

IDENTIDAD Y REAFIRMACIÓN ÉTNICA: EL MOVIMIENTO ETNOPOLÍTICO EN GUANAJUATO*

FERRO VIDAL, LUIS ENRIQUE 

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CORREO ELECTRÓNICO: luis.ferro@ugto.mx

RESUMEN

La interrelación entre lo particular y lo global ha creado un constante desequilibrio empático entre la cultura indígena y las políticas del grupo dominante. Para contrarrestar el dominio político, los grupos étnicos dinamizan su etnicidad para reivindicar y resistir su condición y forma de vida. Lo que este trabajo pretende mostrar y reflexionar, es la manifestación de la etnicidad para defender su herencia étnica utilizando como discurso político sus propias manifestaciones culturales y su memoria colectiva como medio de resistencia.

PALABRAS CLAVE: Movimientos etnopolíticos, política cultural, identidad, resistencia.

ETHNIC IDENTITY AND REAFFIRMATION: THE ETHNOPOLITICAL MOVEMENT IN GUANAJUATO

ABSTRACT

The interrelation between the particular and the global has created a constant empathic imbalance between indigenous culture and the policies of the dominant group. To counteract political dominance, ethnic groups energize their ethnicity to claim and resist their condition and way of life. What this work aims to show and reflect on is the manifestation of ethnicity to defend its ethnic heritage using its own cultural manifestations and its collective memory as a means of resistance as a political discourse.

KEY WORDS: Ethnopolitical movements, cultural politics, identity, resistance, memory.

*Fecha de recepción: 05-10-2023. Fecha de aceptación: 21-02-2024.

INTRODUCCIÓN

En el contexto de México y Latinoamérica, las condiciones étnicas de su sociedad pluricultural sustentada en minorías étnicas, les han permitido tener la experiencia de contar en su historia con un acervo de movimientos etnopolíticos. Estos movimientos tanto en el presente como en el pasado son el reflejo de un problema en la definición de una nación porque tiende a invisibilizar a estos grupos, mucho tiempo antes de la presencia de la globalización, por lo que los movimientos etnopolíticos en esta región del mundo los movimientos etnopolíticos son parte de la condición histórica, cultural, económica y política de estos países.

Por lo general se tiene la idea de que los movimientos etnopolíticos son manifestaciones de los grupos étnicos que se caracterizan por tener una alta envergadura política y capacidad de organización social que luchan contra los grupos de para poder incorporar su particular cultural en un mundo regional, nacional y mundial, como podría ser el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, o bien, suele pensarse también que el movimiento etnopolítico es una lucha de fricciones que tienen los indígenas con el mundo de la alteridad dentro de los márgenes de un problema étnico nacional, regional, municipal o intercomunitario en donde se ven afectadas las condiciones de la vida indígena, o se ve cuestionado y denostado su quehacer cultural como ajeno a una realidad social de la región de las cuales son excluidos. y menospreciado por las políticas culturales, económicas y sociales que ha impuesto históricamente el grupo dominante, como ejemplo de esta postura está Miguel Bartolomé nos comenta que:

Esta vocación analítica no responde solo a la voluntad por conceptualizar una realidad compleja, sino busca contribuir a comprender mejor la articulación política actual de los grupos étnicos con la sociedad global, articulación que se ha basado históricamente en la simetría de las relaciones

interétnicas, en un Estado que hace suya una imagen idealizada del pasado, aunque sus descendientes actuales continúen siendo víctimas de relaciones neocoloniales (Bartolomé, 1997:62).

Visualizado o pensado el movimiento etnopolítico de esta manera, pareciera que para que exista una política étnica que desemboque en un movimiento etnopolítico es necesario la presencia de fricciones culturales entre un ser (una cultura particular en este caso indígena) y un no ser (otra cultura, es decir la cultura dominante) que interactúen, se confronten y detonen en la conciencia de los grupos étnicos las acciones de una reivindicación social indígena enarbolada con la bandera política de una ideología sustentada por la identidad étnica, es decir, los grupos étnicos proyectan al ámbito político sus patrones identitarios que sustentan su etnicidad, porque: “Precisamente uno de los objetivos de los movimientos etnopolíticos, supone reconstruir o construir una identificación colectiva que posibilite una más definida presencia política en relación con los estados.” (Bartolomé, 2002:164) y sólo así, se puede definir la presencia de un movimiento de resistencia social para el reconocimiento y legitimidad étnica de su propio acontecer cultural; sin embargo, debe considerarse que: “... lo que está en juego no es la identidad en sí misma sino el derecho a producirla positiva e igualitariamente con respecto a otros.” (Bartolomé, 1997:73). Por lo que el movimiento etnopolítico no sólo debe ser considerado como movimientos de reivindicaciones sociales o culturales, sino que también debe reconocerse como la construcción de un discurso político que nace desde el interior del grupo que ayuda a entender su identidad, y esto favorece las condiciones para establecer una postura política de reafirmación cultural. Esto es así, porque la cultura como factor político, es una forma del saber vivir de un individuo con su grupo, y, además, es la forma de comprenderse los individuos como parte de una comunidad, lo que de manera

dinámica, origina una forma particular de discurrir y sentir el mundo para mantener una continuidad en la cotidianidad, y esto es en sí mismo, una postura política ante el resto de la humanidad porque es una manera de definir y defender lo que le es propio.

Esta postura política de reafirmación cultural tiene como referentes las costumbres y las tradiciones que convergen en la construcción de una conciencia política que sustenta un saberse ser y saberse históricamente en un contexto más amplio a su comunidad o pueblo, de ahí que: "... esta política de ser en los grupos indígenas se basa en la tradición, en su visión del mundo, se toma una postura de lo que se es, de ahí derechos, deberes y obligaciones implícitas en el desenvolvimiento de lo propiamente colectivo de un yo." (Ferro, 2010:216). Ese amplio yo convierte a los individuos en militantes culturales con una postura política en la definición de su ser y su relación con el resto de la humanidad. Esta reacción política reafirma socialmente su identidad que se enarbola como el sustento de los fundamentos de sus discursos políticos.

PROCESOS DE ETNICIDAD Y RESISTENCIAS ÉTNICAS EN GUANAJUATO

En el caso del mundo indígena en el país de México, específicamente en el estado de Guanajuato¹, la carencia de documentos abiertos para una continua reflexión sobre la situación y las políticas indígenas ejercidas por las políticas estatales es una discusión pendiente.

Otro factor es el recurrente olvido y reconocimiento de los recuerdos indígenas como parte de una memoria colectiva en la vida cultural guanajuatenses. Estas historias han dejado de participar como un acto de reafirmación étnica en los horizontes de la historia del propio estado, lo cual, dificulta la comprensión del indígena guanajuatense como sujeto vivo en el presente y oculto en el ámbito social cotidiano que debiera reinar en el

reconocimiento de la pluriculturalidad de este territorio, y en el pasado como sentido histórico los grupos indígenas sufren de este desconocimiento.

