



Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad

ISSN: 0185-3929

ISSN: 2448-7554

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Alonso Gutiérrez, Milvet R.

Entrega del bastón de mando: simbología indígena y política en dos ceremonias

Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, vol. 40, núm. 160, 2019, pp. 178-193

El Colegio de Michoacán, A.C

México

DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.632>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13766849007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entrega del bastón de mando: simbología indígena y política en dos ceremonias

Handing Over the Scepter: Indigenous and Political Symbolism in Two Ceremonies

Milvet R. Alonso Gutiérrez
Universidad de Georgia
malonso@uga.edu



DOI: [10.24901/rehs.v40i160.632](https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.632)



Entrega del bastón de mando: simbología indígena y política en dos ceremonias por [Milvet Rebeca Alonso Gutiérrez](#) se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](#).

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2018

Fecha de aprobación: 4 de febrero de 2020

RESUMEN:

El bastón de mando es un elemento importante en varias culturas indígenas de México como la de los chichimecas-otomíes representados por los danzantes Concheros del estado de Querétaro. En este trabajo analizo el performance hecho políticamente (Linchentfel y Rouse) en la entrega de este elemento simbólico a dos figuras políticas (presidente municipal y gobernador) dentro del marco de dos ceremonias conmemorativas, una de carácter político y otra cultural y espiritual. Asimismo, indago cómo por una parte la identidad indígena se opone al Estado (Friedman), pero es también un aliado que puede proteger derechos civiles y tal vez proporcionar nuevas oportunidades (Haley).

Palabras clave:

Culturas indígenas, política, performance, México, Concheros.

ABSTRACT:

The scepter is an important element in numerous Mexican indigenous cultures, as exemplified by the case of the Chichimeca-Otomi represented in the so-called *Concheros* dance group in the state of Querétaro. This article analyzes the performance-made-political (Linchentfel and Rouse) that accompanies the handing over of this symbolic element to two political figures (the municipal president, or mayor, and the governor) in two distinct ceremonies. One ritual is political in nature, while the other is of a cultural and spiritual character. The essay further explores how indigenous identity may simultaneously oppose the State (Friedman) but also see it as an ally that can defend people's civil rights and, perhaps, offer new opportunities (Haley).

Keywords:

Indigenous cultures, politics, performance, Mexico, *Concheros*.

Introducción

Las Mesas de danzas de *Concheros* en el estado de Querétaro han sido un referente mítico-histórico de identidad indígena y de gran atractivo, tanto para los habitantes de la localidad como para los turistas. Sus prácticas siempre han girado en torno a aspectos espirituales que se manifiestan en diferentes rituales. Sin embargo, la proyección de este grupo se vio politizada en dos eventos llevados a cabo en 2016. En los meses de marzo y julio, los capitanes de dos Mesas de *Concheros* hicieron entrega del bastón de mando al gobernador y al presidente municipal de Querétaro (estado y ciudad, respectivamente) en dos ceremonias conmemorativas.

El bastón de mando es un elemento importante en varias culturas indígenas de México, simboliza la máxima autoridad, tanto espiritual como política, de quien lo ostenta dentro del sistema de organización comunitaria. Su entrega implica, por lo tanto, sometimiento a dicha autoridad. Tradicionalmente se hace la entrega a la autoridad de la comunidad indígena que tiene un cargo político. Por ejemplo, en Oaxaca, todos los integrantes del Cabildo, desde el presidente municipal, síndico, regidores, topiles, mayores y auxiliares de juzgado, tienen su bastón de mando. Asimismo, simboliza la confianza que la comunidad deposita en quien ha sido elegido por la asamblea y, sobre todo, quien lo recibe acatará la voluntad de la comunidad de acuerdo con los usos y costumbres ([Cortés Vázquez 2011, s.p.](#)). La primera ceremonia que aquí se analiza fue el equinoccio de primavera en la Peña de Bernal, un monolito que se ha vuelto atracción turística nacional e internacional. La segunda aconteció en el marco de celebraciones por el aniversario de la fundación de la ciudad de Querétaro. Se rememora la conquista de los españoles con la intervención de Santiago Matamoros.

En este trabajo, exploro el performance hecho políticamente como lo entiende Lynette Hunter, es decir, cómo *the performativity of the performance* rompe certidumbres en la audiencia y crea un sitio particular que se ubica fuera de la producción, en este sentido, no se trata de

simplemente un performance político. De esta manera, la entrega de este elemento a dos políticos da cuenta de una translocación de componentes simbólicos históricos, políticos y rituales. Lo que en apariencia es un símbolo de cordialidad entre dos sistemas culturales se problematiza al analizar los diferentes actores materiales e inmateriales como los gobernantes, el capitán de danza, los espacios simbólicos donde se llevó a cabo la entrega, la historia, los nuevos simbolismos y las políticas actuales respecto a las culturas originarias. En los performances hay una consciencia política en los dos grupos participantes: las Mesas de Concheros y el aparato gubernamental, y lo que exploro en este trabajo son los posibles mensajes entre líneas a través de los rituales formales y aparentes que corresponden a algunas de las prácticas indígenas y a ceremonias cívicas, y también a través de los discursos que se pronunciaron.

Finalmente, indago cómo las políticas multiculturales del Estado han politizado las identidades culturales como las indígenas, ya que como observa [Jonathan Friedman](#), se trata de la desintegración del modelo central de identidad, del modernismo y de la proliferación global de identidades locales. Los grupos indígenas, como en este caso, usan estos factores para integrarse a la globalización y resignificar su identidad al igual que para resistir y obtener derechos que no eran reconocidos. Se estudiará cómo, por una parte, la identidad indígena se opone al Estado, pero es también un aliado que puede proteger derechos civiles y tal vez proporcionar nuevas oportunidades ([Haley 2009, 180](#)). Estos elementos crean metafóricamente un nuevo campo de batalla y de negociación dentro de un mundo cultural y económicamente globalizado.

