particular la del peyote *frío* y la Rosa María *caliente*, se derivó de los conocimientos de la medicina occidental, introducidos a Nueva España por Francisco Hernández, protomédico de Felipe II. Las cuatro condiciones de las cosas, sistematizadas por Galeno, aplicadas por Hernández a las yerbas mexicanas, llegaron a formar parte del bagaje médico-místico de los curanderos coloniales.⁶ Si seguimos estas pistas será más prudente tratar la visión del mundo de Don Juan en sus complejidades e historicidades, en vez de purificarla de las contaminaciones occidentales y eternizarla como lo hizo Octavio Paz.⁷

Estos casos nos permiten afirmar que entre Europa y América existió una o varias rutas durante la época colonial, por medio de la cual Huitzilopochtli llegó a metamorfosearse en un personaje de poca importancia del teatro popular alemán, mientras Galeno contribuyó al desarrollo de la medicina-folk colonial. Por el momento, definiremos al imperio español como un espacio de intersecciones transoceánico, el que constituyó un conjunto de circuitos de personas, bienes, capitales y conocimientos, e hizo viables tales entrecruzamientos o mestizajes culturales.

Actualmente se habla mucho de la “globalización”, pero como si fuera algo sin precedente. Sin embargo, si tomamos una perspectiva histórica de larga duración, no debemos negar la importancia del imperio español como cierta forma de globalización, la que anunció el comienzo de la época moderna. La reconsideración de esa globalización precoz nos impedirá seguir tratando a la historia moderna como mera suma de las historias nacionales, así

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1963), p. 138-140.

⁶ *Ibid.*, p. 119 y p. 144.

⁷ Véase nota 3.

como pondrá en entredicho el acostumbrado esquema dicotómico del Occidente *versus* el Oriente, Europa *versus* América, la metrópolis *versus* la periferia, etcétera; en vez de ello, nos conducirá a abordar un sinnúmero de procesos locales en sus simultaneidades e interacciones multilaterales. No podemos entender el significado y alcance de la actual “globalización” más que ubicándola en este contexto histórico de la modernidad iniciada con la expansión ibérica ultramarina.

En lo que toca a los mestizajes culturales como consecuencias de la “globalización”, hay quienes hacen resaltar a Latinoamérica como precursor “y modelo que seguir” de este fenómeno, pero, si nos acercáramos a ella enfocando sólo los aspectos culturales, caeríamos en la trampa de pintarla como un paraíso de mestizajes sin límite, ignorando las relaciones de fuerzas configuradas dentro de los imperios español y portugués, y posteriormente bajo la hegemonía de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos, las cuales han venido determinando, en cada momento histórico, las formas del espacio de intersecciones.

Para soslayar la mencionada trampa será necesario abordar los mestizajes culturales en función de “lo político” que permea el espacio de intersecciones de cada etapa, como ha insistido en ello Serge Gruzinski en un artículo reciente sobre la monarquía católica que existió entre 1580 y 1640 como un conjunto de circuitos de escala planetaria.⁸

En este trabajo, intentaremos reconsiderar al imperio español como espacio de intersecciones, con especial énfasis sobre “lo político”. Definiremos este concepto clave de la siguiente manera. Lo constituyen dos instancias: la primera se refiere a las relaciones de fuerzas institucionalizadas por la corona española, esto es, el dominio colonial y sus vaivenes, y la segunda, a las luchas desplegadas cotidianamente por el poder y supervivencia dentro del marco establecido. Si las llamamos la Política en mayúscula y la política en minúscula respectivamente, lo político se entenderá como conjunto de las interacciones entre la Política y la política. Definidos así los conceptos, la problemática que nos interesa aclarar aquí será la siguiente: ¿cómo lo político fue determinando di-

⁸ Serge Gruzinski, “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’”, en *Annales*, 56e Année (1), 2001a, p. 85-119.

versas formas de mestizajes culturales dentro del espacio de intersecciones que fue el imperio español?; o, por contrario, ¿cuáles fueron las influencias ejercidas por los mestizajes culturales sobre el desenvolvimiento de lo político en él?

Más concretamente, trataremos de dilucidar algunos mecanismos por los que la política desarrollada en la vida cotidiana a nivel local en el México de la segunda mitad del siglo XVIII, se conectaba con la Política que regía el espacio globalizado del imperio español; al proceder así, siempre procuraremos dar el debido énfasis sobre las interacciones entre lo político y los mestizajes culturales, y, en particular, la función que cumplía la conformación de los sujetos políticos en el proceso.

En el siguiente apartado, daremos un rodeo por los argumentos elaborados por Edward Said, para situar nuestra búsqueda en una perspectiva más amplia del marco tradicional del americanismo; luego, revisaremos la producción historiográfica hasta los principios de la década de 1990, de la cual han surgido los planteamientos de Gruzinski, hilo conductor en esta tentativa, cuyo camino ha llegado a entrecruzarse con el de Said.

Diversas formas de narrar el dominio colonial y los mestizajes culturales

La teoría de la dependencia sostiene que el capitalismo ha venido estructurando el mundo moderno de tal forma que los países del centro, sujetos de la historia, se han apropiado unilateralmente de los bienes y servicios producidos por los de la periferia, meros objetos de explotación, y que aun hoy en día sigue vigente esa asimetría estructural entre el centro y la periferia.

A mi modo de ver, al escribir su obra pionera *Orientalism*, Said se habrá inspirado en esta interpretación histórica, para transferirla a la esfera de la cultura. Según él, Europa, o el occidente que se constituyó en el centro = sujeto, fue dibujando un retrato de sí misma como un ser superior en términos culturales, mientras caracterizaba a la periferia no occidental con rasgos de atraso, sin admitirle el estatus de sujetos de la historia; de ahí se sacaba la conclusión de que los occidentales tenían la misión de “civilizar” a los demás ejerciendo el dominio político y la explotación económica sobre ella. Así fue como el saber occidental desempeñó el papel de justificar el colonialismo europeo.

Dentro de este marco epistemológico sólo los del centro se adjudicaban el derecho a mirar a sí mismos y los otros, y producir conocimientos “verídicos” sobre ellos, al mismo tiempo que se lo negaba a los de la periferia, obligándolos a escoger entre dos opciones: o aceptar la civilización occidental para dejar de ser el otro, o quedarse en un estado de barbarie rechazando la tutela europea, aunque la segunda opción resultó ser casi ilusoria ante la voracidad de los “civilizados”. El terreno de la producción cultural se fue configurando con esta asimetría estructural entre el centro y la periferia, cuya dinámica fue siempre unilateral, sin dejar margen a los diálogos entre los sujetos iguales. Esa forma de producción cultural peculiar y su complicidad con el colonialismo, fue lo que Said llamó “orientalismo” y criticó severamente.⁹

En su libro posterior *Culture and Imperialism*, el autor ya deja de poner énfasis en el abismo epistemológico que ha existido entre el sujeto capaz de observar al otro y el objeto destinado a ser observado. En contraste, lo que se propone desentrañar Said son las corrientes subterráneas que conectaban el centro con la periferia en el campo intelectual. Según él, entre ambos ha habido territorios superpuestos e historias entrecruzadas. Partiendo de esta hipótesis se dedica a narrar casos concretos como resultado de esas circulaciones intelectuales, poniendo de relieve las trayectorias de unos personajes no occidentales, quienes se fueron apropiando de los conocimientos producidos en Europa sobre ellos, para escribir su propia historia mezclándolos con sus tradiciones. De esta manera consolidaron andamiajes culturales “mestizos”, conducentes a que los llamados pueblos sin historia se despertaran y se convirtieran en sujetos de la historia, dotados con su autorretrato cultural positivo.¹⁰

En suma, el Said de *Orientalism* enfatiza demasiado el poder casi absoluto del centro, o la asimetría entre el occidente y el no occidente, como para dejar algún margen a las interacciones que llevaran a los mestizajes culturales, mientras el otro Said trata de seguir las huellas de los intelectuales no occidentales que inventaron sus autorretratos culturales, *bricolages* intelectuales por antonomasia. Estos casos de los mestizajes culturales en la periferia contribuirían a modificar las relaciones políticas entre ella y los

⁹ Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978.

países metropolitanos después de la Segunda Guerra Mundial. Es de señalarse también que las contradicciones inherentes a Said en torno al colonialismo y los mestizajes culturales inciden en el juicio que le da a la *agency* de los pueblos no occidentales, a su derecho como entidades históricas. En *Orientalism* se minimiza el momento de la agencia de los orientales frente al dominio colonial; en cambio, se presta gran atención al proceso de formación de los sujetos políticos en la periferia en *Culture and Imperialism*.

Si dirigimos una mirada a la historiografía sobre la América colonial, vemos resurgir a la superficie las dos caras de Said: la primera recalca la asimetría estructural entre la metrópoli y la colonia, en tanto que la segunda insiste en la autonomía relativa que se conservó en manos de los colonizados. La interpretación “colonialista” se bifurca entre dos opciones: una, basada en la oposición entre el español, sujeto civilizador, y el indio, objeto a civilizar, intenta justificar la expansión ultramarina española; la otra, partiendo de la dicotomía entre el español, sujeto para invadir, explotar y discriminar, y el indio, víctima inocente e impotente, lanza una acusación fulminante contra el colonialismo hispánico.¹¹ La interpretación “autonomista”, a su vez, se divide en dos posturas opuestas: una, la “desarrollista”, explica la pobreza de los indios por su propia decisión de no aceptar los elementos de la modernidad; la otra, la “tradicionalista”, atribuye esa autonomía a las luchas libradas durante cinco siglos por los pueblos indígenas para conservar sus tradiciones.¹²

Esta tipología somera no pretende cubrir todas las interpretaciones históricas existentes, las cuales son combinaciones a diverso grado de las cuatro categorías. Lo que nos interesa aquí es señalar el punto común a ellas: es decir, cada una parte de un determinado tipo de supuestos o juicios de valor sobre la constitución histórica de las clases sociales en el contexto actual, y los proyecta hacia el pasado colonial. Este procedimiento, a nuestro

¹⁰ Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993.

¹¹ Las dos opciones se remontan al siglo XVI: la primera, sostenida por Juan Ginés Sepúlveda y la otra defendida por Bartolomé de Las Casas.

¹² La vertiente desarrollista data también del siglo XVI: apareció como un discurso que atribuía la miseria de los indios a su pereza. El sistema de repartimiento se basó en él arguyendo que serviría para despertarlos de su pereza e inculcarles el valor del trabajo. Por otro lado, la corriente tradicionalista, aunque hay algo de ella en Las Casas, ha cobrado su ímpetu recientemente, con la crítica contra el indigenismo y el auge de los movimientos étnicos en todo el continente americano.

parecer, tiende a crear una representación sesgada de los mestizajes culturales ocurridos en el periodo colonial.

Limitémonos al caso mexicano para observar de cerca este mecanismo. Durante la colonia casi todos los habitantes vivieron la realidad de mestizajes biológicos y culturales, aunque su intensidad variara de un caso al otro. Los mestizajes omnipresentes fueron creando una situación en que para la mayoría la identidad no les fuera algo dado *a priori*, sino el estatus adquirido a través de luchas incesantes y asignado o confirmado por las autoridades. Entonces, ¿cuáles han sido los juicios dados al fenómeno de mestizajes biológico-culturales, conforme al curso del tiempo?

Sabemos que las elites coloniales, esto es, la corona española, las autoridades civiles, la Iglesia, entre otros, nunca miraron con buenos ojos a los mestizajes, ya que podrían subvertir el orden social jerarquizado que fue implantado para mantener distinciones estables entre las “naciones”, es decir, los españoles, los indios y los africanos, cada una con sus derechos y obligaciones particulares. Consecuencia de ello fue que casi nadie se tomó la molestia de analizar el fenómeno, ni promover políticas coherentes para integrar a las poblaciones mixtas en el marco jurídico o, en otras palabras, conformarlos como sujetos políticos, salvo pronunciar la invectiva contra los abusos cometidos por los de sangre mixta o repetir la prohibición de su residencia entre los indios.¹³

Tenemos que esperar hasta los principios del siglo XX para que los mestizajes recibieran el juicio positivo de parte de las clases alta y media: fue Andrés Molina Enríquez quien sintetizó las ideas mestizófilas para elevar a la población mixta al rango del prototipo de la nación mexicana.¹⁴ En tanto que el discurso mestizófilo de Molina Enríquez caracterizaba el mestizaje en términos más bien sociológicos y biológicos, Manuel Gamio, fundador del indigenismo moderno, conceptualizó el mestizaje como medio conducente a lograr la integración cultural de los indios al pueblo mexicano,

¹³ En cuanto al primer aspecto, sería una de las pocas excepciones la obra de Diego Durán, quien se interesó en la aparición de las nuevas formas culturales, originadas a través de los mestizajes. Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 235. Entre las medidas administrativas, la formación de las milicias compuestas por los pardos fue una excepción en el sentido de otorgarles un estatus jurídico corporativo. Ben Vinson III, *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

¹⁴ Agustín Basave Benítez, *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

es decir, aculturarlos. Pese a esas diferencias, ambas corrientes intelectuales se fueron constituyendo como soportes ideológicos del gobierno posrevolucionario, cuya prioridad política se fijaba en forjar la nación.¹⁵ Desde entonces se estableció una estrecha relación entre el nacionalismo político y los quehaceres académicos, lo que fue configurando los perfiles particulares de las investigaciones en torno al mestizaje cultural.

Enfocando el periodo colonial dilucidaremos cómo la mencionada coyuntura política puede haber sesgado las investigaciones históricas al respecto. Antes que nada, debemos señalar el papel desempeñado por la tendencia a identificar el mestizaje con la construcción de la identidad nacional; su consecuencia fue que se fueron abordando los mestizajes como aspecto distintivo de la historia mexicana, separándolos del imperio español como espacio de intersecciones.

La Corona española, desde mediados del siglo XVI, intentó aplicar la política de segregación étnica entre los indios, españoles y africanos en el continente americano, sin embargo, obstaculizaron su aplicación rigurosa varios factores tales como: la lentitud de comunicaciones entre España y sus colonias; la bastante limitada capacidad administrativa de las autoridades coloniales; conflictos entre el gobierno secular y las autoridades eclesiásticas, incluso al interior de las últimas; la amplia gama de los intereses de los colonos españoles; la catástrofe demográfica sufrida por los indios y la intrusión por los no indios del espacio dejado vacío en consecuencia de ella; el aumento de los indios y mestizos desarraigados, etcétera. De todo ello surgió una proliferación de mestizajes.

Esta inaplicabilidad de la política segregacionista, comprobada por algunos historiadores europeos,¹⁶ fue circulando cada vez más como una moneda que pasa de mano en mano entre los historiadores mexicanos. La confluencia entre el resultado de las investigaciones a fondo y la exaltación del mestizaje como fenómeno

¹⁵ Agustín Jacinto Zavala pone en cuestión la complementariedad entre el discurso mestizófilo y el indigenismo, enfatizando las severas críticas lanzadas por José Vasconcelos contra Gamio. Agustín Jacinto Zavala, "Algunos problemas en el estudio de la identidad étnica", en Agustín Jacinto Zavala y Álvaro Ochoa Serrano (coordinadores), *Tradición e identidad étnica en la cultura mexicana*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1995, p. 55-82.

¹⁶ Richard Konetzke, *América Latina 1t La época colonial*, México, Siglo XXI, 1972 (1965); Magnus Mörner, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, 1972.

mexicano por excelencia, incitaría a interpretar los mestizajes como un proceso irreversible y sostenido de disolución de las fronteras étnicas, desencadenado a fuerza de los factores sociales y económicos. Esta interpretación deja de lado la incidencia de la Política en mayúscula sobre los mestizajes aduciendo la incapacidad del régimen colonial.

Por otra parte, es de notarse que mientras el discurso indigenista glorificaba las civilizaciones prehispánicas, consideraba los mestizajes coloniales como pérdida o desvirtuación de la cultura indígena. Esa postura ideológica llevaría a una disyuntiva frente al fenómeno: o dar a las creaciones mestizas el calificativo de copias mal hechas de las originales procedentes de España o descubrir, debajo de la superficie, la esencia sobreviviente de las tradiciones prehispánicas. Es por ello que no se tomaría la molestia de analizar a fondo los mestizajes culturales coloniales.¹⁷ Otra consecuencia del enfoque indigenista fue que no se le prestó casi ninguna atención a la aculturación en sentido contrario, esto es, los mestizajes entre los españoles radicados en México, sino hasta publicarse la obra de Solange Alberro.¹⁸

La mencionada configuración del campo de producción historiográfica ha propiciado unas formas peculiares de narrar los mestizajes coloniales. Cuando el polo indigenista es fuerte, se representa a los mestizos como una masa amorfa de seres desgarrados y desculturados, carentes de identidad propia. Ciertamente, salen a la luz algunos individuos, pero como anécdota, y si bien se les otorga el rango de protagonista, normalmente es en la demografía histórica que los procesan sólo cuantitativamente como resultado de mestizajes biológicos. Al contrario, cuando es predominante el polo mestizófilo, narran unos pocos momentos en que los mestizos irrumpen a la tribuna nacional: por ejemplo, acen-túan el hecho de que los mestizos formaron la parte integral del ejército insurgente liderado por Hidalgo y Morelos y, por supuesto, señalan el origen mestizo del caudillo, como si en aquél momento ya se hubieran constituido como sujetos políticos colectivos.

¹⁷ Aguirre Beltrán fue el pionero solitario en este aspecto; trató de dilucidar la evolución de los mestizajes culturales coloniales recurriendo a los documentos inéditos. Aguirre Beltrán, 1992 (1963).