El hecho de no contar con información o acciones de resistencia cultural de los indígenas originarios que hayan realizado movimientos etnopolíticos para adquirir un reconocimiento y participación social como sujetos vivos, complica la posibilidad de conocer y establecer en Guanajuato la esperanza del resurgimiento de una conciencia indígena en las políticas culturales del Estado. Ante la ausencia de relatos que se recuerden, se transmitan y se reconozcan como parte de la historia se niegan una memoria colectiva compartida, como es el caso histórico y de leyenda Las visiones de una bruja huachichil que habla sobre las acciones de una conciencia social étnica para consumir una reivindicación social indígena en el estado de San Luis Potosí, la cual se explica de la siguiente manera:

Ruth Behar, en: Las visiones de una bruja guachichil en 1599: hacia una perspectiva indígena sobre la conquista de San Luis Potosí, registra a finales del siglo XVI un pasaje singular que ilustra uno de tantos momentos difíciles del proceso: la rebelión que promovió en Tlaxcalilla una hechicera guachichil, de la parcialidad del capitán Nameguataaquí, el domingo 18 de julio de 1599. La hechicera convocó a los chichimecas de Agua del Venado, Charcas, Bocas y San Miguel Mexquitic para que vinieran a Tlaxcala con el fin de matar a los españoles. Destrozó las imágenes que había en las iglesias de tarascos y tlaxcaltecas y prometió resucitar a los muertos y devolver la juventud a los viejos. A pesar de que su abogado defensor trató de anular la sentencia de muerte, alegando embriaguez y locura, el justicia mayor, capitán Gabriel Ortiz de Fuenmayor, que había pasado los últimos años luchando por el establecimiento de la paz en el territorio chichimeca, se negó a liberarla, pues "resultaría grandísimo daño y de

servicio a Dios nuestro señor y a su magestad porque la dicha yndia con la averiguación que contra ella ay de que es hechizera trae alborotada toda la gente guachichila y de su nación [...] porque ausentándose la dicha yndia de la cárcel en que la tiene e yéndose se alborotaría toda la gente que está de paz". La hechicera murió en la horca que había en el camino entre el pueblo de San Luis y el de Tlaxcalilla (Monroy y Calvillo, 1997).

Relatos como estos no existen o no forman parte de la historia de Guanajuato porque el problema principal del pensamiento de y sobre lo indígena en Guanajuato se centra en que no ha sido comprendido e integrado como parte vivencial de la cosmovisión e identidad guanajuatense tanto en las ciudades y en el mundo rural.

En Guanajuato se prefiere el mundo moderno y quijotesco, la alta cultura sobre la cultura íntima, por lo que el mundo indígena en este territorio aparece por lo general tan sólo como un referente histórico, como una hipótesis que se desvanece en la memoria por las crónicas de su historia de colonización y los vericuetos interculturales surgidos por un sistema de poblamiento caracterizados por los asentamientos nacidos en los caminos y veredas del Camino Real de Tierra Adentro, en donde la riqueza era y sigue sustentándose en el cuerpo de sus riquezas materiales que ciega el amplio caudal de su espíritu pluricultural. Ante estas manifestaciones de negación a lo diverso, lo indígena en el pensamiento Guanajuatense vive y perdura en tiempo pretérito. Esta situación ha producido una negación al inconsciente colectivo de su población para integrarse como parte de ese pasado. Con el aniquilamiento de la vida indígena en la memoria y en el tiempo presente se impide e imposibilita adquirir un conocimiento de los grupos indígenas y tradiciones que existen y que forma parte de la vida guanajuatense, de ahí deviene que el desconocimiento de acciones similares a lo que se expone en la historia o leyenda

de la visión de la bruja huachichil, no significa que jamás hayan existido movimientos étnicos en Guanajuato, tan sólo existe un desconocimiento y poca difusión sobre el tema.

Por lo antes expuesto en este trabajo que sustenta su información en fuentes bibliográficas y etnográficas realizadas en campo, se podrá apreciar que sí existe en Guanajuato un movimiento etnopolítico vivo que permite resistir y reafirmar la identidad étnica a través de distintas formas empíricas que exponen a través del recurso o manejo de los símbolos que se materializan en la tradición y por medio de los recuerdos que se guardan en la intimidad de la memoria, ya que aún resuenan en la oralidad los recuerdos de resistencia indígena de algunos lugares, por ejemplo los e'zar (chichimecas jonaz) que se localizan en una comunidad conocida como Misión de Chichimecas en el municipio de San Luis de la Paz. Este grupo indígena tiene presente en su línea del tiempo la figura de un líder indígena que luchó por su pueblo y se llamaba Chupitantegua, del cual no existen referencias escritas por lo que es un personaje que vive en la memoria colectiva del pueblo e'zar en el que recuerdan que:

Fue un jefe chichimeca que se conzaróce en el año 1552. Él no era majurrú pero era valiente como él. Cuando lo nombraron jefe, juntó a todos los grupos chichimecas para pelear. Él peleó contra todos los que querían quitarles la tierra. Chupitantegua no pudo vencer a sus enemigos del fuerte de San Luis. Muchos grupos festejaban el día del encuentro y no luchaban ya contra los conquistadores. Los cerros del Meco fueron incendiados, porque era el lugar que les servía de refugio. Las tribus chichimecas de la Sierra Gorda fueron vencidas. Les quitaron la tierra y la libertad. Nosotros somos los que hemos quedado como hijos de Chupinantegua (Quevedo, 1995:13).

E incluso se recuerda que:

Cuando llegaron las primeras noticias de que los hombres blancos, que eran los españoles, se acercaban a estas tierras... El consejo de Ancianos informó en una reunión muy grande de todo el peligro que venía y de lo que tenían que hacer. Se cuenta que se escogió un cerro sagrado y al pie de él toda la gente día y noche trabajo para hacer un gran túnel y al fondo se formó un espacio como cueva y allí llevaron los ídolos sagrados para protegerlos y que nadie debía revelar el secreto que allí se escondía... el más Anciano del Gran Consejo, no quiso dejar solos a los Dioses y pidió que lo dejaran ahí para que los dioses no quedaran solos... (Ramírez, 2000:55).

Fuera de la memoria y adentrándose a las fuentes históricas escritas existen dos ejemplos de movimientos étnopolíticos en Guanajuato que han sido descritos por Lara (2010). El primero de ellos se desarrolla en la Sierra Gorda por un movimiento etnoreligioso dirigido por el indio que llevaba por nombre Francisco Andrés quién fue culpado por idolatría. Su historia comienza cuando:

En 1734, el cura del pueblo de Xichú² de Indios culpó de idolatría y de consumir una yerba [sic.] alucinógena de nombre “Rosa María”... al indio Francisco Andrés, quien 34 años después sería conocido como el Cristo Viejo... El acusado fue apresado y liberado casi dos años de prisión.” Para el año de 1738, este líder religioso indígena “...se le acusaba de continuar con sus extrañas prácticas, promover revueltas y tumultos, organizar al pueblo en contra de los hacendados, y de querer controlar la elección del cabildo local (Lara, 2010:147).

Sus acciones eran secundadas con apoyo de otro líder, el cacique Felipe González. Su participación tiene su clímax en la historia durante los años de 1767-1769 y jamás fue aprehendido

por las autoridades que lo consideraron como delincuente, mientras que Felipe González fue capturado en San Juan del Río. El segundo caso relatado por este mismo autor, tiene relación con otro personaje de que llevaba por nombre, Andrés Martínez quién era un indígena de San Luis de la Paz que llegó a tener el cargo de mayordomo. Con este cargo inicio un movimiento similar al de Francisco Andrés del cual, Lara (2010:147) refiere que en los documentos existentes de este caso: "...se testimonia la existencia de una religiosidad y una ritualidad clandestinas que ante los ojos de la Iglesia católica fueron inadmisibles.". Con estas referencias históricas de la memoria, como lo es con Chupitangue y los documentos escritos sobre los movimientos de la Sierra Gorda se cuentan con elementos que ayudan a comprender las acciones socioculturales en el pasado de los indígenas de Guanajuato. Estos datos demuestran la existencia de héroes nativos que procuraban mantener la cohesión social a través de su identidad, y reaccionaban de manera rebelde a las acciones socioculturales impuesta por los españoles.

