

DESBROZAR SILENCIOS: EL IMPACTO DE LAS POLÍTICAS DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE LA RELACIÓN DE LOS INDÍGENAS Y LOS AFRODESCENDIENTES DE ORIZABA, VERACRUZ

Ivette CHICLANA MIRANDA

Toda tentativa de independencia era infructuosa mientras el cruzamiento de las razas no produjese un pueblo nuevo, exclusivamente mexicano. Los hombres sienten y piensan y creen y quieren, no sólo según su particular organismo, sino según la raza a la que pertenecen; hay en el hombre además de la idiosincrasia particular, una idiosincrasia de raza.

Vicente Riva Palacio

Nuestro trabajo se concentró en los esclavos africanos que trabajaron y vivieron en la antigua jurisdicción de Orizaba, Veracruz, para los siglos XVI, XVII y XVIII. Paradójicamente, las personas de Orizaba niegan o no reconocen la existencia de estos afrodescendientes, tanto en el pasado como en la actualidad. Pues para ellos, su ciudad es una “fervorosa”, de noble estirpe: “los negros estaban en el puerto y en Córdoba, y hasta en Xalapa, pero no aquí”. Esta “realidad”, operante en los orizabenses, transfiere una evidencia ideológica; es el resultado de un complejo encadenamiento de

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

significaciones que necesariamente tenemos que vincular con los procesos de producción histórica —mismos que destacan unos hechos, silenciando otros—, pero también con los procesos de significación inherentes en las políticas del proyecto de construcción de la nación mexicana y sus variantes funcionales de control social. Procesos en los que contemplamos el arrastre —ya no político, pero sí simbólico— de las pautas jurídicas coloniales, además de su enclave con los lineamientos científicos de finales del siglo XIX. Tal y como indica el epígrafe inicial, había que eliminar las particulares *idiosincrasias raciales*, para producir un pueblo “exclusivamente mexicano”.

En esa época había dos razas diferentes, la de los indígenas en el barrio de Ixhuatlán, hacia el norte y la de los españoles hacia el sur, separados por un pequeño espacio... Los habitantes de Ixhuatlán vivían reconcentrados en sus cabañas, despreciando siempre a los colonos. El número de habitantes de razón (así se llamaba a los españoles) llegaba a cinco mil.¹

Primer nudo de significación: la historia oficial ha establecido, a través de los textos educativos, una frontera ideológica entre un “*nosotros* blancos”, y unos “*otros* indios”: dos razas. En esta cita, contemplamos la polarización social cual cálculo matemático: indios —espacio— blancos. Frontera ideológica trazada desde un presente, que además de omitir y silenciar a todos los africanos que vivieron en esta ciudad —y cuyo número superaba a la población española durante esta época—, “ficcionaliza” la historia, blanqueándola con cifras insostenibles, y soslayadamente, implicando que la separación socio-racial que pervive en su ciudad se debe a las actitudes de “desprecio” de los indígenas, y no a una historia plagada de intrincados conflictos. Esto es evidencia del manejo del *saber* como *poder*.

¹ Calero, Carlos, *Orizaba*, México, 1970, col. Suma veracruzana, pp. 134 y 135.

Esta separación representacional pervive en la ciudad de Orizaba. Por un lado, los “indios”, comunidades indígenas diversas, y por el otro, los orizabenses, muchos de los cuales se asumen como criollos descendientes de europeos, aunque el fenotipo delate la intensa mezcla racial de la que dan cuenta los archivos parroquiales. Esta continuidad de unas pugnas representacionales que tuvieron y tienen un impacto contundente en los arreglos socio-culturales actuales, provocaron nuestra mirada etnológica al pasado. Por tanto, nuestra reflexión acerca de la vida de los esclavos africanos implicó también hablar de aquellos que compartieron espacio-temporalmente el mismo ámbito de reglas, preocupaciones, alegrías y miedos, pero como medio para comprender el presente.