La Peña de Bernal y el equinoccio de primavera

Las ceremonias del equinoccio de primavera se celebran en la madrugada cada 21 de marzo y se congregan multitudes en diferentes sitios arqueológicos del país, celebran un ritual indígena para cargarse de energía. Según [Rosalba Delgadillo](#) esta idea es falsa, ya que es producto de una tendencia moderna, *New Age*, originada en Estados Unidos en la década de los sesenta. Sin embargo, apunta esta autora, las Secretarías de Turismo han hecho una gran campaña publicitaria para fomentar la visita en estas fechas. Entre las acciones están las danzas, ceremonias de El Fuego Nuevo y limpias espirituales (2008, 58-59). Sin embargo, como se verá más adelante, esta perspectiva que presenta [Delgadillo](#) se problematiza al contrastarla con el testimonio de un capitán de danza.

La ceremonia que aquí se analiza se realizó en la Peña de Bernal, en el municipio de Ezequiel Montes, y además coincidió con el 25 aniversario del grupo de Concheros que invitó al gobernador del estado, Francisco Domínguez, quien apadrinó al grupo. Esta ceremonia es una manifestación espiritual, pero tiene aquí una carga política y se agrega la importancia turística del lugar; Bernal es Pueblo Mágico, concepto que creó la Secretaría de Turismo para explotar el potencial turístico de ciertos pueblos. Se define Pueblo Mágico a “Una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historias, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socioculturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico” (*Ciclo de conferencias 2012, s.p. mayúsculas en*

[original](#)). De los beneficios que recibe la población destacan el apoyo a la infraestructura de servicios e imagen urbana; equipamiento, creación y mejoramiento de interés turístico; desarrollo e innovación de productos turísticos ([Ciclo de conferencias 2012, s.p.](#)). Entre otros requisitos, para recibir estos beneficios la localidad debe ubicarse a una distancia no superior a 200 km de un destino turístico consolidado o de una población que se considera mercado emisor ([Pueblos mágicos 2012, 1](#)). Así, respecto a Bernal se describe lo siguiente: “Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: ‘La Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado’. Conjunto cultural de tradiciones, que incluye un territorio simbólico al que los peregrinos acuden cada año para pedir el agua, protección divina y venerar a sus antepasados” ([Pueblos mágicos 2012, 31](#)).

La carga política se observa no sólo por la presencia del gobernador, sino por haber sido invitado por un grupo cuyas celebraciones pertenecen a una organización interna donde políticos como él no han tenido participación. Se trata, en un primer nivel, de un performance político presentado como étnico tradicional, pero en el que subyacen mensajes que invitan a una lectura a la luz de las políticas del Estado en torno a los grupos originarios, como frente a la globalización. Los discursos, por parte del capitán de danza y de autoridades políticas, son la pauta para analizar este performance. El gobernador se vio en el centro de un ritual al momento de recibir el bastón de mando en el que se formó un círculo de danza “para bendecirlo” ([Navarro 2016, s.p.](#)). El capitán de danza Manuel Rodríguez González comentó: “Casualmente cumplimos 24 años de haber iniciado aquí enfrente de esta sagrada peña estos sagrados rituales que nos dejaron nuestros antepasados, nuestros abuelos, pero esto se hacía desde antes de que llegara la conquista española a este lugar” ([Navarro 2016, s.p.](#)). Este comentario enfatiza la antigüedad de esta tradición para separarla, de alguna manera, del tinte de modernidad y auge turístico y comercial que puede deformar esta práctica o disminuir su importancia esencial.

Es importante observar el discurso por parte de las autoridades políticas para contrastar las dos entidades participantes. El gobernador aseguró: “Los queretanos nos sentimos orgullosos por nuestra memoria colectiva que rescata costumbres prehispánicas; orgullo por nuestros símbolos que nos dan identidad y que resaltan nuestras raíces, como éste [sic] bastón de mando que simboliza conquista, resultado de la fuerza de nuestro pueblo, como la danza de los Concheros y el sonido de sus caracoles que despiertan nuestros espíritus” ([Navarro 2016, s.p.](#)). La presidenta municipal de Ezequiel Montes, Luz María Quintanar Feregrino, calificó el evento como de hermandad y resaltó la importancia de haber enmarcado rituales prehispánicos dentro de una festividad reconocida a nivel internacional, asimismo, felicitó al gobernador por recibir el bastón de mando, acto que simboliza su compromiso con la identidad cultural y su apoyo a las tradiciones ([Navarro 2016, s.p.](#)).

La proyección a nivel internacional de la Peña de Bernal, junto con la ceremonia de equinoccio se inscribe dentro de un proceso de globalización. [Kajsa y Jonathan Friedman](#) observan que los procesos globales están directamente involucrados en la producción de marcos sociales dentro de los cuales se constituye la cultura (2008, 140). Estos autores asimismo identifican diferentes niveles de integración en el proceso global de sistemas mundiales comerciales. Estos son la reproducción social o la asimilación de sistemas de prácticas globales a locales. La Mesa

participante de esta ceremonia aceptó y adoptó la imagen que el sector turismo y el gobierno han dado a ciertas prácticas de origen indígena para integrar este rasgo cultural a un mercado global. Esto tiene varias implicaciones; por una parte, la tradición prehispánica que resalta el capitán de danza, se opone a la perspectiva que presenta [Delgadillo](#) que se comentó anteriormente y considera como falsas y manipuladas estas tradiciones. El testimonio de Rodríguez González refuerza el discurso del Estado y se presenta como un aliado. Por otra parte, esto se problematiza si se considera que dentro de la comunidad de Concheros hay una división ideológica en la que algunos se oponen a la participación de sus integrantes en ceremonias de este tipo, como se explica a continuación.