Estos héroes y movimientos que han sido desconocidos en la historia oficial del estado de Guanajuato, dan muestra que no sólo se gestaron héroes libertarios de una nación como fueron los próceres de la independencia de México que lucharon en contra de las injusticias de los españoles. Los insurgentes (los héroes iniciadores de la lucha de independencia) fueron héroes que gestaron su movimiento libertario a través del producto de una ideología criolla y mestiza que se materializa por un descontento social que inventó las rutas de su propia expresión identitaria y reformuló su propio contenido histórico para generar el sentimiento de pertenencia (así lo hace constar Morelos al escribir un texto con el título los Sentimientos de la nación), por lo que los héroes indígenas y nativos del lugar son otra extirpe del heroísmo guanajuatense de la cual nunca se habla. La rebelión indígena es parte de otra historia, una historia con otro sentido social, con otros matices del pensamiento libertario que no ha

sido reconocido en la historia de Guanajuato.

Las acciones y movimientos políticos de estos líderes indígenas tienen un origen similar a cualquier otro movimiento etnopolítico del mundo, porque su nacimiento se sustenta en base a una rebeldía condicionada a ciertas condiciones sociales, ya que este tipo de movimientos: "... no nacen de la nada, es necesario referirnos a la condición social y a ciertos acontecimientos de la época, y percibir cómo se reflejan en las obras. Para que un movimiento social o una ideología pueda nacer y desarrollarse, se necesitan ciertas condiciones." (Rosado, 2001:28). Para el caso de la guanajuateneidad las condiciones sociopolíticas de las reacciones indígenas tienen sus inicios con la presencia e interacción directa con los españoles que se presentaban a los ojos y al pensamiento de los nativos como una alteridad ajena a sus circunstancias conocidas.

La presencia española con sus imposiciones rompía con las lógicas culturales de las condiciones y las dinámicas indígenas prevalecientes en los ámbitos comunitarios, intercomunitarios y extracomunitarios que habían prevalecido hasta ese momento histórico. En estas condiciones la alteridad representada por los españoles se convirtió en el mundo indígena en el agente asimétrico de un mundo conocido por ellos, es decir, el español como alteridad desconocida se cristalizó en un sujeto concreto que se sumergía como una realidad que provocaba un desorden y una descomposición en el pensamiento y las circunstancias culturales de esa otra realidad indígena. Así, la presencia y las acciones españolas fueron la anomalía del sistema sociocultural indígena que transformó el orden de su mundo y su concepción social de ese mundo.

Con la presencia de la anomalía española entrometiéndose en la vida indígena hicieron que los planos de lo privado y lo público se convirtieran en nuevos contextos sociales y nuevas manifestaciones de conciencia social, como lo hace constar Gutiérrez (2010:87): "...la alteridad es dar cuenta... de la

concientización de la existencia de formas diferenciadas de adscripción, y la dificultad de organizarlas en una sola forma política y cultural.” De esa forma se dieron los entornos necesarios para generar una forma de accionar una nueva conciencia indígena, de ahí que, en el momento en que el Otro deja de ser Otro para reafirmar su ser cultural, se refuerza una conciencia sustentada en el sentimiento de pertenencia que se adentra en las profundidades de su mismidad en un acto autoreflexivo de los procesos imperantes a su alrededor y genera la reafirmación de los movimientos etnopolíticos.

El proceso de reafirmación de ser, surge necesariamente como una reacción para identificarse y ubicarse en un mundo que confronta el orden de su propia intimidad, ya que: “La esfera pública... asegura la superación de los intereses individuales o de los grupos, es el lugar del debate democrático, del despliegue de la razón, la aplicación del derecho; mientras el espacio privado es el lugar de la vida íntima, de las convicciones y de las pasiones.” (Wieviorka, 2006:38). Esa forma la vida privada de cada grupo social hace gala de sus elementos culturales y son sello de distinción en los momentos de relacionarse con la diferencia. En esa dirección se puede establecer que la pertenencia social se disuelve en múltiples manifestaciones y se intenta reafirmar la identidad que intenta ser negada por las presiones de la alteridad. Estos procesos sociales fueron las causas que dieron vida a la noble fuerza chichimeca, pertenecientes a los grupos aridoamericanos que formaban parte de lo que se conoce como la Gran Chichimeca. Los grupos prehispánicos de Guanajuato que vivían ahí antes de la llegada de la conquista, robaba y atacaba a los españoles para defender su territorio ante una presencia ajena a la realidad circundante que se aparecía en sus terrenos. Ello se puede apreciar en el código San Miguel Allende San Felipe del año 1580 que muestra de manera documental una visión histórica que se refuerza con los relatos de la Guerra Chichimeca, gracias a estos elementos se puede establecer las condiciones sociales

que permitieron el nacimiento de personajes como Chupitanguea que no era un majurrú, y surgen nuevos héroes como Francisco Andrés, Felipe González y Andrés Martínez, entre muchos más.

A diferencia de lo que pudiera asumirse desde el pensamiento occidental, los líderes indígenas de los movimientos rebeldes de Guanajuato, no eran lo que pudiera considerarse como un bandolero social, el cuál en la visión de Hobsbawm:

Los bandoleros, dejando aparte su voluntad o capacidad de rehusar la sumisión individual, no tienen más ideología que la del campesinado (o parte del campesinado) de que forman parte. Son activistas y no ideólogos o profetas de los que cabe esperar nuevos enfoques o planes de organización social y política... su función es desbrozar el camino y no la de descubrirlo (Hobsbawm, 2011:41).

Y que en la visión de Vanderwood, el bandolero social es:

Entiendo por bandidos principalmente aquellos individuos y secuaces, que perseguían su propio interés, que se hallaban excluidos de las posibilidades y oportunidades, y no digamos los beneficios, de la sociedad en general, y que fomentaban el desorden a manera de palanca para entrar en un sistema reservado de algunos cuantos. Los bandidos no solían ser revolucionarios ni siquiera reformadores serios, aunque a veces se las daban de tales (Vanderwood, 2001:30).

Sí se presta atención, las manifestaciones sociales de los héroes indígenas en Guanajuato, no guardan esa consonancia occidental sustentada en esa idea del bandolero social, ya que el bandido social tiene su origen en un descontento social que lleva al bandido a rebelarse a un orden establecido de manera individual, sin una propuesta política de tipo reivindicadora que genere propiamente un movimiento social, para el rebelde tan solo es eso, una rebeldía social sin sustento ideológico. Sin

ideología, el rebelde no gesta un movimiento social como tal, se le reconoce su heroísmo por parte de un sector de la población porque comparte con el héroe su situación social, pero no genera una transformación de las condiciones de vida de los grupos reprimidos, explotados o negados. En cambio, los héroes indígenas de los que se han hecho referencia eran verdaderos rebeldes políticos que se manifestaron por medio de una reacción ante la gesta de dominio multicultural dirigido por la alteridad que subyugaba y ordenaba con imposiciones la manera de desenvolver su existencia a través de una condición social que eleva la etnicidad a una etnogénesis entendido como una serie de: "... conglomerados sociales heterogéneos, unificados por sus posiciones económicas, políticas y culturales subalternas, que a través de la etnogénesis tratan de aspirar a una cierta dignidad y reconocimiento, por parte de una sociedad nacional que los ignora." (Bartolomé, 2002:157). En base a estas condiciones etnogénicas estos líderes tuvieron la capacidad de generar un discurso y acciones políticas claras sustentadas en y desde sus propios patrones culturales para defender su particularidad humana y cultural.

