

LA SOCIABILIDAD CRIOLLA COMO PROCESO ACULTURATIVO

Solange Alberro

El Colegio de México

Como ocurre a menudo en las ciencias humanas, el campo que abarcamos actualmente con el término relativamente reciente de "sociabilidad" procede de una lectura moderna de realidades socioculturales que en la edad clásica participaban de nociones tales como "urbanidad", "civilidad", "crianza", "hidalguía" y también de "tratos", que siempre implican la idea de "negocios". La noción fundamental a la que remiten las demás es la de "cortesía", de la que Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611 da la definición siguiente: «"Cortesano": el que sigue la Corte, sirviendo al rey. Y porqué se presume que los tales son muy discretos y avisados, llamamos cortesanos a los que tienen bueno e hidalgo término y honrado trato. "Cortés": el comedido, apacible, oficioso» (Covarrubias 1984:364). Es decir que, según lo mostró magistralmente Norbert Elías (1974a, 1974b, 1976), la "sociabilidad" es el producto histórico del fenómeno sociocultural de la Corte, que coincide y se refuerza con el desarrollo de las urbes, como crisol de la burguesía, según una sociogénesis que apareció nítidamente en la mayor parte de las monarquías occidentales.

Por otra parte, es bien sabido que el término "criollo" es francamente posterior a estas nociones. Lo usaremos aquí en los dos sentidos más comunes, el de descendiente de europeo y de perteneciente o relativo a los países americanos.

Fuerza es confesarlo: no podremos evitar cierta ambigüedad ya que los fenómenos que nos ocuparán más adelante son a la vez colectivos e imprecisos, resultando por tanto imposible discernir puntualmente si conciernen a metropolitanos establecidos en tierras americanas o a verdaderos criollos nacidos en ellas. Además, la naturaleza misma de nuestro objeto de estudio, la "sociabilidad", implica

necesariamente relaciones entre unos y otros, por lo que no tendría sentido pretenderlos distinguir a toda costa.

En fin, dicha "sociabilidad" será propia del sector dominante no sólo de la sociedad colonial sino del grupo español. En efecto, acabamos de señalar la relación que existe históricamente entre un determinado contexto sociocultural - la Corte, la ciudad -, y la emergencia de la cortesía. Esto significa que sólo las reacciones que se produzcan dentro de este marco preciso serán reconocidas por los contemporáneos como cortesés, a exclusión de las que puedan existir entre otros sectores de la población, campesinos, artesanos, tal vez urbanos pero no burgueses. En consecuencia, la sociabilidad tal como trasciende de los testimonios históricos tiene siempre un carácter de clase y precisamente el de la élite, de la que proviene y a la que está exclusivamente destinada. Los mismos códigos del amor cortés, una de las primeras manifestaciones occidentales de cortesía, reservan su exquisitez a un grupo reducido de feudales, es decir de individuos igualados entre sí por su estatuto superior al resto de la población. André Le Chapelain, en su *De arte honeste amandi*, que tanta influencia tuvo en el siglo XIII, recomienda a un caballero deseoso de granjearse los favores de alguna campesina usar de cierta coacción - *modica coactio* -, mientras sólo se suele recurrir a la constancia y al respeto, etc., cuando se trata de una dama (Warner 1989:134, 346 n.12). Por tanto, aún cuando en nuestro caso no faltaron los testimonios acerca de los buenos modales propios de los indígenas mexicanos, en particular por parte de los entusiastas frailes de los principios y de un Palafox, la gran mayoría de los observadores sólo percibieron los de aquellos grupos a los que pertenecían, no pudiendo obviamente, por las razones anteriormente expuestas, percatarse eventualmente de formas de cortesía distintas de la suya. Nos ocuparemos por consiguiente de la sociabilidad de las élites no porque fue la única sino porque tan sólo ella aparece manifestada en las fuentes documentales.

Pero, ¿de qué fuentes documentales disponemos para emprender su estudio? Si bien vemos por las listas de los libros que fueron introducidos por el puerto de Veracruz en el siglo XVI que los manuales de cortesía o de buenos modales eran bastante frecuentes, no sabemos exactamente de qué obras se

trataba aunque se puede pensar que eran las mismas que por las mismas fechas se leían en la península (Fernández del Castillo 1982:379) (1). En la centuria siguiente, los *Documentos de buena crianza*, de Francisco de Ledesma - publicados en Madrid en 1651 - circulaban entre la sociedad colonial y en los primeros años del siglo XIX, el Seminario Tridentino Palafoxiano de Puebla hacía uso de las *Reglas de buena crianza civil y cristiana* (reimpreso en Puebla en 1802). Estos textos fueron impresos en España o reimpresos en México y ninguna obra de este género parece haber salido a la luz en Nueva España.

A reserva de que los acervos conservados en archivos y bibliotecas nos entreguen un día un manual de cortesía elaborado en el virreinato y por tanto basado en la realidad local, - lo que queda muy dudoso, dicho sea de paso -, podemos entender la lógica de la situación aquí descrita. En efecto, de la misma manera que la mayoría de las obras normativas - códigos, leyes, teología, jurisprudencia, etc. - en uso en el México colonial eran aquellas que circulaban en la metrópoli o su mero reflejo, a causa de la relación que unía a las distintas partes del imperio con su cabeza, no es de extrañar que el sector español del virreinato, imbuído de su identidad, se asimilase al peninsular y adoptase por tanto sus normas tocantes a la vida en sociedad. Incluso después de la Independencia, los manuales más populares y que lo siguen siendo hasta hoy en día, no son más que el remedo de textos europeos, atestiguando la convicción de sus usuarios de participar de una urbanidad común en la mayoría de sus rasgos, a la buena sociedad de los países llamados "civilizados" (2).