Hay que señalar entonces, que además de la información contenida en los archivos municipales y notariales de Orizaba —con datos de esclavos en los ranchos de la jurisdicción desde tan temprano como 1540—, los libros de bautismos de la Parroquia San Miguel Arcángel contienen evidencia no sólo de la presencia de los africanos hasta 1810, sino también de su interacción humana. Quiero decir, que además de estos aspectos funcionales-estructurales —esclavos como parte del engranaje del sistema económico— estos archivos brindan información de sus relaciones sociales (cívicas o religiosas); de sus compromisos afectivos (familias, compadrazgos), así como de su movilidad física y social (migración y cambios de “calidad”), en estrecha relación con los indígenas de Ixhuatlancillo, de Tilapa, de Tzoncolco, pueblos de Orizaba; pero también con otros pueblos indígenas de las jurisdicciones vecinas.

Los indígenas y los africanos aparecen conformando familias desde los inicios de la Colonia hasta finales de la misma, aunque la historia oficial hable de Orizaba como un pueblo de sólo dos razas.

En esta Yglesia Parroquial de Orizava en dos de marzo de mil ochocientos años, Yo el Br Don Rafael Gonzales Ten.te de Cura baptise solemnemente puse oleo y crisma a Jose Anastasio Pablo Luis de un dia nacido hijo lexítimo de Jose Luis Rosas mestizo, y

Maria Felipa de Jesús parda esclava, fue su madrina Maria Guadalupe Ramos, viuda, a quien adverti su obligación y parentesco espiritual y lo firme...

En esta Yglesia Parrochial de la Villa de Orizava en dies y ocho de Jullio de mil y ochocientos años, Yo el Br Don Jose Manuel Llano, Teniente de Cura baptise solemnemente puse oleo y crisma a Maria del Carmen (alija) de dos dias nasida hija legitima de Francisco Rodríguez pardo libre y Maria del Carmen Moreno Yndia, fue su padrino don Jose Salazar casado con Doña Leocadia Rocha, quien sabe su obligación y lo firme.²

Estos datos se oponen a la historia que narran los orizabeños. Reconstrucciones sobre las cuales asumí debía profundizar para intentar entrever el juego de la rememoración que establece significados, unas veces vagos y fugaces, y otras, de tal fortaleza que terminan *sedimentándose* en eso que recuerdo, en eso que digo y aseguro, sucedió. Comprendo por sedimentación la acumulación o encadenamiento de significados superpuestos en donde se hace patente el juego entre memoria e historia, en donde se expresa la dialéctica social de una memoria colectiva que antecede a la individual, demarcada por los universos simbólicos diferenciados culturalmente.³

Quiero decir que nos parece vital la necesidad de reflexionar sobre la existencia de una fuerza ideológica subyacente en esas *sedimentaciones históricas* que han perpetuado imágenes prejuici-

² Archivo Parroquial de la Catedral de San Miguel Arcángel de Orizaba, de 1675 a 1805. Estos dos ejemplos son del Libro de Mestizos de la Caja 15; Sección: Sacramental; Serie: Bautismos; 1792-1803.

³ Esta dialéctica entre memoria e historia la retomo de *Tiempo y narración III*, de Paul Ricoeur. El concepto de *sedimentación* es una variante interpretativa que surgió a partir de la reflexión fenomenológica de M. Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción*, y gracias al fecundo intercambio con Ingrid Geist Rosenhagen, con la que aprendí que para acercarnos a la complejidad inherente a la reflexión antropológica, era necesario cuestionarse también los sentidos pasivos, latentes, detrás de las significaciones con que se resume de un plumazo los laberintos de la complejidad humana.

ciadas sobre los diferentes pueblos autóctonos y sobre los representantes de las diversas etnias africanas que llegaron a América. De lo que resulta evidencia este relato antagónico de los orizabebños en donde los “indios” no son parte de “nosotros”, y los “negros” aquí no existieron. Relato que es su *verdad*, la evidencia de una identidad establecida, a lo largo de siglos de un manejo ideológico y de una política de representación social que exhibía a los “nobles” y “religiosos” ciudadanos españoles y criollos, que se las tenían que ver con los “desalmados” y “agresivos” africanos y mulatos cimarrones,⁴ además de esforzarse en cristianizar a los “ingratos” indios, “faltos de razón”. Voces que transmiten, según las personas entrevistadas, “lo que los mayores decían”, pero que al fin y al cabo, parecen extraídas de los documentos que estuvimos revisando. El desfase entre la omisión del sector afrodescendiente en la historia oficial de México y la continuidad de esta representación colonial negativa en el imaginario popular,⁵ es lo que nos lleva a intentar desencadenar los significados que han permitido la continuidad de estas construcciones.

