

Datos biográficos

Raquel E. Güereca Durán
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Gerardo Lara Cisneros
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UAT

Resumen

Este artículo analiza cuatro "Títulos primordiales" elaborados entre los siglos XVI y XVIII por familias de principales otomíes de la región comprendida entre Xilotepec, San Juan del Río, Tula y Querétaro (actual centro de México). Son tres historias diferentes sobre la participación otomí en la conquista y colonización de esa zona. Se trata de textos elaborados cuando el prestigio de los principales otomíes como aliados de los españoles se diluía; y son, en parte, una traducción de la oralidad indígena a los códigos coloniales. Este discurso presenta la conquista del Bajío como un nuevo mito fundacional, y la figura del conquistador otomí (Tapia, San Luis Montañez o Martín de Toro) como héroe fundador de genealogías. Así las nuevas élites indias justificaban sus demandas políticas y preservaban la identidad colectiva. Estos documentos son muestra del ejercicio de la memoria histórica como vehículo para construir una identidad étnica.

Abstract

This article analyzes four fundamental Titles elaborated between the 16th and 18th centuries by otomies families of principals in the region of Xilotepec, San Juan del Río, Tula and Querétaro (now center of Mexico). They are three different stories about the otomi participation in the conquest and colonization of this zone. It is about texts elaborated when the prestige of the principal otomies as allies of the spaniards was diluted; and they are in part a translation of the indogenous orality to the colonial code. This speech represents the conquest of the Bajío as a new foundational myth and the figure of the otomi conqueror (Tapia, San Luis Montañez o Martín de Toro) like a hero founder of genealogies. That was the way the native elites justified their politic demands and preserved the colective identity. These documents are the proof of the exercise of the historical memory like a medium for building an ethnic identity.

Palabras clave

"Títulos primordiales"
memoria
conquista
colonización
Bajío novohispano
otomíes
identidad
étnica
invención de
tradiciones

Key words

Fundamental Titles
("Títulos primordiales")
memory
conquest
colonization
Bajío novohispano
otomies
identity
ethnic
invention of tradition

Memoria histórica indígena y "Títulos primordiales".

Versiones otomíes sobre la conquista del Bajío novohispano entre Xilotepec y Querétaro.¹

Raquel E. Güereca Durán

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Gerardo Lara Cisneros

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UAT

Los caciques y señores, nuestros antiquísimos abuelos y bisabuelos, gobernadores y señores padres, tíos, primos y demás ascendientes... Éstos fueron los fundadores y señores que fueron muy mentados en la nación otomí...

Diego García de Mendoza Moctezuma, AGN, Tierras, Vol. 1783, exp. 1, f. 26.

Para Felipe Castro, maestro generoso...

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Entre las fuentes coloniales que describen la historia del centro de México existe un interesante conjunto documental sobre una parte de la zona comúnmente denominada "El Bajío". Entre ellos existen varios textos que, sin constituir claramente un *corpus* documental, sí coinciden en rescatar versiones en las que se coloca a ciertos personajes indígenas como actores centrales dentro de los procesos de conquista y colonización de esa región. Aun sin tener la certeza de la identidad de sus autores, la mayor parte de dichos papeles fueron elaborados entre los siglos XVII y XVIII.

En este trabajo se plantea la necesidad de hacer un análisis historiográfico sobre ellos (incluimos sólo a cuatro) y su vinculación con una amplia

¹ Agradecemos a los dictaminadores anónimos de este artículo sus sugerencias que sin duda han contribuido a mejorar el texto. Igual reconocimiento debemos a los integrantes del Seminario de Etnología Novohispana que sesiona en el IIH de la UNAM por sus atinados y enriquecedores comentarios. Por supuesto, cualquier yerro o inexactitud en el texto es atribuible en exclusividad a nosotros: sus autores.

discusión académica que tiene qué ver con los llamados "Títulos primordiales" de los Pueblos de Indios. Creemos que es plausible identificar una relación entre el discurso historiográfico que, a la manera española, elaboraron algunas familias indígenas de Nueva España con pretensiones de nobleza, y los mecanismos en que según varios autores los "Títulos primordiales" recogían añejas tradiciones orales.²

Nos interesa resaltar que estos documentos fueron producto de la dinámica de incorporación indígena al orbe colonial; ejemplo de un intrincado proceso de asimilación, pérdida, reestructuración y reelaboración de elementos culturales al interior de los pueblos de indios. Caso evidente fue el tránsito de la oralidad a la escritura que sufrieron ciertas tradiciones nativas que recogían las memorias colectivas de comunidades y/o familias. Algunas de dichas tradiciones fueron plasmadas en documentos pictográficos o alfabéticos (en castellano o lenguas autóctonas) para ser empleadas como pruebas en litigios sobre derechos de tierras, nobleza u otro concepto. Pensamos que al sustituir el lenguaje oral por el escrito muchos elementos de esa memoria colectiva se convirtieron en una especie de memoria histórica³ que jugó un papel importante en la conformación de nuevas tradiciones.⁴ Una nueva tradición o "tradición inventada" "implica un grupo de prácticas, normalmente regidas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado".⁵ Las tradiciones tienen su fundamento en la liga con el pasado, aunque no necesariamente se trate prácticas añejas ni originales, por definición, cada tradición tiene un pasado apropiado, una memoria. En este sentido las tradiciones son respuestas a situaciones específicas que se imponen por medio de repeticiones casi obligatorias. Se trata de un proceso en el que la memoria histórica juega un papel crucial.

La memoria histórica es un polémico concepto empleado en la historiografía contemporánea en fechas relativamente recientes y sobre el que Pierre Nora ha sido entusiasta promotor. La memoria histórica pretende identificar el esfuerzo consciente de los grupos humanos por ligar o entroncar su presente con un pasado altamente valorado al cual se le rinde

² Por ejemplo los trabajos de Stephanie Wood o de James Lockhart que citamos más adelante.

³ Ver Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire", en Pierre Nora (Dir.), *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Galimard, 1984.

⁴ Sobre el asunto de la invención de las tradiciones ver: Eric Hobsbawm, "Introducción: La invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002 (Libros de Historia): p. 7-21.

⁵ *Ibidem*: p.8.

especial devoción, independientemente de que este pasado se fundamente en bases reales o ficticias.

La memoria histórica encuentra en las conmemoraciones, aniversarios, fechas simbólicas, espacios históricos, monumentos, plazas cívicas, edificios y demás reliquias históricas, un importante anclaje que se liga así en muchas ocasiones con la llamada "historia de bronce". En estos casos la exactitud o veracidad histórica a menudo es sacrificada en función de los objetivos que el grupo promotor de la conmemoración persigue y que se acercan más a la devoción de orden religioso que a la precisión del historiador académico. Con frecuencia, la memoria histórica fortalece los sentimientos de identidad comunitaria y en función de ello enaltece y privilegia ciertas versiones históricas frente a otras que prefiere olvidar.⁶ En ese sentido memoria histórica e historia se alejan, sin embargo, memoria e historia están ligadas indisolublemente, toda vez que la historia en cierta forma puede ser considerada como el estudio de la memoria.

El agresivo proceso de destrucción de identidades étnicas que significó el proceso de colonización y en especial el grave descenso demográfico indígena, se tradujo en la reconstrucción de múltiples identidades locales vinculadas a espacios inmediatos. Nos parece que éste proceso fue importante en el reacomodo de élites nativas locales y, sobre todo, en la construcción de nuevas tradiciones, particularmente a lo largo del siglo XVII en Nueva España. Discursos que con frecuencia reivindicaban derechos ancestrales.

Este trabajo estudia los procesos de construcción de los discursos históricos de un grupo de familias de origen otomí sobre la conquista y colonización de una parte de la región identificada en nuestros días como "El Bajío". Los documentos empleados fueron elaborados entre los siglos XVI y XVIII, periodos que circunscriben nuestra temporalidad; y proceden de las poblaciones de Xilotepec (hoy Edo. de México), Tula (al presente, Edo. de Hidalgo), así como de San Juan del Río y Querétaro (actual Edo. de Querétaro), sitios que delimitan nuestra zona de estudio [Ver Mapa]. No obstante de ser documentos que pudieran ser catalogados como apócrifos por la historiografía tradicional, lo cierto es que hoy en día el discurso histórico "oficial" aceptado por autoridades y comunidades locales reconoce a los indios Hernando de Tapia "Conin" y Nicolás de San Luis Montañez como parte de la tradición histórica difundida por cronistas municipales, enseñada en escuelas y repetida en discursos y actos cívicos que contribuye así a construir la "historia de bronce regional". De esta forma existe hoy una nueva tradición historiográfica basada en documentos cuya veracidad resulta discutible dentro de los paráme-

⁶ Ver Marc Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, España, Gedisa, 1998.

tros historiográficos tradicionales. Se trata de una nueva tradición o "tradición inventada",⁷ siguiendo a Eric Hobsbawm.

Sin desconocer el valor que los contextos específicos tienen para la correcta interpretación de cada documento, este artículo centra su atención en el estudio de las interpretaciones nativas del pasado; en particular sobre la forma en que sus autores fabricaron versiones de su propia historia dentro de procesos de larga duración. No pretendemos hacer una historia de la conquista y la colonización de la comarca ni entrar en la discusión sobre la autenticidad o falsedad de los documentos en cuestión; más bien nuestro interés es analizar las explicaciones que diferentes grupos indígenas construyeron en torno de ese suceso fundamental: la conquista y colonización. En otras palabras, no queremos identificar cuál de las versiones es la "correcta o verdadera", buscamos discutir sobre la manera en que las comunidades indígenas coloniales del centro de México elaboraron discursos de carácter fundacional o mítico sobre sí mismos a partir de un hecho crucial: la conquista.

"TÍTULOS PRIMORDIALES"

Aunque es claro que el sentido de la definición tradicional vincula a los "Títulos primordiales" con alegatos sobre derechos y posesión de tierras, nos parece importante someter a revisión la definición del concepto y considerar la inclusión de documentos que corren de manera paralela a ellos. Pensamos que los textos sobre los que trabajamos pueden ser considerados como parte de los "Títulos primordiales" del centro de México, o al menos como un género cercano a ellos. Para iniciar esta discusión, y sin pretensiones exhaustivas, apuntaremos algunas líneas sobre los distintos enfoques con los que los "Títulos primordiales" han sido estudiados por diversos autores, asunto sobre el que mucho se ha escrito y del que Hans Roskamp apunta lo siguiente:

Aunque su propósito esencial fue darles un uso jurídico en el exterior, los "Títulos primordiales" adquirieron también una función al interior de las comunidades. Como otros documentos que acreditan la posesión de bienes muebles e inmuebles, los títulos servían no sólo en la época de su elaboración sino también en otros litigios posteriores. Sus autores claramente pusieron énfasis en la vigencia perpetua de esta documentación y resaltaron su valor para las siguientes gene-

7 "El término 'tradición inventada' se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las "tradiciones" realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez": Eric Hobsbawm, "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (Eds.), Op. cit.

raciones. Los "Títulos primordiales" llegaron a constituir la historia oficial o historia de bronce que tenía que transmitirse a las futuras generaciones para que se resguardara la integridad territorial de los pueblos. No sólo los consultaron las autoridades indígenas sino continuamente fueron copiados y en algunos casos explicados a los otros miembros de la comunidad, convirtiéndose en el verdadero corazón o acta de nacimiento de los pueblos...⁸

Salta a la vista pues que los "Títulos primordiales" fueron elaborados para su uso externo a la comunidad, sin embargo su importancia en la dinámica interna de las comunidades es evidente también. Disentimos de aquellos autores que se han empeñado en ver a este conjunto de documentos sólo como el resultado de una necesidad interna de las comunidades.⁹ La importancia de su uso interno es innegable, y su crucial papel en la construcción de la memoria étnica también, sin embargo la existencia de dichos documentos con la forma que les conocemos es resultado directo de la imposición del sistema jurídico hispano en la vida de las comunidades indígenas.