Se puede establecer entonces que los líderes indígenas de Guanajuato iniciaron su lucha en base a una condición con características sociales, colectivas e históricas que permitieron generar una conciencia de grupo que trascendía a la comunidad para rebelarse, ya que se rebelaban en conjunto ante la alteridad, así lo hace constar Lara (2010), quién retomando algunos documentos del Archivo General de la Nación:

Cuando los indios querían expulsar a algún español, empezaban por insultarlo y agredirlo físicamente. Hacían énfasis en que el pueblo de Xichú de Indios era de indios y no de españoles y el insulto más frecuente era el de "perro negro mulato". Esto supondría una inversión jerárquica, en que los indios ocuparían el lugar de los españoles y viceversa (Lara, 2010:150).

Con estas acciones de descontento se brindan las condiciones sociales e ideológicas que conformaron una lucha de reivindicación sociocultural que buscaba con acciones pensadas o articuladas desde lo propio y con sustento a su identidad que buscaba desde la emancipación y desde la soberanía del grupo indígena que representaban para tener su lugar social y cultural propio y no en base al dominio del grupo dominante.

Lo que es interesante es que los movimientos etnoplíticos en Guanajuato establecieron un discurso político retomando los aspectos religiosos, lo que le da su rasgo característico a los movimientos etnopolíticos del pasado guanajuatense. La posible razón de que los líderes indígenas utilizarán como eje discursivo de la rebelión la esfera religiosa y la ritual, se debía a que era una ruta más directa para mimetizarse con el ambiente simbólico de las estructuras de evangelización y de la liturgia de la religión católica, por lo que las capillas e iglesias eran un espacio idóneo de reunión colectiva que permitía transmitir con mayor soltura las concepciones indígenas; y hacer patente a través de lo sagrado el drama y la burla al proceder aculturizador de los españoles que se sustentaba con la evangelización. Así, alma contra alma, espíritu contra espíritu, una batalla por establecer el orden desde lo sagrado, el dominador que buscaba la conversión cultural por la fe, y el dominado que se convertía en custodio y defensor de los valores íntimos del grupo desde su propia fe, motivo por lo que la denuncia española contra los líderes indígenas hallaban sustento en la herejía, más no por un bandolerismo social que robaba o incitaba a la población a manifestarse con grupos organizados como lo fue con los e'zar (chichimecas jonaz) que se enfrentó en guerra contra los españoles antes de la colonización.

En este contexto sucedió lo contrario, los líderes indígenas trabajaban en silencio trastocando lo más sagrado del alma del pensamiento occidental, el orden cósmico del Dios católico. Incluso tan vital se volvió la importancia de los líderes indígenas para el colectivo indígena, que uno de los rasgos que sí

comparten estos rebeldes con la idea del bandolero es el proceso de mitificación del héroe en el colectivo social del grupo al que defiende el que lo protege, ya que:

... no puede abstraerse de una comunidad que los va requiriendo cada vez más, cada vez que su fama se acrecienta. Y en la medida en que dicho requerimiento se va haciendo mayor, el héroe-bandido se va transformando en símbolo para la colectividad, va despojándose lentamente de sus vestiduras humanas; en otras palabras, se va mitificando, se va convirtiendo en “mito social” (Rosado, 2011:74).

Que fue precisamente lo que aconteció con el líder indígena Francisco Andrés a diferencia de los otros héroes indígenas, porque este personaje en particular jamás fue encontrado para ser detenido, pareciera que se esfumó de la faz de la tierra, pero se reivindica su ausencia con la presencia del Cristo Viejo, “...y escapó sin que sepamos dónde ni cómo terminó su historia.” (Lara, 2010:151). Sin embargo, su presencia ausente, basada en el exilio mítico, vigoriza la ideología de la rebelión porque mantiene viva la esperanza de su posible regreso, y recrea sus acciones en una futura aparición sustentada en una expresión mesiánica en los recuerdos de la memoria que expresa la añoranza del retorno al mundo de lo propio.

PROYECCIONES POLÍTICAS DE UNA IDENTIDAD

Pareciera que el pasado glorioso y épico del mundo indígena de la guanajuateneidad es cosa del pasado, es como si la resistencia étnica y los movimientos indígenas de los pueblos realmente originarios de la actualidad hubieran desaparecido en los confines del tiempo contemporáneo. Sin embargo, la realidad es otra, los discursos políticos se mantienen vivos y se transmiten con más regularidad de lo que se puede pensar. La identidad

indígena guanajuatense aún no quiere morir y se representa en sus comunidades a través del culto, el rito y el mito. Las acciones etnopolíticas de Guanajuato recuerdan las manifestaciones del grupo maya quienes reconociendo el poder de la palabra escrita como elemento perdurable, como lo hicieron con el Popol Vuh para hacer recordar a los futuros mayas la historia de su origen.

Los pueblos indígenas originarios y los pueblos mestizos de origen indígena en Guanajuato transmiten la experiencia vivencial de su memoria colectiva y reproducen su sentimiento de pertenencia en el presente, a través de las expresiones religiosas en donde los símbolos y relatos de su más íntima identidad cobran fuerza de ley consumando a través de las expresiones sagradas el reducto para contar su historia desde la oralidad, la grafía y el performance de la traducción, ya que el recuerdo es el reducto político silencioso y sutil que se manifiesta como el motor de la memoria, ya que:

... es la práctica social específica en la que el pasado se actualiza desde ciertos marcos socioculturales y especializados de interpretación, para reclamar un mayor grado de verdad sobre lo que realmente sucedió, y en contextos hegemónicos donde no todas las interpretaciones y reclamos tienen igual poder para fijar sentidos (Ramos, 2011:143).

Con este proceso, la memoria retoma los sentidos vitales de la vida sociocultural del grupo que substraen de los acontecimientos el recuento de hechos del pasado que deben ser evaluados en consonancia a la vida social en el que se desenvuelven.

Los recuerdos de la memoria colectiva trascienden los aspectos funcionales de la cultura porque:

El pasado manifiesta en su construcción gran cantidad de variantes narrativas que sitúan, en el discurso, connotaciones hegemónicas. Esas ideas llevan a dilucidar

en la acción posibilidades argumentativas que se asemejen al hecho real. De tal manera que dejan fuera todas aquellas versiones que no produzcan significación. En este sentido, el pasado sólo existe en la medida en que se elabore una estrategia discursiva basada, en primera instancia, en un sentido común ampliado, que permita al cotidiano transformarse paulatinamente según sean las necesidades del presente vivido (Taylor, 2015:7).