Otro nudo temático radica en el vínculo de significación que tienen las nociones jurídicas coloniales con los posteriores desarrollos de la naciente antropología. Particularmente, las pautas político-simbólicas enraizadas en el racismo científico.⁶ Por ra-

⁴ Archivo Notarial de Orizaba. Por ejemplo: Legajo 1620, exp. 1, f4, y Legajo de 1641, exp. 1, f. 8.

⁵ Imaginario que también es evidente en los trabajos de no pocos académicos. Patrick Carroll, por ejemplo, es un investigador reconocido como especialista afroamericano, y sin embargo, en su artículo “Mandinga: a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827”, nos dice que entre las razones que se dan para la actividad cimarrona en Veracruz, destaca “su referido *ethos* agresivo y violento” que Carroll describe como una disposición *natural*, un “patrón de conducta consistente con sus personalidades”. Estas citas —de Gonzalo Aguirre Beltrán (*Cuijla*, 1976) y de Carlos Federico Guillot (*Negros rebeldes y negros cimarrones*, 1961), respectivamente— se refieren a diferentes sectores o regiones de Latinoamérica, pero Carroll las engloba en un sólo *ethos*: el del afrodescendiente.

⁶ Análisis que es parte de nuestra tesis de maestría: retorno a la escena ausente. Ensayo reflexivo en torno a las políticas de las representaciones socia-

zones de tiempo, no podemos cubrir la urdimbre de este vínculo que se encadenó con las fronteras representacionales que la Iglesia y la Corona establecieron a lo largo de la Colonia. Fronteras discursivas y prácticas que pretendieron acabar con el contacto y la cooperación entre los pueblos indígenas y los afrodescendientes. Determinantes político-jurídicos que si bien no pudieron evitar que estos sectores —históricamente englobados en las voces: *indios* y *negros*— se relacionaran, sí tuvieron un impacto contundente en la perpetuación de esos referentes que utilizaron para imaginarlos, segregarlos, y por tanto, controlarlos.

Entendemos que estos sujetos indígenas, africanos y españoles, provenientes todos de culturas con universos simbólicos disímiles, se enfrentaron en una situación que fueron construyendo en un campo intersubjetivo, lo que implicaba necesariamente una serie de procesos de aceptación y rechazo, de negociación, si se quiere, y a pesar de la imposición de uno de estos universos simbólicos sobre los demás. Negociación que es de-significada en el presente, de frente a la preeminencia histórica de las configuraciones culturales de los ibéricos, mismas que construirán diferentes *calidades de subalternos* para los diversos sectores poblacionales de la Nueva España: los “sumisos” e “ingratos” indígenas del sur, “los rabiosos perros” del norte y, los “violentos” y “agresivos” africanos.

De esta manera, vemos en los documentos coloniales cómo los *blancos* pobres, los *indios* y los *negros*, así como sus descendientes: las *castas*, son seres “impuros”, no nobles, y por tanto, sin honor: noción, que como todos sabemos, movilizaba simbólicamente a la sociedad ibérica, tanto como a la novohispana. Tenemos entonces que el autoritarismo de la Iglesia ejercerá una presión normativa sobre las personas de diversas “calidades”. Normas que medirán, sancionarán e intentarán controlar sus deseos, sus expresiones, de antemano vinculadas a la “impureza”

y a la “oscuridad” de *la razón*. Lo que, precisamente, permite las variaciones simbólicas que justificarán la represión y el control que se ejerció sobre ellos. Pero estas valoraciones negativas no surgen de la nada. Estas fronteras imaginarias, discursivas y prácticas, se sostienen sobre la pluralidad jurídica de la Colonia. Es decir, como todos sabemos, el control de cada uno de estos sectores estaba pautado por códigos de ley diferenciados. Lineamientos normativos que transferían esa mirada jerarquizada de los ibéricos y sus formas de ser y de concebir a los demás. Reglas y normas, deudoras a su vez, del derecho romano, la filosofía griega y del pensamiento judeo-cristiano, como bases sobre la que se sostiene nuestro universo simbólico occidental.⁷