Por otra parte, el rastreo de los comportamientos y conductas que englobamos bajo el vocabulo sociabilidad no resulta fácil. En efecto, como lo señalamos, tal categoría es reciente y por tanto, sus manifestaciones deben ser buscadas bajo distintas rúbricas las que, además, sólo aluden a ellas de manera muy secundaria. Pero sobre todo, la sociabilidad criolla requiere, para ser debidamente reconocida y señalada como original, de una mirada distante, extraña, puesto que quienes la practican la creen - o quieren creerla -, de todo punto similar a la que se observa en la península. Por ello, la mayoría de los testimonios que aportan información sobre los modos y modales de la sociedad criolla novohispana provienen de observadores

extranjeros, - españoles peninsulares, viajeros europeos -, que perciben con sorpresa e interés los matices y las diferencias que existen en la urbanidad usada en México y la que se estilaba bajo otras latitudes. Podemos también hacer uso de las declaraciones emitidas por algunos criollos encendidos por la pasión patriótica de los tiempos de la Independencia - así C. M. de Bustamante, el padre Fray Servando Teresa de Mier, etc. -, en contra de la grosería y barbarie de los gachupines ya que son reveladoras, si las invertimos, de las pautas profundas que marcan la buena crianza criolla (3).

En fin, para corroborar nuestras deducciones e intuiciones, nos valemos a veces del conocimiento que resulta de las fuentes inquisitoriales, las que, a través de copiosos procesos, proporcionan una información tan valiosa por su carácter directo e íntimo como dispersa y poco sistemática, acerca de numerosos aspectos concernientes a las relaciones familiares, amorosas y sociales. Por último señalemos las fuentes literarias, a partir del siglo XVIII - esencialmente J. J. Fernández de Lizardi (1980) -, que describen las vivencias y hábitos de diversos sectores sociales (4).

Características de la sociabilidad criolla

La primera característica de la sociabilidad propia de la buena sociedad novohispana, la que se menciona con mayor frecuencia y constancia a lo largo del período colonial y más allá, es sin duda la dulzura, la amenidad y afabilidad del trato (5). El padre Ajofrín (1964: 61), observador curioso y agudo de las costumbres locales señala a mediados del siglo XVIII, con cierta malicia: «... Son muy cariñosos y dulces en su trato. El modo de saludarse cuando se encuentran es afabilísimo y para la gravedad europea, muy extraño. Aunque sea hombre con mujer, se dicen: adios mi alma, adios mi vida, adios mi consuelo, adios espejo mio. Es Ud. mi honra, es Ud. todo mi querer, es Ud. mi almita, es Ud. mi vida ... es Ud. mi amo, es Ud. mi señor ...». Notemos las expresiones de tonalidad afectiva, - alma, vida, espejo, querer ... - aún reforzada por el posesivo. Un siglo después la marquesa Calderón de la Barca subraya también la

calidez del trato de las damas, que opone a la frialdad de las relaciones que impera entre las de países como Inglaterra (Calderón de la Barca 1984).

Pero hay más. Salta a la vista el giro reiterativo, pleonástico, como si la calidad final del cumplido dependiese de la acumulación de las fórmulas. Nuevamente, el padre Ajofrín se extraña ante la manera de saludarse: «se preguntan sin hacer coma ni punto: ¿cómo está Ud.? ¿cómo lo pasa Ud.? ¿cómo le va a Ud.? ¿cómo se halla Ud.?», mientras la marquesa Calderón por su lado se admira ante las complicatlas figuras de ballet a las que se entragan sus ilustres visitantes a la hora de retirarse. La misma tendencia se observa sin lugar a duda en los códigos estéticos. Veamos por ejemplo los retratos coloniales, especialmente los femeninos, en los que las damas de alcurnia o las monjas coronadas ostentan una profusión de adornos y joyas verdaderamente extraordinarias y que no dejaban de parecer excesivos a los europeos en general y a los españoles peninsulares en particular, amigos de mayor sobriedad en el atuendo (6). La acumulación de elementos decorativos se vuelve a encontrar en las fachadas de las iglesias, los retablos y los púlpitos, la orfebrería religiosa y civil. Pareciera que lo bello, según el criterio criollo, fuese inseparable de lo rico y complicado, entendido como repetitivo, acumulativo y profuso. Para corroborar esta observación, cabe notar que actualmente, en el lenguaje coloquial, la sencillez tiene casi siempre una connotación despectiva: cuando un vendedor aduce que un artículo resulta "sencillo", quiere decir que su falta de sofisticación lo convierte *ipso facto* en algo elemental, humilde y finalmente, desprovisto de excelencia y categoría.