No es tan sólo un capital simbólico más, sino que es la expresión vivencial de una herencia social que es transmitida de generación en generación para conformar el paisaje que justifica las razones de ser en el entorno sociocultural hacia el interior y exterior de su mundo cultural. De esa manera, las actividades elípticamente discursivas del recuerdo, se eligen y se aceptan como actos memorables que deben ser recordados y compartidos por una sociedad a través de la reproducción de la palabra y no sólo como información guardada en la memoria. Ahí que la acción dinámica de la reproducción del recuerdo conlleva a los relatos y mantener sus elementos simbólicos materiales a existir en un tiempo de continuidad atemporal, pero es pertinente en el tiempo en que es narrado.

En el substrato de la transmisión oral de lo memorable del relato más íntimo de un paisaje cultural hace girar sus palabras hacia los ámbitos más profundos de la vida social. La memoria suele ser un relato que justifica la tradición, la costumbre y los fundamentos culturales y filosóficos más ocultos de una identidad que se convierte en un vector que dirige la visión de ver el mundo porque según Lara (2010) las:

...relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades. En ese sentido, la marginación no es una posición espacial sino un vector que define el

acceso, la movilidad y las posibilidades de inversión
(Lara, 2010:150).

La inversión hacia la intimidad del recuerdo hace que el relato de la memoria sea un ramaje de realidades y metáforas que buscan un vínculo con los avatares del tiempo experiencial y vívido para dar cualidad al espacio donde se vive; pero también con la magia del contenido, intención y articulación de las palabras del relato, porque es en ese instante en que el alma del hombre encuentra una ruta, una historia en los márgenes de la Historia, para encontrarse y reencontrarse con un apego al territorio y una identidad entre los miembros del grupo donde se expresa y se experimenta un mundo común que se ajusta con un pasado compartido.

En el estado de Guanajuato en sus pueblos o comunidades indígenas y mestizas de origen indígena existe un predominio de la oralidad sobre la escritura para transmitir sus historias y sus vivencias, de ahí que, aún con la ausencia de una preponderancia a la historia escrita de nuestros pueblos y ante ausencia en ocasiones de documentos históricos que marquen y amparen de manera fehaciente sus historias íntimas. Los pueblos indígenas y de origen indígena suplen esta carencia de la letra escrita introduciendo los documentos existentes en la memoria de éstos páramos guanajuatenses. Es una historia que al ser desconocida y oculta en la historia oficial, suelen ser denostadas por el mundo contemporáneo de algunos historiadores con herencia substancial de ciencia y objetividad occidental consideran a este tipo de relatos de la memoria como una historia apócrifa que desdeña la historia viva y que reconoce el grupo dueño de esa historia negada por la academia por ser: "... información tomada de fuentes diluidas, de segunda, tercera o décima mano, olvidándose de las fuentes primarias, y sin tomar una actitud crítica acerca de su veracidad." (Wright, 1989: 11). Un caso de esta índole acontece en el pueblo mestizo y rural de origen indígena llamado San Juan de la Vega³,

en donde se plática que:

Yo de lo que conozco, según nos platicaron los descendientes de antes, que él vino como quién dice a poblar aquí San Juan de la Vega. Era un señor de mucho dinero, que era accionista de las minas de Guanajuato. Y él iba por su cargamento de lo que le tocaba de las minas que en ese tiempo era oro, era plata lo que le daban.

Viniendo él con su cargamento, le robaron ese cargamento unos ladrones, porque ellos los trasportaban en burros y carretas. Desde ese tiempo se hizo lo del robo (habla de la representación teatral) los ladrones son a caballo y los arrieros con burros. Y él le prometió a San Juan Bautista, que era su santo de su devoción que sí le entregaba su cargamento él le haría una fiesta en honor de él (Juan Bautista). Lo recupero como lo hacen en el carnaval. Por eso hizo la fiesta.

Tuvo a sus hijos que fueron Cristóbal, Antonio, Cruz que era hija, Marcos que era su hijo, Juan y Concepción, y esos son los nombres de los seis capitanes que siguen la tradición.

Este pequeño relato, obtenido en campo, sustenta la trama de una veracidad histórica, su fundación y el origen del culto a la imagen elaborada por el fundador. Sin embargo, esta historia que se considera verdadera y fundamenta el culto particular que se manifiesta al santo protector del pueblo san juanense, es un problema de relaciones interétnicas tanto hacia el interior del pueblo como fuera de él, ya que en épocas actuales la cabecera municipal, pueblos aledaños y por parte de la iglesia católica consideran que en ese pueblo sus habitantes son idolatras porque veneran a su fundador Juan Aquino de la Vega en la estampa de San Juan Bautista.

La reinterpretación ajena y creada por la visión exterior, molesta e incómoda a los habitantes de San Juan de la Vega, por

lo que ante el malestar los seguidores de la imagen aseguran, juran y perjuran que le rezan a San Juan Bautista y no a Juan Aquino de la Vega. Esta idea que se tiene de San Juan de la Vega desde el exterior tiene dos problemas. El primer problema, es que no existen datos o referencias históricas escritas o localizadas en archivos, y, por lo tanto, se tiene la concepción de que es una invención, sin embargo, no se reconocen que: “La memoria social opera en las sociedades llamadas tradicionales, en los grupos de hombres cuya cultura se teje entre la boca y el oído; es decir, en los tipos de sociedades familiares a los antropólogos.” (Detienne, 1985:48). Ante el desdén que se hace a la historia oral de este pueblo de San Juan de la Vega, los habitantes tienen gran interés en fundamentar con fuentes históricas escritas en documentos fundamentar su historia que les sería de utilidad para reafirmar y reivindicar su imagen social ante la otredad, y con estas fuentes escritas poder amparar y reivindicar su tradición, y por fin demostrar al mundo que no son paganos como suele pensarse en el pensamiento de la guanajuateneidad. La búsqueda incansable del sustento escrito que justifique la memoria se vuelve una necesidad imperante por la condición occidental que busca fuentes llenas de objetividad que dan validez a la historia, ya que sería: “... una manera de fundar una distancia crítica respecto a la tradición, así como el medio para autorizar la acumulación de datos, observaciones y tesis opuestas en las que intervienen los proyectos sin raspaduras de una racionalidad segura de sí misma.” (Detienne, 1985:47), es decir, el pueblo de San Juan tiene la esperanza de contar una historia fundamentada en los contextos occidentales para tener un sentido real de su Historia de Fundación y el verdadero origen del culto a San Juanito.

Al parecer la vida indígena grita por tener una escritura que justifique su presencia y actuar indígena, ya que los ñahã-ñhüs de San Miguel de Allende parecen reconocer la importancia de la escritura como un medio de resistencia y como un medio mediático para hacer comprender al pueblo mestizo y criollo el

sentido de sus símbolos, importancia y hechos históricos que se relacionan al mito de fundación de la comunidad del Puerto de Calderón en el municipio de San Miguel Allende, Gto. el texto fue recopilado por Phyllis Correa (2006), a través de una hoja informativa repartida en septiembre de 1994 por las mayordomías para informar el sentido de la tradición que reafirma la historia y símbolos, dicho texto dice:

1531-1994

Los encuentros y entradas de lo xúchiles

San Miguel Allende, Guanajuato

Ceremonia de sabor netamente indígena, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la Fe, en la que cuatro esforzados capitanes chichimecas: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio Ramírez y Marcos Degollado, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la fe cristiana.