De esta manera, contemplamos cómo las pautas jurídicas que la Corona estableció para los africanos contenían unos lineamientos radicales que reflejaban los reductos ideológicos de otro proceso político-cultural. En el mismo se señalaba a “los negros y castas derivadas de esta raza... como ‘infames de derecho’, esto es, como carentes de honra, crédito y estimación, despreciables y malos por su origen”.⁸ Construcciones que se sostienen a su vez, en las pautas que dictaba la sociedad de frontera en que se convirtió la Península tras el largo proceso de Reconquista. Los africanos eran “malos por su origen”, por compartir el territorio con “el enemigo”, con los “secuaces de Satanás”, los seguidores de Mahoma que habían intentado sumir el Orden Ibérico, en la “oscuridad” de sus creencias.⁹ Por analogía —o por ignorancia o conveniencia, quizás—, la Corona asumía que la “infidelidad” de

⁷ Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t. I, pp. 9-11.

⁸ Castañón, Guadalupe, *Punición y rebeldía de los negros en la Nueva España*, pp. 64 y 65.

⁹ Los musulmanes norafricanos fueron conceptualizados como “seres depravados e impuros, de sangre negra, infieles y desleales, enviados por Dios para castigar a los españoles por sus pecados” (las cursivas son mías), en Rucquoi, Adelina, *La historia medieval de la Península Ibérica*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 319.

los africanos representaba un problema en el proceso de conversión al cristianismo, englobando a la inmensa diversidad biológica, política y cultural del continente africano, bajo la influencia de la religión y cultura islámica. Será preciso entonces, velar las manifestaciones de esta “infamia del negro” sobre las poblaciones indígenas de Nueva España:

conviniere para el bien y aprovechamiento de los yndios naturales de estas provincias que andan en compañía de mulatos, mestizos y negros por causa que los tratan mal y se sirben dellos enseñan a malas costumbres y ociosidades y tambien algunos errores y vicios que podian estragar y estorbar el fruto que se desea para la salvacion de las almas de los dichos yndios... y porque de semejante compañía no puede pegarse cosa que les aproveche siendo universalmente tan mal ynclinados los dichos mulatos, negros y mestizos os mando tengais mucho cuidado de prohibir y defender de aquí adelante que no anden ni esten en compania de los dichos yndios ordenando a todas las justicias del distrito.¹⁰

Si por un lado, la acotación jurídica de la época habla de “los negros y castas”... como “infames de derecho”, sobre los indígenas, el control que la Iglesia pretendía tener sobre ellos, llevó a que “el constante cultivo del miedo y la tensión emocional” los describiera con una tonsura semejante. El fraile Ginés de Sepúlveda sentenciaba que “antes de que el indígena pudiese ser un auténtico cristiano, había que enseñarle a cómo ser hombre”. De la misma forma se expresaba Sigüenza y Góngora cuando describía con mayor ira: “los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió”.¹¹ En este mismo tenor se expresaba el Obispo de Chiapas:

Los indios aunque los hemos de amar y ayudar quanto nos fuere posible: pero su natural por ser muy bajo y muy imperfecto

¹⁰ General de Parte, México Archivo General de la Nación, vol. 7, Expediente 122, f. 84-84v, 1632.

¹¹ Brading, p. 404.

pide que sean regidos y gobernados y llevados a su fin más por temor que por amor... Y esta gente no sabe juzgar la gravedad de los pecados sino por la gravedad y rigor de la pena con que son castigados.¹²