En este tipo de textos se plasma la memoria indígena sobre la fundación de los pueblos; en su mayoría fueron elaborados entre los siglos XVII y XVIII y redactados por autores de origen nativo a partir de ciertas tradiciones locales.¹⁰

La mejor manera para comprender qué es un título primordial dentro de la tradición indígena, es conocer sus antecedentes prehispánicos. De todos los libros que los pueblos mesoamericanos tuvieron, unos fueron particularmente importantes, narraban el origen divino de los linajes gobernantes y la fundación de los reinos. Esta tradición

8 Hans Roskamp, "Los títulos primordiales y la fundación prehispánica de los pueblos michoacanos: algunas reflexiones", en Registro Agrario Nacional, en línea http://www.ran.gob.mx/archivos/AGA/paginas/15-02.htm#_ftn16.

9 Ejemplo de esto pueden ser los trabajos de Stephanie Wood, "The Cosmic Conquest: Late-Colonial Views of the Sword and Cross in Central Mexican Títulos", en *Ethnohistory*, vol. 38, pp. 176-195, 1991; p. 177; ----, "The Social vs. Legal Context of Náhuatl Títulos", en *Native Traditions in the Postconquest World*, en Elizabeth Hill Boone and Tom Cummins (eds.), Washington DC, Dumbarton Oaks, 1998; pp.220 y 227; así como Robert Stephen Haskett, *A social History of Indian Town Government in the Colonial Cuernavaca Jurisdiction*, 2 vols., Mexico, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1985; ----, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, Nuevo México, University of New Mexico, 1991; ----, "Visions of Municipal Glory Undimmed: The Nahuatl Town Histories of Colonial Cuernavaca", en *Colonial Latin American Historical Review*, 1992, vol. I: pp. 1-36; ----, "Paper Shields: The Ideology of Coats of Arms in Colonial Mexican Primordial Titles", en *Ethnohistory*, Vol. 43, Núm. 1, 1996: pp. 99-126.

10 Sobre los títulos primordiales hay una amplia bibliografía que se mencionará parcialmente en el aparato crítico de este trabajo. En esta nota sólo incluimos algunos de los autores que hacen reflexiones generales sobre el tema en fechas más o menos recientes: Roskamp, Op. Cit. En particular nos parece importante consultar la revista *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 2003, No. 95, vol. XXIV, que está dedicada en su totalidad a analizar el tema de los títulos primordiales.

de libros sagrados, base del poder político y divino de los gobernantes, cruzó la Conquista y continuó en los siglos siguientes ajustando los conceptos y los requerimientos propios a las presiones del sistema colonial, a sus instancias legales y a un mundo en permanente cambio.¹¹

Muchos "Títulos primordiales" fueron redactados en diferentes lenguas indígenas¹² pero con caracteres latinos, además varios incluyen también cartografía a la manera indígena u otra clase de elementos gráficos que en ocasiones les acercan a los códices prehispánicos como sucede con los códices del grupo Techialoyan.¹³ Estos manuscritos pretenden remontarse a la época de la Conquista y a menudo invocan a personajes de gran envergadura como el rey, el virrey o el conquistador Hernán Cortés como un recurso de legitimidad; sin embargo, están plagados de anacronismos, imprecisiones y datos imposibles de haberse realizado, se dan fechas inexactas o que no corresponden con el actor al que se liga, lo mismo pasa con los cargos que ocupaban los personajes y los lugares a los que se hace alusión, en algunos casos se habla de acontecimientos atemporales. Por otro lado, a menudo es posible identificar ciertos esquemas en los relatos, por ejemplo, la presencia de migraciones, de pasajes fantásticos o de corte mítico.¹⁴ Un aspecto determinante es que estos documentos tuvieron la finalidad de servir como evidencia legal en pleitos sobre posesión de tierras o en la reclamación sobre derechos de

11 R. Oudijk y María de los Ángeles Romero Frizzi, "Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI": p. 25, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 2003, No. 95, vol. XXIV: p. 17-48.

12 Por ejemplo, sobre los otomíes: David Charles Wright Carr, "Manuscritos otomíes del Virreinato", en *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, Vol. 2, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, (Eds.), México, Dirección de Estudios Históricos, INAH/Dirección General de Publicaciones/CNCA, 1997: pp. 437-462; ---, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, FCE/UVM, 1999; ---, "Manuscritos otomíes del Virreinato", en *Estudios sobre las culturas de México* (en línea <http://www.prodigyweb.net.mx/dcwright/mss.htm>; y --- *Los otomíes: cultura, lengua y escritura*, 2 vols., tesis doctoral, Zamora, Colmich, 2005.

13 Un ejemplo de esto puede encontrarse en María de los Ángeles Romero Frizzi (Coord.), *Escritura zapoteca, 2500 años de historia*, México, CIESAS/INAH/ Miguel Ángel Porrúa, 2003. Dentro de este género destaca el famoso grupo de códices Techialoyan del que tanto se ha escrito y sobre el que sólo mencionaremos el conocido catálogo de Donald Robertson y Martha Barton Robertson, "Techialoyan Manuscripts and Paintings, with a Catalog" en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, Vol. 14, Guide to Ethnohistorical Sources, parte 3; y su complemento, Herbert R. Harvey, "The Techialoyan Codices: Seventeenth-Century Indian Land Titles in Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1986, suplemento núm. 4: pp. 153-164.

14 Sobre la idea del mito como historia en el mundo prehispánico puede consultarse: Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM: IIH, 2004 (Serie: Teoría e Historia de la Historiografía: 2); Federico Navarrete, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", en *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM: IIH, 1999, N° 30, pp. 231-256; del mismo autor, "La migración mexicana: ¿invención o historia?", en *Códices y documentos...* pp. 303-322.

éstas a partir de la Real Cédula de Composición de Tierras de 1591.¹⁵ Esto ha llevado a algunos autores a descalificarlos como evidencia "histórica", pues la mayor parte de las veces los documentos no soportan las rigurosas pruebas de la crítica documental de la historiografía tradicional. Por lo mismo se les ha considerado fuentes inexactas, incongruentes o de plano se les ha catalogado como falsificaciones. Contra dicha opinión se ha señalado que "esa 'falsificación' de los títulos de tierras por los indios es la prueba más fuerte de su autenticidad, una muestra de su gran capacidad para adaptarse a la situación impuesta por la Conquista. Lo que los indios hacían al 'falsificar' los títulos de tierras era tratar de legitimar, con los procedimientos y usos españoles, sus derechos ancestrales sobre la tierra, expresándolos en las formas impuestas por el conquistador".¹⁶

Sin ignorar el hecho fundamental de que los "Títulos primordiales" fueron elaborados por los pueblos de indios para proteger o conseguir tierras, y pretendiendo ser usados como documentos probatorios dentro del sistema jurídico colonial, partimos del supuesto de que los "Títulos primordiales" son textos que plasman la idea que cada grupo desea de su pasado; por lo tanto, creemos que la validez historiográfica de estos documentos radica en lo que nos informan sobre sus autores y sus universos particulares.

El asunto central que llama nuestra atención es la forma en que los otomíes novohispanos de la región comprendida entre Xilotepec, San Juan del Río, Tula y Querétaro elaboraron o adoptaron su propio relato acerca de la Conquista y colonización de esa zona abajeña. Entendemos "El Bajío" como una construcción histórica más que geográfica. Intentamos establecer algunas líneas analíticas que contribuyan a la posterior elaboración de un esquema que nos permita comprender la forma en que los mecanismos de la memoria étnica¹⁷ intervinieron en la elaboración de dichos relatos, y en la reproducción de la sociedad que les dio origen. Para ello, creemos que es necesario poner especial atención en el análisis de elementos que consideramos clave en dichas construcciones, por ejemplo: el manejo de símbolos y mitos; la justificación y el fortalecimiento de grupos o familias dominantes a través de la elaboración de genealogías que sustentaron la continuidad del orden social establecido;

15 Margarita Menegus Bornemann, "Los títulos primordiales de los pueblos indios", en separata de la *Revista Estudios*, No. 20, Valencia, 1994: pp. 207-230; otros ejemplos pueden ser también: René García Castro, *Códice Xiquipilco-Teomoaya y títulos de tierras otomíes: asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflicto. Siglos XVI-XVIII*, Zacatepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 1999; René García Castro y Jesús Arzate Becerril "Ilustración, justicia y títulos de tierras. El caso de la Asunción Malacatepec en el siglo XVIII"; Ethelia Ruiz Medrano "Códices y justicia: los caminos de la dominación" en: *Arqueología Mexicana*, Vol VII, número 38 (julio agosto de 1999), pp. 44-50.

16 Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, 2ª Ed., México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia): p. 369.

17 Jacques Le Goff emplea el término de "memoria étnica" para referirse a "la memoria colectiva de los pueblos sin escritura". Vid Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, ediciones Paidós, 1991: p.135.

la "amnesia histórica" o los olvidos y silencios sobre episodios y personajes del pasado; y finalmente, su recreación colonial a través de la apropiación y resignificación de elementos discursivos del nuevo grupo en el poder como factores que contribuyeron al desarrollo de una identidad étnica.

Siguiendo esta misma línea, y aún sin tener investigación original sobre el tema, hacia 1994 Enrique Florescano resumió los aportes de diferentes estudiosos para caracterizar a los "Títulos primordiales" como:

Un ejemplo notable de creatividad, adaptación y conservadurismo indígena... mezcla de los planos y dibujos catastrales indígenas y de los procedimientos legales españoles... escritos en náhuatl, se refieren al área de la Cuenca de México y su objetivo era definir los linderos del pueblo y demostrar los derechos ancestrales a la tierra... todos destacan en primer lugar la demarcación de los linderos del pueblo, acompañada de su mapa respectivo. La mayoría declara que las tierras se adjudicaron en tiempos remotos.¹⁸

Más allá de la reducida definición que este autor realiza de los "Títulos primordiales", en nuestra opinión su observación más interesante se encuentra en la liga que establece entre este tipo de documentos y el manejo de la memoria. Para Florescano ciertos elementos como "el deslinde y la repartición de las tierras, la conversión al cristianismo, la elección del santo patrono del pueblo, la construcción de la iglesia y los actos que acompañan al establecimiento del pueblo" son cruciales en la construcción de un discurso que, a semejanza de los viejos mitos fundacionales prehispánicos, otorgaba legitimidad a una comunidad.¹⁹ En el mismo sentido señala que "Cortés, los frailes, el virrey o el arzobispo son mencionados no como usurpadores o enemigos, sino como fuentes de legitimidad del nuevo orden que rige en los pueblos".²⁰ Florescano resulta temerario al emparejar estos manuscritos con los *huehuetlatolli* (discurso de los ancianos) de la tradición náhuatl, pues su argumento descansa casi exclusivamente en los supuestos parecidos estilísticos; señala incluso que los "Títulos primordiales" habrían sido elaborados por los ancianos de los pueblos.²¹ Polémica afirmación, pues los datos con los que se cuenta para sostenerla no son contundentes, en tanto que ciertas redes de "falsificadores" o "hacedores" de títulos han sido documentadas y estudiadas por varios autores.²²

18 Florescano, *Op. Cit.*: p. 361-362.

19 *Ibidem*: p. 363.

20 *Ibidem*: p. 365.

21 *Ibidem*: p. 368.

22 Por ejemplo: Stephanie Wood, "Don Diego García de Mendoza Moctezuma: a Techiloyan mastermind?", en *Estudios de cultura náhuatl* México, UNAM: IIH, 1989, Vol. 19, pp. 245-268; "Pedro Villafranca y Juan Gertrudis Navarrete: falsificadores de Títulos y su vida (Nueva España, siglo XVIII)", en David G. Sweet y Gary B. Nash (editores), *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*, México, FCE, 1987: pp. 472-485.

Por otro lado, resulta curioso pensar que el grupo más tradicionalista de la comunidad, los ancianos, fuera el que realizara una innovación tan importante en la forma de armar y transmitir la memoria local.