¹⁸ Solange Alberro, *Del gachupín al criollo: O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colegio de México, 1992.

Todo ello nos permite suponer que el discurso mestizófilo combinado, en diverso grado, con el indigenismo, contribuyó muy poco a desentrañar y analizar los mestizajes culturales; resultó ser un freno más que un estímulo hasta los principios de la década de 1990. Aquí no está de más indicar que el opacamiento del fenómeno no fue la consecuencia exclusivamente atribuible a la corriente historiográfica mexicana, sino que los historiadores de los demás países también cometimos el mismo error de representar de manera sesgada los mestizajes, siguiendo una de las cuatro narrativas históricas arriba mencionadas o alguna mezcla de ellas, en ninguna de las cuales encajan bien las poblaciones mixtas. Conviene destacar que las investigaciones históricas, independientemente de a qué corriente pertenezcan, no han considerado los mestizajes culturales en función de sus impactos sobre la Política en mayúscula, a diferencia de lo que ha hecho Said en *Culture and Imperialism*.

Éste es el panorama historiográfico en el que se fueron gestando gradualmente las inquietudes de Gruzinski por los mestizajes culturales. Al parecer, no debe de haber seguido un plan preestablecido, sino que fue evolucionando y profundizando sus reflexiones con el tiempo. Al leer sus primeros dos libros, se nos resalta que los escribió dentro del marco dicotómico entre la occidentalización y la resistencia o supervivencia indígena. Sin embargo, nos conviene señalar una diferencia de matices: el primer libro acentúa más bien el margen dejado en manos de los indios para manipular los elementos introducidos por los españoles, mientras que en el segundo el autor pone mayor énfasis en la inevitabilidad del avance de la occidentalización.¹⁹ Ello podría ser atribuido a que el Gruzinski de *Les Hommes-Dieux* se inspirara, entre otros, en las ideas propuestas por Alfredo López Austin en torno a la sociedad nahua prehispánica proyectándolas hacia la colonia, en tanto que el hilo conductor de *La colonización de lo imaginario* fuera el concepto de aculturación planteado por Aguirre Beltrán.²⁰

¹⁹ S. Gruzinski, *Les Hommes-Dieux de Mexique: Pouvoir indien et société coloniale, XVI-XVIIIe siècle*, Paris, Archives Contemporaines, 1985a; *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1988).

²⁰ Fue López Austin quien elaboró el concepto de hombre-dios. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973. Digno de resaltar es el hecho de que

Cabe advertir que la postura de Aguirre Beltrán también varía de un libro a otro. En *Medicina y magia*, logró aclarar algunos mecanismos de los mestizajes culturales coloniales, los cuales condujeron no sólo a los indios sino también a los españoles y africanos a experimentar cambios en sus hábitos; de estos cruces resultaron nuevas formas mestizas en el campo de la medicina-folk. En otras palabras, el antropólogo consideraba la multilateralidad de los mestizajes culturales, en vez de reducirlos a la política de aculturación ejercida unilateralmente por los españoles sobre los indios. El aspecto asimilacionista o “etnocida”, de que ha sido acusado desde 1968, apenas se percibe en el libro, en tanto que sí se nota más claro en otros trabajos suyos.²¹

Ahora bien, nos parece que Gruzinski, en *La colonización de lo imaginario*, hubiera seguido las huellas del Aguirre Beltrán asimilacionista, pero ya en los dos tomos escritos en colaboración con Carmen Bernand, detectamos otra cara del historiador, más conforme a las líneas trazadas en *Medicina y magia* y más atenta a los entrecruzamientos culturales. Nos demuestra ese cambio el propio título del segundo tomo: *Los mestizajes, 1550-1640*, donde nos hablan de los mestizajes en términos plurales, en vez del proceso único de aculturación, los cuales caracterizaron a la Nueva España así como de los mestizos destacados, cuya presencia resultó fuerte en el Perú.²²

A partir de entonces ha venido abriendo nuevos terrenos de las investigaciones históricas referentes a los mestizajes culturales en el México colonial. Nos ha indicado aspectos no explorados y ha prestado atención a la pluralidad, la multilateralidad y la fluidez de los mestizajes en el campo de producción cultural novohispano. Además, “desnacionaliza” dichos rasgos y los sitúa en un espacio transoceánico de intersecciones, atribuyendo el inicio de la modernidad a las experiencias americanas de mestizajes. Ya tenemos al Gruzinski de *La pensée métisse*, en donde desarrolla ple-

Les Hommes-Dieux se lo dedicó Gruzinski a este investigador y que no citó ninguna obra de Aguirre Beltrán. En contraste, encontramos en *La colonización de lo imaginario* no pocas referencias a varios trabajos de éste.

²¹ G. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1958); *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (1967).

²² Carmen Bernand y S. Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: Tomo II Los mestizajes, 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (1993), p. 331-334.

namemente sus argumentos sobre los mestizajes en el imperio español, abordando las creaciones novohispanas y las italianas en su simultaneidad. La figura de Diego Valadés, franciscano mestizo nacido en México y emigrado a la Europa renacentista, es analizada como un ejemplo de los mestizajes de escala planetaria.²³

Es de esta manera que la trayectoria de Gruzinski, partiendo del círculo americanista pero rompiendo sus barreras, ha llegado a entrecruzarse con la del Said de *Culture and Imperialism*, basada en las experiencias inglesas y francesas. La mala conciencia del colonialismo hispano se cierra con la del imperialismo británico y francés.

Pese a esta convergencia, creemos importante para el caso no dejar de lado las diferencias que hay entre los dos autores. Puede ser que se deban, por lo menos en parte, a las distintas formaciones intelectuales que han recibido en su vida. Sin embargo, nos inclinamos a dar una mayor importancia al hecho de que las interacciones entre la Política en mayúscula y la política en minúscula se desarrollaran de forma distinta entre el imperio español y el británico o el francés. Profundizaremos en este punto en el siguiente apartado.

Identidades en disputa: interacciones entre la Política en mayúscula y la política en minúscula

Alexander von Humboldt, quien visitó Nueva España hace unos 200 años, llegó a calcular el número de los habitantes de la siguiente manera: unos 2500000 indios; 1 200000 españoles (entre ellos, 70 u 80 000 peninsulares); 2 400 000 de las castas; 10 000 negros.²⁴ ¿Cómo debemos interpretar esta estructura demográfica, sobre todo el alto porcentaje que alcanzaron las castas?

Según Anthony Pagden, la pérdida de las colonias norteamericanas sufrida por Inglaterra constituyó un parteaguas en la historia de la expansión ultramarina de los países europeos; a partir de entonces, fueron obligados a cambiar de la política colonial de modo que dejarían de enviar una cantidad considerable de emi-

²³ S. Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

²⁴ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984 (1821), p. 51-97.

grantes hacia los territorios recién conquistados.²⁵ Si es cierto, de ello se deduce que no dejaron margen al desarrollo de los mestizajes biológicos a gran escala. Éste es uno de los aspectos de la transformación que experimentó el colonialismo europeo al terminar el Siglo de las Luces. Extrapolando de ello sería posible calificar de anacronismo la actitud de discurrir sobre el colonialismo moderno sin distinguir entre las experiencias ibéricas de los siglos XVI-XVII y las posteriores de los países del norte de Europa.²⁶

Otra forma de explicar la diferencia referente al grado de mestizaje, entre las colonias españolas y las inglesas o las francesas, sería la de establecer una tipología del colonialismo europeo, argumentando que éstas pertenecen a una categoría, mientras aquéllas pertenecen a la otra. Pionero de ello es el propio Humboldt, quien comparaba varias veces la América española y los Estados Unidos, cuyos contrastes los atribuía a los distintos tamaños de población autóctona en el momento de la conquista, la existencia o falta de la civilización entre los indios, las diferencias climatológicas, aunados con las diferentes políticas coloniales de las metrópolis.

En cambio, se ha levantado la voz en contra del resurgimiento del excepcionalismo conducente a justificar una u otra variedad del colonialismo europeo, insistiendo sobre los aspectos compartidos por la versión española y la inglesa.²⁷ Aquí nos conviene tener presente el que este debate, a fuerza de enfocar la iniciativa de los países metropolitanos, no haya prestado la debida atención a la problemática referente a cómo lo político determinó la evolución de los mestizajes en cada situación particular.

En contraste, a las autoridades novohispanas, ciertamente sí les llamó la atención la proliferación de los de sangre mixta y les dedicaron una mirada para vigilarlos y castigarlos, mezclada con el menosprecio. Ante esa Política en mayúscula las clases subalternas libraron luchas tenaces a nivel de la política en minúscula para huir

²⁵ A. Pagden, *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration, and Conquest from Greece to the Present*, New York, Random House, 2001, Chap. 7.

²⁶ Rolena Adorno critica, bajo esta perspectiva, la tendencia a homogeneizar las expansiones europeas modernas. Rolena Adorno, "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth -and Seventeenth- Century Spanish America", en *Latin American Research Review*, v. 28(3), 1993, p. 135-142.

²⁷ Patricia Seed, "More Colonial and Postcolonial Discourses", en *Latin American Research Review*, v. 28(3), 1993, p. 146-152.

de las miradas de control aprovechando cualquier indicio de la debilidad del régimen. En otras palabras, los mestizajes biológicos propiciaron un constante estado de guerra de baja intensidad, en el cual todos disputaron por la identidad o el estatus asignado.

Ahora bien, a partir de la década de 1980 la historia social ha venido constituyendo un campo autónomo dentro de la producción historiográfica referente a la colonia. En consecuencia, varios investigadores han intentado abordar los mestizajes no sólo desde la perspectiva cuantitativa sino también con atención a los mecanismos que los posibilitaron. Ha sido en la historia de la familia o la de las mentalidades donde se han registrado tales avances de gran alcance.

Citemos algunos ejemplos. Pilar Gonzalbo ya lleva más de una década enfocando la evolución de la estructura familiar, la composición de hogares y las formas de convivencia en la ciudad de México. En su más reciente artículo, que podríamos considerar como una breve síntesis de su larga trayectoria, argumenta de la siguiente forma: en los siglos XVI-XVII los factores económicos empujaron tanto a las elites como a las clases subalternas a optar por una forma de convivencia, contraria a la legislación segregacionista, dado que facilitó beneficios a ambas partes, lo que llevó al desarrollo del mestizaje. Los esporádicos intentos de las autoridades para corregir las irregularidades resultaron en vano. Sin embargo, entrando a la segunda mitad del siglo XVIII, la bonanza económica, paralela a la introducción de las reformas borbónicas, condujo a enriquecer a las elites a tal grado que ya dejaron de necesitar los magros ingresos que representaban las rentas de sus cuartos por los inquilinos pobres, mientras la nueva concepción de la decencia, concordante con las nuevas Luces, las incitó a separarse físicamente de los plebeyos, lo que acabó con la tradicional forma de convivencia interétnica.²⁸

Otra persona que ha llevado la batuta es Solange Alberro. Enfocando la capital novohispana de los primeros dos siglos, señala la importancia de las mentalidades de las elites como factores conducentes a la convivencia interétnica. Según ella, uno de los mó-

²⁸ Pilar Gonzalbo, "Convivencia, segregación y promiscuidad en la capital de la Nueva España", en Clara García y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Ciudades mestizas: Intercambios en la expansión occidental, siglos XVI a XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEXe INAH, 2001, p. 123-138.

viles que llevaron a los españoles ricos a abrigar en sus hogares a no pocos criados indígenas, negros o mulatos, fue de índole socio-cultural: se consideraba como un requisito para realzar el prestigio social el “rodearse de niños y adolescentes amables, bien criados y bien vestidos”, alojándolos como criados bajo su techo. En conjunción con otros factores económicos, llevó a los españoles a no respetar la legislación segregacionista e incluso desafiar a las autoridades que intentaran sacar a esos criados de sus casas con el propósito de restaurar el orden jerárquico. Todo ello debió de impulsar el mestizaje en la ciudad de México.²⁹

Las investigaciones de Alberro nos permiten vislumbrar, mucho mejor que antes, los mecanismos que facilitaron el mestizaje en la capital novohispana. Con todo, discrepamos con ellas en los siguientes puntos. En primer lugar, leyendo sus trabajos, tenemos la impresión de que parten del supuesto de que el mestizaje fue el proceso único en el que todos los indios, negros y españoles llegarían a compartir la misma cultura urbana, dejando de incidir sobre la vida diaria el factor étnico. En segundo lugar, nos parece que Gonzalbo y Alberro pintan a las autoridades como incapaces de aplicar la legislación segregacionista y de ahí sacan la conclusión de que el cúmulo de las políticas, en minúscula, a las que se dedicaron tanto las elites como las clases subalternas, predominó frente a la Política en mayúscula; resulta de ello que el dominio colonial nunca incidió en este campo de la historia social. En tercer lugar, dado la ineficacia flagrante de la burocracia virreinal, deducen que con un mínimo de voluntad y esfuerzos, uno podía cambiar de identidad: ¡vistiéndose y peinándose a la española, un indio podía pasar a la categoría del mestizo!

A fin de cuentas, la ciudad de México a finales del siglo XVII es descrita como cualquier ciudad protoindustrial del Antiguo Régimen. El mestizaje serviría para liberar a los indios de su yugo étnico y, algunas veces, los españoles ricos desempeñarían el papel de sus aliados en este proceso liberador.³⁰

Podríamos calificar los argumentos elaborados por Gonzalbo y Alberro como el discurso “neo-mestizófilo”, pero su fundamen-

²⁹ Solange Alberro, “La Ciudad de México a finales del siglo XVII: un crisol de sociedad mestiza”, en C. García y M. Ramos Medina, *op. cit.*, 2001, p. 173-186.

³⁰ Alberro, 2001, *op. cit.*, p. 184-185.

to, es decir, la incapacidad del régimen colonial frente a la compleja red de las políticas en minúscula, parece exagerar un aspecto de la realidad colonial y darnos una imagen sesgada. Para ir más allá de sus logros, debemos plantearnos una serie de preguntas: ¿cuáles eran sus móviles?, ¿en qué contexto uno podía cambiar de identidad, recurriendo a qué tipo de medidas, a costa de cuántos sacrificios?

Antes que nada, dejaremos en claro un hecho fundamental: lo cuasi unidireccional del cambio de identidad hacia el estatus superior dentro del orden jerárquico instituido por la corona española con el criterio étnico. Es decir, nos topamos pocas veces con que un español intentara pasar por mestizo, un mestizo por indio, un indio por negro. Ciertamente, conocemos algunos individuos que cambiaron de identidad en sentido contrario: un Gonzalo Guerrero que se integró a la sociedad maya yucateca de tal grado que rechazó la invitación de parte de Hernán Cortés a participar en su expedición, o un mestizo que trató de esquivar la persecución inquisitorial con el pretexto de ser un indio.³¹ Sin embargo, conviene precisar que no tuvieron mayor repercusión social en el sentido de que seguirían produciéndose casos similares. Cabe recalcar que, como fenómenos socialmente significativos, el cambio de identidad seguía la dirección del negro o indio al mestizo, del mestizo al español.³²

¿Cómo podemos explicar esta unidireccionalidad de los mestizajes? A nuestro modo de ver, no es posible comprenderla sino a la luz del hecho de que la identidad étnica no fue una categoría social

³¹ Alberro, 1992, *op. cit.*, p. 18-19; p. 169-170.

³² Ciertamente, Douglas Cope nos revela una situación que parece contradecir nuestra hipótesis. Se refiere a los casos ocurridos en la ciudad de México, en los que las personas registradas como mestizos al momento del matrimonio, murieron como mulatos. R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 75-78. Norma Castillo trata de explicar estos casos por razones prácticas: pagar aranceles más bajos para el entierro, insistiendo en la general tendencia de ascender el escalón social por medio del cambio de estatus entre los habitantes de Cholula. Norma A. Castillo Palma, *Cholula: Sociedad mestiza en ciudad india*, México, Plaza y Valdés, 2001, p. 406-416. A nuestro modo de ver, esta explicación tiene validez solamente parcial, ya que no sirve para aclarar por qué los de Cholula no mostraron el mismo patrón de comportamiento. Sin embargo, tampoco nos convence el argumento de Cope, quien atribuye el fenómeno al hecho de que las clases subalternas capitalinas no compartieran los valores de las elites españolas. En primer lugar, Cope no toma en cuenta que los documentos reflejan solamente esos 'éxitos' del cambio de estatus y no sabemos cuantos intentos fallidos hubo. En segundo lugar, estamos en contra de su procedimiento inductivo demasiado apresurado para reconstruir los valores interiores de las clases subalternas con base en las meras cifras.

libremente escogida sino que fue considerada como atributo definitorio de un estatus jurídico con derechos y obligaciones particulares. En otros términos, fue la consecuencia de la Política en mayúscula que procuró no sólo organizar la sociedad novohispana de acuerdo al criterio étnico-corporativo sino también establecer una jerarquía rígida entre los estamentos. Por ejemplo, si un indio decidió volverse mestizo, uno de los motivos principales debió de ser la evasión de las obligaciones fiscales; si unos mulatos pidieron a las autoridades coloniales la licencia de constituirse en comunidad indígena, sería para lavarse el estigma de haber sido esclavos y conseguir el derecho a actuar de forma corporativa y autónoma dentro del marco jurídico, lo que les era negado aun siendo libres.³³ De esta forma es que la Política en mayúscula fue uno de los factores determinantes de la unidireccionalidad de las políticas en minúscula en torno a los mestizajes.