Efectivamente, éste era el tenor con que se buscaba adoc-trinar a los indígenas. Tanto en las infames medidas del virrey Mendoza hacia los *negros* —a quienes mandaba a castrar tras capturarlos después de la fuga— como en estas resoluciones de “amor” eclesiástico hacia los *indios*, vemos la prioridad ibérica de imposición, coacción y sometimiento de estos dos sectores poblacionales, en pos de un control territorial y político. Específicamente, esta cita nos transfiere una construcción ideológica del indígena: “por ser muy bajo y muy imperfecto”. Mientras que sobre el africano contemplamos un claro sentido de *amenaza* intrínsecamente vinculado a los cimarrones, hombres y mujeres que fueron motivo de continua preocupación para los colonizadores por las pérdidas económicas que representaban. Esclavos cimarrones que no sólo pudieron escapar, sino conformar comunidades temporales en las que también participaban indígenas de la región. Y en conjunto, ambos grupos exponían no sólo la arbitrariedad de las condiciones de vida de las que escapaban, sino un fallo operativo en el control sociopolítico de los ibéricos durante este periodo inicial. Y aquí es donde radica la necesidad de separarlos: la política de representación construida para impedir que conviviesen, confabulasen en contra de lo que verdaderamente importaba para los conquistadores: el control territorial y la obtención de sus riquezas.

Por otro lado, existe un detalle histórico que nos parece no ha sido contemplado como uno significativo, mismo que se refiere a las políticas coloniales, tras la merma de la población indígena

¹² Esta acotación fue emitida con relación a las comunidades indígenas de Nueva España por el Obispo de Chiapas en el Tercer Concilio Mexicano celebrado en 1585. Pastor, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM-FCE, 1999, p. 36.

por la serie de pandemias que impactaron Nueva España, a lo largo del siglo XVI:

Esta política de congregación cambiaría “radicalmente la ubicación geográfica, la organización política y la fisonomía social y cultural de los pueblos indígenas”. A través de ella, los españoles garantizarían el servicio de los indios para la formación de las haciendas y se apoderarían de las parcelas indígenas. La orden de congregación se aplicó efectivamente a partir de 1590. Desde entonces, se formaron nuevas comunidades cuyos miembros, a pesar de proceder de un mosaico de entidades sociales con notables diferencias lingüísticas, religiosas y culturales, quedaron englobados en un solo grupo.¹³

Esto nos lleva a una segunda coyuntura significativa para estos dos sectores poblacionales. Tenemos entonces, para finales del siglo XVI, una población indígena diezmada y reagrupada independientemente de sus referentes culturales, tal y como sucedió con los representantes de los diversos grupos africanos que fueron traídos a la fuerza a este sector de Veracruz. Tenemos entonces, dos sectores sociales desde la mirada hegemónica, que se desglosan en una multiplicidad de referentes culturales. Referentes que se combinarán, y trazarán las reconfiguraciones de lo que hoy reconocemos como pueblos indígenas de Orizaba, y de otras muchas regiones de México.

Tras estas pandemias, y para el siglo XVII, encontramos indígenas laborando en las haciendas azucareras del sector, aunque “eximidos” de las labores más arduas. Lo que muestra —aunque las referencias textuales no den cuenta de ello—, que los africanos y sus descendientes, como sector poblacional, compartieron con los indígenas el régimen de trabajo que imponían los españoles. Esta tercera coyuntura de significación resulta de suma importancia, pues en estos espacios laborales no sólo compartían las tareas encomendadas por el hacendado, sino también una serie

¹³ Pastor, M., *op. cit.*, p. 39.

de acciones y prácticas culturales cotidianas que van desde las variantes estructurales de las lenguas en las que cada uno de ellos se comunicaba, la diversidad alimenticia y los modos de preparar y consumir los alimentos, hasta las formas de ocio. Pero sobre todo, sus particulares maneras de comunicación con lo sagrado, consecuencias con las cosmologías que pautaban las prácticas culturales de cada uno de estos grupos; más semejantes entre sí, que con los arreglos simbólicos ibéricos.

Descendientes de indígenas y descendientes de africanos, reconfiguraron su espacio de vida y de labor en conjunto. ¿Cómo es que seguimos hablando de ellos como sectores separados, cuando las noticias de la Colonia los muestran en convivencia constante? Y es que me parece que no se ha integrado, a un nivel de significación, que en estas reconfiguraciones, participaron representantes de todos los sectores poblacionales. No fueron dos o tres *razas* las que conformaron familias o pueblos. Las diversas relaciones de parentesco y las relaciones laborales que compartieron estos sectores poblacionales —que insistimos en separar, en segregar en nuestros estudios— deberían llevarnos a entender que las mismas fueron *conformadas entre personas*. ¿Cómo se asumían estos pueblos en donde la mayoría no podía definirse racialmente por la intensidad de la mezcla, más allá de la subjetividad del cura que sentenciaba morisco, coyote, lobo, mulato? ¿Eran indígenas? ¿afromestizos?, ¿orizabeños? Pero la ciencia compele a la clasificación...