En términos generales, creemos que las tendencias historiográficas actuales sobre los "Títulos primordiales" pueden dividirse en dos grandes enfoques: por un lado están quienes los ven como fuentes de información; esta corriente busca en los "Títulos primordiales" la clave para dilucidar los conflictos y argumentos de los indios-caciques-pueblos en pleitos por tierras, asuntos demográficos, expansión colonial, congregaciones de pueblos, etc.²³ Uno de los puntos centrales en esta argumentación es que los "Títulos primordiales" fueron una respuesta indígena a las Reales Cédulas de Composición de 1591, y posteriormente, a las cédulas que ordenaban recongregar a los pueblos de indios. Al respecto, Margarita Menegus ha señalado que los "Títulos primordiales" son resultado de coyunturas político-económicas precisas y, por lo tanto,

En el plano cultural, los "Títulos primordiales" deben ser vistos como un reclamo de los indios para que los reyes, aquellos que sucedieron a Carlos V, guarden y respeten los términos del pacto. Por lo anterior me parece ocioso buscar en estos documentos la mentalidad indígena, puesto que no es una reelaboración de su historia, incitada ésta por las consecuencias de la Conquista, sino tan sólo una evocación del pacto original para que sea respetado.²⁴

Por otro lado están los que se interesan en analizar su estructura discursiva. Esta tendencia considera a los "Títulos primordiales" como un género historiográfico en sí mismo; por ello, sin dejar de valorar las situaciones socioeconómicas en que los textos se elaboraron, los trata como una importante fuente para acercarse a la mentalidad indígena colonial.²⁵ Existen, por supuesto, un buen número de matices intermedios.

Quizás el mayor problema que enfrenta todo estudioso de la cultura indígena en Nueva España sea el de las fuentes, sin duda una de las prin-

23 Ejemplos de este enfoque son: Menegus, *Op. Cit.*; James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Trad. del inglés de Roberto Reyes Masón, México, FCE, 1999; o Danièle Dehouve, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, CIESAS-CEMCA, 1995.

24 Menegus, *Op. Cit.*: p. 225.

25 Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Trad. del francés de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia) y *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1993; de Stephanie Wood hay múltiples textos, de los que sólo referiremos los siguientes: *Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810*, Los Angeles, Calif., University of California, 1984; "The fundo legal or lands por razón de pueblo: new evidence from central New Spain", en *The Indian community of colonial Mexico, fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*; Xavier Noguez y Stephanie Wood (Coords.), *De tlacuilos y escribanos: estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Zamora, Mich./Zinacantepec, México, Colmich/El Colegio Mexiquense, 1998.

cipales razones por las que es difícil acercarse a temas relacionados directamente con el mundo indígena novohispano. Por un lado, es necesario señalar la importancia que la oralidad tiene entre estos grupos indígenas. Algunas tradiciones orales soportaron el embate de los años y han sobrevivido en forma atenuada, como cuentos, leyendas, consejas populares o canciones, en los que muchas veces se emplea un lenguaje mítico que con frecuencia resulta incomprensible a primera vista y que va cambiando a ritmos muy dilatados. Sin embargo, en muchos otros casos esta tradición se ha perdido, en especial cuando los portadores de esa cultura dejaron de existir, cuando sus comunidades desaparecieron por la extinción física o por su asimilación a la sociedad mestiza. Muchas veces, la memoria colectiva de un grupo sin un sistema de escritura accesible a nuestros propios códigos nos resulta tan esquivada que nos plantea casi la imposibilidad de acceder a ella, y de la cual, sin embargo, a veces existe una pequeña pista a través de la que el historiador puede esbozar rasgos de la cultura de sus estudiados.²⁶

No son muchos los ejemplos de textos escritos por indígenas bajo la dominación colonial, y los pocos que nos han llegado han pasado en reiteradas ocasiones por el tamiz de múltiples juicios de valor, propiciados por errores u omisiones que por ignorancia o incomprensión quedaron plasmados en ellos o que les han sido atribuidos. En cierta medida se puede decir que esos documentos son el fiel reflejo de la incomprensión de culturas. En otro sentido, para sobrevivir, las comunidades indígenas se vieron obligadas a reelaborar sus tradiciones apegándose a los códigos empleados por los dominadores. En muchas ocasiones, los miembros de las élites indígenas formaron parte de los mecanismos institucionales del mundo colonial (funcionarios de república, ayudantes de cura, maestros de primeras letras, etc.) y por lo mismo tuvieron oportunidad de conocer y participar de dicha cultura desde dentro. Estas actividades les colocaron en situación de privilegio dentro de sus comunidades pues su conocimiento de las estructuras jurídicas y religiosas hispanas les permitió fungir como puentes culturales entre los pueblos nativos y el sistema colonial. Es posible que la autoría de buena parte de los "Títulos primordiales" sea atribuible a estos individuos.

Por otro lado, si como estudiosos interesados en el mundo indígena colonial queremos acceder a las culturas nativas a través de fuentes como

26 "En general la documentación relacionada con la cultura de los pueblos indígenas de la época colonial nos presenta serios problemas de interpretación. En la compleja tarea de reconstruir la cultura de grupos marginales, el investigador se enfrenta a menudo ante el obstáculo de que sus fuentes documentales son escasas, escuetas y casi siempre tienen su origen en la pluma del dominador. Pocas, muy pocas, son las ocasiones en las que nuestras fuentes otorgan al indígena la libertad de expresar ese fascinante mundo al que sólo nos asomamos por pequeñas ventanas..." Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, AGN/CNCA: INAH, 2002: p. 20.

los "Títulos primordiales", es necesario hacerlo desde planteamientos que nos brinden la posibilidad de leer los códigos culturales indígenas a la manera en que el antropólogo lo hace con una comunidad contemporánea.²⁷

Estamos convencidos que documentos como los "Títulos primordiales" son legibles para el investigador en la medida que representan un esfuerzo consciente para entablar un diálogo intercultural. Es decir, se trata de textos que reflejan tradiciones ajenas al mundo occidental pero que tienen la finalidad precisa de traducir esas realidades indígenas a los códigos occidentales. Son puentes o vías de comunicación entre dos realidades culturales. Los "Títulos primordiales" son el vehículo a través del que los pueblos indígenas (o al menos un grupo de élite entre ellos), intentaron trazar una línea de comunicación entre dominados y dominadores. Al mismo tiempo, jugaron un papel importante en las estrategias que las comunidades indígenas adoptaron para hacer frente a la dominación hispana.

En el plano cultural, los "Títulos primordiales" fortalecieron los lazos de identidad étnica, pues fueron un elemento de cohesión: una versión historiográfica propia de un pasado compartido. Un discurso sustentado en los cánones tradicionales pero expresados en el lenguaje del conquistador. Esto les permitió ser validados por el sistema jurídico hispano, por lo mismo, tuvieron un destacado papel en las estrategias legales de resistencia étnica; se convirtieron en un socorrido factor en la defensa de las tierras y demás recursos naturales. Este intento de hacer inteligible en términos occidentales un discurso indígena hace de estos textos, documentos híbridos o mestizos y para acercarse a ellos resulta inevitable valerse de un bagaje conceptual complejo. La naturaleza de estos documentos nos hace preciso emplear conceptos derivados de la antropología tales como los de aculturación²⁸ o más recientemente el de etnogénesis.²⁹

27 Para ejemplificar esto, tan sólo algunos textos: Clifford Geertz, *Ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Trad. de Alberto López Bargados, Barcelona, Paidós, 1994, 297 p.; y del mismo autor, *La interpretación de las culturas*, Trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1992, 387 p.; De Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 Vols., México, UNAM: IIA, 1990; y *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 p.; Frank Salomón, "Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, México, CIESAS, n. 7, otoño 2001: pp. 65-88; María de los Ángeles Romero Frizzi, "La historia es una", en *Desacatos Revista de Antropología Social*, México, CIESAS, n. 7, otoño 2001: pp. 49-64.

28 Extensa es la bibliografía; pero algunos autores se han preocupado por establecer las definiciones teóricas del concepto, y otros han propuesto algunas clasificaciones sobre la aculturación; entre éstos, Mario Humberto Ruz, retomando a Wachtel, ha hablado de una aculturación estratégica, es decir, un tipo de aculturación en que las transformaciones culturales son selectivas. Véase Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992 (Regiones), Cap. 3, pp. 85-162; Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coord.), *Hacer la historia*, Trad. de Jem Canabes, 2a. Ed., 3 Vols., Barcelona, Editorial Laia, 1985 (I. Nuevos problemas), pp. 135-156. También puede consultarse: Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* (Obra antropológica de

LOS DOCUMENTOS

Los documentos de los cuales hemos partido, fueron escritos entre los siglos XVI y XVIII por indígenas pertenecientes o vinculados a familias de principales otomíes. Existe un nutrido corpus documental relacionado con los otomíes y el Bajío colonial. Manuscritos entre los que se encuentran códices con pictografía y textos escritos con caracteres latinos en español y otomí. En este conjunto resaltan, por su carácter pictográfico vinculado con las tradiciones prehispánicas, el *Mapa de Huamantla*,³⁰ el *Códice Huichapan*,³¹ el *Códice de Jilotepec*.³² También existen documentos que tienen una tradición híbrida entre lo indígena y lo español, entre ellos destacan el *Códice de Chamacuero*,³³ y el de Martín de la Puente, del que se hablará más adelante. En realidad existe un número amplio de documentos escritos en caracteres latinos pero que rescatan las tradiciones indígenas; su número es creciente pues, aunque hasta hace poco eran prácticamente desconocidos, en los últimos años se han ido dando nuevas apariciones.³⁴

- Gonzalo Aguirre Beltrán: VI, Gobierno del Estado de Veracruz/INI/Universidad de Veracruz/FCE, 1992, 238 pp. (Sección de Obras de Antropología); José Luis Mirafuentes Galván, "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1373)", en *Estudios de historia novohispana*, Vol. 12, México, UNAM: IIH, 1992; Edward H. Spicer, "Aculturación", en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vols., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974, vol. 1, pp. 33-38; Ignacio del Río, "Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación", en Alain Breton, Jean Pierre Berthe y Sylvie Lecoïn (editores), *Vingt etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992 (Collection Hespérides): pp. 369-377.
- 29 El término de etnogénesis es de más reciente uso que el de aculturación y a diferencia que éste pone mayor énfasis en el asunto de la generación de nuevas culturas más que en el de la transformación de las culturas originales. Vid Jonathan Hill D., (ed.), *History, power and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa, University of Iowa Press, 1996.
- 30 El Mapa de Huamantla, data de la segunda mitad del siglo XVI y se encuentra fragmentado. A la fecha ha sido estudiado por varios autores como Carmen Aguilera Aguilera, *Códice de Huamantla*, facsímile del Ms., estudio de Carmen Aguilera Aguilera, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1984, o David Wright *Los otomíes...* quien ha identificado nueve partes, siete de las cuales se encuentran en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Testimonios Pictográficos; y dos en la Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz, Manuscripta americana.
- 31 Códice de Huichapan, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Testimonios Pictográficos, c 1632, No. 35-60. El Códice de Huichapan, ha sido estudiado entre otros por Manuel Alvarado Guinchard, *El códice de Huichapan, I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, México, Departamento de Lingüística, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976; Lawrence Ecker, *Códice de Huichapan, paleografía y traducción*, Yolanda Lastra y Doris Bartholomew, (Ed.), México, UNAM: IIA, 2001; Óscar Reyes Retana Márquez, *Códice de Huichapan*, comentado por Alfonso Caso, facsímile del Ms., México, Telecomunicaciones de México, 1992; Wright, "Manuscritos..."
- 32 Códice de Jilotepec, Biblioteca, H. Ayuntamiento de Jilotepec, c. 1700; *Códice de Jilotepec*, facsímile del ms., estudio de Óscar Reyes Retana Márquez, Jilotepec, H. Ayuntamiento de Jilotepec, 1990; Códice de Jilotepec, Ed. digital, versión y estudio de David Wright, Paris, Editions Sup-Infor 2002, (en línea: <http://www.sup-infor.com>; actualización: 29 jul. 2002).
- 33 Códice de Chamacuero, (c 1650-1700), Colmich, Zamora, Biblioteca "Luis González", Archivo Histórico, Fondo Chamacuero, No. de acceso 7.
- 34 Para una mayor referencia de estos documentos vid David Wright, "Tradiciones orales, manuscritos e historiografía. Visiones indígenas en la conquista y colonización del Bajío", ponencia presentada al "I Congreso Internacional de Historiografía Guanajuatense" realizado en Guanajuato, México entre el 21 y el 23 de septiembre de 2005.