No por ello queremos decir que la legislación segregacionista fuera aplicada al pie de la letra para configurar la sociedad novohispana. Al contrario, admitimos con nuestros pioneros que el Estado colonial carecía de tecnologías y recursos administrativos para tal propósito, lo que dio amplio margen a numerosos éxitos de movilidad social ascendente por medio del cambio de estatus. Podemos ver un ejemplo típico en el Bajío, a donde fueron concurrendo personas de diversos orígenes étnicos y los mestizajes y a consecuencia de ello avanzaron a un ritmo mayor que en las demás regiones. Nos consta que para fines del siglo XVII se había formado una estructura demográfica peculiar, resultado de los esfuerzos de varias generaciones por cambiar de condición, así como de la dificultad de parte de la administración colonial para vigilar las fronteras interétnicas.³⁴

Ahora procedemos a ver las medidas que tomaron para cambiar de situación y los obstáculos con que se encontraron en su camino. Para facilitar nuestro argumento nos limitaremos a abordar al indio imaginario que intenta pasar por mestizo. Ante él existen varias opciones: la primera consiste en huir de su comunidad hacia una ciudad, una mina, una hacienda u otro pueblo, donde

³³ La referencia a la petición de los mulatos se encuentra en Brian Hamnett, "Obstáculos a la política agraria del despotismo ilustrado", *Historia Mexicana*, v. XX, n. 1, 1970, p. 55-75.

³⁴ Ariane Baroni Boissonas, *La formación de la estructura agraria en el Bajío colonial, siglos XVI y XVII*, México, CIESAS, 1990, cap. III.

nadie lo conoce ni puede delatarlo como indio. Esta vía conlleva cierta dosis de inseguridad y peligro: nada le asegura que pueda disfrutar de una mejor vida en el nuevo sitio, a costa de una vida, aunque fuera muy dura, al menos estable y predecible. Además, no es tan fácil escapar de la categoría de indio, ya que de lo que se trata no es de cambiar voluntariamente de identidad sino de conseguir el reconocimiento de su nuevo estatus por parte de la sociedad, en particular, por las autoridades civiles y eclesiásticas. De ello la posibilidad de que el monto de sacrificios invertidos no corresponda a la probabilidad del éxito.

Por ejemplo, un indio que abandonó su comunidad para vivir en una hacienda tenía que seguir pagando el tributo en calidad de naborío o laborío, aunque, sí, quedaba exento de las obligaciones comunitarias; en caso de que huyera a otro pueblo, se encontraría con otro tipo de inseguridad. Dado que la tasación de tributos se realizaba cada cinco años, la huida de un miembro significaba para la comunidad de origen el aumento del monto de tributos *per capita* hasta la nueva revisión, en tanto que podría acarrear unos beneficios al pueblo de destino que, ahora, contaría con una mano de obra no declarada para cumplir con sus deberes fiscales durante unos años. De ahí que se registraron no pocos pleitos entre los pueblos en cuanto a la pertenencia de los indios escapados siempre y cuando dispusieran de tierras abundantes y careciesen de mano de obra para cultivarlas.³⁵ Mientras tanto el indio en cuestión quedaría sin pertenecer ni a uno ni a otro, además de no poder salir de la categoría de indio comunitario.

Si nuestro protagonista optaba por residir en una ciudad o una mina, ello tampoco le allanaba el camino automáticamente. Eran los requisitos mínimos el vestirse y peinarse a la española, así como el hablar el castellano para poder pasar por mestizo, lo que significaba una fuerte inversión de dinero, tiempo y esfuerzos antes de lanzarse a la aventura.³⁶ Aun así, el reconocimiento oficial de su

³⁵ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, Colegio de México, 1987.

³⁶ Arnold Bauer señala la importancia de la cultura material que funcionaba como criterio para determinar cuál sería el estatus de una persona en la América Latina colonial. También insiste en que el consumo de objetos de origen español por los indios debe ser comprendido en el contexto del dominio colonial, en nuestros términos, la Política en mayúscula. Arnold Bauer, *Goods, Power, History: Latin America's Material Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

nuevo estatus podía tardar bastante dado que sólo venía después de que hubiera conseguido el apoyo de sus vecinos.

Si el indio prefiere pasar por mestizo sin cambiar de domicilio, el proceso tardará más. Una opción sería la de abandonar a su hijo recién nacido a la puerta de una familia española o de la iglesia. Un reciente estudio sobre Cholula nos revela que en algunos casos esos niños expósitos, llamados “hijos de la iglesia” o “de padres desconocidos” eran registrados en los libros de bautizos como españoles. O las indias podían tener hijos con los no indígenas haciendo registrarlos como pertenecientes a la categoría de sus padres.³⁷ Sin embargo, cabe notar que esos métodos no siempre dieron resultados deseados.

Tratándose de un cacique o gobernador, podía tener un motivo y una estrategia diferentes. Estaba exento de tributos y además gozaba de su fortuna y prestigio como intermediario entre la comunidad indígena y el mundo exterior. Eso le generaba una actitud ambivalente frente al cambio de estatus. Por una parte, podía optar por una española o mestiza como su cónyuge para estrechar sus relaciones políticas con el sector hispánico.³⁸ Por otra parte, el hijo nacido del matrimonio mixto se reconocía como mestizo, lo que podía conllevar el peligro de no poder heredar el cacicazgo ni ocupar el cargo de gobernador. Ello significaría que, cambiando de clasificación, su vida se volvería más vulnerable, perdida su convencional función de ser intermediario entre dos esferas.³⁹

En resumen, el cambio de condición era una opción permitida sólo a quienes eran capaces de lanzarse a una larga aventura a sabiendas que, aun sacrificando todo, el éxito no estaba garantizado. Para alcanzar la meta les sería necesario haber negociado con el párroco antes de abandonar a su hijo, o bien, haber conseguido

³⁷ Castillo Palma, *op. cit.*, cap. 4. Respecto a la práctica del abandono de hijos a la puerta de una familia acomodada, hay referencias también en los siguientes trabajos: Elsa Malvido, “El abandono de los hijos: Una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena”, *Historia Mexicana*, v. XXIV, n. 4, 1980, p. 521-561; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856*, México, Colegio de México, 1987, cap. 8.

³⁸ En Tepoztlán, Morelos, desde la colonia, dos familias indígenas asumieron cargos importantes, acumularon riqueza, adoptaron costumbres españolas, y se casaron con españoles para consolidar su poder. Lomnitz, *op. cit.*, p. 135. Por otro lado, Castillo nos muestra un caso en que los descendientes mestizos fueron convirtiéndose en españoles tardando varias generaciones. Castillo Palma, *op. cit.*, p. 416-420.

³⁹ Es el derrotero que recorrieron algunos caciques casados con españolas y sus descendientes en la Mixteca Alta. Pastor, *op. cit.*, cap. 8. El contraste con los caciques tepoztecos puede ser atribuido a la diferencia de la estructura socioeconómica y demográfica de ambas regiones.

el consentimiento tanto a los españoles como a los indios respecto a que su hijo mestizo le sucediera en el cacicazgo. Si se dieron a la tarea de ascender el escalón social por medio de los mestizajes a pesar de tantos obstáculos que vencer, creemos que fue debido a que sintieran insoportable el peso de cargas inherentes a la jerarquía étnico-estamental, producto de la Política en mayúscula.⁴⁰

Las cifras que citamos al inicio de este apartado son el resultado de un sinnúmero de luchas libradas por las clases subalternas, quienes, dentro del marco institucional, se dedicaron se dedicaron a aprovecharse del margen dejado a su iniciativa. Los indios o negros, mestizos o mulatos no fueron los únicos participantes de las políticas en minúscula; también diversos grupos e individuos desde los virreyes, jerarcas eclesiásticos, órdenes mendicantes, grandes comerciantes, mineros, hacendados, funcionarios locales, párrocos, hasta regatones o capataces, libraron sus luchas de acuerdo a sus intereses y circunstancias cambiantes. Unas veces coincidieron los intereses de varios estratos sociales; otras veces entraron en conflicto. Tenemos que ubicar el avance o retroceso de los mestizajes en la confluencia de tales políticas en minúscula, las cuales, en cierta situación, llegaron a impedir la plena realización de la intención de la metrópoli en sus colonias americanas.⁴¹

Al lector le parecería que, después de todo, llegáramos a la misma conclusión de la incapacidad del régimen colonial. No obstante, no se trata del simple regreso al punto de partida, ya que la Política en mayúscula no siempre se dejaba arrastrar por las corrientes formadas por las disputas enraizadas en la vida cotidiana. Conviene realzar que los mestizajes en su dimensión sociopolítica fueran productos de interacciones entre las dos instancias. Para corroborar la hipótesis sacaremos a luz una serie de casos ocurridos en el contexto de las contraofensivas de parte de la corona española para normalizar el desorden social debido a los mestizajes.

⁴⁰ No por ello consideramos la decisión de no dejar de ser indio como una opción fácil. Bajo ciertas circunstancias debe interpretarse como una actitud política combativa.

⁴¹ Un excelente análisis de la dialéctica entre la Política en mayúscula y las políticas en minúscula, la cual determinó la evolución de una colonia española, en particular, el proceso de los mestizajes, se encuentra en Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1970).

En la década de 1760 el gobierno colonial llevó a cabo el intento de reforzar el cobro de tributos en toda Nueva España. Sus consecuencias se dejaron sentir entre las poblaciones ya bastante mestizadas del Bajío en el siguiente decenio. En los alrededores de León surgió un determinado tipo de litigios. Para ilustrar la situación seguiremos de cerca el caso de los hermanos Quiroz.⁴²

Se trata de Romualdo Guadalupe, vecino de León, Antonio Maximiliano y Cristóbal Manuel, vecinos del pueblo de San Francisco del Rincón, quienes siempre habían vivido como españoles. Sin embargo, en 1775 se les presentó Juan Antonio Noxica, recaudador de tributos, sin previo aviso y, calificándolos de indios, les exigió el pago de tributos. Se trataba de la reincorporación forzada a la categoría tributaria. Indignados ante una medida tan injusta, en 1776, los Quiroz le presentaron al alcalde mayor una petición para hacer revocar la orden anterior. La acompañaron de la copia certificada del acta de matrimonio de sus padres, emitida por el cura de Guanajuato, en la que consta que en 1731 se casaron Felipe Santiago Quiroz y María Gertrudis Fernández Gutiérrez, ambos en calidad de españoles; dos copias certificadas del acta de nacimiento, emitidas por el cura de San Francisco del Rincón, en las que se deja en claro que en 1733 Antonio fue bautizado como español, en tanto que Romualdo Guadalupe fue bautizado como tal en 1741. En lo que se refiere a Cristóbal Manuel, decían en la petición que no podían presentar su acta de nacimiento ya que el cura de aquel entonces no había asentado su partida en el libro. En seguida, presentaron varios testigos, vecinos de distintos lugares, quienes, todos auto-declarados españoles, afirmaron que los conocían como españoles hacía algún tiempo. Otros casos apuntan a la misma dirección: mientras las autoridades los bajaron a la categoría tributaria, los afectados demandaron la restauración de su estatus original.

Todo ello nos hace ver cómo el cambio de la Política en mayúscula pudo intervenir en la esfera de las políticas en minúscula para invertir el curso de los mestizajes, y cuántos esfuerzos les costaron a los afectados para oponerse a las arremetidas gubernamentales.

⁴² Varios casos se registran en Archivo Histórico en Micropelícula, Serie León, rollos 19-23, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. El caso Quiroz corresponde al rollo 21, caja 1775, exp. 19.

Como la iniciativa de reforzar el sistema tributario provino de la metrópoli y fue puesta en práctica por José de Gálvez a lo largo y lo ancho del virreinato, aunque con resultados variados,⁴³ no creemos que los casos del Bajío constituyeran unas excepciones a la regla. Significarían que los mestizajes no evolucionaran de manera sostenida, ininterrumpida o autónoma al margen de la Política en mayúscula, sino que sufrieran también los vaivenes de la última.

Por el momento no disponemos de datos precisos sobre cuántas personas fueron obligadas a descender el escalón social en ese periodo, pero podemos conjeturar su alcance a partir de las siguientes cifras: a la caja real establecida en la ciudad de México le ingresaban, por promedio anual, unos 658 600 pesos en concepto de tributos durante el decenio de 1760, en tanto que sus ingresos subieron a unos 833 500 pesos en la siguiente década.⁴⁴ No podemos atribuir ese aumento sólo al crecimiento demográfico, por lo menos una porción de ello se debería a la “reindianización” forzada. De ahí que tengamos que reformular la aseveración arriba mencionada: las cifras presentadas por Humboldt reflejan no sólo el triunfo de las políticas en minúscula sino también su retroceso frente a la Política en mayúscula a partir de 1760.

Cabe señalar otra serie de fenómenos, conducentes a comprobar nuestra hipótesis, ocurridos casi paralelamente a esta reindianización. La sociedad novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII vio surgir una tendencia a impermeabilizar las fronteras interétnicas. Esa tendencia contribuiría a aumentar el número de casos de características similares en el Bajío a partir de la octava década del Siglo de las Luces: pleitos originados en torno a la pureza de sangre al momento de contraer matrimonio.⁴⁵ Por ejemplo, en 1786, un tal José Luis Manrique, al pretender casarse con doña María Ignacia Saavedra, recurrió a la justicia para probar su pureza de sangre como español; en cambio, en el mismo año, doña María Ana de Pereda, marquesa de San Clemente, se opuso a que su hijo, don Pedro de Busto, contrajese matrimonio con Andrea

⁴³ Luis Navarro García, “El virrey Marqués de Croix, 1766-1711”, en José Calderón Quijano (coordinador), *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, tomo I, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967, p. 161-381.

⁴⁴ John TePaske y Herbert Klein, *Ingresos y egresos de la Real Hacienda de Nueva España*, México, INAH, 1988, p. 141-157.

⁴⁵ Archivo Histórico en Micropelícula, *op. cit.*, rollos 23, 24 y 26.

Martínez, en razón de la desigualdad de sangre, y llevó su querrela a juicio.⁴⁶

¿Cómo debemos comprender el intento de impermeabilización racial? Varios autores, enfocando la sociedad capitalina, han tratado de explicarlo en función de la toma de conciencia clasista de parte de las elites españolas y su concomitante miedo a tener sangre mixta.⁴⁷ Por otra parte, Patricia Seed señala, además de los factores socioeconómicos, una correlación entre la tendencia en cuestión y la política impulsada por la corona española con miras a disuadir el matrimonio entre desiguales.⁴⁸ No obstante, a fuerza de atenerse a la ciudad de México, ambas posiciones cometen el mismo error de no tomar en cuenta el paralelismo entre la impermeabilización, intentada normalmente a título personal, esto es, desde abajo, y la reindianización, promovida desde arriba como parte integral de las reformas fiscales. En cambio, creemos que este paralelismo no fue una mera coincidencia sino que la primera fue desarrollándose como reacción a la última. De esta forma es que las dinámicas conducentes y obstaculizantes de los mestizajes deben ser comprendidas en la encrucijada entre los dos tipos de políticas.

Ahora estamos listos para explicar bien las divergencias entre Said y Gruzinski al abordar los mestizajes culturales. Mientras el crítico literario dirige su mirada principalmente a un puñado de los intelectuales de las excolonias, el historiador trata de capturar unos fenómenos resultantes de mestizajes mucho más allá del círculo de las elites. Esta perspectiva más amplia, a nuestro modo de ver, se debe a unas variables que constituyeron aspectos distintivos del imperio español, es decir, la extensión y profundidad de los mestizajes en sus tres dimensiones —biológicas, culturales, sociopolíticas—, consecuencia, a su vez, de las interacciones entre la Política en mayúscula y las políticas en minúscula. Esta forma de conjunción de las dos instancias, peculiar al imperio español, es la que ha conducido a Gruzinski a seguir senderos diferentes a los que ha recorrido Said.

⁴⁶ *Ibid.*, rollo 24, caja 1785-1786, exps. 26 y 27.

⁴⁷ Gonzalbo, *op. cit.*; Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, Colegio de México, 1992, p. 167-176.

⁴⁸ P. Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988, Chap. 13. Esta *Real Pragmática* fue promulgada en 1778.

Con todo, no debemos contentarnos con aplicar, de forma acrítica, los logros alcanzados por el historiador de la Nueva España dieciochesca, ya que el contexto del imperio español de la Ilustración se difiere del que englobara a la Monarquía Católica, además de que nos parece necesario prestar una mayor atención a la dimensión sociopolítica que Gruzinski. Ello nos obliga a reformularlos con el propósito de descubrir y analizar algunas características de los mestizajes en función de lo político durante el Siglo de las Luces.

*Doña Petra y La Corupa en las redes de sitios
y relaciones para los mestizajes*

Leyendo *La pensée métisse* tenemos la impresión de que Gruzinski ha dejado de lado, en cierta medida, la esfera política para concentrarse más en la dimensión cultural de los mestizajes transoceánicos. Esta tendencia queda más clara en su reciente artículo en que se esmera por detectar las huellas de los mestizajes en una serie de las producciones culturales realizadas simultáneamente a escala planetaria, rechazando aplicar el término “colonial” a la Monarquía Católica para recalcar la multilateralidad y fluidez de los entrecruzamientos, sin conectarlas con lo político. De tal forma, el autor nos deja sin herramientas para avanzar rumbo a la dirección indicada por él, en lo que se refiere a las formas de conexión entre los mestizajes y lo político.⁴⁹

Por otra parte, la mirada fijada en los productos finales de los mestizajes, a nuestro modo de ver, lo ha llevado a detectar una ruptura en la evolución de los mestizajes en el imperio español. Desde *La colonización* hasta otro trabajo reciente⁵⁰ ha sido consistente en observar que a partir de los mediados del siglo XVII dejaron de registrarse los mestizajes culturales a escala planetaria y que, ciñéndose a la Nueva España, se fueron imponiendo sucesi-

⁴⁹ S. Gruzinski, 1999 y 2001a, *op. cit.* En la primera parte de *La pensée métisse* describe el contexto político y señala la importancia de lo político en la occidentalización. Pese a ello, cuando aborda las obras artísticas como expresiones concretas de los entrecruzamientos culturales, pensamos que no profundiza en averiguar, en concreto, cómo se imbricaron lo político y los mestizajes para dar origen a ellas.