Nos narra la historia lo que aconteció en dicha batalla del puerto de los Bárbaros (hoy puerto de Calderón)

Siendo el año del señor de 1531, enfrentáronse dos ejércitos, uno de indios bárbaros chichimecas, idólatras que no estaban evangelizados y otro de indios chichimecas y otomíes ya evangelizados, al mando de los capitanes antes mencionados.

Pelearon 30 mil indios en esta batalla que duro 15 días con sus noches sin dar señales de rendición ni de uno ni de otro bando; cuando vieron que el cielo se oscureció y apareció una cruz refulgente, y radiante de luz, quedando maravillados al ver este prodigio y dejaron de pelear exclamando “él es Dios”.

Entonces los indios bárbaros y los ya evangelizados llorando se pidieron perdón unos con otros y también pidieron ser bautizados y olvidar las ofensas y rencillas que hubiera entre ellos.

Esto es lo que significan los encuentros de las danzas con la Santa Cruz del puerto de Calderón en el antiguo camino de la Carrera (hoy camino de la estación), donde piden perdón a la Santa Cruz por las ofensas. Y piden su ayuda y bendición para ellos y sus familiares: pidiéndose también perdón entre ellos por las rencillas y ofensas que hubiera entre ellos (Correa, 2006: 163).

Para este caso los ñhã-ñhüs de San Miguel de Allende con este facsímil que repartieron durante la festividad dieron muestra de cómo la escritura puede ser un medio de resistencia y manifestar su reafirmación indígena con la distribución de este documento se muestra que, de ello se puede pensar que la historia y literatura indígena proviene de un sentimiento y quehacer histórico-cultural que refuerza la memoria y la ejecuta como discurso político, por lo que no sólo es un conjunto de relatos con historia, sino que conllevan consigo el sentido de un constructo social sustentado en una práctica ubicada dentro de los márgenes de una estética oral, como plantea Lienhard (2003:154): "...los textos nacidos en pleno enfrentamiento entre la oralidad –especialmente indígena– y la tradición letrada de procedencia europea.". De esa forma, en un aspecto de contenido, la oralidad se sobrepone a la historia y su escritura, aunque en este proceso la diversidad oral que pueda existir y ampliar su contenido narrativo se ve supeditada a una sola versión, ya que: "El texto escrito es el soporte indispensable de una memoria fiel, de un mecanismo que subordine al ojo, a la mirada, la palabra que se ha vuelto silenciosa." (Detienne, 1985:54)

La escritura indígena en tierras Guanajuatenses no sólo se enmarca en el roce interétnico como el caso de San Juan de la Vega en donde la carencia de grafías produce mitificaciones hacia ellos que crean enfrentamientos o fricciones sociales; tampoco la escritura queda exclusivamente en el ámbito de la resistencia como lo fue con el facsímil del grupo ñhã-ñhü de San Miguel

de Allende, sino que la escritura también ha sido un medio para los indígenas de Guanajuato un medio para poder fortalecer de reencontrarse con un sentido de pertenecía y robustecer la identidad de un pueblo para reencontrarse con su historia, tal es el caso de la comunidad de Juanica⁴ en donde gracias a una investigación de archivo y por internet, los habitantes pudieron reencontrarse en las páginas de la historia para reconstruir su propia organización social y religiosa para fortalecer una etnicidad como proyecto político, por lo menos así nos lo hace saber Jorge Uzeta:

El punto de partida para organizar lo que se revelaría como un proyecto político fue la investigación de archivo e iconográfica, se recurrió incluso a la internet... en la creación de una nueva organización social de cargueros y la creación de un Consejo de Ancianos”, como lo menciona el autor, antes citado: “...antes de esto no existía formalmente (Uzeta, 2008: 38).

De esta manera la escritura se ritualiza e inventa acciones sociales para reencontrar los discursos sociopolíticos que permiten identificar la pertenencia, o bien el reencuentro con las formas tradicionales de los antepasados porque en el proceso ritual “... las imágenes heredadas-precisas, autónomas y verdaderas- se iluminan, conectan y articulan como memorias de una época.” (Ramos, 2011:144), pero sobre todo es ahí donde converge las: “... tradiciones epistemológicas de conocimiento, reclamos de verdad que desafían las imágenes dominantes sobre el pasado y reclamos de autonomía en las decisiones que involucran el curso de su historia.” (Ibidem). Con estas interacciones con el pasado y las dinámicas que se generan en el presente se establece un orden epistemológico del mundo indígena Guanajuatense que se fundamenta por medio de la maximización de los sentidos y símbolos de las condiciones cosmogónicas e históricas de los grupos indígenas de Guanajuato. Esta epistemología indígena concreta marcos referenciales que dan sentido a la autoafirmación

de pertenencia para fortalecer los lazos de identidad.

Existen otros métodos de reafirmación indígena que se viven desde la identidad que conjuntan la escritura y la oralidad para mantener vigente en la memoria la condición y la historia indígena que fundamenta la identidad más íntima de su pertenencia. Ello se logra por unos personajes rituales llamados o conocidos como: concheros, alabanceros o rezanderos. Estos personajes rituales, por lo general, son contratados para cantar durante las velaciones y los rituales a los santos; además de ser ellos quienes hacen o dirigen los rituales de las velaciones. Los lugares en donde ellos aparecen, principalmente en las capillas de indios que son pequeñas construcciones abovedadas y que guardan en su interior las imágenes de un santo familiar o comunal y en ocasiones se encuentran las cruces de las ánimas fundadoras o ánimas familiares. En ese lugar los personajes rituales que se han hecho mención, hacen del espacio un rincón al fortalecimiento de la memoria, porque en libretas escriben alabanzas que son canciones religiosas con tintes “anecdóticos” que suelen relatar historias o sucesos históricos que son importantes para recordar el pasado. Con sus alabanzas vinculan a los asistentes con su pasado y origen étnico a muchos pueblos mestizos con su origen étnico o a los grupos indígenas los llevan a recordar el pasado para no olvidar. Las alabanzas en este sentido, entrelazan el encuentro de la historia y la cosmovisión para dar sentido y culto a un pasado común como la alabanza que dice:

A otomíes y chichimecas
estamos en reunión,
toque de ánimas benditas
pa' empezar la velación.
Canten todos el permiso
Para iniciar la velación, prendan el cirio bendito
Y también el sahumador.

En contraste lo que se ha expuesto existen relatos y actos

tradicionales que hablan una historia de poblamiento que tiene consonancia con formas de resistencia en su discurso como lo es en el grupo indígena e'zar. Ellos afirman en sus pláticas cotidianas y como recurso de la memoria para definir su identidad que jamás fueron conquistados porque los españoles que no pudieron con la fuerza de sus antepasados, por lo que hubo un tratado de paz en el que participaron ellos, los españoles y los otomíes que luchaban al lado del colonizador. Del tratado de paz obtuvieron su territorio que según las fuentes de la memoria eran 40 leguas a la redonda tomando como límite el Santuario de la Virgen de Guadalupe que se ubica en el municipio de San Luis de la Paz, y en ese territorio fueron asentados en una misión, de ahí el nombre de su comunidad que es Misión de Chichimecas. Ellos también ritualizan este tratado de paz en la fiesta de San Luis Rey en la ciudad de San Luis de la Paz en la que se conmemora la llegada de la imagen patronal. Ahí se realiza un encuentro con otomíes que provienen de San Miguel de Allende para reafirmar la paz con ellos a través de una ceremonia ritual en la que se ritualiza la firma de la paz con un abrazo y la entrega de elementos rituales como son los chimales que son estructuras de madera con plantas de chimal entretejidas.