Para este trabajo hemos empleado fundamentalmente cuatro textos: el primero es la *Información de méritos y servicios de don Hernando de Tapia*, texto escrito entre 1569 y 1571, y que presenta a Hernando de Tapia como el personaje principal en el proceso colonizador del Bajío;³⁵ el segundo, es un documento escrito en otomí y castellano, que según David Wright fue elaborado entre 1650 y 1696 por Francisco Martín de la Puente,³⁶ y en el que el actor central es el otomí Pedro Martín del Toro;³⁷ el tercero es una traducción del documento anterior, elaborada por orden del virrey Alburquerque en 1703 por el indio otomí de Pachuca don Diego García de Mendoza Moctezuma;³⁸ el cuarto y último de nuestros textos es una relación anónima copiada en el año de 1717 por el franciscano fray Joseph Diez, guardián del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, en la que el protagonista es Nicolás de San Luis Montañez, cacique de Tula.³⁹

La *Información de méritos y servicios de don Hernando de Tapia* forma parte del conjunto de documentos redactados para obtener privilegios o premios de la Corona española por los trabajos en favor de ésta durante el siglo xvi. El escrito atribuido a Francisco Martín de la Puente así como su traducción por don Diego García de Mendoza Moctezuma, han sido catalogados como falsificaciones coloniales, razón que propició su rechazo entre algunos investigadores. Detrás de esta afirmación está el hecho de que Diego García fue procesado por falsificar títulos de tierras y mapas de Santa Ana Tianguistengo, Santa Martha, Santiago Tlatelolco, San Pedro Totoltepec, y San Bartolomé Cuahutlalpa en San Cristóbal Ecatepec, lo que ha hecho suponer que los documentos sobre la conquista y colonización del Bajío de los que aquí nos ocupamos también son apócrifos. Finalmente, aunque se ignora quién fue el autor de la relación de 1717, es posible que halla sido escrita por los descendientes de Nicolás de San Luis, quienes tal vez transcribieron una tradición oral⁴⁰ vinculada

35 Hernando de Tapia, "Información de méritos y servicios de don Hernando de Tapia", en AGN, *Tierras*, Vol. 417, Exp. 1: Fs. 108r-120r.

36 Wright, *La conquista...*: p. 108.

37 Francisco Martín de la Puente, "Relación de Pedro Martín de Toro", c. 1700, en AGN, *Tierras*, vol. 1783, exp. 1: fs. 16r-24r.

38 Diego García de Mendoza Moctezuma, "Relación de Pedro Martín de Toro. Traducción al castellano", 1703, en AGN, *Tierras*, vol. 1783, exp. 1; fs. 26r-32r. Sobre este personaje Vid: Guillermo Fernández de Recas, *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, México, Biblioteca Nacional de México- Instituto Bibliográfico Mexicano, 1961, 352 p.; Wood, "Don Diego García...".

39 "Relación de Nicolás de San Luis Montañez", c. 1683, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1948, tomo LXVI, núms. 1-2: p. 109-152. El documento original se encuentra en el Archivo General de la Orden de Franciscanos Menores, Roma, Italia, *Cronache et altre carte*. 2. Carte varie (manuscrito 11. Vol. XI/35: Fs. 3-15. También existe otra edición de este texto: Nicolás de San Luis funda Huimilpa, Querétaro en 1529, Archivo Histórico de Querétaro, México, Biblioteca Aportación Histórica, Editor Vargas Rea, 1946.

40 Según Jan Vansina, *La tradición oral*, Trad. del francés de Miguel María Longueras, Barcelona, Labor, s/a (Nueva Colección Labor) las tradiciones orales son todos los testimonios verbales, narrados, concernientes al pasado. Estas tradiciones están formadas por testimonios

con la fundación de San Juan del Río, y del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro.

Estos cuatro documentos nos describen tres historias diferentes sobre la participación otomí en la conquista y colonización del Bajío. Se trata de relatos que poseen una estructura argumental semejante, pues la secuencia de acontecimientos y los actores son básicamente los mismos aunque, en cada caso, el personaje central es diferente. Así, por ejemplo, don Hernando de Tapia es mencionado en los cuatro textos, aunque su papel sólo es principal en su propia relación de méritos y servicios; mientras que Nicolás de San Luis aparece en todos los textos menos en el de Tapia; y finalmente, Pedro Martín de Toro sólo es nombrado en el texto atribuido a Francisco Martín de la Puente y en la copia de Diego García. Al mismo tiempo, son narraciones en las que los indígenas otomíes tienen una importancia mayúscula, pues son los principales protagonistas de los acontecimientos descritos, en tanto que la participación de los españoles es mínima.

Las semejanzas en la estructura del relato podrían apuntar a una tradición con el mismo origen, en tanto que las diferencias indicarían momentos en los que la tradición se alteró obedeciendo a los intereses de los grupos, tal vez involucrados en las disputas por la hegemonía local⁴¹. Esta nueva versión de la historia buscaba convertirse en una nueva tradición que legitimara las acciones del grupo que la promovía y con ello pretendía unirse como el factor y cimiento de la cohesión de la comunidad. La nueva tradición simbólicamente se convertiría en el punto de referencia para la actividad política.

Es importante resaltar que la primera de nuestras fuentes, o sea la relación de Tapia, fue escrita en un momento muy temprano y fue clave en la legitimación de la nobleza indígena que detentó una importante influencia en el control político de la región de Querétaro. Aunque no existe certeza sobre la fecha en que los tres documentos restantes fue-

auriculares, es decir, testimonios que hablan de un hecho que no ha sido presenciado ni verificado por el testigo que lo relata, quien lo ha aprendido de oídas. De este modo, Vansina distingue al testimonio auricular del testimonio ocular y el rumor, que no forman parte de la tradición oral. Por otro lado, también distingue dos tipos de tradiciones orales: las cuajadas, que son aquellas que se aprenden y transmiten de memoria, y tienen un formato definido que no se debe alterar, y las tradiciones libres, cuya transmisión depende totalmente del testigo, por lo que son más susceptibles de sufrir alteraciones.

41 Sobre este punto Vansina, *Op. Cít.* Apunta que las alteraciones debidas a la influencia de los valores culturales tienen que ver con la actitud de los miembros de una cultura hacia el pasado histórico, dado que existen conceptos culturales vigentes que influyen la tradición: la noción de tiempo, la noción de verdad y de evolución históricas. Estas alteraciones adquieren dos formas básicas: la modificación o adaptación de la tradición a conceptos que ya resultan arcaicos para la sociedad en la que se transmite, y la idealización de procesos o personajes, generalmente con fines políticos o didácticos. Finalmente, las alteraciones debidas a la personalidad del testigo, son consideradas por Vansina como menos importantes y con un alcance más limitado, pues sólo se realiza regularmente en los relatos libres.

ron escritos, es factible que fueran elaborados en la segunda mitad del siglo XVII, es decir, al finalizar el liderazgo de los Tapia, lo que apuntaría a una disputa de la nobleza regional por el poder. No parece distante la posibilidad de que hacia finales del siglo XVII surgieran grupos que se abrogaban los privilegios alcanzados por los Tapia, y que éste sea el origen de las múltiples disputas que se tradujeron en alegatos genealógicos y legales en reclamo por los derechos sucesorios y privilegios nobiliarios de los Tapia. Tal fue el caso del juicio que en la ciudad de Tula fue promovido en 1691 para determinar a quién tocaban y pertenecían "los papeles de nobleza, privilegios y Breve de Su Santidad" otorgados a Hernando de Tapia. Dicho proceso fue ganado por doña Leonor de Vargas y Tapia⁴².

Las diferencias entre los discursos históricos de los cuatro documentos se explican en parte, como el esfuerzo que cada grupo hizo por justificar sus derechos a ocupar los puestos importantes en los cabildos locales. En unos casos fueron intentos por capitalizar el prestigio colonizador de los Tapia, y en otros de plano se pretendió establecer genealogías alternas. Esto fue argumento en la lucha por el control político y económico de la región:

El uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos. Una gran reserva de estos materiales se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólicas. A veces las nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión y la pompa principesca, el folclore...⁴³.

Siguiendo la premisa de que cada una de estas versiones obedecieron a los intereses concretos de un grupo en la disputa por el prestigio y el poder regional, las preguntas a las que este trabajo intenta dar respuesta son las siguientes: ¿cuál fue la dinámica social que motivó a éstos grupos a elaborar discursos históricos alternos al oficial sobre la conquista y colonización del Bajío?, ¿en qué medida las estructuras discursivas de los documentos indígenas sobre el proceso colonizador de esta región obedecieron al modelo jurídico español?, ¿cuáles fueron los procesos de deconstrucción, reconstrucción y apropiación de los esquemas de la memoria histórica española entre los otomíes del Bajío?

42 AGN, *Vínculos y mayorazgos*, Vol. 208; Fernández de Recas, *Op. Cit.*: p. 229.

43 Hobsbawm: *Op. Cit.* p. 12.

El elemento de la invención es particularmente claro aquí, desde el momento en que la historia se convirtió en parte del fundamento del conocimiento y la ideología de una nación, estado o movimiento no es lo que realmente se ha conservado en la memoria popular, sino lo que se ha seleccionado, escrito, dibujado, popularizado e institucionalizado por aquellos cuya función era hacer precisamente esto⁴⁴.

La naturaleza de este grupo de textos abre al investigador múltiples ventanas para el análisis, posibilidades que van desde el estudio lingüístico, hasta el análisis del discurso y de la reconstrucción de la memoria indígena. Son fuentes que bien pueden ser tratadas desde una perspectiva historiográfica en la que la crítica documental se encamine a dilucidar la autenticidad o veracidad de la información histórica o de la identidad de sus autores, hasta el análisis multidisciplinario en que la antropología e historia se entrelacen en la búsqueda de procesos ideológicos complejos como la construcción o reconstrucción de una identidad étnica o de una memoria colectiva. Sobre esta reconstrucción del pasado nativo en Nueva España José Rubén Romero ha apuntado la existencia de un género historiográfico que recoge las tradiciones indígenas de narración del pasado pero que al mismo tiempo trata de ajustarse a los modelos de pensamiento, estructuras cronológicas y conceptos cristiano-occidentales. Una historiografía escrita por individuos pertenecientes a la nobleza indígena que escribieron sus obras pensando en reivindicar su propio pasado, a la que Romero ha denominado: historiografía de tradición indígena⁴⁵.

LA HISTORIOGRAFÍA DEL CASO

El conjunto de documentos que aquí nos ocupa ha atraído la atención de destacados investigadores desde la década de 1960. Los pioneros del caso son Primo Feliciano Velázquez y Guillermo Fernández de Recas. El primero que abordó el tema fue Primo Feliciano Velázquez en su monumental obra *Historia de San Luis Potosí*, publicada entre 1946-48⁴⁶. Con base en información de Antonio de Herrera⁴⁷, Velázquez dice que Nicolás de San Luis Montañez fue un intérprete de náhuatl, otomí y tarasco que acompañó a Francisco Montañón en una expedición a Michoacán enco-

44 *Ibidem.*: p. 20.

45 Sobre la historiografía de tradición indígena Vid José Rubén Romero Galván, et al., *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM: IIH, 2003 (*Historiografía Mexicana*, I); José Rubén Romero, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozomoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, México, UNAM: IIH, 2003.

46 Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, 3 Vols., 3ª Ed., San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2004.