Ahora bien, todas las expresiones que integran el cumplido son análogas por su contenido y el significado particular de cada una de ellas no pasa de ser retórico puesto que términos tales como "alma", "vida", etc. no tienen un peso real en las fórmulas de saludo y de despedida que refiere el padre Ajofrín. Aunque todos los códigos de sociabilidad recurran a un léxico estereotipado - véase por ejemplo la comedia del Siglo de Oro o el teatro clásico francés -, la hipérbole banalizada y pleonástica, tan constante como sistemática en la cortesía criolla nos parece revelar un problema que rebasa el carácter circunstancial y

limitado propio de la mayoría de los códigos que no suelen tener vigencia más allá de unas cuantas modas.

Además, las metáforas pasionales concernientes al amor o al odio, por muy estereotipadas y excesivas que nos parezcan o incluso hayan parecido en el contexto que las originaron, no carecían de fundamento, porque correspondían a la realidad de un sentimiento, generalmente intenso. En cambio en el caso presente, las cálidas y cariñosas expresiones no recubren ningún movimiento afectivo y se limitan a integrar una fórmula de cortesía, usual entre integrantes del mismo círculo social. Tenemos por tanto la impresión que es la forma recargada e hiperbólica la que tiende a suplir la falta de contenido. O dicho sea en otras palabras y ahondando un poco en la misma idea: en la cortesía criolla tal como se manifiesta en estas fórmulas, forma y contenido vienen a ser la misma cosa, desempeñando la primera la función que corresponde, en códigos culturales distintos, a ambos factores. En efecto, mientras las metáforas pasionales sólo exageran una emoción con la que guardan pese a todo una relación lógica - el amor se convierte en fuego o yugo, el odio en hielo o veneno, etc.-, las expresiones como "mi alma", "mi vida" no se refieren a nada concreto ni real.

Esta confusión, o fusión del contenido y de la forma nos remite sin duda a un rasgo fundamental de la percepción indígena, que no establecía diferencia alguna entre uno y otra. Se sabe cómo en las religiones prehispánicas, el ídolo era realmente el dios, lo que explica la rápida destrucción de los complejos religiosos puesto que bastó derribar y quebrar las estatuas para aniquilar a las mismas divinidades. Por ello, los evangelizadores y luego los ministros encargados de la guía espiritual de los neófitos tuvieron las mayores dificultades para darles a entender que una imagen no era más que la representación de un ente sobrenatural cuya esencia no estaba depositada en ella.

Ahora bien, hay indicios fehacientes para pensar que los españoles criollos y otros sectores no indígenas llegaron con el tiempo y el concurso de otros factores que nos ocuparán más adelante, a participar de esta sensibilidad específica. Algunos observadores críticos no dudaron en reprochar a los primeros su tendencia al formalismo y el virrey duque de Linares advierte a su sucesor que «en este reino, todo es exterioridad y viviendo

poseídos de los vicios, les parece *a los más* (cursivo por nosotros) que en trayendo el rosario al cuello y besando la mano de un sacerdote, son católicos; que los diez mandamientos, no sé si los conmutan en *ceremonias* (cursivo por nosotros)» (Alamán 1868, tomo I: 50).

“Exterioridad”, “ceremonias” o como se encuentra también, “ceremoniáticos”, reconocemos bajo estos vocabulos una realidad que podemos asimismo llamar formalismo, ritualismo, realidad tan presente aún que hace unos años, el país se vió invadido por un lema que pretendía catalizar las actitudes participativas de la población: la “imagen” de México, de tal o cual entidad, empresa, personaje, etc., en el entendido de que con lograr una imagen adecuada y halagadora, lo esencial había sido alcanzado.

Dentro de lo que podemos razonablemente fundamentar, tomando en cuenta lo precario de las fuentes testimoniales, la sociabilidad criolla de los siglos coloniales se caracteriza por tanto por una amenidad notable - que cautiva a unos y disgusta a otros - y un formalismo fundamental que cala hasta los sistemas de percepción y de representación. Advertimos también que esta urbanidad parece manifestarse con cierta predilección a través de los códigos orales y si bien la influencia culterana se ejerció en Nueva España como en las demás regiones del imperio, los giros retóricos, reiterativos y la frecuencia de los diminutivos con connotación de deferencia revelan una influencia indígena indudable (7).

No lo neguemos: esta aseveración resulta a la vez banal y sin embargo un tanto extraña a primera vista. Es banal en la medida en que teóricamente, estamos dispuestos a admitir la posibilidad de una influencia recíproca de las formas culturales indígenas y occidentales, habiendo incluso descubierto algunos estudiosos interferencias obvias entre unas y otras. Pero la idea parece al mismo tiempo peregrina, pues resulta también difícil concebir que culturas propias de sectores dominados puedan, pese a todo, inducir cambios sustanciales en las sensibilidades y comportamientos de los dominantes quienes se aferran por su lado a sus códigos específicos que son garantes de su estatuto.

¿Por qué mecanismos y al favor de qué circunstancias tales influencias pudieron ejercerse, pese a la vigilancia celosa de los principales interesados? Porque si se admite, como suele

acontecer, que los patrones culturales se difunden de manera jerárquica, desde las esferas más altas de la sociedad hacia las demás, nuestras afirmaciones resultan atrevidas si no es que aberrantes ...

Contexto y factores aculturativos

Para tratar de entender el proceso cuyo resultado fue una sociabilidad criolla como complejo cultural original, es preciso remontarse, como siempre que se procura dilucidar fenómenos complejos de aculturación, al siglo XVI, matriz de los cambios más drásticos y de las estructuras profundas del mundo colonial.