En el 2011, el gobierno del estado convocó a las Mesas a un encuentro para mostrar su compromiso de proteger, promover y rescatar estas tradiciones. Además, para conmemorar la fundación de la ciudad, el entonces presidente municipal, Francisco Domínguez (ahora gobernador), recibió el bastón de mando por parte de una integrante de una Mesa de Concheros. En el mes de septiembre varias Mesas publicaron un desplegado en un periódico local en el que pedían al gobierno que sus tradiciones no se tergiversaran y que respetaran la tradición religiosa, ya que se presentaban como un espectáculo que además parecía habérselo apropiado el gobierno. Posteriormente, el 14 de septiembre de ese mismo año, se elaboró un documento con 20 grupos reconocidos en el que se diferenciaba a los verdaderos Concheros de los que denominaron piratas. La postura estaba en contra de diferentes acciones, destacan las siguientes: entregar el bastón de mando a autoridades políticas y participar en ceremonias de equinoccio. Además se hacía constar que desconocían a la mujer que había entregado el bastón de mando y se establecía que no se le recibiría en ninguna velación y círculos de danza. Es de resaltar, sin embargo, que uno de los capitanes más reconocidos fue el único que se negó a firmar dicho documento ([Bohórquez Molina 2012, s.p.](#)).

Como se comentó en la introducción, se entrega este símbolo a un miembro de la comunidad que ostenta u ostentará un cargo político. De esta manera, el simbolismo adquiere un nuevo significado. El cargo político es lo que enlaza a la entidad gubernamental con la comunidad de Concheros, y al entregarlo incorpora esta entidad a una identidad indígena, realizando, de manera metafórica, una especie de iniciación. El sistema gubernamental, probablemente, no se percate, y aquí donde se observa el performance hecho política por parte de los Concheros. Aunque en apariencia se están sometiendo a lo que dicta la cultura occidental, es decir, hasta dónde y cuándo se permite un elemento indígena en el discurso oficial, realmente, usan esto para lograr una nueva proyección y tal vez (nuevos) beneficios sociales, políticos o culturales, como los Pueblos Mágicos. Bajo esta lectura se trasciende la oposición de original y falso en las tradiciones y, sobre todo, se destaca la movilidad semántica de los símbolos.

Es verdad que la participación de Concheros se ha visto muy mediatizada por el surgimiento de Bernal como pueblo mágico (y todo lo que ello conlleva, como se apuntó anteriormente), pero al mismo tiempo la globalización a nivel cultural y económico que representa la festividad del equinoccio, que como apuntó Quintanar Feregrino, es de carácter internacional, se suscribe a algo local como lo es la tradición específica de los Concheros. Como afirma [Linda Tuhiwai](#): “Globalization and conceptions of a new world order represent different sorts of challenges for

indigenous peoples. While being on the margins of the world has had dire consequences, being incorporated within the world's marketplace has different implications and in turn requires the mounting of new forms of resistance" (2005, 99). Esta Mesa de Concheros en específico se integra al mercado cultural y económico mundial como una nueva forma de resistencia, no es una confrontación con la cultura dominante, sino una alianza para que la tradición, con todas sus manifestaciones nuevas y antiguas, siga presente. Tal vez es lo que observó el capitán de danza que se negó a firmar el documento que excluía de la comunidad a los llamados Concheros piratas, una nueva forma de resistencia a través de nuevas prácticas donde es cuestionada la oposición de tradiciones originales contra las deformadas.

Por otra parte, también entra en juego un proceso de identificación a diferentes niveles. El Estado, representado por el gobernador, no sólo fue partícipe de una ceremonia espiritual de origen prehispánico, sino que fue protagonista. El orgullo de la memoria colectiva y el rescate de estas tradiciones, enfatizadas por Domínguez en su discurso, insertaron una identidad local a lo global. Esto se logró porque aconteció en un Pueblo Mágico, reconocido a nivel internacional; un momento específico, la celebración del equinoccio, también de atracción nacional e internacional. De una identidad general y, sobre todo, occidentalizada (queretanos) hacer algo ancestral y local con raíces precolombinas. Cabe resaltar, sin embargo, que aun cuando se reconozca esta raíz en apariencia, no se llega a concretar y permanece como la misma generalización que se hizo de los pueblos originarios con el concepto de prehispánico, sin llegar a reconocer, ni siquiera en el discurso su especificidad, o sea, no reconocer o conocer los nombres con los que los diferentes pueblos originarios se han identificado a sí mismos.

Además de la identidad cultural, se destaca la autoidentidad local a través del reflejo del poder. [Friedman](#) ve este aspecto como la asimilación de la mirada del otro, la identificación de categorías globales y la práctica de autoridad, o sea, la institucionalización de la identidad (2008, 141). Cabe la reflexión de otro significado de la entrega del bastón de mando. Al ser otorgado al poder estatal, que nada tiene que ver con lo indígena, significa entregarle un poder que sólo corresponde a un miembro del grupo, o acaso simboliza compartir un poder entre dos autoridades, por lo menos de manera simbólica. Incluso, de manera paradójica, puede verse que aunque se entregue el poder, el Estado es vulnerable en un doble sentido, por una parte, porque se ha colocado como receptor en medio de una ceremonia que conocen y controlan los Concheros, y, por otra, se gestionó esta entrega porque necesitan esta imagen para fortalecerse, como más adelante se comentará. Los Concheros están empoderados; simbolizado por el círculo de danza alrededor del gobernador "para bendecirlo" ([Navarro 2016, s.p.](#)). Nuevamente, un performance hecho política y en público, pero del que no es consciente el Estado.