47 Antonio de Herrera y Tordesillas, *Descripción de las Islas y Tierra firme del mar Océano, que llaman Indias Occidentales*, Amberes, Juan Bautista Verdussen, 1728: Década III, Lib. III, Caps. III a VIII.

mendada por Hernán Cortés en 1522 quien lo premió con el gobierno y cacicazgo de Tula. Identifica al famoso Fernando de Tapia (el famoso Conin) como un indio de Tlaxcala, en tanto que a Montañez le asigna origen en Xilotepec. Primo Feliciano Velázquez dedica un capítulo de su obra a glosar la relación de Nicolás de San Luis Montañez; así, reproduce una versión en la que este personaje se presenta como descendiente de los reyes de Tula y Xilotepec, y ocupa el lugar central en la conquista y colonización de Querétaro y su comarca.

Guillermo Fernández de Recas empleando expedientes procedentes del Archivo General de la Nación (ramos de *Vínculos y mayorazgos*, *Tierras e Historia*) reunió la documentación relativa a 35 cacicazgos indígenas. Dicho trabajo llama la atención acerca del importante número de reclamaciones indígenas sobre derechos de alcurnia y nobleza que se presentaron en Nueva España; el autor pone énfasis en la manera en que las familias indígenas reproducían las fórmulas y mecanismos empleados por las familias nobiliarias españolas para reclamar privilegios. Fernández de Recas apunta que “si comparamos a estos Señores Caciques con los Señores de las Villas y Lugares de España, vemos que no se diferenciaban mucho y aún más que observaban, más o menos, semejantes leyes, formas y costumbres”⁴⁸. Las genealogías del tipo de la que emplea Diego Mendoza en su proceso legal sugieren ciertos vínculos con las viejas “relaciones de méritos y servicios” tan comunes entre los conquistadores del siglo XVI en Nueva España.

Fernández de Recas publica la traducción hecha por Diego García de un documento en otomí y español, así como una genealogía presentada por Diego García, todo ello proveniente del volumen 1783 del ramo Tierras de AGN. Se concreta a transcribir sin hacer análisis de la documentación. Según Recas, estos papeles pertenecen al cacicazgo de Tezontepec, en Hidalgo; y a Diego García de Mendoza Moctezuma lo llama “señor y cacique de Tezontepec”. Sobre Querétaro publica la Relación de méritos y servicios de Hernando de Tapia y un documento en el que supuestamente en 1557, Luis de Velasco nombra a Nicolás de San Luis “capitán de los chichimecas”: “... e como a tal con vara de capitán a guerra lo seáis general en los puestos de San Miguel, San Felipe, Sichú, San Francisco, San Luis y Río Verde y Nueva Galicia, e demás partes, sus alindes, donde vaguen los bárbaros chichimecas”⁴⁹. También publica el documento referido en la nota 36 de este artículo en el que Leonor de Vargas y Tapia reclama y gana “los papeles de nobleza, privilegios y Breve de Su Santidad” otorgados a Hernando de Tapia. Además reproduce los escudos nobi-

48 Fernández de Recas, *Op. Cit.*

49 *Ibidem.*: p.310-315. Tomado de AGN, *Historia*, Leg. 1.

liarios de la familia Mendoza Moctezuma, y diversos datos de los que se pueden desprender dos genealogías opuestas.

Después de Fernández de Recas, en 1989, Wood sacó a la luz un artículo en el que analizaba la participación de Diego García de Mendoza Moctezuma como una pieza clave en la red de elaboración y distribución de falsos títulos de tierras para los pueblos del centro de México. Empleando varios de los documentos que Fernández de Recas publicó, así como otros más, Wood evidenció el proceso legal en el que Diego García fue procesado por el tráfico de dichas falsificaciones⁵⁰. La autora enfatizó el carácter interno del uso dado a estos documentos en las comunidades indígenas e incluso los vinculó con los códices Techialoyan. Además de Diego García, Wood identificó otras redes de “falsificadores” como Pedro Villafranca y Juan Gertrudis Navarrete⁵¹.

Algunos de estos documentos también han llamado la atención de diversos investigadores en fechas más recientes. Entre éstos se pueden mencionar ciertos trabajos de Serge Gruzinski, Ana María Crespo y Beatriz Cervantes, Antonio Rubial y David Wright. Sus trabajos buscan distintos propósitos y parten de premisas diferentes entre sí, por lo mismo no siempre llegan a conclusiones coincidentes.

Serge Gruzinski⁵², estudió los mecanismos de conservación de la memoria otomiana a partir de la oposición de dos versiones de la misma historia a las que denominó: memoria blanca —refiriéndose al discurso construido a partir de la Relación de Francisco Ramos de Cárdenas⁵³— y memoria otomí —vinculada a la Relación de Nicolás de San Luis Montañez⁵⁴. De esta última nos dice que probablemente fue escrita a petición de los franciscanos para explicar el origen de la Santa Cruz de Querétaro, por lo que quizás sea contemporánea a la fundación del Colegio de Propaganda Fide en 1683.

En su trabajo, Gruzinski propone que los autores de la relación de Montañez reconstruyeron la narración del papel jugado en el proceso colonizador del Bajío a partir de los valores y modelos tomados de la historia blanca o historia occidental. Parte de la premisa de que la memoria es una manifestación del presente, por ello, considera que a través del análisis de la manipulación de los hechos y de la visión idealizada que los otomíes construyeron de su propio pasado, es posible conocer las condiciones

50 Wood, “Don Diego García...”.

51 Wood, “Pedro Villafranca y Juan Gertrudis Navarrete...”.

52 Serge Gruzinski, “La memoria mutilada: construcción y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, en *II Simposio de Historia de las Mentalidades: la memoria y el olvido*, México, INAH, 1985: p. 33-46.

53 Francisco Ramos de Cárdenas, “Relación geográfica de Querétaro”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición y paleografía de René Acuña, México, UNAM: IIA, 1987, (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74): Vol. 9, p. 205-248.

54 “Relación de Nicolás de San Luis Montañez”, *Doc. cit.*

sociales en que se encontraban estos grupos al momento de consignar por escrito sus tradiciones orales. La Relación de Nicolás de San Luis Montañez constituye para el autor “un testimonio primordial sobre las angustias y preocupaciones de un grupo indígena a mitad del siglo XVII”⁵⁵.

Usando este texto, Gruzinski analiza también las repercusiones del paso de la oralidad a la escritura en la memoria indígena. Por un lado, la memoria escrita recoge los distintos relatos orales dispersos y los “cristaliza”, es decir, quedan inmobilizados en el texto, con lo que disminuyen las posibilidades de alterar o modificar su contenido. Pero, con el paso a la escritura, la memoria adquiere una autonomía material, ya que se vuelve un objeto dotado de un sentido específico. Esta “objetivación” de la memoria por medio del texto escrito genera una relación distinta con el pasado, pues crea una profundidad temporal que es más difícil de establecer en una narración oral, al mismo tiempo que “introduce una referencia fija que facilita la reflexión sobre los cambios y agudiza la confrontación entre el presente y lo que ha sido”. Por último, el paso de la memoria oral a la memoria escrita hace necesario que se eliminen las variantes del relato, que se omitan o modifiquen los datos contradictorios, y le impone un orden, un hilo conductor al discurso.

Ana María Crespo y Beatriz Cervantes⁵⁶ tomaron varias de las versiones sobre los orígenes de la colonización del Bajío y elaboraron mapas históricos en los que se reconstruyen los hipotéticos trayectos de Juan de la Cruz Zamora, Nicolás de San Luis Montañez y de Fernando de Tapia. Sin reparar mucho en el análisis crítico de cada una de sus fuentes, afirman que las relaciones de méritos que estos personajes redactaron son el fundamento de la memoria histórica otomí, que considera esta empresa de colonización como propia. Proponen también que los tres documentos consignan versiones diferentes de una misma tradición oral que tiene su origen en tiempos prehispánicos.

Antonio Rubial publicó en 2004 un trabajo que versa sobre la construcción historiográfica en torno a la fundación de Querétaro⁵⁷. Rubial utiliza la Relación de Nicolás de San Luis Montañez, así como una serie de crónicas escritas a lo largo del siglo XVII, para demostrar que la leyenda sobre la “milagrosa” fundación de la ciudad de Querétaro —según la cual el apóstol Santiago y la cruz se habrían aparecido durante una batalla entre “chichimecas” y otomíes recién bautizados, favoreciendo el

55 Gruzinski, “La memoria...”: p. 40.

56 Ana María Crespo y Beatriz Cervantes J., “Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro”, en *Historias*, N° 24, México, INAH: Dirección de Estudios Históricos, abril-septiembre de 1990: p. 87-106.

57 Antonio Rubial, “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?”, en Juan Ricardo Jiménez Gómez (Coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, Querétaro, UAQ/Plaza y Valdés, 2004: p. 25-104.

triunfo de los nuevos cristianos— fue una elaboración del siglo XVIII. La tesis que defiende el autor es que los frailes del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro utilizaron diversas fuentes indígenas, entre ellas la citada Relación... para “inventar” una narración que dotó de un nuevo significado a los dos símbolos principales de la ciudad —Santiago y una prodigiosa cruz de piedra que obraba milagros— como un modo de aprovechar “la preeminencia franciscana en la ciudad y el hecho de ser poseedores de la cruz de piedra, y de estar situados en el cerro donde se llevó a cabo la batalla fundacional y el prodigio”; en este sentido, los frailes habrían aprovechado la existencia de una tradición oral presente en el ámbito indígena para “insertarse en un medio donde competían muchas órdenes religiosas y en el que el clero secular tenía una fuerte presencia”.

Para los fines de este trabajo resultan de gran valor las observaciones de Rubial respecto al origen de la Relación... En principio, señala que se trata de un texto que data posiblemente de finales del siglo XVII, y que por su forma narrativa, más que tratarse de una relación de méritos, está emparentada con los “Títulos primordiales”, entendidos éstos como “narraciones míticas” de la fundación de los pueblos. El autor señala que existen diversos elementos en el texto que llevan a pensar que la Relación... es la versión escrita de una tradición oral indígena. Entre éstos señala la sintaxis, en la que no hay concordancia de tiempo género o número; la repetición de temas y asuntos a lo largo del texto, y la falta de concordancia histórica en los personajes, que hacen pensar en la presencia de varias generaciones de narradores; la atemporalidad de los hechos; la asociación del personaje central con sucesos que forman parte de la historia oficial, y que funcionan como “referentes obligados para validar la veracidad de lo que se narra”; la inserción del suceso prodigioso como parte de la narración, elemento común a muchos de los “Títulos primordiales” y que sirve de sustento a la fundación mítica; y, finalmente, advierte la presencia de elementos narrativos propios de la retórica hispana⁵⁸.

Por otro lado, Rubial apunta que existen noticias de varias versiones de la Relación de Nicolás de San Luis Montañez, presentes entre los indios del Bajío hacia finales del siglo XVIII. Entre éstas se encuentra la que tenían en su poder los indios de San Francisco Acámbaro, y que fue utilizada por Beaumont en su *Crónica de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán*; y de tres versiones más, citadas por Primo Feliciano Velásquez en su *Historia de San Luis Potosí*. Para Rubial, la existencia de estas versiones y los numerosos paralelismos entre ellas confirman la hi-

58 *Ibidem*. p. 43-44.

pótesis de que se trata de "una tradición oral común que se fijó en diferentes tiempos y lugares"⁵⁹.

Así pues, para Rubial la Relación de Nicolás de San Luis Montañez, con los detalles acerca de la milagrosa fundación de la ciudad, formaba parte del ámbito indígena "pero no impactó a la sociedad criolla hasta que la escritura, y sobre todo, la imprenta, no le dieron su aprobación. La versión hispánica impuso a la narración indígena (plural, redundante y contradictoria) su racionalidad y sus normas, y la volvió lineal"⁶⁰. La expresión de la versión criolla de tal tradición quedó plasmada en el escrito del padre Francisco Xavier de Santa Gertrudis⁶¹, y fue aceptada por las fuerzas políticas y económicas de la ciudad, particularmente por lo caciques indios, "quienes encontraron en esa historia el aval para sostener sus pretensiones fundacionales y una herramienta eficaz para defender sus privilegios y sus tierras"⁶².