La sociedad española de las primeras décadas debió observar pautas semi feudales y militares, eventualmente templadas y sólo en casos contados - el de Cortés por ejemplo -, por influencias cortesanas y renacentistas (Durand 1953; Gómez de Orozco 1983). Cuando fueron llegando más adelante los inmigrantes peninsulares, campesinos y artesanos en su mayoría, empezó a constituirse una sociedad de carácter urbano y el sello feudal desapareció de las relaciones sociales como lo hizo del estilo arquitectónico de las construcciones citadinas. A ello concurrió sin duda el hecho que la parte central del país estaba pacificada pero también y sobre todo, el que la política monárquica impidió a partir de la promulgación de las Leyes Nuevas, la constitución de una aristocracia de origen guerrera. Al hacerlo, privaba la futura sociedad virreinal en su conjunto del motor principal que pudiese llevar a cabo el proceso civilizador - en el sentido en que lo emplea Norbert Elías -, como había sucedido en los países europeos. Por otra parte, la Corte virreinal, por brillante que llegase a ser más tarde, tampoco podría desempeñar cabalmente el papel que le había correspondido en el viejo continente. El virrey no era más que un alto funcionario asalariado, nombrado por un período determinado y sometido a vigilancia. Su persona estaba por tanto desprovista del carisma de un verdadero soberano y quienes lo rodeaban eran asimismo servidores oficiales, criados, parientes, auxiliares, y de ninguna manera los antiguos

guerreros convertidos, por la gracia de una etiqueta feroz, en cortesanos inofensivos si bien venenosos.

Tampoco existía una burguesía similar a la que, en ciertas monarquías occidentales, ansiaba ennoblecerse mediante el ejercicio de cargos estatales, asimilando por tanto los patrones culturales propios de la aristocracia. En Nueva España y en América española en general, según lo percibieron algunos observadores perspicaces, no existía aristocracia verdadera, habiendo quedado frustradas las aspiraciones de los descendientes de los conquistadores a formar una casta privilegiada hereditaria. Por otra parte quienes se pretendían hidalgos no dudaban en dedicarse a actividades consideradas indignas de su clase en la metrópoli (8).

Sin embargo, el modo de vida y los valores aristocráticos se difundieron y banalizaron no sólo entre la población española sino también entre los indígenas, como lo atestigua el uso generalizado y descontextualizado del "don". Un Agustín de Betancourt (1971: 3), criollo y heraldo entusiasta de su patria y de sus hombres, resume esta situación a la que encuentra una explicación evasiva, hacia finales del siglo XVII: «es bizarría de la tierra, que influye señorío y engrandece humildes corazones, aniquilando cuytadas condiciones ...».

¿Cómo explicar entonces esta paradoja: la difusión y hasta la banalización de maneras de ser aristocráticas, en ausencia de un sector que se pueda propiamente considerar como noble? ¿Y cómo dar cuenta de estos matices que identificamos como indígenas, en la sociabilidad de las élites?

Lo hemos señalado, los códigos reivindicados siempre son peninsulares y más tarde, europeos en general. Pero éstos eran el producto de una sociogénesis peculiar: sus estructuras correspondían a la larga dinámica que había acompañado la emergencia de sectores sociales específicos y sus funciones consistían en facilitar y normar el juego de las relaciones sociales entre unos y otros. En América en cambio, tales códigos carecían de los fundamentos y papeles que les conferían sentido y pertinencia puesto que la sociología colonial difería sustancialmente de la europea. Aquí, el "pueblo" estaba constituido por los indígenas y las castas, la burguesía y la aristocracia no existían de hecho, la élite reunía tipos sociales heterogéneos y el foco cultural que había sido tradicionalmente

la Corte carecía de la fuerza y del brillo necesario para convertirse en matriz universal de "civilización". Por ello, lejos de ser el resultado de una sociogénesis local, los códigos peninsulares aparecen - como tantas instituciones e instancias coloniales -, vacíos, artificiales y divorciados del contexto colonial, siendo sin embargo estrictamente respetados pues constituyen el principio de la identidad criolla y por tanto, de su estatuto social.

La inadecuación irremediable del modelo peninsular de cortesía con el contexto sociológico colonial y la necesidad imperiosa de mantenerlo vigente pese a todo nos parecen inducir dos consecuencias. La primera es precisamente el formalismo que descubrimos en la mayoría de las manifestaciones de la cortesía criolla, formalismo que suple el contenido. Por otra parte, esta dualidad interna del patrón cultural se traduce por una asimetría radical - la forma lo es todo mientras el contenido no es nada -, que lo debilita y deja inerme ante otros patrones culturales eventualmente más coherentes y dinámicos. Pero, ¿de dónde podrían provenir tales patrones puesto que el sector español se aferra tenaz y formalmente a los códigos metropolitanos?

Los caciques civilizadores

Para explicar la afición al lujo, la riqueza, - llamada por algunos exceso -, en el adorno personal, el decorado de las iglesias, o el boato de las fiestas, se ha alegado a menudo y con pertinencia a la doble herencia occidental: la que pertenece al *modus vivendi* señorial y la que dimana de la cultura renacentista. No hay duda, en efecto, que los emigrados peninsulares convertidos en *parvenus* hayan adoptado las conductas y, en cierta medida, los valores de los pocos hidalgos y personajes con cargos oficiales que aparecerían dignos de ser imitados. El tipo del "indiano" o "perulero" en el teatro del Siglo de Oro confirma la frecuencia de este proceso.