Por otro lado, tenemos que para finales del siglo XVI y principios del XVII, “*casi todo el mundo estaba en contra de los conquistadores*”, por lo que esta cooperación de las comunidades indígenas es señalada como una central para el éxito de las fugas y del mantenimiento de los palenques de cimarrones. El virrey Martín Enríquez notifica a los reyes, de manera secreta, que “la cooperación entre negros e indios hace que la represión sea una

difícil, por lo que solicita ayuda de España”.¹⁴ Noticias todas que exponen dos facciones encontradas: *indios y negros* versus *cris-tianos*, y que además, despliegan las intencionalidades de imposición y represión, contrapuestas a esa construcción ideológica que los procesos de producción histórica han perpetuado como “intentos de integración” a través de la evangelización. ¿Resulta tan difícil de concebir que no sólo los africanos fueron cimarrones, que los indígenas también buscaron escapar del abuso que sobre ellos y sus familias se perpetuaba? Curiosas entonces, resultan las anotaciones oficiales —repetidas sin la necesaria reflexión del momento histórico en el que fueron escritas, así como del manejo ideológico contenido en las mismas— de cómo “los *indígenas* temen a los *negros*”, y de cómo estos últimos abusaban de los primeros. Anotaciones que además de construir una imagen agresiva de los africanos, desdibujan la agencia activa de los indígenas, en la perpetuación de ese supuesto carácter pasivo. El conde de Varinas relataba la “posición privilegiada de los negros”:

Los patronos los apreciaban mucho como instrumento para explotar a los trabajadores indígenas, en calidad de sobrestante, capataz o mayoral; *en México se decía siempre, un poco en broma, que un negro podía hacer dar vueltas con un dedo a doce indios*. Los corregidores consideraban a los negros excelentes intermediarios para obligar a los indígenas a comprar o vender, y en otros tipos de operaciones.¹⁵

Pienso que es probable que ciertos africanos, sobre todo aquellos que provenían de estructuras sociales jerarquizadas o militarizadas —o por razones personales e individuales—, tomaran

¹⁴ Davidson, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. XLVI, núm. 1, febrero de 1966, pp. 245 y 252.

¹⁵ Falcón Ramírez, *Clases, estamentos y razas. España e Indias a través del pensamiento arbitrista del Marqués de Varinas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1988, p. 71.

esta clase de puestos de confianza e hicieran uso y abuso del poder que se les otorgaba. Pero lo que llama la atención es la generalización contrapuesta a las noticias del siglo XVI que planteaban como alarmante “*la cooperación entre negros e indios*” ¿No sería ésta una medida de evitar que el sometimiento compartido generara alianzas? ¿No estaremos frente a una construcción discursiva más de justificación para poder separar a estos sectores sociales que se levantaban, numéricamente, como amenaza a la imposición del orden peninsular? ¿No le temían los indígenas a los españoles? ¿Los campesinos peninsulares no eran igualmente maltratados por sus coterráneos ibéricos? ¿No hubo caciques indígenas que abusaran de su propia gente?

Nuevamente, lo que nos interesa destacar es que la complejidad del hacer humano es contemplada de manera parcial, partiendo de los lineamientos sociocognitivos de la ideología de un solo grupo social. Misma que irá demarcando caracteres, enfatizando comportamientos y omitiendo otros rasgos que irán *deformando la mirada*, estableciendo una definición y una *tipología social de conductas* que, finalmente, determinó la calidad de los habitantes de Nueva España, y a pesar de que este mismo sector hegemónico exhibía las mismas conductas no éticas que eran sancionadas en los grupos subalternos. Mirada deformada que el *saber* decimonónico vino a establecer como *certeza*, como *verdad*. Los *pecados morales* de los indígenas y de los africanos entonces, son estigmatizados durante la Colonia. Tras la Independencia, la ciencia somatizará en ellos —cual indeleble calimbo— la diferencia simbólica que estableció esta mirada, aunque políticamente se ondeara la bandera de la integración.