Desde 1988 David Wright⁶³ ha trabajado varios de los documentos del interés del presente estudio, publicando incluso reproducciones de uno de ellos: el de Francisco Martín de la Puente escrito en otomí y castellano y que además contiene una gran cantidad de pictografías⁶⁴.

Wright ha dividido la colonización de Guanajuato y Querétaro durante el siglo XVI en cuatro etapas: la primera o "clandestina" (1521-1540), marcó la llegada a la región de algunos grupos de otomíes que huían de la avanzada española; la segunda, "etapa de integración de los otomíes en el sistema novohispano" (1541-1550), estableció la presencia inicial de frailes, colonos e indígenas venidos del centro y sur del territorio mexicano; la tercera, denominada como "etapa armada" (1551-1590) se caracterizó por el estallido de enfrentamientos violentos entre indios y colonos, sobre todo alrededor del camino de la plata a Zacatecas y San Luis Potosí, fueron los años de la llamada "Guerra Chichimeca"⁶⁵; y por último, "la etapa de la posguerra" (1591-1650), marcada por el cese de los enfrentamientos violentos⁶⁶.

Para Wright, la Relación de Nicolás de San Luis Montañez es un documento apócrifo que ha provocado interpretaciones erróneas ya que

59 *Ibidem*. p. 52.

60 *Ibidem*. p. 55.

61 Se trata del impreso titulado *La cruz de piedra, imán de la devoción venerada en el Colegio de misioneros apostólicos de la ciudad de Santiago de Querétaro. Descripción panegírica de su prodigioso origen y sus prodigiosos milagros*, México, Francisco Ortega y Bonilla, 1722.

62 Rubial, *Op. Cit.* p. 56.

63 David Wright, *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*, Querétaro, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro: 6)

64 Wright, *La conquista...*

65 Vid., Philip W. Powell *La guerra chichimeca 1550-1600*, Trad. de Juan José Utrilla, México, FCE/SEP, 1977 (Lecturas Mexicanas: 52). [Edición original en inglés, 1975]; y *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980.

66 Wright, *La conquista...* ps. 260-280.

en varias ocasiones se le ha tomado como un manuscrito del siglo XVI, sin tomar en cuenta que se trata de un texto cuyo contenido "fue inventado con base en la tradición oral de los descendientes de este cacique otomí varias generaciones después de su muerte"⁶⁷, para justificar ante las autoridades coloniales su derecho a la tierra y al uso de los recursos naturales.

En el año 2005 David Wright presentó una tesis doctoral dedicada al estudio de los pueblos otomianos⁶⁸. Lo relevante de dicho trabajo para el tema que aquí nos ocupa es que hace un recuento de las fuentes de origen otomí que fueron elaboradas en la época colonial y de las que apunta:

La naturaleza apócrifa de estos manuscritos no les resta valor como testimonios históricos, pero sí exige al lector una actitud especialmente crítica. Hay que distinguir entre lo real y lo simbólico, lo sincero y lo fingido, los ecos del pasado y los reflejos del presente... La naturaleza simbólica del discurso, así como las evidentes inconsistencias con el registro histórico, relacionan estos discursos con la categoría occidental del "mito"; sin embargo, la dicotomía entre la historia "verdídica" y el mito "falso" es poco aplicable a los documentos indígenas, que reflejan una manera distinta de concebir y de registrar la memoria colectiva⁶⁹.

Wright identifica elementos comunes en estas narraciones, en especial en lo que concierne al "avance de un gran ejército conquistador de otomíes cristianizados que se apoderaron del Bajío en nombre del rey de España... todos los hilos nos conducen a un conjunto de textos históricos, con cierta homogeneidad interna, que hablan del conquistador otomí Nicolás de San Luis, descendiente de los antiguos señores de Jilotepec y/o Tula"⁷⁰.

En el año de 2002, en un breve trabajo afirmamos que los textos otomíes sobre la conquista y colonización del Bajío recogían la memoria histórica de los pueblos de tradición otomí sobre esos acontecimientos⁷¹. Señalamos entonces la presencia de diferentes grupos en pugna alrededor de varios caciques otomíes en esa zona durante los siglos XVII y XVIII,

67 *Ibidem*: p. 38.

68 Wright, *Los otomíes...*; del mismo autor también se puede consultar "Tradiciones orales..."

69 Wright, "Tradiciones...": p. 4.

70 *Ibidem*: 9-10.

71 Raquel Güereca Durán y Gerardo Lara Cisneros, "La construcción de la memoria histórica otomí novohispana", ponencia presentada en la ciudad de Guanajuato el 15 de octubre de 2002, en la Universidad Autónoma de Guanajuato dentro del "IV Coloquio Nacional sobre Otopames".

72 Wright, "Tradiciones...": p. 26.

razón que explicaría en principio algunas de las contradicciones sobre la actuación protagónica de diferentes personajes. Wright por su parte, coincide con estas afirmaciones e indica que las diferentes versiones de la misma historia son el reflejo de una construcción tardía que fue aprovechada:

... por un grupo reducido de autores para redactar una serie de narraciones históricas que encierran la memoria histórica de un grupo vinculado con los caciques otomíes del Bajío. Estas narraciones contienen elementos que parecen haber servido para legitimar la autoridad política de los caciques, apuntalar derechos comunales e individuales sobre tierras y consolidar la identidad étnica. A partir de estos textos, la memoria indígena penetró en la historia de otros sectores de la sociedad del Bajío novohispano, donde sufrió nuevas transformaciones para adecuarla a las exigencias de cada época historiográfica, desde el siglo XVIII hasta el siglo XX⁷².

En suma, el conjunto de documentos que aquí empleamos ha llamado la atención de varios especialistas; por nuestra parte pensamos que este tipo de textos posee algunas características que los acercan, como hemos señalado antes, a la estructura discursiva de los "Títulos primordiales".

LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA OTOMIANA COLONIAL

La reconstrucción de la memoria otomiana en torno al proceso de colonización del Bajío es un discurso elaborado a partir de los intereses particulares que guiaron a sus autores. Los "Títulos primordiales" sobre la colonización del Bajío novohispano son el resultado de los esfuerzos que hicieron diferentes grupos y familias pertenecientes a las élites otomianas, por plasmar en un código aceptado judicialmente por la sociedad colonial dominante las añejas tradiciones orales de los diferentes poblados que habitaban. Sin embargo, es conveniente señalar que no se trata de una sustitución mecánica de la forma de transmisión del mensaje, es al mismo tiempo una manera de plasmar los intereses personales y particulares del grupo que dio ese paso. Jan Vansina ha estudiado la forma en que las tradiciones orales se transmiten, y cómo existe una historia base que va sufriendo cambios a medida que se agregan eslabones de repetición; dicho autor indica que la magnitud de los cambios está dada por el tipo y rigor de los mecanismos de comunicación del mensaje⁷³.

El tema en este caso es que cuando un relato pasa de la oralidad a lo escrito las posibilidades de cambio o modificación de las versiones se

73 Vansina, *Op. Cit.*: Caps. 2-5.

74 Maurice Halbwachs, "La memoria colectiva", en *Revista de cultura psicológica*, México,

congelan y prácticamente inhiben las alteraciones en la historia. De esta manera la memoria colectiva que antes descansaba en la cadena de transmisión oral de los relatos se rompe, para quedar en poder de quien detenta los documentos. Sin embargo, esto no significa el fin de la tradición oral, más bien es una alteración de importancia a su funcionamiento, pues en adelante la tradición oral correrá paralela al destino del documento escrito. Es de suponer que la oralidad mantendrá su tendencia a transformar la versión de los hechos a medida que transcurre el tiempo. Es en este sentido la apropiación de una construcción colectiva.

La memoria es un hecho y un proceso colectivo. La existencia de un lenguaje y significación común a los miembros de un grupo hace que éstos vuelvan a su pasado de manera colectiva, es decir, dotando de un sentido compartido a los eventos que los han constituido como una entidad. La memoria histórica es una y se cierne sobre los límites que un proceso de decantación social le ha impuesto; la memoria colectiva es múltiple y se transforma a medida que es actualizada por los grupos que participan de ella: el pasado nunca es el mismo⁷⁴.

Si bien todo recuerdo termina siendo un valor colectivo, es importante señalar que por lo mismo es un valor cultural, que por definición es un elemento de naturaleza histórica. Por ello, junto con Iuri Mikhailovich Lotman, se puede afirmar que cada pueblo construye su propio paradigma de memoria-olvido, por lo que este elemento se posa en el centro de su definición histórica y por ende de su identidad cultural y étnica. Cada cultura define su paradigma de qué se debe recordar (conservar) y qué se ha de olvidar (desechar). Esto último es borrado de la memoria de la colectividad y "es como si dejara de existir"⁷⁵. Pero cambia el tiempo, el sistema de códigos culturales, y cambia el paradigma de memoria-olvido. En este sentido, lo que en un momento dado fue declarado falso o considerado inexistente puede llegar a ser considerado verdadero y existente; y viceversa. Lo recordado puede pasar a ser olvidado y lo olvidado de repente puede ser plena e intencionalmente recordado. En ello radica buena parte de la historicidad de la memoria y el olvido.

Alfredo López Austin⁷⁶ ha planteado que la construcción de la memoria se da a partir de la interacción e influencia recíproca de dos elementos: los sistemas ideológicos y las dinámicas sociales. Por un lado, los

UNAM: Facultad de Psicología, 1992, Vol. 1, N° 1, p. 5-13; p. 5.

⁷⁵ Iuri Mikhailovich Lotman, *La semiósfera*, 3 Vols., selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra, 1998 (Serie Frónesis Cátedra Universitat de Valencia): p. 160.

⁷⁶ Alfredo López Austin, "La construcción de la memoria" en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, DEH/INAH, 1985, pp. 75-79.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 76.

sistemas ideológicos condicionan la percepción de la realidad, imponiéndole al acontecer cotidiano un orden y un significado. Pero este acontecer cotidiano está cargado de intereses opuestos que se generan a partir de conflictos sociales concretos que modifican las estructuras o sistemas ideológicos, ya sea para adaptarlos a los intereses del presente o para modificarlos de forma definitiva: "En el proceso de construcción de la memoria se da el juego dialéctico en el que las estructuras ideológicas frenan la asimilación casuística y anárquica de lo cotidiano, y en el que la incidencia de lo coyuntural proporciona dinámica a las estructuras"⁷⁷.

En este sentido una reconstrucción de la dinámica que rodeó la redacción de los documentos resulta de gran utilidad. Una primera hipótesis es que los objetivos de dicho discurso están relacionados con la obtención de poder político por parte de ciertos caciques otomíes. Tras la fundación de Querétaro, el gobierno de dicho poblado fue ejercido por el cacique otomí Hernando de Tapia y posteriormente por su hijo Diego, en reconocimiento a los servicios prestados en la empresa de colonización del Bajío. Pero en las fuentes del siglo XVII, se atribuye a Tapia sólo papeles secundarios.

Como ya se ha mencionado, en el caso del documento de Francisco Martín de la Puente y su copia elaborada por Diego García, el personaje central es Pedro Martín de Toro, a quien se le otorga el título de capitán general, acompañado de Nicolás de San Luis, a quien se menciona en ocasiones como capitán general y en otras como capitán de infantería. Fernando de Tapia, en cambio, aparece sólo como "capitán de cuerpo", y aunque se le reconoce como fundador del pueblo de Santiago de Querétaro, es Pedro Martín de Toro quien a lo largo del relato figura como organizador de las diversas expediciones de conquista: convoca a los principales y es guía de los españoles, es caudillo, pacificador y fundador de pueblos:

[...] vinieron en compañía de don Pedro Martín de Toro, don Marcos Felipe con título de general [...] y otros muchos caciques que convocó don Pedro Martín de Toro para ayudar a los españoles al reparo de chichimecas que continuamente movían guerras asolando los pueblos. Y por segunda entrada y pacificación que estos indios caciques caudillos guiaron a los españoles, y el que se señaló en valentía y esfuerzo fue el dicho don Pedro Martín de Toro quien guió a los españoles al puestoy lugar que llaman la villa de Santa Fe y minas de Guanajuato⁷⁸.