⁵⁰ S. Gruzinski, “La ciudad mestiza y los mestizajes de la vida intelectual: el caso de la ciudad de México, 1560-1640”, en García y Ramos Medina, *op. cit.*, 2001b, p. 201-220.

vamente los modelos culturales importados desde Europa, excluyendo los elementos indígenas y mestizos de la esfera de la cultura. Consecuencia de ello, nos indica el autor, es que la sociedad novohispana en la segunda mitad del siglo XVIII alcanzó tal grado de escisión entre un puñado de intelectuales influidos por la Ilustración y la inmensa mayoría de la población sumergida en las tradiciones, que los primeros intentaron reprimir las costumbres de las clases subalternas.⁵¹ De ello se infiere que ya no hubo ningún margen que permitiese circular entre ambas esferas para dar origen a los mestizajes culturales tales como habían caracterizado la primera centuria después de la conquista.

Pero, ¿es cierto que no sucedieron los mestizajes culturales en este nuevo contexto político? De ahora en adelante, nuestra búsqueda tendrá que avanzar a tientas para rastrear los mestizajes furtivos en el México dieciochesco. Sin embargo, no se trata de regresar al punto de partida y emprender el viaje de ahí, procederemos a hallar algunas huellas, siguiendo a nuestros pioneros, en los documentos relativos a las hechicerías, pero con especial hincapié en la dimensión sociopolítica. Fijémonos la meta de ubicar nuestros hallazgos en la encrucijada entre la Política en mayúscula y las políticas en minúscula, cuya conjunción, diferente a la observada en la Monarquía Católica, caracterizaría lo político en el ocaso del imperio español.

Primero bajaremos a nivel de la vida cotidiana y observaremos de cerca a través de qué tipo de redes de sitios y relaciones siguieron circulando las informaciones rebasando las fronteras étnicas.

En el pueblo de Uruapan, obispado de Michoacán, 15 de junio de 1780, una tal doña Petra Gutiérrez, de estado doncella y vecina del pueblo, le presentó una carta a Pedro Zúñiga, cura interino del pueblo, acusando a María, india originaria del barrio de Santiago y conocida como la *Corupa* (o *Curupa*), de haberle hecho unos maleficios, debido a los cuales quedaba enferma durante seis años, cuatro meses y siete días, y solicitando su intervención para reme-

⁵¹ S. Gruzinski, 1992 (1988), *op. cit.*, cap. 7. Su postura se remonta a un artículo publicado anteriormente: S. Gruzinski, "La 'segunda aculturación': El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, n. 8, 1985b, p. 175-202. En cuanto al abismo creciente entre las elites y las clases populares, véase también: Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

diar la situación y castigar a la culpable. Desde entonces, el proceso contra la *Corupa* duraría más de tres años, girando entre Uruapan y Valladolid, sede de la diócesis.⁵²

La verdad es que el proceso ya había comenzado con el careo que se realizó bajo la responsabilidad de otro eclesiástico, Ignacio de Rivera y Orozco, el 10 de junio.⁵³ Cabe advertir que fue un procedimiento irregular, ya que Rivera no era cura ni vicario del partido de Uruapan y, por ello, debió de ser una intromisión infundada a su jurisdicción desde el punto de vista de Zúñiga, quien, recibida la petición, de inmediato mandó que la acusadora presentara unos testigos imparciales de una y otra parte y solicitó la opinión a José María Ramos, teniente de cura del partido, sobre la *Corupa*, así como anuló la validez del mencionado careo.⁵⁴

Veamos lo que consta supuestamente en el informe elaborado por Rivera. El informe se divide en dos partes, la primera dos veces más extensa que la segunda. En aquélla Rivera describe, incluso más detalladamente que en la mencionada solicitud, toda la historia: los padecimientos de doña Petra; varias consultas que recibió de parte de los médicos; su encuentro con la *Corupa*; el tratamiento dado por ella y alivio súbito; la sospecha que se le ocurrió a la acusadora respecto a la *Corupa*; la riña que se dio entre las dos; el rechazo de la india para seguir la curación; la aparición de un gato “muy galán y de extraña contextura”, el que le privó a la demandante del habla; su nuevo contrato con otro curandero indio, llamado Antonio Pérez, quien diagnosticó que la *Corupa* la había enfermado; el conflicto surgido entre él y la *Corupa*, quien le apareció e hizo daño cuando estaba alojado en la casa de un tal Manuel Gudiño; el enfrentamiento directo entre los dos curanderos en presencia de doña Petra; la propuesta de la hija de la *Corupa*

⁵² La descripción del litigio se encuentra en Archivo Histórico Casa de Morelos, Diocesano/Justicia/Siglo XVIII/Procesos Criminales/Hechicerías/caja 835/exps.22 y 24bis. Los documentos se dividen en cinco partes, pero desgraciadamente sin la sentencia.

⁵³ *Ibid.*, exp. 22, f. 20-23.

⁵⁴ *Ibid.*, exp. 22, f. 2-2v. Esta rivalidad tendría cierta repercusión sobre el curso del litigio. Al día siguiente, Rivera protestó al provisor y vicario general, José Miguel de Espinoza y Contreras, insinuándole que Zúñiga pretendía que quedara vulnerada la justicia dejando libre a la acusada, quien andaba más insolentada. En el escrito afirma que fue Zúñiga quien le confirió su facultad de realizar el careo. *Ibid.*, exp. 22, f. 24-24v. Sin embargo, el citado informe de Rivera sobre el careo no menciona esa autorización del cura interino. Además, cabe señalar que carece de la formalidad requerida para este tipo de documentos legales: no tiene ninguna firma de testigos de asistencia, ni de notario. ¡Rivera lo escribió en primera persona!

en el sentido de que “aunque estaba en días de casarse, (Antonio) determinaría de su persona” si dejaba de curarla.

La segunda parte refiere cómo se desarrolló el careo en presencia de Rivera, doña Petra, don Juan Montes y don Vicente Ramírez. La *Corupa* dijo que si una vez había aceptado tratar a doña Petra fue porque tenía la experiencia de haber curado a otras personas y le había reconocido, viendo su orina, que tenía mucho frío en el vientre. Preguntada si había dicho que el tratamiento lo haría para que nadie lo supiera, contestó que sí, y explicó el motivo diciendo que si la curaba en un día, considerarían que se tratara de la hechicería, debido a “la mala fama que tenía en su barrio de hechicera”. Si no siguió en el tratamiento, fue debido a que “doña Petra la miraba con mal modo”. Al final negó haberle causado la enfermedad, explicando que “cuando era muchacha, la querían enseñar este oficio, y nunca lo quiso aprender”. Rivera, al concluir el informe, añadió que la *Corupa* se encontraba sin rosario ni otra insignia de cristiana, y estaba poco instruida en los principales misterios de fe; así como indicó que era bastante ladina.

La imagen que se formaría de la *Corupa* con base en los testimonios sacados por Zúñiga entre el 15 y el 19 de junio, contrasta bastante con lo que hacía creer Rivera que fuera ella. José María Ramos, teniente de cura, declaró haber escuchado, oculto debajo de la cama de un cuarto de la casa de la demandante, la conversación entre ella y la *Corupa*: ofrecidos 50 pesos por curarla, la india le contestó: “Mira, señora, que yo sé, mi madre sabía curar, y me quiso enseñar; a mí me parece que tendrás mucho frío, y yo te podré aplicar algunas cosas con que se te caliente la barriga.” Y se despidieron las dos. Antes de terminar, Ramos dijo tener a la *Corupa* por muy cristiana y ladina, así en su idioma como en el castellano.

Le siguieron tres testigos, todos españoles y presentados por la parte acusadora: don Juan Montes, de estado casado, originario y vecino de Uruapan, de 50 años; don José de la Cueva Navarro, de estado viudo, originario de Guadalajara y vecino del pueblo desde hacía ocho años; don Vicente Ramírez de Rojo, de estado soltero, originario del pueblo de Llorirapundiro y vecino del pueblo desde su niñez, de 42 años. Es de destacarse que a los dos primeros les tocaran las generales de la ley, el uno por estar casado con una prima hermana de doña Petra, el otro por ser su compa-

dre, mientras el primero y el tercero hubiesen estado presentes en el mencionado careo.

En contra de lo que nos hace suponer la situación, los dos últimos no testimoniaron para corroborar la acusación. Preguntados si sabían que la *Corupa* era una bruja, respondieron que nunca habían oído decírselo de ella hasta que se lo comentó la propia demandante. En cambio, Montes, en cuya casa se había llevado a cabo el careo, habló, con detalle, de lo que había pasado durante el procedimiento. Naturalmente coincide en su mayor parte con el informe de Rivera, pero, en un punto, divergen las dos versiones. Montes afirma que estuvo presente Antonio Pérez, curandero indio, en el acto, en tanto que no lo menciona Rivera al hacer la relación de él. De todas formas, tampoco declaró haber conocido a la acusada como hechicera antes del careo.⁵⁵

En lo que concierne a Antonio Pérez, Rivera nos ofrece otra versión en una carta de protesta fechada el 16 de junio cabe recalcar que coincidiera con el día de la declaración de Montes, referente a la anulación de la validez de su informe por Zúñiga y dirigida a José Miguel de Espinoza y Contreras, provisor y vicario general: no sólo admite su presencia en el careo sino también que incluso lo califica de cómplice de la *Corupa*.⁵⁶ De este modo es que este curandero, originario del pueblo de Paracho, cambió su papel de colaborador de doña Petra y víctima también de la hechicería, por el de acusado junto a la *Corupa*, en menos de una semana.

Ahora demos la palabra a los dos curanderos. Fue a Antonio a quien primero le interrogaron en español, ya que era “inteligente en el idioma castellano”. Era el 19 de junio. Admitió haberle ofrecido a doña Petra el tratamiento para curarla; según él, “son remedios lícitos, por experiencia que entre los propios tienen, de ser a propósito, para el accidente que la referida señora tiene, una hierva que en su idioma le llaman derramar leche, la que es purgativa, y a propósito para el accidente de frío, y no son abusos, ni introducidos por maleficio, porque se tiene por cristiano católico, y temeroso de Dios”. Respecto a si es cierto que la *Corupa* tiene a la demandante enferma por maleficio, no dice nada claro; sólo contestó que se lo había comentado doña Petra. Preguntado si sabe que la acusada es bruja, niega

⁵⁵ *Ibid.*, exp. 22, f. 2v-6v.

⁵⁶ *Ibid.*, exp. 22, f. 24-24v.

tajantemente: “él no sabe, ni tiene por donde inferir, ni conocer ni por causas exteriores, si la dicha María Corupa es bruja”. Es de notarse que no mencionara ninguno de los daños causados por ella debido a haber aceptado curar a su expaciente.⁵⁷

Cabe advertir que el mismo día volvieron a interrogar a Antonio en lo que respecta a la hija de la *Corupa*, María Francisca, quien, según el informe de Rivera, supuestamente le había propuesto dejar de curar a doña Petra a cambio de usar él de ella lo que quisiera. Contra esa calumnia, Francisca ya había presentado el 15 de junio a Zúñiga una carta de protesta, en la que solicitaba realizar un careo entre ella y Antonio con el propósito de lavarse la deshonra y castigarlo por el delito cometido. El mismo día Zúñiga llevó a cabo el careo, presentes María Francisca, Juan Gerónimo, gobernador del pueblo de Xicalán, de donde era originario su pretendiente, y Pérez. Este indio, preguntado si era cierto haber dicho, en la casa de Juan Montes, que le hizo tal propuesta María Francisca, respondió que sí, pero confesó haberlo declarado inducido por Ignacio Rivera y doña Petra. Después del primer interrogatorio, Antonio ratificó sus palabras.⁵⁸ Esta doblez debe de haber molestado a la parte demandante a tal grado que llegaron a acusarlo de ser cómplice de la *Corupa*, como lo hemos indicado arriba.

El día 19 de junio también interrogaron a la *Corupa*. Declaró en español de la siguiente manera:

conoce a la dicha doña Petra Gutiérrez, de trato y comunicación, y que infiere, por haberle enseñado la dicha dos ocasiones la orina, que es provenido de frío, por lo que después de haberla dejado de asistir una señora ya difunta, llamada Ana Sánchez, le dijo la que declara a la enferma, que si quería, la apretaría, con unas hojas de aguacate; lo que ejecutó; por enfermedad de sus hijos se retiró; aunque después la volvió a solicitar la dicha doña Petra, y ofreciéndole dinero, unos toros y yeguas porque la curara, o le dijera quién la tenía en aquel estado; a lo que le respondió la que declara: “Mira, señora, que me hace fuerza el que te persuadas a semejante cosa, y así no lo creas”; por lo que se sintió dicha doña Petra, y en otras ocasiones la vio la que declara, no le hizo aprecio, y con este motivo se retiró del todo.

⁵⁷ *Ibid.*, exp. 22, f. 7v-8.

⁵⁸ *Ibid.*, exp. 22, f. 15-16v.

En lo que se refiere al careo realizado en la casa de Juan Montes, añadió: “le dijo la citada doña Petra que si la curaba o no, a que respondió la que declara, que no la curaría por ningún motivo, que la curara el hacha, que había venido a ese efecto”. Por último, negó a secas ser bruja ni haberlo sido.⁵⁹

Cabe recalcar que las versiones dadas por los acusados sean tan divergentes de la proporcionada por la demandante y Rivera, pero, en lugar de profundizar en ello, sigamos el desarrollo del proceso.

Paralelamente a las referidas diligencias tomadas por Zúñiga, doña Petra intentó promover su causa, cuyo curso natural, desde su punto de vista, había sido impedido por la oposición o sabotaje del cura interino; por ello, le pidió que trasladara el asunto a manos del provisor, pero en vano, Zúñiga no le hizo caso y tachó la petición como de ninguna validez. En cambio, parece que sí surtió efecto la mencionada carta de protesta dirigida por Rivera a Valladolid, dado que el provisor Espinoza y Contreras llegó a ordenar en tono recriminatorio al cura interino que procediera a recibir la información sumaria de los testigos más fidedignos, arrestara a la *Corupa* y Antonio Pérez, y los remitiera a las cárceles de la curia junto con las diligencias practicadas. Era el 20 de junio de 1780.⁶⁰

Sin embargo, el mandato no fue cumplido por el cura de Uruapan. Zúñiga trató de demorar lo más posible por medio de ardides legales. Mientras tanto, aparentemente, los dos curanderos fueron encarcelados. Ello se infiere de una petición fechada el 4 de julio, la que le presentó la *Corupa*; desgraciadamente no sabemos quién lo escribió en su lugar, ya que ella declaró no saber firmar. Pedía que le concediera la libertad para ir a casa bajo la fianza de su persona que harían todos los naturales de su barrio, arguyendo que sin ella su familia se arruinaría pronto. Aparte de ello, la *Corupa* manifestaba la intención de sacarle a doña Petra una indemnización por la infamia de ser probada su inocencia, lo que puede darnos una idea sobre su carácter bastante fuerte, así como su seguridad de ganarle el favor a su cura.⁶¹

En contraste con su negativa constante frente a las solicitudes de la demandante y Rivera, Zúñiga se mostró muy comprensivo

⁵⁹ *Ibid.*, exp. 22, f. 8-9.

⁶⁰ *Ibid.*, exp. 22, f. 26-29.

⁶¹ *Ibid.*, exp. 22, f. 18-18v.

para con la india. En seguida convocó a los habitantes del barrio de Santiago, quienes, con sus viejos, se presentaron sin demora y ofrecieron su fianza por la persona de su vecina, María Clara, nombre verdadero de la *Corupa*. Así fue como quedó en libertad condicional la curandera. Es de notarse que al proceder de esta manera el cura no le censurase la intención atrevida referente a la indemnización.⁶²

Impaciente por agilizar el curso del litigio, doña Petra no encontró otro remedio que recurrir a su hermano, don Manuel Gutiérrez, residente en Valladolid, quien se encargó de solicitar a las autoridades episcopales que mandaran a Zúñiga practicar cuanto antes las diligencias y remitirlas junto a los dos acusados a Valladolid. Visto el escrito, a 19 de julio de 1780, el provisor Espinoza y Contreras le ordenó a Zúñiga realizar lo que habían pedido, así como le reprendió su indebida conducta.⁶³ Tres días después, el cura interino obedeció al mandato y empezó a tomar las medidas correspondientes, pero sin dejar escapar la oportunidad de justificar su procedimiento y demorar un poco más. Para explicar la razón de no haber podido remitir al acusado, señaló la fuga que había hecho de la cárcel Antonio Pérez y mandó escribir al cura de Paracho que, de ser capturada su persona, fuese arrestada y enviada a Valladolid. Además, si no aceptó la validez del informe escrito por Rivera referente al careo, fue porque se había llevado a cabo en la casa de un deudo de la demandante, atemorizando y compulsando a la *Corupa*. Fue hasta el 28 de julio que, por fin, Zúñiga ordenó remitir sólo a la *Corupa* a la sede episcopal, pero no a Pérez, acompañando las diligencias practicadas de un certificado emitido por el teniente de alcalde mayor en Uruapan, relativo a su fuga.⁶⁴

Entrado el mes de agosto o septiembre, la propia demandante parece haberse trasladado a Valladolid y desde entonces presentó repetidas peticiones por medio de su abogado, José Manuel de Vaca y Coronel. El provisor fue tomando una serie de medidas a favor de doña Petra y lo que más llama la atención es el hecho de que designara a otro cura interino de Uruapan, José Francisco Velásquez, para instruir de nuevo la causa, debido a la recusación

⁶² *Ibid.*, exp. 22, f. 18v-19.