Pero también la tradición indígena desempeña un papel relevante en la cristalización de las características que nos ocupan. En efecto, se sabe cómo el lujo y la etiqueta de las

cortes imperiales inca y mexica, la suntuosidad del culto rendido a los dioses, el orden y la "policía" de la vida en sociedad y precisamente de la sociabilidad en general - los ritos de cortesía rigurosamente codificados según el sexo, la edad, el estatus social, las circunstancias, la ética, etc. -, obligaron a los nuevos amos a rivalizar con el antiguo orden, llevándolos incluso y cuando les fue posible, a superarlo (Durand 1953; 1956: 59). Este proceso fue a menudo conciente y no faltaron los religiosos que justificaron la magnificiencia de los edificios religiosos levantados por ellos y el consecuente y relativo abandono de la regla de la pobreza, por la necesidad en la que se hallaron de superar los esplendores del paganismo si pretendían atraer a los neófitos a la nueva fé.

El principio de rivalidad nos parece haber sido un factor fundamental para explicar los procesos aculturativos en general y, en el caso presente, la formación de una sociabilidad criolla. Lo vemos en efecto actuar en otras manifestaciones culturales; así la afición al lujo, que no pocos observadores señalan como característica de toda la sociedad colonial, excluyendo a los sectores más desfavorecidos obviamente.

Nuevamente el cronista criollo Agustín de Betancourt (1971: 3) haciendo de manera extraordinaria eco a fray Antonio de Calancha quien desde Perú había señalado la misma situación unas décadas antes, subraya las implicaciones sociales que resultan de la generalización de los gustos suntuarios: «la gala y el lustre es grande, el azeo y adorno en ricos y oficiales; los de menos quantía hasta oficiales gastan golilla y capa negra, andan en carrozas y en caballos; grandeza es, pero quién viere a todos en un concurso, no diferenciándose el cavallero rico o mayorazgo del oficial mecánico, le parecerá poca política ...». En este caso, el proceso imitativo y de rivalidad llega a desembocar en la confusión social puesto que al democratizarse literalmente el traje y los modales aristocráticos, ya no es posible distinguir los diversos estados sociales, resquebrajándose de este modo uno de los principios más firmes del orden social en la edad clásica.

En realidad, el principio de imitación y de rivalidad era inseparable del proyecto colonial. En efecto, los españoles no sólo imitaban, por sur lado, a los hidalgos que hubiesen conocido en sus pueblos o en la Nueva España; ellos mismos,

tanto los encomenderos, como los frailes, funcionarios y más tarde, comerciantes, hacendados, servían también de modelo para los naturales cuya occidentalización se procuraba oficialmente. Esto explica sin duda la rapidez asombrosa con la que los caciques indígenas adoptaron los hábitos, trajes y modales españoles, junto con el matiz aristocrático que los marcaba. Véanse por ejemplo aquellos principales que se perfilan en el lienzo de Tlaxcala y no se distinguen casi de los peninsulares; estos caciques de Huejotzingo que, por las mismas fechas, con las manos enguantadas y servidos por pajes españoles, obligaban a los labradores asimismo españoles a quitarse el sombrero ante ellos y a dirigirles la palabra con la mayor humildad ... (Paso y Troncoso 1939-42, libro 8: 108). Este sector dinámico, abierto a todas las aportaciones y a todas las colaboraciones con la esperanza de mantener su estatus con relación a los macehuales, es el que aceleró y reforzó sin lugar a duda el proceso de rivalidad anteriormente señalado. Porque si un principal se viste y se trata como el hidalgo que es teóricamente según las leyes del imperio, ¿qué le queda al español "que no lo es" y quiere a toda costa parecerlo?

Por tanto, el eje de la rivalidad nos parece animar el proceso aculturativo que desemboca en la emergencia de una urbanidad criolla y probablemente también de la mayoría de los procesos aculturativos que interesan al conjunto de la población, indígenas incluidos. Imitación y rivalidad, ciertamente, en relación a los patrones aristocráticos europeos que se mantienen ante todo en sus aspectos puramente formales, por las razones antes aducidas. Imitación y rivalidad de nuevo en cuanto se refiere a las culturas prehispánicas cuya excelencia en ciertos aspectos impone la superación por parte del nuevo orden. Y sobre todo, y a diferencia de las dos primeras modalidades que miraban hacia fuera - España - y hacia el pasado - lo prehispánico - , rivalidad como motor actual y eficiente, puesto que nace de un sector muy concreto, el de los caciques, comprometido en un profundo proceso de adaptación sociocultural. Su papel sin duda fue determinante para la elaboración de las nuevas formas de urbanidad aunque no fue constante ya que el ocaso de los nobles indígenas, tanto los antiguos como los de nuevo cuño introducidos por el nuevo régimen, no tardó en presentarse. En efecto, a diferencia de lo

que aconteció en Perú, donde la aristocracia indígena perduró como grupo hasta el final de la dominación española, se sabe cómo los caciques novohispanos dejaron de tener un peso y una personalidad propia a finales del siglo XVI, siendo finalmente absorbidos por los demás sectores sociales (9).