En el cerro del Sangremal

El segundo evento por analizar se da dentro del marco de las celebraciones por el 485 aniversario de la fundación de la ciudad de Querétaro, que rememora la conquista de los españoles con la intervención de Santiago Matamoros. Una de las versiones más difundidas que explica la fundación de esta ciudad es la de Nicolás de San Luis Montañez que sostiene que durante los momentos más crudos de la batalla por la conquista aparecieron en el cielo el apóstol Santiago

y la Cruz, señales que se tomaron como la victoria de los españoles y a las que se rindieron los indígenas chichimecas (Citado en [García Ugarte 2011, 55-56](#)).¹

En julio de 2016 se dieron cita en el mítico cerro del Sangremal y bajo la estatua de Santiago Matamoros autoridades políticas y una Mesa de Concheros bajo el mando del capitán Manuel Cabrera Hernández. Ahí, el capitán entregó el bastón de mando al presidente municipal panista Marcos Aguilar en medio de elementos rituales propios de los Concheros como lo son la purificación y la bendición con copal y danzas. Al igual que en la ceremonia en Bernal, se destacan algunas palabras del discurso emitido por una figura política; en este caso, el secretario del Ayuntamiento, Rafael Fernández de Cevallos, quien afirmó que ese ritual “simboliza el reconocimiento de la autoridad del alcalde, además de ser un mensaje de reconciliación y paz”. Destacó también que al otorgar este bastón se muestra confianza y reconocimiento y que en el bastón radican elementos propios de la región que se encuentran en distintas fiestas y tradiciones y que desde 1531, año de la fundación de la ciudad, se inició un proceso de hidratación cultural en el que los elementos típicos persisten hasta nuestros días. La nota del periódico local *Quadratín Querétaro*, destaca, asimismo, que además de preservar las tradiciones indígenas, este acto simboliza la reconciliación entre ambas culturas (2016, s.p.).

En una primera lectura del evento es importante resaltar que el espacio donde se llevó a cabo es por demás simbólico, ya que se trató de representar, como lo dice la nota, los dos bandos participantes en la lucha, precisamente, en el Sangremal. La identidad es inseparable del lugar, al igual que la lengua ([Hon Leung et al. 2009, 6](#)), por ello cobra relevancia el evento aquí analizado, ya que es un espacio de referencia indígena, pero también de violencia, de imposición y colonización. La aparente simbolización de una reconciliación se problematiza al ver este espacio como una zona de contacto, como la define [Mary Louise Pratt](#) y donde se destaca la relación asimétrica de dominación y subordinación (1994, 4). Por lo tanto, este evento no puede leerse simplemente como un acto de reconciliación de culturas. La relación desigual entre el Estado y las culturas originarias, entonces, da lugar a otras interpretaciones en la entrega del bastón de mando al presidente municipal. Además se destaca la transculturación, fenómeno propio de las zonas de contacto en la que los pueblos subyugados determinan hasta cierto punto lo que absorben y lo que usan ([Pratt 1994, 6](#)). El evento en sí mismo es una muestra de transculturación al haber aceptado o, incluso, promovido la incorporación de un elemento político ajeno a su cultura en esta rememoración.

[Pratt](#), asimismo, explica que la zona de contacto “refer to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict” (1994, 6). También usa el sinónimo: frontera colonial (*colonial frontier*), que refleja la idea de una copresencia de sujetos separados geográfica e históricamente, pero cuyas trayectorias se intersectan. En el contexto que aquí se analiza la intersección aconteció hace más de cuatrocientos años, con una dinámica de opresión en varios niveles. El performance de 2016 fue como un intento simbólico, y un tanto forzado, de proyectar de manera aparente una armonía y reconciliación, como lo dijo el cronista, al darse cita los representantes actuales de los participantes de 1531. Asimismo, puede leerse como un texto

autoetnográfico ([Pratt 1994, 9](#)) en el que esa aparente armonía o reconciliación parece ajustarse más a la cultura política gobernante del momento. Es así como se observa el performance hecho políticamente por parte del Estado. Éste no ignora que han sido siglos de sometimiento y que las culturas indígenas han sido violentadas, por ello, hacer énfasis en una idea de reconciliación entre culturas es el mensaje que se quiere quede claro, es la imposición de una idea que entre líneas deja ver que no hay cabida a una lucha frontal, porque el Estado tiene una actitud conciliatoria demostrada en el recibimiento del bastón de mando.

Además de la carga semántica en sí mismo, este performance involucra la recepción y perspectiva de los observadores. Éstos son tanto los acompañantes del aparato gubernamental y que están en la escena del performance, de manera aparentemente pasiva, como de la ciudadanía que los presenció en vivo o por medio de algún medio de comunicación. Hunter explica que “Political performance, whether it is produce on the scale of the local, national or transnational, works with its audiences to stage significant political meaning and perspective, posing opinions and facilitating specific critiques that challenge and sometimes break those certainties of governance” (2013, 3). En este caso, los primeros observadores que se citaron anteriormente, y a juzgar por las imágenes, no se ven tan involucrados y se produce un efecto de alejamiento. Ellos están ahí como parte del séquito gubernamental, incluso se evidencia distracción y un poco de burla. La simbolización de esta actitud es un posicionamiento como una cultura ajena a la raíz indígena, y contradice las palabras del cronista que presentó este evento como de reconciliación y armonía. La recepción del público general es ambigua, porque no se puede registrar y, aun con entrevistas, sería una perspectiva limitada. Sin embargo, puede verse como un cuestionamiento abstracto en el que se pregunte por la identidad, ¿me identifico con una raíz indígena?, ¿me es ajena? O incluso una cuestión política si se toma en cuenta que existen en Querétaro muchas Mesas de Concheros y que otros miembros pudieran preguntarse ¿por qué esta Mesa y no otra?, ¿quién gestionó este encuentro?, ¿qué beneficios implica este acercamiento para una y otra parte?

La performatividad y el proceso de hacer un performance de manera política representa uno de los sitios donde la gente puede hacer una diferencia, asumir la responsabilidad de un valor y ejercer una voluntad frente al poder político a gran escala que intenta circunscribir lo que sabemos, cómo lo sabemos y lo que podemos hacer ([Hunter 2013, 4](#)), por ello, estos eventos no pueden quedar únicamente en la superficie de lo que nos reseñan los medios de comunicación. El público tiene, y puede asumir, la responsabilidad de cuestionar y hacer una lectura a varios niveles. Por una parte, está la parte histórica y mítica. Como se presentó anteriormente, los Concheros rememoran al danzar en el Sangremal, la leyenda del triunfo de la religión cristiana bajo la intervención de Santiago. Sin embargo, sus celebraciones y rituales no se limitan a esta rememoración, sino que desde sus inicios evolucionaron e incorporaron elementos católicos y otros occidentales y, al mismo tiempo, se ha resignificado el componente indígena. En este performance, en cambio, se reduce la dinámica indígena a la lucha mítica donde fue derrotada y además se refuerza la idea de dominación por medio del ritual patriótico, queda la expresión originaria relegada a segundo lugar, aunque, en apariencia, sea un protagonista de la historia de Querétaro.