⁶³ *Ibid.*, exp. 22, f. 28-29.

⁶⁴ *Ibid.*, exp. 22, f. 29-30v. La certificación está inserta en exp. 22, f. 17-17v.

contra Zúñiga promovida por la acusadora. Era el 4 de diciembre de 1780.⁶⁵

Mientras tanto, la *Corupa* no se quedó con los brazos cruzados. A finales de julio o principios de agosto presentó una extensa carta al obispo, Juan Ignacio de la Rocha. Por ahora no abordaremos su detalle, sólo dejaremos en claro que procuraba probar su inocencia alegando que durante el careo Rivera obligó a ella a confesar lo que quisiera él mismo, incluso con golpes:

...y así haciendo yo instancia del careo me lo pusieron en presencia de mi cura; y Dn.Juan Montes y el Sr.Br.Dn.Igo. de Rivera, defendiendo yo mi derecho y honra como lo haré en este juzgado, y si ofrece, haría lo mismo en el Sto.Tribunal del Sto.Oficio de la Inquisición, se indignó dho. Br.Dn.Igo. de Rivera, y me guanteó de tal suerte que hasta me partió el labio como consta la cicatriz que tengo, sentílo mucho, porque el mencionado Dn.Igo no es mi cura ni mi vicario, ni vecino del pueblo, sino que inducido de una casa donde tiene su asistencia, y ser de la parcialidad de la casa de Dña.Petra...⁶⁶

De ello se infiere que no ha mermado su firmeza independientemente el traslado a la cárcel de Valladolid.

Volviendo al desarrollo del proceso, encontramos que Velásquez cumplió el mandato del provisor Espinoza y Contreras fechado el 5 de diciembre. Entre el 14 y el 20 del mismo mes, reunió, en Uruapan, las declaraciones de Vicente Ramírez de Rojo e Ignacio de Rivera, así como la carta escrita y enviada por Juan Montes, quien estaba en Apatzingán. En seguida mandó remitir las diligencias a la sede episcopal.⁶⁷

Es de notarse que los tres hayan sacado a luz una serie de hechos “nuevos”, conducentes a demostrar la “culpabilidad” tanto de la *Corupa* como de Antonio Pérez. Montes modificó levemente la declaración anterior: sólo añadió el episodio de una mestiza, Luisa, del cual nos ocuparemos más adelante. Es de esta forma que hizo desaparecer una diferencia que había entre su testimonio y el informe de Rivera, en el cual, sí, ya figuraba la misma Luisa, mujer de Juan Núñez. En cambio, Ramírez sacó un hecho totalmente nuevo: según él, al día siguiente del careo, Antonio

⁶⁵ *Ibid.*, exp. 22, f. 30v-31; f. 35-39v.

⁶⁶ *Ibid.*, exp. 22, f. 32-33v.

⁶⁷ *Ibid.*, exp. 22, f. 40-46v.

Pérez empezó a curar a doña Petra, quien evacuó “una porción de humor craso del color del suero, en el que dice observó el declarante, un animal como pinacate, y en este tiempo, se ausentó de la casa sin concluir la curación”. Su intención debe de haber sido la de comprobar la complicidad de Pérez, lo que no se menciona en ninguna declaración anterior ni en el informe de Rivera. Y Rivera, al deponer, enumera, de forma magistral, una serie de hechos y rumores que le parecían más que convincentes para probar que la *Corupa* era una bruja, pero sin culpar al curandero de Paracho.

Pareció que el proceso iría cobrando la velocidad deseada por doña Petra. Sin embargo, fue ella o su abogado quien trataría de impedir su desarrollo fluido. A finales de marzo o a principios de abril de 1781, la *Corupa*, ahora con el nombre completo de María Clara Romero, autodenominada cacique de Uruapan, protestó contra los ardides dilatorios desplegados por la demandante: “...a más de tres meses que la susodicha sacó los autos para formalizar su acusación, y hasta el día no lo ha ejecutado, con ser pasado tan notable tiempo, siguiéndoseme por esto gravamen irreparable que ya percibe la perspicacia de Vuestra Señoría”. Y solicitó que le sacaran dichos autos y se los entregaran a ella, para que le indemnizaran. En respuesta a ella, el 2 de abril el provisor reprendió a la demandante y ordenó que presentara la acusación formalizada, pero no fue sino hasta el 12 de mayo, cuando por fin la presentó José Manuel de Vaca, abogado de doña Petra.⁶⁸ Conviene advertir que el abogado no pudiera precisar de qué tipo de delito se trataba y repitiera las siguientes frases: “...la referida *Corupa* es agore-ra, hechicera o, al menos, embaucadora, digna por consiguiente del más severo castigo”; “...la *Corupa*, sea de una o de otra clase”; y que incluso atribuyese unas palabras a la acusada, las que no constan en ningún documento. De todas formas, llegó a su fin el sumario comenzado hacía casi un año.

Aun cerrado el sumario, tampoco se aceleró el proceso. El 1 de octubre de 1781 apenas se nombró a Luis Camargo como curador *ad litem* de la *Corupa*, lo que iba a dar inicio a la sesión plenaria,⁶⁹ pero desde entonces se dilataría más de un año y medio. Entre tanto, el provisor mandó realizar, unas veces en respuesta a la so-

⁶⁸ *Ibid.*, exp. 22, f. 48-50v.

⁶⁹ *Ibid.*, exp. 22, f. 51-52v.

licitud de Camargo, otras veces contestando a la de Vaca, una serie de diligencias tales como: la de recibir la confesión a la *Corupa* con asistencia de su defensor, Camargo;⁷⁰ la de interrogar, por tercera vez, a los testigos presentados por doña Petra;⁷¹ la de sacar el testimonio a Rivera;⁷² la de interrogar por vez primera a los testigos presentados por la acusada;⁷³ la de investigar sobre el reencuentro entre doña Petra y la *Corupa*, ocurrido en Valladolid bajo circunstancias extrañas;⁷⁴ la de reunir los pareceres de dos médicos en lo que concierne a la enfermedad de doña Petra y la eficacia del tratamiento aplicado por la *Corupa*.⁷⁵ No fue sino hasta el 14 de junio de 1783 que ambas partes presentaron, en términos formalizados, el pro y el contra sobre la criminalidad del tratamiento aplicado por la acusada a la demandante.⁷⁶

Teniendo presente todo ello pongámonos a analizar y reflexionar sobre la evolución del proceso y los alegatos de ambas partes. Todo el proceso fue girando en torno a si el tratamiento de la *Corupa* era lícito, así como si la enfermedad de doña Petra era debida al maleficio por la acusada. Naturalmente, respecto a este punto central, se oponían diametralmente la demandante y la acusada, en tanto que ninguna parte puso en cuestión el hecho de

⁷⁰ *Ibid.*, exp. 22, f. 56-63v. Se llevó a cabo el 26 de noviembre de 1780. En aquel momento el cargo de provisor lo ocupaba todavía Espinoza y Contreras. Sin embargo, entre el diciembre de 1780 y el marzo de 1781 parece haberse dado un cambio. A partir de ese momento, a José Joaquín Cuevas le tocó encargarse del proceso como provisor.

⁷¹ *Ibid.*, exp. 24b, f. 1-22v. El 14 de marzo de 1781 José Joaquín Cuevas, nuevo provisor, mandó realizar este interrogatorio al cura de Tingambato, José Nicolás Tercero, por haber presentado la demandante la recusación contra Zúñiga. Se llevó a cabo en Uruapan entre el 4 y el 6 de abril, presentándose nueve testigos. Tres de ellos—Montes, Cuevas y Ramírez—no hicieron más que ratificar sus declaraciones anteriores; los demás testimoniaron por vez primera, entre los cuales hubo tres españoles, dos mestizos y una india. Sus declaraciones divergen bastante entre sí.

⁷² *Ibid.*, exp. 24b, f. 23-26. Esta vez, José Antonio Macías, cura de Pinzandaro, fue comisionado para llevar a cabo el procedimiento. Era el 10 de abril de 1781.

⁷³ *Ibid.*, exp. 24b, f. 40-51v. Se examinaron cinco testigos en Uruapan entre el 25 y el 27 de septiembre de 1782. Es de notarse que le tocara a Zúñiga la comisión para practicar las diligencias. Entre los testigos hubo tres indios principales y dos españoles, quienes testimoniaron a favor de la *Corupa* de una forma bien coherente.

⁷⁴ *Ibid.*, exp. 24b, f. 27-31. El mandato del provisor Cuevas data del 22 de octubre de 1782. Uno de los interrogados no era ni más ni menos que el ex provisor Contreras, quien contestó con el escrito fechado el 26 de octubre. La otra, amiga de doña Petra, en cuya casa se alojaba la demandante, tardó mucho más en declarar: lo hizo el 12 de marzo de 1783.

⁷⁵ *Ibid.*, exp. 24b, f. 53v-55. Fueron Luis de Vargas y Agustín Suárez, quienes depusieron respectivamente el 29 de enero y el 7 de febrero de 1783. Sus dictámenes resultaron a favor de la *Corupa*.

⁷⁶ *Ibid.*, exp. 24b, f. 61-72v.

que una española, de una familia notable, cuyas influencias debían de haber llegado hasta Valladolid, hubiera recurrido a una curandera indígena para recuperar la salud. En otros términos, daban por sentado que doña Petra creyó, en cierto grado, en la eficacia de la medicina popular practicada entre los indios. Sin embargo, si ubicamos ese hecho en la búsqueda de redes de sitios y relaciones para los mestizajes culturales, se nos impondrá como un problema de mayor relevancia de lo que suponían sus contemporáneos.

Se nos presenta, de entrada, una pregunta: ¿cómo pudo doña Petra tener acceso al rumor o reputación de que la *Corupa* era curandera? De acuerdo a las primeras dos tandas de los testimonios presentados por los de confianza de la demandante, todos, menos Rivera, coincidieron en señalar que esa reputación no había circulado públicamente ni entre los españoles ni entre los indios, hasta que la supuesta víctima empezó a divulgarla poco antes del inicio del proceso. Sólo en la tercera ocasión algunos contestaron, sin reserva, que era cierto haber oído tal reputación de ser hechicera, pero, aun así, hubo tres testigos que insistieron en que sólo empezó a correr desde que la *Corupa* se puso a curar a doña Petra. Cabe advertir que los primeros fueron mestizos y una india, mientras los segundos, españoles, con el título de “don” antepuesto a su nombre. En cuanto a la primera tanda, cabe recordar que Cuevas y Ramírez contestaron que se lo había comentado la propia doña Petra. Todo ello nos incita a suponer que la reputación de la *Corupa* de ser curandera no corriera de boca en boca en Uruapan antes de tratar a la demandante.

Entonces, ¿de qué forma se le ocurriría a la española la idea de recurrir a la curandera india? No es la propia demandante sino Rivera quien nos ofrece una pista. Según su primer informe, un día doña Petra se encontró en la calle con una mestiza conocida, la susodicha María Luisa de Sánchez, mujer de Juan Núñez; Luisa le preguntó por la salud y contestó que andaba mal; entonces, la mestiza le recomendó que recurriera a la *Corupa*, quien había conseguido curar a Luisa cuando padecía lo mismo que la española.⁷⁷ Respecto a ello, la mestiza declaró haberle aconsejado de tal manera en la tercera tanda, mientras la propia *Corupa* admitió haber

⁷⁷ *Ibid.*, exp. 22, f. 21.

curado a Luisa.⁷⁸ Esta coincidencia nos permite afirmar que fue una mestiza quien sirvió como punto de conexión entre la esfera social de la española y la de la india, lo que incitó a la primera a recurrir a la segunda.

Visto esto, ¿podríamos suponer que entre las mujeres de Uruapan de aquel entonces ya se hubieran formado unos circuitos sociales de informaciones referentes a la salud, los cuales cruzaran las fronteras étnicas, y que por casualidad doña Petra llegara a conectarse con ellos? Creemos que eso no explicaría todo, ya que las palabras de la acusada nos revelan que hubo más que un azar en torno a la conexión entre las dos. En la carta presentada a finales de julio o principios de agosto de 1780, describe sus relaciones con la familia Gutiérrez de la siguiente forma:

mi crianza no la tuve ni aun de mis padres, sino en una casa de españoles, muy ajustados, y sujetos a la ley de Dios, como es público y notorio en todo el pueblo, y éstos no pudieron menos que darme buena educación y yo sujetarme a sus buenas costumbres,... es muy verídico y sabido que me he mantenido tan sólo de mi sudor y trabajo, tejiendo paños y mantas, en las casas de los señores españoles; y con mayor abundamiento y para verdad de ello, en la casa de la mencionada doña Petra, pues me he mantenido no tan poco tiempo pues hace doce años, antes más que menos, y en este tiempo, me tienen bien manejada de mi vida y costumbres, si soy buena o mala; ahora con el motivo de haberles acaecido una enfermedad de elevación en el vientre que al parecer según se hallaba, parecía hallarse encinta, y estando un día quejándose de sus dolencias, le dixe en buena fe, que lo sabe Dios, yo le haría un remedio, y esto tan sólo con el conocimiento de ser yo una muger paridera, y que pocos días antes se me había ofrecido sacar sus orines a derramar, y vide en ellos estar como color de nejallote, y me hice el concepto que su mal no procedía más que de frialdades, y con esto me determiné, con consentimiento suyo, aplicarle el remedio de unas hojas de aguacate, las que corté

⁷⁸ *Ibid.*, exp. 24b, f. 14v; exp. 22, f. 63. Luisa declara, al respecto, de la siguiente manera: “habiéndose encontrado casualmente con doña Petra Gutiérrez, en la calle del difunto Claudio Negrón, se saludaron una a la otra; y la que declara le preguntó a dicha doña Petra por el estado de sus accidentes con estas voces: ‘Señora, ¿cómo le va de la barriga?’; a que le respondió dicha señora: ‘Mírela como la tengo, tiéntemela’; y la declarante le tentó; reconoció, la tenía dura como una piedra; y siguiendo en conversación, le dixo la que declara que sólo María la Corupa la havia de curar, porque, después de Dios, ella curó de la barriga a la que declara de resultas de un mal parto que tubo el que le cogió en la calle, con lo que cogió mucho frío y a fuerza de hojas de aguacate, calentadas en el rescoldo y dándole con ellas en todo el vientre, la sanó dicha María la Corupa”.

dentro de su misma casa, y sin mixturarlas con otra cosa, y a su vista, hice con ellas unos tamales con las hojas envueltas, y las apliqué a la ceniza, la que llamamos rescoldo, y ya que estuvieron bien calientes, se acostó, le sobé muy bien toda la barriga, y calenté unos trapos para hacer unos muñecos que decimos mujeres, y apliquéle uno al estómago, otro al baso, y otro al vientre, y pidiéndole para fajárselos, me dio una faja, la que, mirando corta y delgada, le dixe no ser competente para que se mantuvieran dichos trapos que yo le ceñiría con mi faja por ser larga y de lana, y que con lo caliente de ella sentiría más alivio, pues al tiempo de estarla sobando, le pregunté que qué sentía con las hojas, y me respondió que sentía mucho alivio.⁷⁹

Lo que queremos destacar aquí es su insistencia de que se hubiera criado en un hogar de españoles para convertirse en tejedora de paños, y que, antes de comenzar el tratamiento, frecuentara la casa de los Gutiérrez, no en calidad de curandera sino de tejedora. Como un estudio de demografía histórica nos enseña que en la Tula colonial había una costumbre entre los indios de abandonar a sus hijos recién nacidos a la puerta de la iglesia o de alguna familia española próspera, los cuales, crecidos, se convertían en manos de obra para los obrajes,⁸⁰ no podemos descartar esta historia personal como mera invención para causar una buena impresión a los jueces. Además, la parte acusadora no le objetó al respecto. Eso significa que muy probablemente se hubieran establecido las relaciones laborales estables entre la tejedora y la familia Gutiérrez, las que contribuyeran a que doña Petra, siguiendo el consejo de Luisa, llegara a pedir a la *Corupa* el tratamiento. En otras palabras, las relaciones laborales deben de haber precedido a la conexión entre dos redes sociales para dar origen a los mestizajes culturales en la mente de la demandante. En este sentido, no fue del todo casual su encuentro.

La siguiente duda que se nos surge es cómo la *Corupa* llegó a valerse de esos conocimientos médicos para fungir de curandera. Curiosamente, la parte demandante no presentó ninguna declara-

⁷⁹ *Ibid.*, exp. 22, f. 32-33. Como el lector habrá notado, la descripción dada por la *Corupa* referente a su tratamiento concuerda, en líneas generales, con la hecha por María Luisa de Sánchez en lo que concierne a su experiencia de haber sido curada por ella. Véase, a este respecto, nota 78. En este aspecto los demás testigos presentados por la demandante convergen más o menos con la versión dada por la acusada.