Pero en estas cuatro o cinco primeras décadas en las que fungieron como los colaboradores tan imprescindibles como relevantes del orden colonial, sólo ellos tuvieron a la vez las motivaciones y los medios de forjar las modalidades sincréticas que más adelante iban a cristalizar en una sociabilidad criolla original. Así es como se explica sin duda la importancia notable que cobraron los códigos orales, con su retórica reiterativa, sus diminutivos y posesivos, su tono afectivo. En efecto, si en el mundo prehispánico la retórica desempeñaba un papel fundamental en las relaciones sociales, los caciques debieron por sus funciones y estatus, ser maestros en ella. La conquista los obligó luego a apoderarse del idioma de los dominantes y a dominarlo a su vez, si pretendían mantenerse como los intermediarios privilegiados entre los macehuales y los nuevos amos. De ahí la infiltración del castellano y de sus códigos orales de cortesía por una serie de recursos retóricos propios de los idiomas indígenas. Una vez introducidos en el uso, los mismo españoles, en alguna forma rebasados en su propio terreno, no tuvieron más remedio que adoptarlos, mejorándolos cuando lo pudieron, en el mismo sentido (rebuscamiento, metáforas, etc.). Si hubiesen mantenido sus fórmulas tradicionales de urbanidad, se habrían expuesto obviamente a ser considerados como toscos, secos y finalmente "bárbaros", al lado de los caciques de habla y modales exquisitos (10).

De ahí también salió reforzado el formalismo anteriormente presentado como el producto de la inadecuación que existía entre la forma y el contenido y que caracterizaba la observancia en América de códigos europeos. En efecto, la tendencia indígena, que no establecía diferencia entre la representación y lo representado y otorgaba a la primera el significado total del conjunto, iba en el mismo sentido, resultando de tal coincidencia la preeminencia y hasta la exclusividad de la forma, el rito, la imagen, la apariencia.

Una vez moldeados los grandes rasgos de la sociabilidad que, con pocas variantes se iba a volver común a toda la

sociedad virreinal, los caciques pudieron desaparecer como grupo generador de procesos socioculturales. Lo esencial estaba hecho y otros mecanismos se encargarían de prolongar y completar la labor. La familia criolla fue la que tomó el relevo.

Y también las chichiguas ...

Si bien resulta imposible e improbable presentar un esquema familiar común a los distintos sectores sociales del mundo colonial, tomando en cuenta los parámetros temporales, espaciales, étnicos y sociales, se sabe a grandes rasgos que la comunidad familiar española solía ser extensa, rodeada de un sector servil y/o doméstico variable y marcada por una fuerte ilegitimidad, al menos hasta el siglo XVIII y pese al modelo monogámico y nuclear teóricamente observado. Esta situación se traducía, incluso entre los sectores españoles menos favorecidos, por la entrega del niño a los cuidados de las *chichiguas* indígenas, negras o mulatas y luego a los de la *pilmama*, esta muchachita que tenía por tarea cargarlo y entretenerlo hasta que llegase a la edad - 5 o 6 años - de caer bajo la tutela de sus padres quienes le daban entonces la educación que juzgaban conveniente (11).

Esto significa que en los primeros años de su vida, que son precisamente los más importantes para la formación del adulto futuro, en cuanto se refiere a las estructuras más profundas de su personalidad, el niño recibía casi exclusivamente los condicionamientos psico-sociales dispensados por mujeres que no participaban de una cultura propiamente occidental. Cuando éstas eran indígenas, caso frecuente según lo sugieren los términos a los que se recurre para nombrarlas, sus valores y conductas eran los de su propio grupo, asimismo en pleno proceso aculturativo, el que no podía dejar de seguir las pautas marcadas por los caciques, como señores inmediatos que eran de los naturales y por tanto impulsores de patrones culturales.

Las esferas de la personalidad que se lograba moldear mediante la crianza y el aprendizaje, respaldados por el fuerte lazo afectivo que implicaba la lactancia, son determinantes y nos limitaremos a señalar algunas de ellas. Así, por ejemplo, la

relación física con el cuerpo femenino, que no solamente proporciona alimento, calor, protección, sino también permite el contacto con el mundo exterior, puesto que el niño criollo, al contrario del europeo, era constantemente cargado por *chichiguas* y *pilmamas* cuya vida compartía íntimamente, determina sensibilidades y comportamientos indelebles en el adulto. El tipo de comida y, sobre todo, el contexto en que se toma - ausencia de planificación y en cambio, sujeción al impulso inmediato del "antojo" -; la economía de las pulsiones y la implantación de códigos y valores específicos mediante el binomio premio/castigo; la percepción de lo sagrado, a través del aprendizaje de conductas, creencias; y hasta los sistemas lógicos y de representación introducidos a través del uso de idiomas indígenas mediante cuentos, canciones, historias, juegos verbales, etc. (12): todo esto y mucho más se deriva de las primeras enseñanzas disueltas en los cuidados tradicionales y por tanto, cargados de sentidos inconscientes e incontrolables con los que unas humildes mujeres rodeaban a los hijos de los dominantes, haciendo finalmente de ellos unas criaturas mestizas, según la paradoja inevitable del sistema colonial.