En la Relación de Nicolás de San Luis Montañez, es todavía más notoria la magnificación del papel de éste en detrimento de Tapia, que sólo apa-

78 Francisco Martín de la Puente, *Doc. Cít.*: F. 28v.

79 "Relación de Nicolás de San Luis Montañez": p. 115.

rece como uno de los principales que acompañan a Nicolás, además de ser padrino de bautismo del jefe chichimeca vencido. Montañez, en cambio, es nombrado como "...hidalgo, descendiente de rey emperador, capitán general, que fue congregador, conquistador, y poblador y alcalde y fiscal y alguacil mayor"⁷⁹, que por orden del rey y del virrey Luis de Velasco organiza la conquista de los chichimecas con el afán de extender la fe cristiana:

Digo yo don Nicolás, en nombre de Su Majestad que soy yo su capitán general, emperador de la Nueva España y su gobernador, alcalde y fiscal mayor, alguacil mayor y su doctrinero, de este pueblo de Tula, señores católicos, hijos míos, mis vasallos, como me tiene mandado el rey nuestro señor, y al señor virrey don Luis de Velasco óigame a vosotros mis hijos, le daré la razón a que vamos a la gran chichimeca, a congregar y a conquistar a los dichos chichimecos [...]⁸⁰.

Es posible que, tras la muerte de Diego de Tapia ocurrida en el año de 1614, los descendientes de antiguos conquistadores y jefes militares otomíes elaboraran sus propias versiones de los acontecimientos destacando el papel de uno u otro personaje en específico con la intención de obtener privilegios por parte de los españoles. A ello podría obedecer la minimización que se hace en las fuentes del siglo XVII del papel de Hernando de Tapia.

Por otro lado, este nuevo discurso histórico opera como el fundamento que justifica el orden social establecido. Se sabe que, en el año de 1704, Matías de Saucedo Toro y Moctezuma era cacique y principal de Charco Azul en Sierra de Pinos. Este personaje utilizó el documento de Francisco Martín de la Puente para probar su linaje, pues afirmaba ser descendiente directo de Pedro Martín de Toro⁸¹; lo que, según él, le daba derechos hereditarios sobre las conquistas de éste último.

Otro de los objetivos inmediatos perseguidos por la nueva tradición, menos particular y por lo tanto de mayor interés para la comunidad, es la defensa del derecho a la tierra. Tras el surgimiento de los reales de minas del norte como Zacatecas y San Luis Potosí en la segunda mitad del siglo XVI se produjo una fuerte migración de españoles del centro de México hacia la zona del Bajío. Por otro lado, se habla de una nueva incursión en la zona de indios otomíes que se desplazaron del centro debido

80 *Ibidem*: p. 118. En 1990, el supuesto recorrido de don Nicolás de San Luis fue reconstruido en un mapa por Crespo y Cervantes, *Op. Cit.*

81 "Memoria de los gastos que los naturales del pueblo de San Miguel Tarimoro empiezan a hacer sobre los papeles y demás pertenecientes al dicho pueblo", en AGN, *Tierras*, Vol. 1781, exp. 1.

82 "Relación de Nicolás de San Luis Montañez": p. 125.

al creciente avance colonizador durante las primeras décadas del siglo XVII. Es probable que los indios habitantes de Querétaro se vieran sujetos a nuevas presiones, y que esta migración originara conflictos por la tierra y el uso de los recursos naturales. También es factible que dichas presiones tuvieran que ver con la Real Cédula de Composición de Tierras de 1591. En este contexto, el nuevo discurso histórico tendría como una de sus finalidades reafirmar el derecho a la tierra de los primeros pobladores otomíes.

En la Relación de Nicolás de San Luis Montañez es notable el interés que tienen los indios de ser reconocidos como dueños legítimos del territorio: al relatar la fundación de San Juan del Río y el reparto de tierras para los conquistadores otomíes, Montañez ordena que "ningún menor español, en algún tiempo vinieren a desamparar a los dichos indios pobladores" ya que éstos "ganaron por sus brazos las tierras"⁸². Esta intención es clara también en el documento de Francisco Martín de la Puente, en el que se reitera que los pobladores originales de la zona, los indios otomíes, son los dueños de la tierra, mientras que los españoles y castas que conforman la avanzada colonial deben regresar a España:

Los españoles, mestizos, mulatos, negros, a España son sus tierras. Los españoles en la Nueva España no tienen tierra. Vayan a vivir a España y no aquí se vienen a alzar con nuestras tierras los codiciosos, envidiosos, malos cristianos y nos enseñan maldades⁸³.

Si bien el objeto del nuevo discurso histórico pudo estar relacionado con los dos elementos antes mencionados (obtención de privilegios y defensa de la tierra), es posible que la función asignada a esta nueva tradición vaya más allá de las cuestiones materiales, y tiene qué ver con la reconstrucción o la salvación de una identidad cultural que permita la supervivencia del grupo. En este sentido, la construcción de la memoria otomí en el siglo XVII funcionó como un vehículo para preservar su identidad étnica a partir de la creación de un pasado común idealizado, que permite al grupo manipular ciertos pasajes de la historia y negar otros. Así, en el documento de Francisco Martín de la Puente, los otomíes reniegan de la dominación española a la vez que exaltan la grandeza de los tiempos prehispánicos:

En tiempos de gentiles de Moctezuma el gran monarca nuestro rey no había maldad como ahora. Vivía tan ajustada su gente ni a flojeras, ni drogas, ni ladrones, salteo ni mentiras. Trataba las verdades,

83 Francisco Martín de la Puente, *Doc. Cít.*: F. 16v.

84 *Ibidem*.

no levantaba testimonio falso, robaba ni codicia, ni envidia, ni juraba mentiras. Vivía tan ajustado y castiza sus vasallos sus gentes. No consentía maldades ni bellaquería como ahora y hacía justicia como Dios manda había justicia como justicia [sic] No hace a dos manos ni hacía sin justicia⁸⁴.

Por último, de forma paralela a las disputas por la tierra y por el control político de la región se presentó un proceso de sumo interés y sobre el que descansó la unidad de los nuevos grupos. Nos referimos a la construcción de nuevas identidades étnicas, cuyo fundamento y expresión fueron las versiones históricas alternas a la "oficial" de don Hernando de Tapia.

En los documentos es patente la intención de sus autores de diferenciar a los indios otomíes de los "chichimecas". Los primeros aparecen no sólo como aliados de los españoles: se nombran a sí mismos "conquistadores" y "cristianos", que por orden del monarca español conquistaron y congregaron a los "pueblos chichimecos" que actuaban "en contra de la fe". Incluso, la Relación de Nicolás de San Luis Montañez otorga a la ciudad de Tula —de donde era originario Montañez— el título de "cabecera de la cristiandad", afirmando que fue justo en este lugar "donde se cantó el primer evangelio"⁸⁵. De este modo, los otomíes se adjudican el nombre de "primeros católicos", asumen como propia la empresa de conquista y colonización del Bajío, y afirman que actuaron movidos por el interés de extender la fe cristiana en el reino. Nos encontramos aquí frente a la apropiación de los valores culturales del grupo dominante. En tanto que el bando de Nicolás de San Luis Montañez, reconocía la participación de los de Jilotepec en la Conquista, sin embargo les asignaba un papel casi vergonzante:

Trajimos 500 hombres de Xilotepeque muy forzosamente y mandó el capitán general que los pusiera en las manos con unos arillos de maderas cruzados dentro del presidio para que no se juigan⁸⁶.

Tanto el discurso de Pedro Martín del Toro, como el de Nicolás de San Luis Montañez constituyeron un asidero ideológico al que los nuevos grupos anclaron sus intereses y en el que encontraron una justificación moral a sus demandas de privilegios. Ambos discursos son la expresión de los afanes legitimadores ante una realidad que les resultaba adversa, o por lo menos ante una realidad que sentían ellos no les hacía justicia. No queremos decir que su versión de los acontecimientos fuera una invención

85 "Relación de Nicolás de San Luis Montañez": p. 116, 124.

86 *Ibidem*: p. 130.

87 Francisco Martín de la Puente, "Relación de Pedro Martín de Toro", F. 23.

producto de su imaginación; más bien buscaron adecuar los sucesos de tal forma que los grupos a los que encabezaban quedaran como protagonistas de una historia que les tendría que reivindicar. Era una historia que les afirmaba a través de su diferenciación de otros grupos, en un momento en el que su papel como aliados de los españoles y fundadores de pueblos se diluía. Fue un recurso de apropiación de los valores y modelos hispanos y un esfuerzo por encontrar un mejor acomodo dentro de su realidad colonial.

Otra forma de afianzar su posición como aliados coloniales y conquistadores cristianos, además de recalcar su liderazgo entre todos los pueblos indígenas fue diferenciarse de los "otros" indios auxiliares. Por ejemplo, en la relación de Pedro Martín de Toro sí se menciona a los guachichiles "chichimecos mansos" que son los que lo apoyan en las conquistas de los "chichimecas bravos":

A don Pedro Martín de Toro su mal nombre y capitán general de los soldados suyos, de los guachichiles los amigos chichimecos mansos [que] ya son bautizados por la fe de Dios... ni hablaba bien en mexicano ni en castilla; no pronunciaba bien en mexicano ni en castilla, era otomite de los puros otomí, criollo nacido de Jilotepeque⁸⁷.

En este sentido, la versión de la conquista de Pedro Martín del Toro, diferencia claramente entre unos indios y otros; y, por supuesto, se colocan a sí mismos, o por lo menos a esa rama familiar, por encima de todos.

Según Jacques Le Goff, entre los pueblos ágrafos la esfera principal en la que se cristaliza la memoria étnica se fundamenta en tres raíces: 1°. La identidad colectiva del grupo construida en torno a los mitos del origen; 2°. El prestigio de las familias identificadas con los mitos originales, legitimadas a través de genealogías; y 3°. Un saber técnico transmitido de generación en generación y sacralizado a través de fórmulas mágicas que preservan el saber para unos cuantos⁸⁸. En los documentos que estudiamos reconocemos con claridad al menos dos de estos elementos: 1°. Los mitos del origen que se vinculan con las historias otomíes de la conquista y colonización de diferentes poblados del Bajío novohispano; y 2°. Los vínculos familiares que las familias de notables indígenas del siglo XVII reclamaban con Nicolás de San Luis y otros supuestos conquistadores. Se trata en parte de genealogías nobiliarias. Por otro lado, la aparen-

88 "En las sociedades ágrafas la memoria colectiva parece organizarse en torno a tres grandes polos de interés: la identidad colectiva del grupo, que se funda sobre ciertos mitos, y más precisamente, sobre ciertos mitos de origen; el prestigio de la familia dominante, que se expresa en la genealogías; y el saber técnico, que se transmite a través de fórmulas prácticas fuertemente impregnadas de magia religiosa": Le Goff, *Op. Cit.*: p. 138.

89 Florescano, *Op. Cit.*: p. 367.

te ausencia de fórmulas mágicas en los "Títulos primordiales" otomíes del Bajío, quizás podría deberse a que sus autores no pertenecían a pueblos ágrafos, eran naciones a las que el orden colonial les había impuesto un sistema de escritura que los dominados ya habían hecho suyo. Aquí resulta interesante vislumbrar el conocimiento y control de los nuevos sistemas de comunicación (la escritura occidental), como una especie de saber de élite o de iniciados: un conocimiento que no se encontraba al alcance de toda la población. De hecho los "Títulos primordiales" tienen aspiraciones jurídico-legales que son defendidas o enarboladas por grupos que ocupan o aspiran a ocupar posiciones privilegiadas dentro de sus comunidades.