⁸⁰ Malvido, *op. cit.*

ción precisa al respecto. Sólo vagamente Rivera cuenta, en su informe, que la *Corupa* había confesado: “cuando era muchacha, la querían enseñar este oficio, y nunca lo quiso aprender”. Con ello tal vez Rivera quisiera sugerir que alguien de su familia hubiera sido hechicero o curandero, pero, a pesar suyo, prueba lo contrario: que la *Corupa* no aprendiese el oficio de esa persona. La única persona que trató de explicar cómo se convirtió en hechicera es José María Vendaño, mestizo que depuso en la tercera tanda de interrogatorios a los testigos presentados por doña Petra. Según él, sufriendo una enfermedad, se encontró con la *Corupa*, quien, al verlo, recomendó que fuera con su tía, Micaela, para que lo curara; recibido el tratamiento durante un mes, se sanó perfectamente. De ello infiere: “...dicha María fuera tan hechicera como su tía, porque había de saber la enfermedad que padecía, quién lo había de curar”. Está claro que la declaración de Vendaño no es sino una conjetura.⁸¹

Ahora veamos el argumento de la *Corupa* relativo a su aprendizaje. Es durante el interrogatorio plenario realizado a 26 de noviembre de 1780 que confesó, por primera vez, un episodio para explicar cómo llegó a aprender algo del oficio de curandera:

...de resulta de un parto se vio aquejada la confesante del mismo mal que doña Petra, de modo que vertía la orina espesa, y de color de la agua del nejallo, a tiempo que llegó a posar a su casa una mujer de la Tierra Caliente, cuyo nombre y apellido no supo, y noticiada por una hermana de la confesante, que ya es muerta, de las enfermedades de ésta, se comidió a curarla, y con efecto curó con las hojas de aguacate, según y en los términos que la confesante medicinó con ellas a doña Petra por haberle oído decir a dicha muger, que aquél era frío; de ahí aprendió la confesante el remedio.

El juez, no convencido del argumento, le replicó: “¿Cómo podía ser cierto lo que acaba de declarar, cuando el de hacer fuerza fue estando la mujer que cita, posada en su casa, no supiese su nombre ni apellido?”, a lo que contestó: “...con el motivo de hallarse entonces tan enferma no cuidó de ello, ni menos de inquirirlo después que se vio aliviada”.⁸²

⁸¹ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 24b, f. 16-17v.

⁸² *Ibid.*, exp. 22, f. 58-58v.

¿Cómo debemos interpretar estas palabras? A la primera vista, nos resalta el hecho de que esta confesión viniera después de que la *Corupa* hubiera tenido contacto con su defensor, Luis Camargo. Entonces, ¿Camargo le metería esa idea y la acusada no haría sino seguir la táctica sugerida? Pero desmiente esta hipótesis la imagen que construyó el abogado sobre su cliente para que le tomaran en cuenta sus circunstancias atenuantes. Según él, “la acusada es una miserable india, cuya ignorancia, imbecilidad de espíritu, humildad y temor le hacen capaz de haber incurrido en la tentación de hacer creer posee virtud para curar”.⁸³ Esta imagen es, como se habrá notado, diametralmente opuesta al autorretrato que fue elaborando la propia *Corupa*.

Cabe recordar que dos veces mencionara el asunto de indemnización en el curso del litigio. Teniendo presente ello, podemos suponer que lo mínimo que quería lograr esa india fuera el lavarse la deshonra de forma absoluta, no el lograr la libertad condicional recurriendo a la misericordia de las autoridades. A nuestro modo de ver, si confesó ese episodio, debió de ser porque quisiese presentar una imagen de sí misma muy distinta al estereotipo que circulaba entre las elites españolas en cuanto a los indios. Desde su punto de vista, tenía que ser una española, ni india ni mestiza, quien le enseñó a curar cierta enfermedad. En este sentido, su táctica ha sido coherente desde que fue trasladada a Valladolid. Si dijo no creer en agüero o cosas así enfatizando que se había criado entre españoles, si se jactó de ser una cacique y si esta vez confesó la historia, su intención no variaba: la de mostrarse diferente a una india cualquiera.

Conviene señalar que el discurso sobre los indios miserables no se limitaran a Camargo, sino que estuviera compartido ampliamente: lo prueban las palabras de Rivera, Vaca o el promotor fiscal del tribunal. Entonces, podemos conjeturar que, al construir un autorretrato sociocultural digno, la *Corupa* se valió de esos discursos de las elites para elaborar una imagen intencionalmente inversa al estereotipo. Nunca sabremos si la *Corupa* dijo la verdad o no, pero no sería demasiado arriesgado decir que este proceso mismo desempeñó el papel intermediario entre la esfera discursiva de las elites y la de las clases subalternas, lo que per-

⁸³ *Ibid.*, exp. 22, f. 54v.

mitió a la *Corupa* seguir una táctica mestiza para circular entre dos mundos.

Ya tenemos dos ejemplos de conexión entre las elites y las clases subalternas en la segunda mitad del siglo XVIII. Bajo ciertas circunstancias tanto la española como la india tuvieron que recurrir a los saberes del otro lado, lo cual llegó a producir nuevas formas de mestizajes culturales, pero las redes de sitios y relaciones para los mestizajes culturales pueden conectar no sólo entre distintos espacios sociales sino también entre tiempos diferentes.

Ignacio de Rivera, como se habrá dado cuenta, es con mucho la persona más prolija de parte de la demandante en cuanto a la hechicería de la *Corupa*. Según él, una noche apareció un gato galán y de extraña contextura en el cuarto de doña Petra, el cual la privó de su habla y trató de ahogarla. Otro día, la española sintió una mano al pecho, aunque no percibía ninguna sensación, para asegurar las sospechas que tenía de la *Corupa*, le dio unos arañes en la mano; después se valió de una hermana comadre para que inspeccionara si la acusada o su hija tenía las señales de arañes; resultó que las tenía su hija.⁸⁴ Con ello querría decir el clérigo que tanto la *Corupa* como su hija tenían la facultad diabólica de convertirse en un animal.

En lo que concierne al tratamiento dado por la acusada a Luisa, mestiza, Rivera declaró: “(después de recibir el tratamiento, Luisa) experimentó unas dolencias más que de parto, y por la vía regular expelió un animal que llaman armadillo, el que se mantuvo vivo, hasta que llegó nuevamente a visitar a la paciente la dicha María *Corupa*”.⁸⁵ En otra ocasión añadió: “...llevádoselo la *Corupa* a quemarlo, diciéndole que era preciso hacerlo así para que no se le volviera a entrar a la barriga”.⁸⁶

¿Cómo debemos comprender esos episodios que nos parecen extravagantes? No podemos considerarlos como mera invención o fantasía personal, pues Rivera procuraba otorgar, por medio de estos ejemplos, tal credibilidad a la demanda como para convencer a las autoridades episcopales. ¿Puede ser que circularan en público esas imágenes de la hechicería entre los habitantes de

⁸⁴ *Ibid.*, exp. 22, f. 21v-22; f. 45.

⁸⁵ *Ibid.*, exp. 22, f. 21.

⁸⁶ *Ibid.*, exp. 22, f. 45v-46.

Michoacán, de las que se aprovecharía para su objetivo? Pero en este litigio el clérigo era el único que las mencionara.⁸⁷ Entrada la tercera tanda de interrogatorios a los testigos presentados por la demandante, la propia Luisa negó rotundamente haber expelido un armadillo; un mestizo y una india hablaron de unas experiencias en las que la *Corupa* se comportaba como si fuera una hechicera, pero no coincidieron con Rivera. De modo que nos convenga descartar que Rivera recurriese a las fuentes contemporáneas para hacer más fehaciente su relato.⁸⁸

Sin embargo, remontándonos a finales del siglo XVII, encontramos que proliferaron en la Inquisición declaraciones y confesiones que indicaran la circulación bastante amplia de tales imágenes del arte diabólico.⁸⁹ Ciertamente es que, al entrar el siglo XVIII, los inquisidores fueron calificando cada vez más esos casos de ser meras supersticiones sin relación con el diabolismo auténtico y, en proporción, fue disminuyéndose el número de los condenados en este rubro.⁹⁰ En el propio proceso, José Nicolás Tercero, cura de Tingambato y juez comisionado para la tercera tanda de interrogatorios de testigos presentados por la demandante, expresa el siguiente parecer al final de las diligencias: "...no aparece fundamento ni motivo, que persuada a estar comprendida en el grave delicto de hechicera; y lo más que se percibe es, estarlo en el de supersticiosa; por lo que por algún acaso o contingencia, o porque tal vez Dios permite, en castigo de nuestros pecados, el que suceda aquello mismo, se fue granjeando entre el ignorante vulgo la fama, con que la indican".⁹¹ Teniendo presente ello suponemos que tal vez debido a esa tendencia escéptica frente al diabolismo

⁸⁷ Ciertamente, en su segunda declaración, Montes mencionó el hecho relativo al armadillo expelido por Luisa, así como Ramírez habló del pinacate que había evacuado doña Petra, pero esta vez después de tratada por Antonio Pérez. Como ninguno de los dos había contado esos 'hechos' en su primera declaración, creemos del caso atribuirlos a la incitación de parte de Rivera.

⁸⁸ *Ibid.*, exp. 24b, f. 14-15; f. 16-17v; f. 20-21. Debemos aclarar a este respecto que no por ello creemos que no existiera la hechicería o la creencia en algún poder sobrenatural de índole maligna en el Michoacán del Siglo de las Luces. Simplemente queremos decir que este tipo de informaciones circularían en unas redes de sitios y relaciones, a las que normalmente no tenía acceso directo un sacerdote.

⁸⁹ En cuanto a esta proliferación, véanse los casos abordados en Aguirre Beltrán, 1992 (1963), *op. cit.*; Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven & London, Yale University Press, 1994, chapters 2-4.

⁹⁰ Cervantes, *op. cit.*, chapter 5.

⁹¹ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 24b, f. 22.

verdadero, no le habría quedado a Rivera otro remedio que recurrir a los registros históricos en que abundan imágenes y discursos de la hechicería, tejidos en la encrucijada entre la cultura indígena, la española y la africana. En otros términos, podríamos decir que, al apelar a la historia, Rivera cruzara la frontera temporal para conectarse con las redes petrificadas de sitios y relaciones para los mestizajes culturales.

En contraste con esta táctica retrospectiva, la que debió de incidir también en la torpeza de José Manuel de Vaca, abogado de doña Petra,⁹² Luis Camargo, defensor de la *Corupa*, siguió una estrategia mucho más “racional”, ubicando sus argumentos en el contexto contemporáneo. Señaló punto por punto las contradicciones entre los testimonios de la demandante, haciendo referencia a sus experiencias como abogado en el proceso inquisitorial, enfatizó cuan raro era el caso verdadero de hechicería; trató de demostrar que tanto la enfermedad de doña Petra como el tratamiento de la *Corupa* eran susceptibles de explicaciones naturales, aduciendo con base en los dictámenes de dos médicos; y, al final, concluyó que, si la demandante padecía una enfermedad a causa de factores naturales y la acusada la curó recurriendo a un método concordante con la medicina del momento, ni siquiera habría cuerpo del delito.⁹³ De ahí que suplicaba al provisor que liberara de inmediato a la acusada y, al mismo tiempo, ordenara a la demandante indemnizarla por los daños causados.⁹⁴

El razonamiento sólido y coherente de Camargo, junto a la firmeza de la *Corupa* y sus buenas relaciones con muchos habitantes de Uruapan, debieron de contribuir al desarrollo coordinado de los interrogatorios de los testigos presentados por la acusada. Todos declararon, independientemente de su calidad étnica, a favor de la acusada, lo que contrasta bastante con las declaraciones dispares de los testigos escogidos por la demandante.⁹⁵ Esta experien-

⁹² En cuanto a José Manuel de Vaca y Coronel, abogado de doña Petra, juzgamos sus argumentos como meras adaptaciones de la táctica discursiva de Rivera.

⁹³ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 22, f. 53-54v; exp. 24b, f. 53-55.

⁹⁴ *Ibid.*, exp. 24b, f. 67-72v. Este dictamen final, presentado alrededor del 14 de junio de 1783, concuerda básicamente con la solicitud de finales de 1781. Sin embargo, se le nota un cambio. Tal vez, aceptando la insistencia de su cliente, incluyó, en él, este renglón referente a la indemnización.

⁹⁵ Véase nota 73.

cia podría servir para los entrecruzamientos de miradas entre las elites regionales, las locales y las clases populares, lo que provocaría nuevas formas de mestizajes culturales.

Todo ello nos permite afirmar que, al finalizar el Siglo de las Luces, Michoacán contaba con varias redes de sitios y relaciones: circuitos de informaciones relativas a la salud basado en el género; relaciones laborales; parentesco y redes matrimoniales; sociabilidades comunitarias y barriales; cooperaciones interétnicas; relaciones de tipo clientelar; diálogos con el pasado; vías de circulación de imágenes y discursos. Conforme a las circunstancias, se conectaban y desconectaban. El proceso aquí analizado nos muestra que, una vez conectadas, constituyeron un micro-espacio de intersecciones, conducente a generar mestizajes culturales. Sin embargo, no podemos contentarnos con esta constatación, ya que tiene implicaciones mayores a la dimensión regional.

Ejemplo de ello es la figura de Miguel José Espinoza y Contreras. Este prelado declaró haber tratado de persuadir a la *Corupa* de volver a curar a doña Petra en octubre de 1782,⁹⁶ lo que no habría ocurrido si no hubiera creído en la eficacia de la medicina popular difundida en Michoacán. A nuestro parecer, aun siendo criollo nacido en Cuba,⁹⁷ una vez transplantado en este espacio de intersecciones, se habría vuelto “mestizo” cultural a la michoacana. No sabemos el paradero siguiente de esta persona, perteneciente a la categoría de las “elites globalizadas”, pero conjeturamos que no dejaría de mezclarse y metamorfosearse a escala imperial.⁹⁸

Llegados a este punto, podemos matizar lo que tiene formulado Gruzinski respecto al abismo cultural dieciochesco que dividía a las elites española y los indios: puede ser que siguieran operando circulaciones conducentes a los mestizajes culturales en la vida cotidiana, pero a escala imperial debajo de la dicotomía superficial.

⁹⁶ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 24b, f. 29-29v.

⁹⁷ Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1996, p. 373.

⁹⁸ El uso del término “elites globalizadas” ha sido planteado por Gruzinski, “Globalization, Occidentalization, European Standardization: The Monarquía Católica (1580-1640) and some ‘connected histories’”, en *Quadrante*, Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio, n. 5, 2003, p. 71-91.

Hasta aquí hemos dejado de lado la dimensión sociopolítica que permeaba este litigio. En el siguiente apartado nos dedicaremos a abordar la conjunción o interacción entre la Política en mayúscula y las políticas en minúsculas reinantes durante este periodo.

De La Corupa a Marcelino López: luchas cotidianas por supervivencia y diversos proyectos en pugna para forjar la nación

¿En qué contexto político debemos ubicar las redes de sitios y relaciones descubiertas en el proceso de la *Corupa* contra doña Petra?

En lo que se refiere a la Política en mayúscula frente a los indios, dejaremos en claro una constante: legalmente hablando, la corona española consideró a los indios como menores de edad y, reconociendo la necesidad de protegerlos contra posibles abusos, les otorgó un conjunto de derechos y obligaciones particulares a su estatus jurídico, por lo que creó instituciones y reglas destinadas exclusivamente a asegurar su bienestar. En este proceso, hemos observado que se respetaba este principio que impregnaba el régimen colonial. Por ejemplo, si la *Corupa* no fue sometida a la Inquisición, fue debido a que la corona había determinado dejar a los neófitos indígenas al margen de la persecución inquisitorial. También tenemos que ubicar dentro del mismo contexto el hecho de que las autoridades episcopales designaran a Luis Camargo como defensor de la *Corupa*.⁹⁹

Bajo estas condiciones constantes derivadas de la Política en mayúscula es que las dos partes desplegaron sus políticas en minúscula para hacer valer su postura. Cabe recordar, en primer lugar, que en Uruapan Zúñiga siempre se opusiera a doña Petra, favoreciendo a la *Corupa*. En cuanto a los indios, casi todos los del barrio de Santiago, donde vivía la *Corupa*, la apoyaron a ella, sólo una india hizo una declaración a favor de la demandante, acusando a la curandera.¹⁰⁰ Entre los españoles hubo quienes se pusie-

⁹⁹ No sabemos cómo funcionaba el tribunal eclesiástico al juzgar a un indio. Sin embargo, leídos los documentos, tenemos la impresión de que observaran unas reglas similares a las que regían los procedimientos en el Juzgado General de Indios, cuyo mecanismo ha sido descrito y analizado por Woodrow Borah. A este respecto véase Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

¹⁰⁰ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 24b, f. 20-21v. Se trata de María Manuela Morales del barrio de la Magdalena.

ron de parte de la española así como los que declararon para negar la acusación contra la india. De ahí se infiere que la demandante llegara a toparse con una situación en que sus recursos movilizados a nivel local estaban en empate con las fuerzas que tenía aseguradas la acusada, lo que le imposibilitó ganar la disputa con la velocidad deseada y la empujó a recurrir a la intervención de las autoridades episcopales de Valladolid, entre las cuales tal vez creyese encontrar un mayor número de partidarios a través de su hermano.

Pero incluso en esa instancia regional doña Petra tuvo que enfrentarse con una dificultad: en el ámbito eclesiástico ya se había establecido una nueva postura que dejaba de tomar en serio la mayoría de las acusaciones contra la hechicería, bajo el supuesto de que los factores sobrenaturales no intervinieran con tal frecuencia en la esfera de la naturaleza. De esta forma la demandante se encontró en un callejón sin salida, al que la arrinconaron tanto la política en minúscula a nivel local como una modificación de las reglas de juego regidas por la Política en mayúscula, lo que resultó en un desvío cada vez mayor de este litigio fuera del curso ideal por ella al principio.