Dentro del marco del análisis histórico destaca el manejo del mito por parte de los actores involucrados en los performances. Tanto el discurso histórico como el mítico son simultáneamente un discurso de identidad (Friedman 2008, 89), pero el mismo mito representa cosas diferentes para el gobierno y para los Concheros. La identidad de origen europeo, y la mestiza en el mejor de los casos, se refuerza en el mito de la fundación de la ciudad. Por otra parte, si bien el mito es parte de la identidad de los Concheros, no se sujeta enteramente a él, por lo tanto, lo que se refuerza es, por parte de la clase gobernante, la perspectiva que tiene el occidental del indígena. Pero aunado a esto, el discurso mítico consiste en atribuir un pasado significativo a un presente estructurado (Friedman 2008, 89). En este sentido, los Concheros se hacen visibles por este mito rememorado en este performance, pero subyace la misma dinámica de sobrevivencia desde la conquista; adaptarse a un contexto adverso para prolongar la existencia de componentes propios. Se acepta la limitación a una perspectiva dominante presentada por el otro mediante la rememoración del mito reforzado con la presencia de lo nacional, para hacerse visible y, con ello, tal vez, recibir ciertas oportunidades, como menciona Haley, o que por medio del ritual Conchero y la entrega del bastón de mando se posicione esta identidad en primer plano. Como sostiene Friedman, se trata de historias que son productos de posiciones sociales específicas (2008, 89). Con ello lo que se pone de relieve son los factores que entran en juego en esas producciones, y no juzgar la veracidad de lo que se rememora.

En este sentido, resulta interesante el manejo de lo que se ha denominado *mythopraxis*; las metáforas históricas de una realidad mítica (Sahlins 1981, 11). Friedman reelabora este concepto y explica que la mitologización, en la cual se da la historiografía, se construye de acuerdo a esquemas categóricos que se transfieren de otros dominios, lo cual ocurre en circunstancias específicas donde una identidad social emergente se manifiesta por medio del despliegue de modelos míticos (2008, 91-92). No hay una división clara entre historiografía y mito en el performance del Sangremal, pero la carga de símbolos oficiales como protocolos de eventos cívicos (discursos oficiales, honores a la bandera y presencia militar) da un tinte historiográfico y, al mismo tiempo, se mitologiza el presente, en apariencia, al someterse a la protección que ofrece el grupo de Concheros por medio de una práctica espiritual.

Modernización y etnificación

Considerando lo anterior se complejiza la lectura de ambos performances porque van más allá de una simple celebración. Al hacer un performance políticamente se observa *the performativity of a performance*, ya que con ello se rompe una certeza a través y en presencia de su audiencia, y mediatizada o no, ésta crea un sitio particular, se sitúa fuera de la producción (Hunter 2013, 3). El hecho de que los capitanes de las Mesas hayan otorgado el bastón de mando al presidente municipal y al gobernador, respectivamente, y que además el grupo de la Peña de Bernal haya invitado a Domínguez como padrino de esta Mesa, se interpreta como un hecho gestionado por los Concheros y parece un acercamiento voluntario de la cultura occidental hacia la indígena. Al observador se le presenta algo no aparente, el performance es únicamente la superficie, pero incluso lo subyacente puede ser difuso y ambiguo: “That situatedness may be inflected by hegemonic politics, but it contains and sustains particular contexts that governing structures may not even be interested in or aware of” (Hunter 2013, 3). Los representantes del gobierno, en

apariencia, se someten al ritual indígena que les da protección y reconocimiento. De manera subyacente, sin embargo, este hecho los posiciona como dominantes porque no se trata de un ritual típicamente de Concheros, sino, más bien, de un evento típicamente cívico y nacionalista evidenciado por medio de los honores a la bandera, con sus componentes como el saludo, el himno nacional y la presencia militar.

Asimismo, se pueden discutir dos posturas antropológicas contemporáneas respecto a las identidades y la globalización. Friedman, por una parte, observa que la identidad indígena se opone al Estado, sin embargo, para Brian D. Haley, el Estado es ahora también un aliado que puede proteger los derechos civiles y tal vez proporcionar nuevas oportunidades (2009, 180). Los performances oscilan entre estas dos posturas, aunque la política hegemónica representada por el gobernador y presidente municipal junto con sus acompañantes no sea consciente ni tenga interés. Estas perspectivas (oposición y alianza) no son definitivas, dado que están en proceso de construir un objeto político. [Homi Bhabha](#) explica que ese proceso de construcción no es ni un componente ni otro, en este caso, ni occidental ni indígena, y tampoco se alinea a nuestras expectativas políticas y cambia nuestras formas de reconocimiento del momento político (1994, 25). Se abre un espacio híbrido que puede aceptar y regular la diferencia estructural del momento sin que tenga que producirse una unidad del antagonismo social o contradicción, ya que no se sabe cuál será el resultado de esta dinámica, la historia está en proceso, de acuerdo con [Bhabha \(1994, 25\)](#). Además, partir de conceptos preestablecidos como occidental e indígena, con sus respectivas oposiciones históricas, haría perder de vista la conexión con otros sujetos, incluso opuestos, más allá de reducirlos a incoherencias o contradicciones como el rechazo de varias Mesas a danzantes que llevan a cabo prácticas que no corresponden, desde su punto de vista, a la tradición. Como sostiene este teórico: “What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences” (1994, 1). Es lo que pasa con la identidad indígena de los performances aquí estudiados. Si bien se puede discutir o cuestionar el origen de la identidad indígena de algunos Concheros y de las tradiciones, lo que es más relevante es el proceso presente de la articulación de diferencias culturales incluidas las que se dan dentro de las mismas Mesas.