En efecto, más adelante, cuando los padres decidían proporcionar a sus vástagos la educación formal que su estatuto exigía, ésta venía a superponerse a aquélla, creando en la personalidad del niño esta dicotomía que hemos rastreado en la mayoría de las manifestaciones de urbanidad. Dicotomía y dualidad, que corresponden sin duda a las acusaciones de "hipocresía" lanzadas por algunos detractores de la idiosincrasia criolla, y que nacen simplemente del desfase permanente entre los códigos observados y reivindicados y la realidad sociocultural que era ajena a ellos (13).

Sociabilidad y familia

Esto explica también que lo esencial de la vida de sociedad, durante el virreinato e incluso el siglo XIX y más adelante, tuviese un carácter esencialmente doméstico. Véase por ejemplo la extensión de la relación del compadrazgo, que abarca hasta a los eclesiásticos y las religiosas (Ajofrín 1964: 86), la

naturaleza de las reuniones sociales, que suelen verificarse con motivo de alguna celebración familiar, siendo la élite constituida por amplias constelaciones asimismo familiares emparentadas en algún modo entre sí. De ahí también el tono suave y afectivo que sorprende y seduce a veces a los extranjeros. Este trato peculiar es el resultado de los cuidados recibidos en la infancia por parte de las *chichiguas*, *pilmamas*, esclavas y sirvientas, las madres criollas volcando también por su parte sobre sus hijos un cariño no exento de debilidad, según algunos censores.

Estas mismas madres habían sido criadas y educadas en el ambiente familiar y femenino a la vez del convento, donde las religiosas se relacionaban como hermanas, madres, hijas, no lo olvidemos. No podemos dejar de descubrir la huella de este tipo de condicionamiento en las costumbres familiares que se convierten luego en prácticas de urbanidad: así las posadas navideñas y este curioso regalo, de sabor monjil indiscutible, que se suele mandar, según lo refiere el padre Ajofrín (1964: 85-86), cuando hay algún enfermo: «luego le envían de las casas conocidas, en una bandejita de plata o cesta, muchos frasquitos, limeticas pequeñas, con aceite, agua, espíritus, licores, etc. o botecitos, parches, unturas, emplastos y medicinas, según la enfermedad que padece. Todo este ajuar va muy curioso, adornado de cintas, rosas, hierbas odoríferas, limoncitos y otras preciosidades y monerías. Entré en cierta ocasión en una casa de las más distinguidas, y hallé al caballero y señora, con todas las criadas, componiendo uno de estos obsequios para un sacerdote, hermano de la señora, que se había de purgar al otro día; y traerían entre manos más de cuarenta baratijas y un montón de listones, cintas, flores, hierbas, etc.». Esta descripción, en la que asoma cierto desdén por parte del observador - monerías, baratijas -, merece un comentario porque constituye una verdadera síntesis de las características que nos parecen distinguir las manifestaciones de sociabilidad criolla. En primer lugar, la intención que justifica y anima a los actores: el afecto, la preocupación por el hermano/cuñado doliente. O sea, una relación y un trato cariñoso hacia alguien que es realmente un pariente dentro del ámbito familiar que señalamos reiteradamente. Encontramos luego la acumulación pleonástica - muchos frasquitos/limeticas/botecitos ... unturas/emplastos ... listones/cintas, etc. -, como condición de

excelencia del resultado final. En fin, la preeminencia obvia del aspecto formal sobre lo sustancial, que requiere la intervención de numerosas personas para lograr tan sólo el arreglo; el valor afectivo manifiesto de lo diminuto multiplicado y la presencia de todas las criadas alrededor del señor y la señora de la casa; todo esto nos remite infaliblemente a lo que sabemos de la urbanidad propia de la élite criolla. Faltan dos pinceladas para rematar el cuadro: lejos de despreciar estas actividades, el amo colabora a la obra caritativo-cortés, y el destinatario y hermano de la dueña resulta ser un sacerdote.

En efecto, durante el virreinato al menos, las relaciones sociales interesaban a menudo a los sectores eclesiásticos, por los lazos estrechos que con ellos se establecían cuando los jóvenes de ambos sexos eran educados en conventos, por los que se mantenían con los miembros de la familia que pertenecían a la Iglesia, por la importancia inmensa de ésta en el mundo hispánico en general y en Nueva España en particular y finalmente, por la ausencia de rigidez en la vida religiosa colonial. De ahí la frecuentación recíproca, las interferencias. Mientras la vida en los conventos y cabildos catedralicios tenían a menudo visos mundanos, la sociedad participaba de lo que acontecía dentro de los recintos sagrados y organizaba sus propias celebraciones en torno a eventos o pretextos religiosos, bautismos, bodas, cumpleaños, santos, etc. Ciertos espacios, así el locutorio de algunas ordenes religiosas, incluso la celda de las monjas, el estrado de las damas, la mesa familiar, eran lugares privilegiados de sociabilidad, en los que hombres y/o mujeres, laicos y/o eclesiásticos, departían e intercambiaban ideas e impresiones (Muriel 1946 y 1982; Gonzalbo Aizpuru 1987). Además, la presencia del confesor o del pariente sacerdote en una reunión femenina intronizaba posiblemente la frecuentación propiamente masculina, puesto que el eclesiástico aparecía en estos casos como un sucedáneo inocuo de varón.