Es evidente que, en términos sociales, existió una relación de poder asimétrica entre la *Corupa* y doña Petra. Sin embargo, esa asimetría no determinó automáticamente la evolución del proceso. Tanto la estructura institucional de la Iglesia católica, un pilar del régimen colonial, como su cambio coyuntural —ambos aspectos formaban parte de la Política en mayúscula—, dejaban cierto margen de maniobra a las políticas en minúscula desplegadas por la *Corupa*. Ésta recurrió a las redes de sitios y relaciones en las que estaba involucrada, valiéndose de todo tipo de recursos sociales para eludir la asimetría. Su “éxito”, a nuestro modo de ver, debe ser comprendido en el marco de una conjunción de las dos instancias políticas, peculiar al Michoacán de este momento histórico. Con ello, todavía no comprendemos plenamente las tácticas seguidas por la acusada. Para tal propósito hay que tener presente la coyuntura en que se encontraba la administración civil y sus repercusiones sobre la vida cotidiana.

A lo largo del proceso la *Corupa* usó el español con tal fluidez que no necesitó recurrir a ningún intérprete, lo que marca una clara diferencia con el gobernador del pueblo de Xicalán, a quien le

explicaron el asunto en el idioma tarasco.¹⁰¹ Esta alta habilidad de expresarse en español debió de dar cierta credibilidad a su insistencia de que, culturalmente hablando, no fuera india común y corriente o, en otras palabras, fuera bastante “civilizada”. Las autoridades eclesiásticas tal vez lo tomaran en cuenta, ya que en la segunda mitad del siglo XVIII tanto la corona como la Iglesia promovían la política de castellanización, y sabemos que en Michoacán la aplicaron de una manera sistemática.¹⁰² Pese a ello, la *Corupa* nunca trató de mostrarse como mestiza, lo que contrasta con los esfuerzos invertidos por los Quiroz para recuperar su estatus como españoles. En efecto, aprovechando el hecho de ser una india, consiguió movilizar a la mayoría de los indios de su barrio a su causa; además su hijo vivía en concubinato con una india del mismo barrio¹⁰³ y su hija estaba a punto de casarse con un indio de Xicalán.

¿Cómo interpretar esta contradicción entre su avanzado grado de mestizajes culturales y el estatus jurídico como india con sociabilidades concomitantes a ello? A nivel de las tácticas para ganar el pleito, no sería difícil entender la razón de no declararse mestiza, dado que la otra opción hubiera significado someterse a la jurisdicción inquisitorial. Sin embargo, todavía nos queda la duda: si insistió tanto en su hispanización cultural, ¿por qué no había intentado cambiar de estatus antes del litigio? No debemos buscar la respuesta exclusivamente en su voluntad de seguir siendo india. Quedarse como india o volverse mestiza no era una cuestión de identidad, sino que se trataba de lograr o no un reconocimiento social como tal y, al final, un reconocimiento oficial. Desde esta perspectiva que enfatiza la dimensión sociopolítica de mestizajes, ¿existían condiciones objetivas conducentes al cambio de estatus, si lo hubiera intentado?

Como lo hemos visto arriba, las autoridades civiles llevaron a cabo la reindianización en la década de 1770 en el Bajío, colindan-

¹⁰¹ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 22, f. 16.

¹⁰² Naoki Yasumura, “Repercusiones de la nueva política indigenista sobre las comunidades indígenas en la Intendencia de Valladolid (Michoacán)”, en Carlos Paredes Martínez (coordinador), *Lengua y Etnohistoria purépecha*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-CIESAS, 1997, p. 358-378.

¹⁰³ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 22, f. 60v. En esta ocasión la *Corupa* admitió haber sido calificada de hechicera por una india, al pelearse las dos sobre el concubinato del hijo de la primera con la hija de la segunda.

te con Michoacán. Entonces, no sería razonable suponer que en la región en cuestión hubieran admitido el cambio de estatus, que habría llevado a la reducción del monto de tributos. Además, conviene tener presente el hecho de que José de Gálvez, visitador general, castigara a Uruapan como uno de los pueblos indígenas levantados en armas en 1766-1767,¹⁰⁴ y que fuera el propio Gálvez quien promovió el plan de aumentar los impuestos en general, incluidos los tributos.¹⁰⁵

Todo ello nos permite afirmar que era sumamente difícil ascender la jerarquía social cambiando de estatus en el Uruapan de aquel momento. Quiere decir que no le quedó a la *Corupa* más remedio que seguir viviendo en un intersticio entre dos mundos, sin poder capitalizar su facultad intercultural para pasar por mestiza. En otros términos, podríamos calificarla de ser habitante de “nepantla”, el espacio donde vivieron los indios después de la conquista. Sin embargo, cabe destacar que si pudo eludir la condena durante más de tres años, no fuera ni más ni menos que esa situación ambivalente la que le facilitó captar la estructura y los vaivenes de la Política en mayúscula e inventar tácticas “mestizas” de gran utilidad para sacar ventajas en las políticas en minúscula dentro del marco establecido. No por ello queremos decir que todos los indios se resignaran a aceptar el orden colonial como algo legítimo. Veamos en seguida varios ejemplos de luchas tenaces libradas para mejorar su nivel de vida, aprovechando las nuevas tendencias de la Política en mayúscula e incluso mirando la posibilidad de cambiar de estatus.

En el pueblo de Numarán, frontera norte de la Intendencia de Valladolid con la de Guanajuato, año de 1803, Marcelino López, indio tributario, presentó una solicitud al subdelegado con el siguiente tono: desde que se había casado hacía catorce años, vino ocupando una serie de cargos comunitarios, de acuerdo a las indicaciones de los principales. Pese a esos servicios a la comunidad, no le concedieron un solar para tener un hogar independiente ni tierras para sembrar. Ciertamente es que le habían concedido hacía

¹⁰⁴ Felipe Castro Gutiérrez, *Movimientos populares en Nueva España: Michoacán, 1766-1767*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990; *Nueva Ley y Nuevo Rey: Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1996.

¹⁰⁵ Navarro García, *op. cit.*

unos siete años un solar, pero muy distante del centro del pueblo, cuya localización no era adecuada para el hijo de un exgobernador como él. Así que vivió siempre dentro del mismo solar que tenía su padre. Aun así, acababan de nombrarlo para el cargo de capitán del culto a Santiago, santo patrono del pueblo. Ésta era una medida totalmente injusta, ya que el cargo significaría un gasto considerable, mientras seguiría sin recibir ninguna recompensa económica. Siendo así las cosas, ya no podría sentir amor al pueblo. Por lo tanto, le suplicaba al subdelegado que lo matriculase no como un indio comunitario sino como un indio laborío o particular, asegurando que no dejaría de pagar puntualmente el tributo correspondiente al nuevo estatus, así como determinada suma para el culto, pero a título individual.¹⁰⁶

Recibida la petición, el subdelegado tomó en seguida el parecer a los principales al respecto. Contestaron, por medio de Cristóbal López, gobernador actual y primo del solicitante, que se apresurarían en darle un solar y tierras para sembrar que escogiera, casi admitiendo haber tratado injustamente a Marcelino, pero no por ello dejaron de señalar que no podían atender a la solicitud, ya que dejaría de funcionar la comunidad como tal si concedían el permiso de desligarse del pueblo a quienquiera lo pidiera. Al final, puntualizaron que el gasto que pedían a Marcelino que cubriese al ser capitán de la fiesta del santo patrono, no iba a incluir nada de comida ni de bebida ni un cigarro, sino sólo lo más necesario para rendir el debido culto a Santiago. Les objetó Marcelino sin perder tiempo alguno. Reiteró su intención de cumplir las obligaciones con el santo patrono como un particular, así como su negativa rotunda a seguir sirviendo a la comunidad, e indicó que la propuesta de corregir su situación anómala había llegado demasiado tarde. Incluso, más adelante, llegó a aceptar pagar los tributos como radicado, no como laborío, lo que significaría contribuir una cantidad mayor, pero sin pagar el real y medio para la caja de comunidad. Visto el desarrollo del caso, nos preguntamos de dónde sacaría Marcelino la idea de servir a dos majestades como un particular. Para contestar a esta pregunta, de-

¹⁰⁶ La descripción de este caso se basa en Marta Terán, *¡Muera el mal gobierno! Las reformas borbónicas en los pueblos michoacanos y el levantamiento indígena de 1810*, México, Colegio de México, tesis doctoral, 1995, p. 214-227.

bemos darnos un rodeo en busca de un contexto más amplio en donde ubicar a Marcelino.

En la segunda mitad del siglo XVIII las elites españolas, más exactamente una fracción poco numerosa pero poderosa, empezaron a conceder mayor importancia a la religiosidad interior y poner en cuestión las formas exteriores del culto, tales como las fiestas, procesiones, etcétera.¹⁰⁷ Sus ecos no tardaron en oírse en Nueva España, como lo han revelado varios investigadores.¹⁰⁸ Tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas se fijaron como meta enderezar excesos cometidos por los indígenas o grupos subalternos en sus cultos. En suma, se trataba del proyecto civilizador desde arriba. Es de destacarse que el proyecto se acompañara de un nuevo razonamiento económico: el de que se debe ahorrar la suma invertida hasta entonces en los gastos extravagantes causados por la religiosidad externa, con miras a destinarla a los fines productivos. Una repercusión concreta a nivel local se encuentra en el hecho de que prohibieran a los indios sacar de sus cajas de comunidad —financiadas, en parte, por el pago del real y medio que pagaba cada tributario— más de una cantidad estipulada para las fiestas religiosas, lo que les obligó a costearlas con contribuciones extras.¹⁰⁹

A nuestro modo de ver, el conflicto surgido entre Marcelino López y los principales debe ser comprendido en función de esta coyuntura histórica. Marcelino debió de tomar en cuenta el proyecto civilizador y sus ataques a la religiosidad exterior, y creería contar con el apoyo de cierto sector de las autoridades civiles, en el momento de formular su solicitud. De hecho, el subdelegado, al informar al intendente del conflicto, expresó su apoyo a Marcelino. Entre tanto, el intendente consultó a los contadores de la Real Ha-

¹⁰⁷ Respecto al surgimiento de esta tendencia en España, véase el libro clásico de Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (1954).

¹⁰⁸ Citaremos sólo unos trabajos representativos: Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Gruzinski, 1985b; David Brading, *La Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; William Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parrishoners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996. Marcello Carmagnani aborda la misma temática, pero desde la perspectiva que enfatiza la iniciativa indígena para reconstruir su etnicidad bajo las reformas borbónicas. Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

¹⁰⁹ Yasumura, 1997, *op. cit.*

cienda, quienes respondieron que no debía concederle el permiso de salir de la comunidad. Su razón principal era de índole financiera: la exención solicitada del real y medio para la caja de comunidad significaría dañar la base financiera del pueblo. Cabe destacar que este razonamiento fuera, en líneas generales, idéntico al de los principales. Y añadieron de paso que las autoridades superiores habían reiterado la orden de radicar a los indios en pueblos. Al intendente le pareció más razonable la opinión de los contadores que la del subdelegado y dictaminó rechazando la solicitud de Marcelino.

Marcelino López acabó siendo indio comunitario, pero lo que nos interesa señalar es el hecho de que tanto Marcelino como los principales intentaran ganar la disputa originada a nivel de las políticas en minúscula, aprovechando alguna de las nuevas corrientes de la Política en mayúscula para su causa. Marcelino, aun reconociendo la imposibilidad de volverse mestizo, juzgó factible el cambio de estatus al de laborío o radicado justificándolo con el argumento civilizador en boga. En cambio, los principales recurrieron a la nueva razón económica, según la cual no sólo los tributos sino también las cajas de comunidad debían contribuir al erario real.

Ambas partes tenían su razón, ya que la corona española, durante este periodo, fue persiguiendo los dos objetivos al mismo tiempo, esto es, el de civilizar a los indios y el de hacer la administración colonial lo más rentable posible para la metrópoli. En teoría, transferido el control de las cajas de comunidad del gobierno indígena a manos de los intendentes y racionalizados sus gastos, se consideraba posible armonizar las dos metas, invirtiendo una parte de los sobrantes en proyectos civilizadores tales como el establecimiento de escuelas primarias en los pueblos de indios. Pero este caso nos revela que la realidad fue diferente: cuando entraron en contradicción, valió más la lógica financiera que el discurso civilizador.

Llegados a este punto, todavía nos queda una duda: ¿por qué apostó Marcelino a que ganara la misión civilizadora a sabiendas de que la disminución de los ingresos significara la mayor molestia para las autoridades coloniales? De ahí surge la necesidad de dejar el contexto general de la época para escudriñar la microhistoria de Numarán.¹¹⁰

¹¹⁰ La descripción del caso se basa en N. Yasumura, "Reconsidering the impacts of the segregational laws on the formation of local society in colonial Mexico", en *Rekishigaku Kenkyukai* (ed.), *Conflict and Litigation in Cultural Context*, Tokio, Aoki Shoten, 2000, p. 393-424.

El pueblo de Numarán, como el de Uruapan, se levantó en armas en 1766-1767, por lo que fue castigado por Gálvez, quien ordenó que se les dejara residir a los no indios dentro del pueblo como una medida excepcional destinada a estrechar la vigilancia contra cualquier osadía eventual de los indios, así como que se le quitara el gobierno autónomo. A finales del decenio de 1770, unos residentes españoles, aprovechando esta sentencia, solicitaron el permiso de conseguir solares propios en el centro de la comunidad. Unos años más tarde, el gobierno colonial dictaminó a favor de la solicitud de los españoles, quienes obtuvieron los solares en censo perpetuo. La audiencia justificó la suspensión de la legislación segregacionista enfatizando que la presencia de los españoles contribuiría a la mayor civilidad de los indios, quienes se habían opuesto a la intromisión.

Conviene recordar que Marcelino pertenecía a una familia importante en el pueblo. Cuando ordenaron reestablecer el gobierno autónomo a Numarán a principios de la década de 1790, fue su padre, Andrés López, quien ocupó el cargo de gobernador;¹¹¹ mientras que, al darse posesión de los solares a los solicitantes españoles en 1781, Cristóbal López ya era alcalde.¹¹² De ahí se infiere que, desde su juventud, Marcelino estuviera al corriente de la gestión comunitaria, uno de cuyos fracasos llevó a la cohabitación forzosa con los vecinos españoles, la cual fue justificada con el discurso civilizador. Todo ello nos permite suponer que por esta experiencia familiar es que llegó a su oído algún eco del discurso sobre la civilidad, lo que incitó a Marcelino a optar por la causa civilizadora, dado que debió de parecerle una causa prioritaria para las autoridades civiles a juzgar por el mismo hecho de la cohabitación con los españoles.

Independientemente del resultado del proceso, cabe recalcar la posibilidad de que dos litigios encadenados sirvieran como acicate para los mestizajes culturales, de los que resultara una figura como Marcelino, pero no debemos contentarnos con tildar la postura de Cristóbal de conservadora o inerte. Bajo la situación en que competían las dos líneas para la conformación del sujeto indígena, es decir, su civilización progresiva o reindianización forzada,

¹¹¹ Terán, *op. cit.*, p. 215.

¹¹² Yasumura, 2000, *op. cit.*

uno no podía quedarse con los brazos cruzados si quería proteger sus privilegios. Sólo con perspicacia para captar la coyuntura y elaborar un argumento coherente, mezclando todo a su conveniencia, uno podría ganar las políticas en minúscula.

Al fin y al cabo Marcelino perdió la causa, pero no por ello consideramos la misión civilizadora como una mera retórica para encubrir el recrudescimiento del dominio colonial. En aquel momento histórico, a nuestro modo de pensar, la Política en mayúscula, aparentemente en vías de mayor consolidación, entraba en una etapa de indeterminación respecto a su futuro. El homologar a todos los súbditos sin distinción étnica, una de cuyas expresiones concretas sería la causa civilizadora, no era una ilusión sino un proyecto político que tenía sus pros y contras en las altas esferas del gobierno imperial.¹¹³ Ello podía contribuir a que se tomara la determinación a favor de la causa civilizadora dejando de lado, al menos a corto plazo, la lógica económica.

En el mes de julio de 1799, Juan de San Pedro Andrade y Bexarano, indio originario y autotitulado cacique del pueblo de Tecomatán, provincia de Guadalajara, presentó una solicitud al Consejo de Indias. En el documento consignaba que por su deseo de construir una escuela para los niños del pueblo había recorrido una gran distancia para reunir los fondos necesarios: Yucatán, Texas, Nuevo México, Nuevo León y Sonora, sin embargo, se le habían presentado muchos obstáculos; de ahí se le ocurrió la idea de pasar a Madrid para obtener del rey “poderes, facultades y auxilios” necesarios. En respuesta a la solicitud, deliberaron varias veces en el Consejo mientras Andrade fue repitiendo la petición, pero añadiéndole varios detalles: la fundación de la escuela contribuiría a aumentar el número de “vasallos útiles y tributarios a su Magestad aun de aquellos infelices indios indómitos e infieles”, así como perfeccionaría más almas para el cielo; enfatizaba que él sería el maestro idóneo para los niños “por tener bien presente su idioma”. En el Consejo fueron dictaminando, en grandes líneas, a favor de la solicitud.¹¹⁴

¹¹³ Podemos considerar al conde de Aranda como representante de los que tomaron en serio lo viable y deseable de la homologación en el sentido de imaginar una nueva comunidad ‘nacional’ con la dimensión imperial. Véanse sus palabras en Guillermo Céspedes del Castillo (compilador), *Historia de España, Tomo XIII: Textos y documentos de la América hispánica (1492-1898)*, Barcelona, Labor, 1986, p. 309.

¹¹⁴ Archivo General de Indias, Gobierno, *Audiencia de Guadalajara*, legajo 377.