Otra festividad que esconde, pero patentiza la etnicidad es en la fiesta dedicada a la Virgen de Guadalupe en donde a través de una articulación narrativa manifiestan elementos importantes de su identidad sustentadas en dos elementos primordiales que son: el águila que les dio la razón y se encuentra plasmada en la parte alta del chimal que llevan a la Virgen de Guadalupe en su fiesta, y la misma virgen que les enseñó la lengua ya que al aparecerse a un indígena debió comunicarse en lengua e'zar. Estos elementos no se inscriben en la fiesta directamente en las actividades festivas, ya que solo se realiza un peregrinaje acompañado con danzas para colocar el chimal, pero si no se recurre al recuerdo de las narraciones de su memoria que plasman la importancia de estos dos elementos no se podría comprender el sentido de su

fiesta, ya que ella integra elementos identitarios que explican la devoción a la Virgen de Guadalupe que les dio la lengua, el hecho de las danzas que personifican su condición guerrera y el marcaje de su territorio con la colocación del chimal. Con esta acción ritual no solo recuperan el recuerdo de su pasado histórico sino también su identidad, pertenencia y resistencia ante los mestizos. Así las fiestas patronales y de la virgen de Guadalupe sintetizan los reductos de la memoria y fortalece su identidad ya que el performance como estrategia cultural es una forma de:

... subsumir a los seres humanos en posiciones particulares, por un lado, y subjetividades entendidas como anclaje de las formas de habitar o identificarse con esas posiciones, por el otro, con base en la premisa de que habría siempre correspondencias innecesarias entre las posiciones, condiciones, dispositivos o reglas que nos constituyen, y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas a través de un trabajo de articulación que nos va haciendo ver a cualquier identidad como punto de sutura emergente de procesos de identificación (Briones, 2007:67).

De esta forma el performance ritual del grupo e'zar encuentra con su participación en esta representación festiva las maneras de fortificar el sentido de su historia y por lo tanto de su propio contexto cultural.

Con la información bibliográfica y etnográfica expuesta hasta ahora se puede exponer que la memoria al ser social, es una técnica de conocimiento y reconocimiento, no sólo es grafía y escritura, fonema y habla, sino que también es performativa, incluye danzas que recuerdan la historia de sus orígenes, de sus fundaciones, de sus poblamientos y resistencias. También los santos son objetos sagrados y las capillas de indios son los espacios que se convierten en el rincón de la memoria en donde

se plasma una cosmogonía indígena con sus rituales de velación son el medio de evocación étnica de su historia, y es gracias a los concheros quiénes con su voz y la inspiración de su escritura transmiten la supervivencia de la herencia cultural que sustenta a los pueblos indígenas y de origen indígena. Así la memoria se platica, se reproduce, se entrelaza al mundo social, se escribe, se utiliza y se canta.

Estas acciones culturales que se inscriben los ejes de una memoria que expresa el cómo se escribe, se lee, se aprehende, se reconstruye, se transmite y retransmite la historia indígena hacia el interior del grupo; y es de esa forma los aspectos festivos, rituales, ceremoniales y narrativos mantienen los diálogos del presente con el pasado que se proyectan en la continuidad de un tiempo indígena que existe y perdura en la vida de la guanajuateneidad. Aun cuando la presencia indígena originaria es una ausencia en las políticas indigenistas y de movimientos indígenas que manifiestan abiertamente su etnicidad como lo fue en el pasado en la Sierra Gorda, no excluye la privación de movimientos indígenas en el estado. El movimiento indígena de este aquí, es silencioso, trabaja en la discreción de una memoria que suele manifestarse más directamente en los momentos rituales y festivos, principalmente a dos niveles: hacia la reproducción de los símbolos identitarios en los momentos en que se reúnen en intimidad, y en un segundo nivel en una forma performativa cuando accionan sus símbolos para hacerse presente con sus manifestaciones religiosas, con lo cual, hacen manifiesto su presencia y su relación e interacción con el mundo mestizo. Así con el dinamismo de sus símbolos y expresiones estéticas reconquistan sus territorios y se genera el encuadre con una conciencia étnica; mientras que en las cabeceras municipales existen momentos específicos en que sus calles principales se revisten con danzas, música, chimales, cantos y alabanzas de indígenas que manifiestan abiertamente su existencia y su etnicidad, ese es el sustrato profundo de su movimiento etnopolítico que caracteriza al mundo indígena en

Guanajuato. Su manifestación política no es para resistir, sino para reivindicar o ratificar su manera de ser ante sí mismo y ante la otredad.

CONCLUSIONES

Para concluir, se puede sostener que la identidad no sólo es un conjunto de símbolos con los cuales un individuo puede ubicarse socialmente a través de un sentimiento a una pertenencia social, y a la sociedad le permite encontrar con esos símbolos los elementos constitutivos de un reconocimiento social y humano. La identidad también se fragua como un proceso de identificación que puede convertirse en una postura política con las negaciones que se generan con la relación a otros grupos humanos, como es el caso de los grupos indígenas en donde nace una resistencia ante una alteridad ciega, sorda y dominante sobre un grupo indígena que se ve afectada en su vida social y cultural, lo cual permite desenvolver su identidad para realizar:

...movimientos políticos, sociales y culturales que revalorizan en el espacio público todo aquello que concierne a la diversidad de grupos de pertenencia. En un sentido más general, la etnicidad designa tendencias culturales y políticas orientadas hacia “tipos” y “relaciones” de grupos de pertenencia diferenciados frente a un mundo pretendido homogéneo en constante relación (Gutiérrez, 2010:16).

Por lo que el problema de la humanidad no es un problema de otredades y reciprocidades, sino del cuestionamiento a las identidades y de los valores y acciones que dimanen en la comprensión de las maneras de ser de las diferencias humanas.

La manera de ser y manifestar la vida cultural para resistir los embates de negatividad del grupo dominante es también una manifestación política, de ahí que afirmar y considerar que los pueblos originarios de Guanajuato han desaparecido del orbe

estatal sólo porque no han realizado manifestaciones sociales y políticas de reconocimiento como son los movimientos etnopolíticos armados o con manifestaciones directas hacia la infraestructura de poder como se ha venido realizando en otras partes de México es caer en una falsedad. La diferencia étnica existe y está presente. En Guanajuato específicamente en el municipio de San Luis de la Paz, aún perdura el grupo ezar (chichimeca jonaz), pero también debe reconocerse que existen nhä-ñhüs (otomíes) originarios en varios municipios del estado. Tampoco podemos negar la presencia etnopolítica solo por el hecho de ser grupos silenciosos y silenciados tanto en el pasado como en el presente por la ignorancia, la intransigencia y el desprecio por parte de la población mestiza, y no se puede pensar que no se manifiestan y hacen presencia en la vida sociocultural de Guanajuato.