En cierta forma, el discurso que enarbolan los "Títulos primordiales" fue la afirmación del grupo a partir de su diferenciación de "los otros"; particularmente al momento de auto-construir un pasado a la medida de sus necesidades y de los parámetros culturales del grupo dominante, es decir, de los españoles. Las historias que aquí nos ocupan fueron una nueva conquista indígena sobre su pasado; como ha señalado Enrique Florescano, si bien algunos de estos documentos se mostraban a las autoridades con el objeto de probar los derechos de los pueblos, "su elaboración y contenidos estaban dirigidos a la propia comunidad: buscaban unificar al pueblo en torno a sus derechos comunitarios y crear un espíritu corporativo para defenderlos". Asimismo, "el examen de esos documentos muestra que la memoria histórica de los pueblos se había concentrado en la preservación de los derechos territoriales, el factor que dotaba de cohesión social a sus habitantes"⁸⁹.

Entrado el siglo XVI y durante parte del XVII, el mundo indígena mesoamericano se sumergió en una terrible crisis demográfica que junto con la imposición de instituciones como la encomienda y el repartimiento, la destrucción de sus ciudades y templos, la proscripción de su antigua religión y la implantación del cristianismo, propiciaron una situación de *anomie* social⁹⁰. En el centro del país, las generaciones indígenas de la Conquista y sus inmediatas sucesoras tuvieron que hacer frente al desmoronamiento de su mundo. Para sobrevivir en un medio cultural

90 Derivado de la obra de Emile Durkheim, este término es uno de los más cuestionados en los ámbitos académicos de la sociología, la antropología y la historia. Por ello vale la pena que definamos el sentido en el que lo empleamos: una situación de inestabilidad y desintegración social, una circunstancia en la que una sociedad determinada sufre una profunda desestructuración, por lo que se ve obligada a buscar alternativas de recomposición. En este sentido, la *anomie* sería resultado de un choque brutal, como una conquista militar. En consecuencia, la *anomie* podría interpretarse como la pérdida de valores e identidad de una sociedad en crisis. Vid. Albert K. Cohen, "Comportamiento desviado", en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 Vols., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974, Vol. 1, pp. 33-38; Talcott Parsons, "Emile Durkheim", en Sills, *Op. Cit.*, Vol. 4, pp. 27-34; Marshall B. Clinard, *Las implicaciones teóricas de la "anomie" y la conducta desviada*, Madrid, Paidós, 1973 (Textos universitarios. Sociología y Política, 13).

91 Charles Blondel, *Introducción a la psicología colectiva*, Buenos Aires, Troquel, 1982: Cap. 2.

hostil a sus tradiciones y esquemas mentales se vieron obligados a construir y articular una cultura alterna que se esforzaba por interpretar el mundo occidental que de pronto invadía todos los rincones de su existencia. Es importante advertir: no se crea que los autores del nuevo discurso historiográfico otomiano actuaron de manera totalmente arbitraria, pues los sistemas cronológicos, los hechos de la historia del grupo, y los sistemas empíricos contribuyeron a precisar la figuración de su "nueva" memoria colectiva que funcionaba en el nivel de la localidad. Ésta, a su vez, les proporcionó una idea de su pasado a través de un triple carácter, propio a toda noción colectiva, de ser comunes a todos en el seno del grupo, de no deber su origen a la iniciativa siempre renovada de los individuos, y de ser tomados y recibidos por ellos de su medio⁹¹. Es decir, de estar condicionada por sus propios referentes culturales, así éstos se encontrarán en crisis o a punto de desaparecer. Memorias que fueron defendidas por élites locales y que no obstante sus afanes por demandas inmediatas o particulares, guardaban formas estructurales emparentadas con las añejas maneras discursivas de la memoria mítica que en algún tiempo fungió como elemento de cohesión étnica.

La destrucción del mundo prehispánico y la posterior construcción de la realidad colonial a partir de los referentes nativos y ultramarinos derivaron en la construcción de sociedades mestizas con una amplia gama de variantes regionales. En el caso del rico Bajío el control ejercido por las autoridades coloniales fue más estrecho que en regiones marginales. Luego de la crisis inicial comenzó una época de construcción de la nueva sociedad. Tanto españoles como indígenas y otros grupos participaron en la elaboración de una nueva cultura. Esta época fue de especial importancia para la edificación de una interpretación indígena de lo occidental. Fue un periodo en que las tradiciones prehispánicas se refugiaron en cuevas, en cerros y en la noche; un tiempo en que el mundo indígena oscilaba entre el rostro cristiano y urbano diurno, y el rostro pagano y rural, nocturno, marginal⁹².

En el siglo XVIII, la recuperación demográfica se hizo evidente, y junto con ella las nuevas expresiones de las sociedades indígenas poseedoras de una mentalidad cada vez más híbrida e independiente de la autoridad colonial: era la búsqueda de una mayor autonomía nativa con respecto a sus dominadores. Sin embargo, para el siglo XVIII, las princi-

92 Al respecto Florescano, *Op. Cit.*: p. 369, apunta que: "... los títulos primordiales muestran, con una fuerza que no se encuentra en otros documentos, cómo los pueblos indígenas volvieron a reconstruir su memoria histórica bajo las condiciones opresivas de la dominación. En ese gran esfuerzo de reconstrucción de su pasado integraron en los títulos primordiales la vieja memoria oral, las antiguas técnicas pictográficas y los nuevos procedimientos legales españoles que legitimaban los derechos a la tierra. El resultado fue la creación de una nueva memoria histórica, la historia del pueblo, centrada en sus derechos ancestrales a la tierra".

93 Le Goff, *Op. Cit.*: p. 134.

pales estructuras de transmisión oral sobre los conocimientos del pasado entre los pueblos otomianos habían sufrido el sistemático embate de la evangelización y de la presencia colonizadora española, en especial la revolución que significó la introducción del sistema de escritura fonético. En esa época, las sociedades indígenas estaban demasiado lejos de su pasado prehispánico como para fundamentar su mentalidad en supervivencias precoloniales a menos que fuera de una manera vaga:

Análogamente, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva⁹³.

En el siglo XVIII, los más de doscientos años de transformación cultural se mostraban con fuerza en el discurso histórico que sobre su propio pasado enarbolaban las comunidades indígenas. "Existe una percepción selectiva, una aprehensión de la realidad condicionada por un orden social que valora, clasifica, relaciona, invierte y, en una palabra, capta el mundo en forma específica"⁹⁴.

Las exigencias legales que el orden colonial imponía a los pueblos indígenas, a través de disposiciones como las establecidas por la Reales Cédulas de Composición de 1591, presionaron a las comunidades nativas a buscar alternativas para enfrentar airoosamente semejantes obligaciones. Los selectos grupos de individuos otomíes que se encargaron de construir o reconstruir la versión sobre su pasado común durante los siglos XVII y XVIII se encontraban a la búsqueda de sus nuevos símbolos historiográficos y por ello construían nuevos héroes culturales y militares.

El discurso historiográfico esgrimido por las élites de los pueblos otomíes del siglo XVIII en parte del Bajío novohispano buscaba parecerse lo más posible al español, pero paradójicamente, al obtener identidad propia se alejaba de la ortodoxia deseada por los conquistadores. En este caso, las relaciones que existen entre el ejercicio de la memoria y del olvido, fueron un recurso que permitió la construcción o la salvación de una identidad cultural (histórica) que permitió la supervivencia del grupo ante una realidad adversa. Era una "nueva" historiografía que en el sentido ortodoxo sería calificada de apócrifa, pero que en el plano simbólico era perfectamente válida, sólida y contundente. Aunque esa solidez

⁹⁴ López Austin, *Op. Cit.*: p. 75.

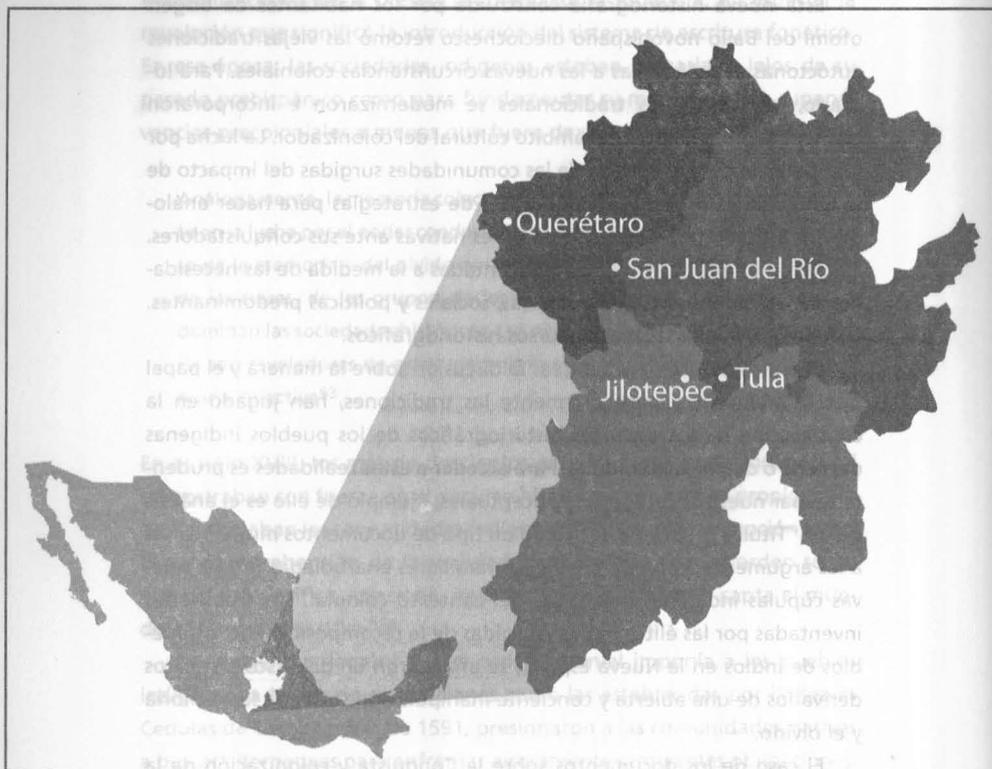
sólo fuera legible, en principio y a pesar de los esfuerzos de sus autores, casi exclusivamente para los propios indígenas.

Esta nueva historiografía construida por los habitantes de origen otomí del Bajío novohispano dieciochesco retomó las viejas tradiciones autóctonas adaptándolas a las nuevas circunstancias coloniales. Para lograrlo, las estructuras tradicionales se modernizaron e incorporaron elementos provenientes del ámbito cultural del colonizador. La lucha por la supervivencia y el control de las comunidades surgidas del impacto de la Conquista, favoreció la elaboración de estrategias para hacer análogos los argumentos de las nuevas élites nativas ante sus conquistadores. Surgieron así nuevas tradiciones inventadas a la medida de las necesidades de las circunstancias económicas, sociales y políticas predominantes. De ello derivan los nuevos discursos historiográficos.

Creemos necesario replantear la discusión sobre la manera y el papel que la memoria, y particularmente las tradiciones, han jugado en la construcción de los discursos historiográficos de los pueblos indígenas del centro del México colonial. Para acceder a estas realidades es prudente revisar nuestras categorías conceptuales; ejemplo de ello es el análisis de los "Títulos primordiales" como un tipo de documentos muy cercanos a las argumentaciones de privilegios familiares enarboladas por las nuevas cúpulas indígenas emanadas del contexto colonial. Las tradiciones inventadas por las élites nativas surgidas de la recomposición de los pueblos de indios en la Nueva España, se afianzaron en discursos históricos derivados de una abierta y conciente manipulación social de la memoria y el olvido.

El caso de los documentos sobre la Conquista y colonización de la zona comprendida entre Xilotepec y Querétaro son una buena oportunidad para reflexionar sobre la manera en que los pueblos indígenas del centro de México respondieron ante las presiones del orden colonial. Son también, ejemplo de cómo el contexto legal puede incidir en las esferas de la construcción de identidades. Creemos que es interesante y necesario indagar aún más sobre los nexos existentes entre genealogías, "Títulos primordiales", historiografía y tradición oral.

MAPA: Localización de las poblaciones de Jilotepec (Estado de México), Querétaro y San Juan del Río (Estado de Querétaro), y Tula (Estado de Hidalgo).



Reseña de Libros

Para la libertad. Los requiridos en México y el imperio, 1821-1827

Suenos, tentativas y posibilidades

Extranjeros en San Lorenzo los Rios, 1821-1827