Este caso nos permite constatar un hecho hasta ahora poco explorado: un indio pudo participar del proceso de ampliación de conocimientos geográficos, resultado de la confluencia entre el patriotismo criollo y la Ilustración;¹¹⁵ estaba también al corriente de la relevancia de la misión civilizadora para la corona, una de cuyas expresiones era el establecimiento de escuelas de primeras letras para los indios, aun tratando de compaginarla con la lógica económica mediante acrobacias discursivas: Andrade pudo conectar sus políticas en minúscula para obtener el puesto de maestro en la futura escuela con las dos vertientes de la Política en mayúscula, valiéndose de sus mestizajes culturales, pero sin renegar de su estatus como indio ópata.

No sabemos cuantos “Marcelinos” o “Andrades” hubo en los albores de la Independencia, pero creemos que los vaivenes entre la homologación y la reindianización, en otros términos, las disputas referentes al método de conformar al sujeto indígena, dejaban cierto margen a las luchas libradas a nivel de la vida cotidiana. Éstas, a diferencia de la metáfora de “movimiento browniano” dada por Michel de Certeau a las tácticas de los dominados,¹¹⁶ compartían cierto sentido de dirección, determinado por la misma situación colonial. Aunque no pocas veces las políticas en minúscula quedaran aplastadas una tras otra frente a las autoridades coloniales, este sentido de dirección debía de otorgarles un efecto acumulativo, conducente a incidir sobre la evolución de la Política en mayúscula.

Por ejemplo, Bernardo Bonavía, intendente de México, propuso que exentaran del pago de tributos a los indios que hubiesen abandonado la indumentaria tradicional y ya se vistiesen a la española, lo cual, según el intendente, aceleraría la homologación de los indios con los españoles.¹¹⁷ Sin duda, la propuesta partía del hecho de que la mayoría de los indios siguiesen vis-

¹¹⁵ Normalmente señalan esta confluencia como fenómeno observable sólo en la alta esfera de la sociedad colonial. Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1996, p. 291-296.

¹¹⁶ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996 (1990), p. L-LI.

¹¹⁷ Horst Pietschmann, “Protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución: la Nueva España en el último tercio del siglo XVIII”, en Josefina Vázquez (coordinadora), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano: El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 36.

tiéndose a la usanza tradicional. Sin embargo, si no se hubieran observado, como fenómeno social de cierta amplitud, los casos en que los indios intentasen correlacionar el cambio de estatus con el de la vestimenta, ¿se le habría ocurrido esa idea? No creemos que un alto funcionario, a quien correspondía la responsabilidad de cobrar los tributos, se atreviese a proponer una medida contraria a la lógica fiscal, sin tener seguridad de lograr, a costa de ello, la pronta civilización de los indígenas, la que, a la larga, recompensaría con mucho una pérdida momentánea. A nuestro parecer, son las huellas innumerables de Marcelino López, Juan Andrade o los Quiroz, las que deben de haber engendrado tal seguridad en el intendente.

Los efectos acumulativos de las políticas en minúscula no se detuvieron ahí. En 1808, la abdicación de Fernando VII, de un solo golpe, suscitó las disputas referentes a la reconstitución de la Política en mayúscula a lo largo de todo el imperio español. En la capital novohispana se convocó una sesión extraordinaria del cabildo para debatir sobre el asunto. Francisco Primo de Verdad y Ramos, síndico del cabildo, aseveró que derrocado el rey legítimo de su trono la soberanía depositada en él se restituiría al pueblo y la nación. Entonces lo interrumpió Guillermo de Aguirre y Viana, oidor de la Audiencia, pidiéndole una mayor explicación respecto a quiénes constituirían tal pueblo o nación. Le contestó el síndico que se trataba del pueblo originario de este territorio, pero sin entrar en detalles. Conjeturamos, con Enrique Florescano, que no podía hacerlo debido a la presencia de los descendientes de Moctezuma II, a quienes les pertenecería, en calidad de representantes del “pueblo originario”, la soberanía de acuerdo a este argumento, lo que incomodaría tanto al síndico como al oidor.¹¹⁸

La disputa entre el síndico y el oidor o, en otros términos, al interior de las elites coloniales, concernía a la cuestión de si los criollos o los peninsulares tomarían la iniciativa bajo tales circunstancias de emergencia para reconceptualizar la Política en mayúscula. Sin embargo, el episodio pone al descubierto que la presencia masiva de los indios y cómo tratarlos la convierten en una cuestión secundaria. El problema inminente consistía en la manera de con-

¹¹⁸ Florescano, *op. cit.*, p. 361-362.

formar al nuevo sujeto político colectivo, el que debería abarcar, rebasando con mucho el estrecho ámbito de las elites, una porción considerable de las clases subalternas.

Una vez iniciada la guerra de Independencia, las elites criollas y peninsulares de la capital restablecieron la solidaridad de clase para enfrentarse a los movimientos insurgentes, en los que se fueron destacando cada vez más los elementos populares, aunque los criollos provincianos de mediano rango asumieron, al principio, el liderazgo. La participación masiva de los indios, mestizos y demás castas fue la que horrorizó y preocupó a las elites capitalinas a tal grado que dejaron de lado sus diferencias. A partir de este momento, tanto los insurgentes como los realistas tomaron en serio el hecho de que el pago de tributos fuera una de las principales causas del descontento de las clases subalternas, el cual se expresaba constantemente a través de las políticas en minúscula desplegadas para cambiar de estatus mediante los mestizajes culturales. Ambos bandos, reconociendo su importancia, proclamarían la abolición de tributos con el propósito de movilizarlas respectivamente a su causa. Sin embargo, no sería por esta convergencia momentánea que se disiparían las disputas referentes a la conformación del sujeto político colectivo.

Por el lado indígena no dejarían de surgir distintas reacciones a los proyectos para forjar la nación. Uno podría optar por el camino de desindianización, mientras el seguir siendo indio dejaría de ser tan oneroso a condición de ser abolido el tributo, estigma concomitante a su estatus. Podría aumentarse el número de conflictos intracomunitarios similares al que hubo entre Marcelino y Cristóbal. El México independiente heredaría tanto las contradicciones internas del sector indígena como las disputas entre las elites, ambas recrudecidas en el ocaso de la colonia.

Las vicisitudes en Nueva España hicieron llegar sus ecos aun a la metrópoli. En las Cortes de Cádiz, al deliberar sobre la Constitución, se discutió de manera acalorada en torno a qué parte de los habitantes del imperio constituiría a la nación española. Los diputados americanos pretendían abarcar sectores lo más amplios posibles dentro de la categoría de la nación, mientras los metropolitanos procuraban dar la definición más estrecha al concepto, oponiéndose a la iniciativa criolla dado que, de ser admitida, los americanos contarían con más escaños que ellos. Fue la noticia del

estallido de la guerra de Independencia en México la que obligó a los metropolitanos a hacer la concesión al bando criollo en el sentido de extender la ciudadanía y los derechos políticos a los indios y mestizos, al mismo tiempo de excluir a los descendientes de sangre africana de la nación.¹¹⁹ De ahí iba a arrancar el proyecto “imperial” de forjar la nación, el que quedaría truncado tanto por el retorno de Fernando VII como por el éxito de otros proyectos del Estado-nación en las tierras americanas.

Podríamos atribuir este cambio de la Política en mayúscula que sacudió todo el imperio español al impacto unilateral de la Revolución Francesa, como lo han hecho muchos historiadores.¹²⁰ Con todo ello, nos inclinamos a reconocer la necesidad de replantear la cuestión con mayor énfasis sobre las interacciones o los entrecruzamientos que caracterizaron “lo político” que impregnó el imperio español tardío como espacio de intersecciones. Es lo que nos enseñan Marcelino López o Juan Andrade.

*A modo de conclusión: lo que nos sugiere el mundo narrativo
de Rosario Castellanos*

Está casi llegando a su destino nuestra búsqueda de las interacciones entre “lo político” y los mestizajes culturales, peculiares al imperio español dieciochesco. Ya se han retirado de la escena las condiciones determinantes de “lo político” que caracterizó el primer siglo del dominio colonial en el Nuevo Mundo: violencia y resistencia, incertidumbre y caos, improvisación y error, supervivencia y adaptación, etcétera. En consecuencia, ya no resaltan a la vista las formas de mestizajes culturales que nos ha dilucidado Gruzinski.

Establecidas las reglas de juego que rigen tanto la Política en mayúscula como las políticas en minúscula, las interacciones entre “lo político” y los mestizajes culturales se desenvuelven de forma mucho menos espectacular. Las redes de sitios y relaciones se conectan y desconectan según las circunstancias, cruzando las

¹¹⁹ Mario Rodríguez, *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (1978), cap. III.

¹²⁰ Un ejemplo es François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

fronteras étnicas y socioeconómicas para producir los mestizajes culturales a ras de la tierra en diversos lugares: en las personas de la *Corupa* y doña Petra, Marcelino López y Juan Andrade, e incluso Espinoza y Contreras. La cultura reviste una mayor relevancia cuando se trata de su implicación sociopolítica. Las elites conciben y tratan de llevar a cabo diversos proyectos para correlacionar la conformación del sujeto político colectivo y los mestizajes culturales, mientras las clases subalternas se esfuerzan por aprovechar cualquier fisura al interior de las elites y mezclar elementos y discursos de orígenes variados, con el propósito de hacer menos onerosa su vida, mediante el cambio de estatus o insistiendo en su ser indio.

Las disputas referentes a la conformación del sujeto político colectivo, al volverse manifiestas a finales del Siglo de las Luces, dan lugar a la aparición de varias alternativas que pueden seguir las clases subalternas en sus políticas en minúscula, cuyos efectos acumulativos, a su vez, inciden de forma sutil sobre la Política en mayúscula. Incluso conjeturamos que, si no hubieran existido esas interacciones entre las dos instancias políticas, el impacto de la Revolución Francesa se habría hecho sentir de otra manera en el imperio español. Aquí está la peculiar conjunción entre los mestizajes culturales y “lo político” que impregna el periodo en cuestión.

Sin embargo, no podemos cerrar este ensayo con haber señalado la existencia de los circuitos de entrecruzamientos culturales a través de los cuales los habitantes del imperio español, sin distinción de estatus, experimentan los mestizajes a diverso grado, así como se interactúan y determinan la Política en mayúscula y las políticas en minúscula. Antes de terminar, tenemos que abordar, aunque sea brevemente, la problemática de cómo las relaciones de fuerza dejan efectos variables sobre las formas de mestizajes culturales en este espacio de intersecciones, dado que, a nuestro modo de pensar, la posición que ocupa cada uno en la jerarquía social puede determinar su percepción de los mestizajes culturales.

Entre la *Corupa* y doña Petra se observaba la asimetría flagrante en la posesión de recursos económicos, así como la superioridad de posición social de ésta para con aquélla. Ello nos impide contentarnos con decir que ambas fueran productos de mestizajes culturales. Si nos detenemos a examinar a fondo, caemos en cuenta de que la asimetría dejaba sus huellas en los discursos de las dos.

La *Corupa*, en distintas ocasiones, se refería a los familiares de la demandante: “hasta la propia madre de la dicha [doña Petra] les ha dado buena corrección así a ella como a su hermano”; “Dijo [la *Corupa*] haber sido en la casa de la misma doña Petra, con motivo de que la frecuente entrada que tenía en ella la confesante, y deberle a doña Petra cariño, como también a su madre y hermanas, de modo que cuando la confesante necesitaba de algunos reales para el desempeño de sus pensiones y fiestas de su pueblo, ocurría a estas señoras, quienes le suplían lo que había menester”; “[Si contestó no curarla a cambio del dinero ofrecido] fue por darla a entender que el remedio que la estaba haciendo con las hojas de aguacate era por caridad y en agradecimiento al cariño y favores que le debía, no porque le diese cosa alguna”; “[Si dijo que sólo sus manitas que eran tan santas habían de curar a la paciente] no fue asegurándolo con la seriedad que se supone... sino en tono de jocosidad o chanza, a la manera que las usaba con la confesante doña María Antonia Gutiérrez, hermana de la citada doña Petra”, etcétera.¹²¹

Nunca sabremos si la *Corupa* dijo la verdad o no. Lo que nos llama la atención es el hecho de que le diera tanta importancia a sus tratos —no digamos su amistad— con una familia española de alto rango social al presentar su autorretrato como una india hispanizada. En otros términos, estas referencias a los hechos individualizados constituían un elemento significativo en la trama de sus narrativas de identidad destinadas a causar una buena impresión a los jueces.

En cambio, conviene advertir que la acusadora no tomara la molestia de objetarle a este respecto. Ni siquiera usó el nombre real de la *Corupa*, María Clara. ¿Esta indiferencia no sugeriría que para doña Petra la acusada no tuviera una personalidad distinguible con sus particularidades sino que significara sólo una de tantas indias que frecuentaban su casa? Debido a su encuentro con Luisa supo, por casualidad, que una de ellas tenía la facultad de curar enfermedades y llegó a pedirle la curación pero nunca le importaba la *Corupa* como una persona; sólo quería aprovechar su función como curandera. Aun llegada al pleito, siguió con su indiferencia dado que lo único que le interesaba era cómo probar el hecho de haber padecido la enfermedad causada por el maleficio.

¹²¹ Archivo Histórico Casa de Morelos, *op. cit.*, exp. 22, f. 33v; 58; 61v; 62v.

De ahí que en un momento dado llegara a echar la culpa a Antonio Pérez como cómplice de la *Corupa*, pero que posteriormente dejara de mencionarlo para nada sin preocuparse por la incongruencia. Ello nos demuestra claramente que para la española la *Corupa* no tenía importancia más que en su papel de curandera, el cual podía desempeñar cualquier otro perfectamente.

¿Cómo comprender este contraste? Por nuestra parte, consideramos del caso atribuirlo a la asimetría social señalada arriba: reflejaría la realidad de que para la *Corupa* era de importancia vital narrar esos detalles para su supervivencia, en tanto que para la española ella no era más que una de ellas, sustituibles a bajo costo. Reformulando, podríamos decir que la india, debido a su posición inferior, tomaba en serio los mestizajes culturales para defenderse durante todo el proceso, mientras la española recurría a ellos sólo como herramientas desechables según su conveniencia.¹²²

Incluso hoy en día sigue siendo un reto para los antropólogos o sociólogos el adentrarse en el territorio de las relaciones cotidianas entre distintos grupos étnicos o clases sociales, en particular cómo discernir las voces “sinceras” que tiene uno respecto al otro. La dificultad consiste en el hecho de que, en cualquier contexto regido por determinadas relaciones de fuerza, la gente, en la mayoría de las veces, elabore sus discursos y comportamientos de la calle siguiendo “public transcript”, en palabras de James C. Scott.¹²³ Entonces, fácil de imaginar es la casi imposibilidad de saber cómo la asimetría sociopolítica influiría sobre los pensamientos y sentimientos de la *Corupa* frente a doña Petra y viceversa. Tal vez, como historiador, no deba ni siquiera plantearme la problemática, pero ya he comido una fruta prohibida: *Balún Canán*, una novela de Rosario Castellanos. Teniendo plena conciencia de cometer un delito de anacronismo prohibido al oficio, concluiré esta búsqueda des-

¹²² No por ello queremos decir que la *Corupa* creyese en la superioridad de la cultura española. Como lo hemos indicado al criticar a Cope por haber extrapolado los valores de las clases subalternas de la ciudad de México a partir de sus comportamientos exteriores, debemos guardarnos de emitir un juicio retrospectivo sobre lo que ellos pensarán o sintieran en el fondo de su corazón. Para no cometer tal error, conviene tener presente la distinción hecha por James Scott entre “public transcript” y “hidden transcript”. Lo que hemos dilucidado sobre las políticas en minúscula desplegadas por la *Corupa*, Marcelino López, o Juan Andrade, se refiere únicamente a su “public transcript”. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript*, New Haven, Yale University press, 1990.

¹²³ Véase nota 122.

cribiendo su mundo narrativo usándolo como una ventana para imaginar lo que pasó en el Uruapan de hace más de dos siglos.¹²⁴

Es en el Chiapas de la década de 1930 donde se desarrolla la novela. La protagonista “yo”, hija de un hacendado en crisis a causa del agrarismo promovido por Cárdenas, va narrando los acontecimientos de su vida cotidiana. Observa entrar y salir un montón de indios en su casa, pero sólo su padre sabe comunicarse con ellos en su idioma. No por ello la protagonista queda aislada del mundo indígena. Por ejemplo, su nana, cuyo nombre nunca se menciona en la novela, es una india ladina. A través de ella y demás mujeres que frecuentan la casa, su vida diaria transcurre entretejiéndose lo español y lo indio. Como su madre se dedica más al cuidado de su hermano menor, se siente hasta cierto punto enajenada, lo que la empuja a encariñarse más con la nana y pasar la mayoría del tiempo a su lado. La visión del mundo de esa india ladina se va infiltrando en la mente de la niña, sin que se dé cuenta de ello. Conjuros, augurios, leyendas, temores a la brujería indígena. Al mismo tiempo, la impresiona el afán de su nana por distinguirse de los demás indios que visitan de vez en cuando a su amo.

Un día, su madre se enfada a tal grado con la nana que llega a expulsarla de casa. “Yo” se pone triste y confundida, sin poder hacer nada. Al final de la novela, se topa con la nana en la calle o, mejor dicho, cree haberla encontrado:

Cuando la veo me desprendo de la mano de Amalia y corro hacia ella, con los brazos abiertos. ¡Es mi nana! ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Camino lentamente, más lentamente hasta detenerme. Dejo caer los brazos, desalentada. Nunca, aunque la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron. *Además, todos los indios tienen la misma cara.*

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2004
y aprobado el 23 de octubre de 2005

¹²⁴ Rosario Castellanos, *Balún Canán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1957).