[Bhabha](#) sostiene que “These ‘in between’ spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood -singular or communal- that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself” (1994, 1-2). Esto se ejemplifica con la diferenciación y oposición entre Mesas en las que los entes contendientes son la tradición (definida por ciertas Mesas) y las nuevas prácticas en la era global. Este espacio intermedio entonces resulta conflictivo, pero, a la vez, da paso no solamente a la formación de nuevas identidades, sino al uso de los elementos de la cultura moderna (y occidental en general) para colaborar con el Estado de alguna manera (ser aliados), al estar en concordancia con la imagen de culturas en reconciliación por medio del performance y como una herramienta contestataria que está subyacente y que, como se había mencionado antes, los actores políticos no son conscientes de ella. Esta forma de contestación y resistencia se da a varios niveles. Por un lado, la Mesa participante se posiciona en una situación favorable ante el gobierno a cambio de la aparente entrega de poder, del aparente sometimiento disfrazado de armonía. Esto, aunque

se pueda discutir que es de manera limitada, es una estrategia que va más allá de una lucha frontal antagonica y que puede aportar más apoyos tanto para las prácticas tradicionales como para beneficios sociales que recaerían en una comunidad más grande y no simplemente en una Mesa. Por otro lado se da también una resistencia ideológica identitaria frente a los grupos más tradicionales que han expulsado de sus prácticas rituales a los que se han abierto a estas prácticas (participación en ceremonias como la de Bernal y la entrega de bastón de mando a autoridades políticas ajenas a la dinámica de los grupos originarios). Si los más tradicionales los han calificado de Concheros piratas, sobresale la negativa de uno de los capitanes más respetados a firmar tal documento de rechazo porque se coloca en un espacio intermedio (híbrido) entre la tradición y el rechazo, y subyace la pregunta: ¿cuáles serían los componentes de una identidad indígena tradicional auténtica?

Esto se conecta igualmente con la idea de que los términos culturales de compromiso, ya sea de forma antagonica o de afiliación se producen por medio del performance. Sin embargo, debe recalcar, de acuerdo con [Bhabha](#), que la representación de la diferencia no se debe leer como un mero reflejo de un rastro étnico predeterminado en una tabla (esquema) fija de tradición:

The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, on-going negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation. The 'right' to signify from the periphery of authorized power and privilege does not depend on the persistence of tradition; it is resourced by the power of tradition to be reinscribed through the conditions of contingency and contradictoriness that attend upon the lives of those who are 'in the minority' ([Bhabha 1994, 2](#)).

De manera paradójica se observa una movilidad de la presencia de culturas indígenas respecto a la periferia y el centro del poder que menciona [Bhabha](#). En el marco social o político, las culturas originarias han estado en la periferia del centro del poder de la cultura dominante; sin embargo, la tradición conchera parece también proyectar un centro de poder, en este caso, representado por el grupo que excluye a los Concheros piratas, convirtiendo a estos últimos en manifestaciones periféricas y sin autorización. Luego, esta manifestación se traslada al centro en los performances aquí analizados, deja de ser periferia y coloca en primer plano no sólo a miembros que se alejan de la tradición defendida por los otros, sino que incluye de manera implícita a los que los rechazaron. Esta inclusión también se da de manera paradójica no únicamente por medio de este grupo de Concheros, sino por el discurso oficial en el que se habla de una comunidad conchera unida. Por un lado, este discurso generaliza las identidades indígenas y al hacerlo se excluyen los elementos distintivos de cada una, pero es dentro de esta generalización que caben todos, los más conservadores y los que se alejan de la tradición más ortodoxa.

Lo que se observa en esta dinámica o separación entre lo tradicional y lo nuevo dentro de las prácticas de los Concheros es una nueva forma de identificación a la luz de la modernidad. Continuando con Bhabha, el reconocimiento de la tradición es una forma de identificación parcial que al reescenificar el pasado introduce temporalidades culturales inconmensurables

dentro de la invención de la tradición. Esto da lugar a un alejamiento de un acceso inmediato a una identidad originaria. Se observa que la línea divisoria entre las diferencias culturales puede ser tanto consensual como conflictiva y puede dar lugar a una confusión de nuestra definición de modernidad en la que se realinean las fronteras tradicionales entre lo privado y lo público y se desafían las expectativas normativas del desarrollo y el progreso (Bhabha 1994, 2). Es así como se observa que los elementos tradicionales Concheros se escenifican en los dos performances presentados, pero dentro de los contextos (equinoccio y rememoración de la conquista) se alejan de la identidad original propuesta por los grupos más estrictos. En estos casos, las divisiones culturales son conflictivas, como se explicó anteriormente, pero esta separación va más allá de los grupos involucrados directamente con estas prácticas. Como se mencionó antes, los performances políticos trabajan con sus audiencias para escenificar significados y perspectivas políticas y, en especial, los observadores de estos performances pueden cuestionar las fronteras entre lo público y lo privado, y las vías para el desarrollo y el progreso parecen cobrar una nueva dirección. Por una parte, estos rituales han sido privados y de carácter espiritual, y aunque el acceso a ellos es abierto siempre se debe contar con la aprobación de los participantes de las Mesas. Al participar en ceremonias como las aquí analizadas, estos rituales dejan de ser no sólo privados, sino que su difusión tiene un alcance internacional dentro de un marco de economía globalizada. Por otro lado, la idea que se ha impuesto a pueblos colonizados es que las tradiciones originarias han ralentizado el desarrollo social y económico. Entonces al reescenificar una tradición originaria con la participación de las máximas autoridades gubernamentales, estatales y municipales, esta idea se problematiza al dejar ver que la participación indígena tiene un lugar en el ámbito cultural, social y político. Puede discutirse que esta participación queda limitada a una escenificación, sin embargo, también puede ser un paso hacia una participación real. La lucha por ella ha sido una constante negociación y esta manifestación, por muchas críticas que haya recibido, es parte de esta misma lucha. La presión a nivel internacional que han tenido los diferentes gobiernos por parte de organismos internacionales para reconocer el valor y los derechos de las culturas originarias ha dado lugar a este tipo de participación, no es algo gratuito: “The Western metropole must confront its postcolonial history, told by its influx of postwar migrants and refugees, as an indigenous or native narrative *internal to its national identity*.” (Bhabha 1994, 6) Grupos étnicos, como los Concheros, han aprovechado la idea de un turismo que ofrezca también elementos culturales indígenas, una forma de lucha que se adapta a la modernidad, una constante redefinición de la identidad. El Estado, por otra parte, ha adoptado asimismo una imagen etnificada como se explica a continuación.