En el aquí guanajuatense los indígenas originarios se alejan de las manifestaciones políticas de carácter público y plasman sus políticas étnicas con otros recursos políticos que gestan otro tipo de manifestación etnopolítica sustentada con otros tipos de estrategias como "...utilizar el inventario cultural de la memoria colectiva, la organización de la vida ceremonial y el ritual, emblemas, símbolos, mitos y códigos culturales para nutrir el imaginario colectivo..." (Salazar, 2010:193) elementos que sintetizan y abanderan la identidad como discurso político porque el recurso de la memoria con su ingeniería del recuerdo en el marco de la vida cultural de los pueblos indígenas de Guanajuato permite reafirmar una conciencia que para el pensamiento de la guanajuateneidad parece perdida y reencontrada en los fundamentos historiográficos, sin embargo el indígena guanajuatense un sujeto social que existe, se observa y está presente en el anonimato cotidiano; y en otras ocasiones es sujeto exótico según lo intereses de las políticas culturales.

Se puede concluir que la participación política de los pueblos originarios de Guanajuato tiene más un carácter

simbólico que una confrontación directa contra la alteridad. Estos grupos suelen buscar la reivindicación de un pasado y un presente, en el cuál, los indígenas quieren ser comprendidos por la mirada de la otredad bajo un sistema de respeto y tolerancia, justicia e igualdad. Es un mundo que no quiere morir y quiere ser parte de la guanajuateneidad. No es necesaria la presencia de la rebeldía indígena para hacer consciente en el pensamiento de la guanajuateneidad la existencia de estos grupos para brindarnos y brindarles de manera recíproca y responsable, la oportunidad de formar parte del mundo social del estado, porque es el momento de generar nuevas políticas culturales que ayuden a un redescubrimiento de ser otro ser en el transcurrir de la humanidad y es la oportunidad de ser otra sociedad.

NOTAS

- 1 Guanajuato es un estado que se ubica en el centro de la República mexicana. En la época prehispánica existían distintos grupos indígenas como: los guamares, zacatecos, guachichiles, chichimeca jonaz, otomí, pame y cazcanes, de los cuales los únicos aún perviven son los chichimeca jonaz y otomíes.
- 2 Xichú es un municipio de origen chichimeca que se ubica en la Sierra Gorda de Guanajuato.
- 3 San Juan de la Vega se localiza en el municipio de Celaya. Este pueblo es mestizo de origen indígena ñhãñhũ que mantiene su origen a través de un relato de fundación que el sustento de su vida religiosa, el sustento de su memoria colectiva y la configuración de sus acciones rituales con urdimbre indígena.
- 4 Juánica es una de las diez y nueve comunidades que conforman la congregación indígena ñhãñhũ del municipio de Tierra Blanca en Guanajuato.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc y Colleyn, J. (2014). *¿Qué es la Antropología?*. Gedisa.

España.

- BARTOLOMÉ, Miguel A. (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Siglo XXI/INI. México.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. (2002). Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. En: Revista Desacatos, num. 10, otoño-invierno.
- BRIONES, Claudia. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. Tabula Rasa, (6), (pp. 55-83). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>.
- CORREA, Phyllis M. (2006). El mito de origen de los otomíes del río Laja, En: Lastra, Yolanda, y Cristina Oehmichen. 2010. «Introducción Al Volumen IV». Estudios De Cultura Otopame 4 (1).
- DETIENNE, Marcel. (1985). La invención de la mitología. Península, Barcelona.
- FERRO, Luis E. (2010). La política de ser de un grupo otomí: la identidad en movimiento inconsciente. En: Gutiérrez, D. y Bodek C. Identidades colectivas y diversidad: hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación. UNAM, México.
- GROSSBERG, Laurence. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En: Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu Editores.
- GUTIERRÉZ, Daniel (Coord.). (2010). Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad. UNAM.
- HOBBSAWM, Erik. (2011). Bandidos. Crítica. España.
- LARA, Cisneros Gerardo. (2010). Hombres-dioses en el mundo otopame. En: Wriugh, Carr David. 2010. Memoria del IV Coloquio Nacional sobre otopames (Guanajuato 2002), México.
- LIENHARD, Martín. (2003), La Voz y su huella. Casa Juan Pablos y UNICACH, México.
- MONROY, María Isabel y Calvillo Unna Tomás. (1997). Fideicomiso historia de las américas. El colegio de México. Fondo de

- Cultura Económica, <http://200.23.188.74/sites/estados/libros/sanluis/html/sanlu.html>
- QUEVEDO, P. y Ortega M. (1995). Chipintantegua, En: Narraciones chichimeca-jonaces, Ed. La Rana, México.
- RAMÍREZ, Cristobal. (2000). Escondidos con nuestros dioses, En: Cuentos y leyendas chichimecas, Ed. INI/ Casa de la cultura San Luis de la PAZ/ Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 34, México.
- RAMOS, Ana. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. Revista Alteridades no. 21(42). México.
- ROSADO, Juan Antonio. (2001). Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria. Ed. Coyoacán, México.
- SALAZAR, Ana María. (2010). El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepozotlán, Turismo y riesgos sociambientales. Un caso de ciudadanía. Revista Nuevas Tendencias en Antropología, n°1.
- TAYLOR, Rafael. (2015). Memoria Colectiva, identidad y patrimonio cultural en: Memoria colectiva, identidad y patrimonio cultural. Disponible en: <https://fdocuments.ec/document/memoria-colectiva-identidad-y-patrimonio-cultural-rafael-perez-taylor.html>
- UZETA, Jorge. (2008). Viejos moldes útiles: mayordomías emergentes en el noreste de Guanajuato. En: Estudios de cultura otomame,
- LIENHARD, Martín. (2003). La Voz y su huella. Casa Juan Pablos y UNICACH, México.
- MONROY Castillo maría Isabel y Calvillo Unna Tomás. (1997). Fideicomiso historia de las américas. El colegio de México. Fondo de Cultura Económica, <http://200.23.188.74/sites/estados/libros/sanluis/html/sanlu.html>
- QUEVEDO, P. y Ortega M. (1995). Chipintantegua, En: Narraciones chichimeca-jonaces, Ed. La Rana, México.
- RAMÍREZ, Cristobal. (2000). Escondidos con nuestros dioses, En: Cuentos y leyendas chichimecas, Ed.

- INI/ Casa de la cultura San Luis de la PAZ/ Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 34, México.
- RAMOS, Ana. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Revista Alteridades* no. 21(42). México.
- ROSADO, Juan Antonio. (2001). *Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria...*, Ed. Coyoacán, México.
- SALAZAR, Peralta Ana María. (2010). El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepozotlán, Turismo y riesgos sociambientales. Un caso de ciudadanía. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, nº1.
- TAYLOR, Pérez Rafael. (2015). Memoria Colectiva, identidad y patrimonio cultural en: Memoria colectiva, identidad y patrimonio cultural. Disponible en: <https://fddocuments.ec/document/memoria-colectiva-identidad-y-patrimonio-cultural-rafael-perez-taylor.html>
- UZETA, Iturbide Jorge. (2008). Viejos moldes útiles: mayordomías emergentes en el noreste de Guanajuato. En: *Estudios de cultura otopame*, No. 6, UNAM, México.
- VANDERWOOD, Paul J., *Desorden y progreso. Bandidos, policías y desarrollo mexicano.* Citado por Rosado, Juan Antonio, *Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria.* Coyoacán. México.
- WIEVIORKA, Michel. (2006). Cultura, sociedad y democracia. En: GUTIERREZ, D. *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos.* Siglo XXI. México.
- WRIGHT, Carr David. (1989). *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias.* Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro.
- ZARAGOZA, Contreras Laura G. (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Revista Cuicuilco* no. 48, enero-junio. México.