Tenemos entonces, sobre los indígenas y los africanos, dos construcciones que transfieren esas redes de convenciones y tensiones con que las referencias metaculturales de los ibéricos terminan creando una política de las representaciones sociales como adecuación sociopolítica, que es activada jurídicamente como valor sociocultural. Representaciones que construyen modos de ser y de hacer para esos que no son parte de un *nosotros* construido

y definido como novohispano o peninsular; un *ethos* cultural que sirva para mantenerlos en ese nivel de *forastero*, de *extraños* a los intereses de ese conglomerado que se ha definido como un *nosotros*. Nada lejano a lo que intentan las elites políticas tras la Independencia. Nada lejano a lo que aún hoy puede leerse en ciertos libros de texto.¹⁶ Y estas representaciones, a su vez, se encadenan al racismo científico decimonónico, tanto como a las propuestas investigativas que surgieron en contra del mismo y que fueron aplicadas y sostenidas por los científicos mexicanos: la eugenesia y la biotipología como instrumentos para encausar el ideal del mestizo *exclusivamente mexicano*, pero que al fin y al cabo, midieron, calcularon la diversidad de los pueblos indígenas, sentenciando, desde la “ciencia”, las “fallas” en las que debía el Estado mediar. Estudios que permitieron la intervención del Estado para asimilarlos, para obligarlos a dejar sus “primitivas” maneras de ver y concebir el mundo y su relación con los demás, para que pudieran entrar —ya no sé si a participar— en el “progreso”, y la “civilización”. Pero por supuesto, esto ya es tema de otra, y una ponencia más extensa.

En relación con nuestro presente, lo que nos interesa destacar y es que esta clase de adecuaciones semióticas no sólo exhibe la imposición de la normatividad de un grupo políticamente dominante que establece, a su vez, diversas calidades de subalternos, sino que también se imponen una serie de medidas diferenciadas para tratarlos, concebirlos e imaginarlos. Es decir, la ley y la interpretación de la misma, las transgresiones permitidas a algunos y los castigos impuestos sobre otros, serán acotados, en la Nueva España, por la posición social y el color de la piel. Significaciones que establecieron una estructura socio-racial de relacionarse, cuyos reductos continúan padeciendo muchos de los pueblos indígenas

¹⁶ Nos referimos a ciertos textos educativos, de nivel secundario, en donde se refleja esta clase de sedimentación simbólica. Una profesora me indicaba como uno de estos textos contenía la pregunta “¿Con quién compartimos los mexicanos el territorio nacional?” Misma que se respondía: con los pueblos indígenas y afro mestizos.

y de las comunidades denominadas académicamente afromestizas, aun cuando la mayoría de ellas no se conciben como tal. Tenemos entonces, un reacomodo simbólico, que organizará las creencias compartidas, los juicios y opiniones que, eventualmente, serán establecidos como criterios de *verdad*, permaneciendo en la memoria social que nuestros hábitos y prácticas sociales, lamentablemente, aún hoy, siguen reflejando en muchos sectores.

Comprendimos entonces, que nos enfrentábamos a una problemática que exhibía los conflictos inherentes a las políticas de representación social que sobre imponen factores jurídicos, demográficos y político-económicos sobre los vínculos personales y las estrategias de ordenamiento y conservación de los pueblos. Pues en estas percepciones encontradas de los orizabeños, contemplamos los resultados de un manejo ideológico del poder, pero también la socialización de los deseos e intereses de un solo sector social sobre la inmensa mayoría de la población, misma que política e históricamente sigue siendo referida como “minoría”, y que antropológicamente hemos condenado, al parecer, a ser los eternos “Otros”. En fin, esto es sólo un esbozo de una temática que exhibe grandes potencialidades para la reflexión. El tiempo disponible sólo nos permite un somero boceto de la complejidad inherente a este tema.