En el caso de ambos performances se da un efecto de etnificación en la clase gobernante, ya sea por conveniencia o por presión en circunstancias específicas. Debe recordarse que desde los años noventa, ha habido un auge de la etnicidad, por ejemplo, 1993 fue el año de los pueblos indígenas (Friedman 2008, 240) y 1994 fue el año del levantamiento zapatista en Chiapas (EZLN). A partir de la solidaridad entre identidades culturales se busca una autonomía del sistema del cual han sido parte (Friedman 2008, 241), por ello es sólo cuando la hegemonía de una identidad central declina que el multiculturalismo emerge y en consecuencia la presencia de las identidades indígenas sobresale (Friedman 2008, 256). En este marco han surgido medidas multiculturales que han politizado las identidades culturales, como la de grupos indígenas. Se desintegra el modelo central de identidad y proliferan de manera global las identidades

enraizadas y aparentemente impermeables a condiciones de movilidad en una arena social más grande (Friedman 2008, 241). De entre las medidas multiculturales está por ejemplo la transformación del INI al CDI,² donde además de encontrar monografías referentes a los grupos indígenas de México se destaca la autogestión y participación directa y libre de los mismos pueblos originarios. Entonces, no es sorprendente que el Estado haya gestionado este encuentro con los Concheros como parte de una estrategia para reforzar el modelo central de identidad, en este caso; mexicano mestizo, en quien, si bien persisten los rituales nacionalistas, el componente indígena, aunque sólo en apariencia en estos eventos, tuvo un papel también protagónico. Friedman resalta la palabra aparente en cuanto a la impermeabilización de la identidad indígena a una arena social más grande. Comparto esta perspectiva porque nuevamente surge la pregunta planteada antes, ¿qué beneficio tendrán estas Mesas de Concheros específicas al haber participado en estos performances, además de la proyección global que implica la ceremonia especialmente en Bernal? ¿Qué papel tienen los líderes indígenas en la negociación con los representantes gubernamentales? Como apunta Haley, puede tratarse de una nueva dinámica en la que los pueblos originarios o, por lo menos, ciertos grupos indígenas vean en el Estado nuevas oportunidades que antes les fueron negadas. Sin embargo, cabe mencionar que si bien la identidad hegemónica puede estar en declive, no significa que lo que antes dominaba, entiéndase mercados, armas, entre otros elementos, haya desaparecido, sino más bien se ha fragmentado, descentralizado (Friedman 243, 2008) y, por ello, busca etnificarse, para a través de estos performances, por ejemplo, presentarse de manera solidificada y apoyada por la presencia indígena simbolizada en el bastón de mando.

Además, varias comunidades indígenas, entre otros grupos, han entrado en un proceso que conlleva una transformación que va de lo local a lo global (Friedman 2008, 310). El performance que se llevó a cabo en Bernal da cuenta de esta situación, ya que según enfatiza el capitán de la Mesa que invitó al gobernador, es una tradición que data de siglos, sin embargo, se quiera o no, se ha incorporado de manera espontánea o forzada por diversos factores a una dinámica económico-global, un pueblo que por su atractivo pintoresco ha atraído al turismo y el gobierno se ha valido de esta imagen para sumarse al efecto de etnicidad comentado antes. Friedman observa que este fenómeno implica una contradicción de identidad entre la raíz indígena y la vida cosmopolita de las elites, sin embargo, esta contradicción puede ser sólo para el que está fuera como espectador. Si bien los grupos más apegados a la tradición apuntan a una contradicción al incorporar figuras políticas en sus rituales, otros como los que participaron en los performances aquí analizados y el capitán que se negó a firmar el documento de rechazo a algunos Concheros, no muestran un conflicto al incorporar nuevos elementos incluso antagónicos.

Conclusiones

Los eventos analizados como performances llevados a cabo políticamente dan lugar a varias lecturas por parte de diversos actores: participantes y espectadores. Es una dinámica que oscila entre el enfrentamiento y la negociación. A través de las palabras y de los simbolismos se evidencia tal dinámica. Es como si el espacio mítico y simbólico del Sangremal se volviera a convertir en un campo de batalla; en el siglo XXI las armas son los discursos y la resignificación

de símbolos, a través de los cuales y de la constante negociación y resistencia se inserta la presencia indígena de los Concheros en la economía global.

Esta nueva forma de resistencia acepta, usa y aprovecha la imagen politizada y turística que los medios de comunicación y el Estado, a través de sus diferentes instituciones como la turística, han hecho de este grupo y de otros. Esta proyección ha contribuido, asimismo, a que gran parte del turismo nacional se quiera etnificar el día de las ceremonias de equinoccio de primavera que se celebran en diferentes sitios arqueológicos y naturales a lo largo del país. Irónicamente, como señala [Delgadillo](#), los indígenas son discriminados todo el año, pero ese día, los que los ignoran se disfrazan de ellos porque “todos queremos ser indios” (2008, 59). Los grupos indígenas son conscientes de esto y al aprovecharlo cuestionan las ideas tradicionales de lo que es auténtico o no, porque la historia se sigue escribiendo en estos nuevos espacios, físicos y metafóricos.

El Estado, por otra parte, tampoco puede sostenerse, por lo menos, formalmente, en su antiguo discurso de que las culturas indígenas retrasan el progreso económico y social, y si bien en la práctica y en lo subyacente de su performance, hecho que se analizó políticamente, se quiere posicionar como dominante, tiene que ceder y brindar un espacio a la presencia indígena en la construcción de su idea de sociedad queretana. No es casualidad que en los momentos de entrega de bastón de mando, los de 2016 y el de 2011, eran gobiernos panistas con ideología de derecha conservadora. Además de pretender crear una imagen conciliadora, está el beneficio económico que estas ceremonias, por medio del sector turístico, traen a los llamados Pueblos Mágicos.

Estos nuevos acercamientos entre el Estado (cultura dominante) y las culturas indígenas implican transformaciones continuas en las tradiciones, en los símbolos y en las relaciones de ambas partes: “The very concepts of homogenous national cultures, the consensual or contiguous transmission of historical traditions, or ‘organic’ ethnic communities -as the grounds of cultural comparativism- are in a profound process of redefinition” ([Bhabha 1994, 5](#)). Estas transformaciones no dejan de ser conflictivas para una y otra parte, y a los espectadores, en apariencia pasivos, se les presenta un desafío en términos culturales, políticos y sociales.

Bibliografía

BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

BOHÓRQUEZ MOLINA, José Gerardo. 2012. “Los ‘verdaderos’ Concheros, la danza en torno al poder”. *Barroco, Diario de Querétaro*. 11 de septiembre (Fecha de consulta: 18 de agosto de 2017).

Ciclo de conferencias: Aprendiendo de los Pueblos Mágicos. 2012. México: Secretaría de Educación Pública y Sistema Nacional de Educación a Distancia, 22 de mayo (Fecha de consulta: 4 de junio de 2017.)

CORTÉS VÁSQUEZ, Melquiades. 2011. “Bastón de mando, símbolo de autoridad”. Grupo NVI noticias. 22 de mayo (Fecha de consulta: 18 de agosto de 2017).

- DELGADILLO TORRES, Rosalba. 2008. "El equinoccio de primavera: mitos y realidades". *Casa del tiempo* 13(57): 57-62. http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/13_iv_nov_2008/casa_del_tiempo_eIV_num13_57_62 (Fecha de consulta: 4 de junio de 2017).
- EKHOLM FRIEDMAN, Kajsá y Jonathan FRIEDMAN. 2008. "Global Complexity and the Simplicity of Everyday Life". En *Modernities, Class, and the Contradictions of Globalization. The Anthropology of Global Systems*. Walnut Creek: AltaMira Press, 139-174.
- _____. 2008. "Myth, History, and Political Identity". En *Modernities, Class, and the Contradictions of Globalization. The Anthropology of Global Systems*. Ekholm y Friedman, 89-107. Walnut Creek: AltaMira Press.
- _____. 2008. "The Implosion of Modernity. A New Tribalism". En *Modernities, Class, and the Contradictions of Globalization. The Anthropology of Global Systems*. Ekholm y Friedman, 239-262. Walnut Creek: AltaMira Press.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia. 2011. *Querétaro. Historia breve*. México: El Colegio de México,
- HALEY, Brian D. 2009. "Immigration and Indigenization in the Mexican Diaspora in the Southwestern United States". *Imagining Globalization. Language, Identities, and Boundaries*, ed. Ho Hon Leung, Matthew Hendley, Robert W. Compton y Brian D. Haley, 165-184. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- HUNTER, Lynette. Introducción. 2013. *Performance, Politics and Activism*, ed. Peter Lichtenfels y John Rouse, 1-14. Nueva York: Palgrave.
- México Cultural. 2012. Guía oficial de turismo. "Pueblos Mágicos". Visit Mexico. <http://www.gob.mx/sectur/acciones-y-programas/programa-pueblos-magicos> (Fecha de consulta: 14 de junio de 2017).
- NAVARRO, Hilda. 2016. "Entregan bastón de mando a Gobernador en equinoccio de Bernal". *ADN Informativo*. 21 de marzo. <http://adninformativo.mx/entregan-baston-de-mando-al-gobernador-en-equinoccio-de-bernal/> (Fecha de consulta: 1 de abril de 2017).
- PRATT, Mary Louise. 1994. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge .
- REYNOSO JAIME, Irving. 2013. "Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México". *Andamios* 10(22): 333-355. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62828837016> (Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2016)

“Rinden ceremonia por el día de la fundación de la ciudad de Querétaro”. 2016. *Quadratín Querétaro*. 25 de julio. <http://www.youtube.com/watch?v=k3RdrUZhuPg> (Fecha de consulta: 25 de julio de 2016)

SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

TUHIWAI SMITH, Linda. 2005. “Imperialism, History, Writing, and Theory”. *Postcolonialisms. An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, ed. Gaurav Desai y Supriya Nair. New Jersey: Rutgers UP, 94-115.

Notas

1 [García Ugarte](#) explica que existe una controversia sobre la forma en que se fundó la ciudad. Una postura habla de una forma pacífica mediante la negociación y el comercio, y otra de la intervención milagrosa de Santiago Matamoros durante una batalla (2011, 53).

2 Instituto Nacional Indigenista creado en 1948 y luego sustituido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas creada en 2003 por el gobierno de Vicente Fox ([Reynoso Jaime 2013, 334](#)).

Milvet R. Alonso Gutiérrez

Doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad de California, Riverside. Actualmente es profesora en el Departamento de Lenguas Romances en la Universidad de Georgia. Sus líneas de investigación son los estudios culturales aplicados a performances, en los que tradiciones de origen indígena y actuales figuras políticas se entrelazan, así como las conexiones entre la literatura contemporánea y la vida cultural y política de México. Sobre ello ha publicado “La multiculturalidad en México en el programa educativo *Ventana a mi comunidad*”. *Revista Iberoamericana* 85(268) (julio-septiembre 2019); “Presencias espectrales en *Alas a la palabra* de Adela Calva Reyes: Convergencia de voces en una mujer hñähñu”. *iMex, México Interdisciplinario* 8(16) (agosto 2019); y “La (de) construcción paródica de una identidad cultural y nacional a través del performance en *Ese príncipe que fui* de Jordi Soler”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 44(87) (julio 2018).