En la medida en que la élite novohispana fue numéricamente reducida, generalmente emparentada por el juego de las alianzas matrimoniales, el parentesco espiritual, rodeada de allegados y paniaguados que ampliaban el círculo de su influencia, las relaciones en su seno tuvieron necesariamente las características que señalamos (14). Al no existir en la sociedad colonial los estamentos claramente definidos que se

observan por las mismas fechas en los países europeos y que son el resultado de una sociogénesis específica, - puesto que aquí los criterios sociales son sustituidos por los raciales y que la situación colonial induce una estratificación y unas funciones sensiblemente distintas de las que prevalecen en el viejo mundo -, los buenos modales de la élite criolla no tienen por fin principal el facilitar los tratos intra e intersectoriales. De ahí su carácter netamente familiar ya que se confunden efectivamente con las relaciones naturales entre casas emparentadas.

Es posible sin embargo que haya existido algunos tipos de sociabilidad distintos que nos escapan en buena medida. Tal es el caso de la urbanidad que presidía a la poca vida cortesana alrededor de los virreyes, que podemos razonablemente suponer haber sido semejante a la etiqueta de la corte metropolitana, tal vez con matices arcaicos derivados del contexto colonial. De la misma manera, los gremios, las cofradías - que seguían asimismo pautas organizativas familiares -, las instituciones, observaban códigos rígidamente apegados a los modelos peninsulares, los que sin embargo no debían excluir relaciones interpersonales.

Finalmente, lo que sabemos de la sociabilidad de las élites novohispanas muestra que al lado de los patrones culturales peninsulares, observados celosamente en determinadas circunstancias de la vida pública, surgieron otros modos de sentir y proceder obviamente más acordes con las estructuras de la sociedad virreinal. Si bien los patrones aristocráticos hispanos se mantuvieron por su importancia simbólica, también se banalizaron, y los caciques indígenas, al apropiarse de ellos, les confirieron un sello netamente sincrético. Además reforzaron y aceleraron el proceso imitativo y de rivalidad que fundamentaba la empresa colonial e iba a convertirse en eje dinámico de toda la sociedad virreinal. Por tanto, los modelos aristocráticos, revisados y corregidos por la élite indígena, permitieron la cristalización de una sociabilidad original. La educación recibida luego en los primeros años por generaciones de criollos, de manos de mujeres indígenas o mestizas, remató la labor emprendida por los principales y aseguró las interferencias socioculturales durante los tres siglos de dominación española. Este proceso reforzó asimismo la dualidad que existía

originalmente entre el código europeo y el contexto colonial al superponerle aquélla que se derivaba de una doble y sucesiva educación.

La sociabilidad criolla tuvo ante todo un carácter familiar pues se redujo a una élite esencialmente compuesta por constelaciones familiares unidas por distintos lazos de parentesco. Fuera de este sector, se observaron los códigos peninsulares, que correspondían efectivamente al despliegue de la vida oficial e institucional.

En fin, las características de esta sociabilidad dimanaban de los mecanismos que la originaron. El gran formalismo, la tendencia acumulativa y repetitiva y el sello afectivo que la distinguen nos remiten a una sociogénesis esta vez auténticamente novohispana donde las raíces occidentales e indígenas primero y luego, la influencia del núcleo familiar y de los medios eclesiásticos fueron forjando modales y sensibilidades propiamente originales. El proceso evolutivo pasó casi desapercibido en la medida en que contradecía los fundamentos mismos del orden colonial, o sea, la permanencia absoluta de la identidad hispánica en todas sus implicaciones. Sin embargo, el resultado final que viene a ser la personalidad criolla se impone a partir del siglo XVIII, con sus peculiaridades ineludibles y los viajeros del siglo XIX la reconocen en toda su originalidad. En nuestros días aún y pese al embate de nuevos aires aculturativos, es posible reconocer algunos de sus rasgos inconfundibles, los que, merced a la evolución sociopolítica del país, se han vuelto ya comunes a la mayoría de la población mexicana.

Notas

1. Las listas de los libros que se recibieron en la Nueva España muestran la coincidencia de las lecturas de ambos lados del mar. Por otra parte, el *Galateo español*, de Lucas Gracián Dantisco (1593), vuelto a publicar en Madrid en 1968 y que era una adaptación castellana del *Galateo* de Giovanni Della Casa (1558), tuvo un éxito inmenso puesto que a finales del siglo XVIII se contaban veinte ediciones. Una licencia inquisitorial del 30 de septiembre de 1586 autorizó la salida de Sevilla hacia América de cuatro ejemplares del *Galateo español*.

2. Tal es el caso del *Código completo de urbanidad y buenas maneras* de Manuel Díez de Bonilla (1874) y del *Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras* de Manuel Antonio Carreño (1963), ambos ampliamente inspirados por los códigos europeos.

3. Bustamante (1985, vol. 1: 35) escribe que «jamás pasó por la imaginación a los mexicanos, que más allá de los mares y en la culta España, naciesen hombres de partes tan estrañas y maneras tan grotescas, como si tuvieran su cuna en la Syberia ...». Por su parte, Fray Servando Teresa de Mier (1987, vol. 2: 147) declara que «parecen éstos (o sea los españoles peninsulares: nota nuestra) árabes beduinos o malcriados hotentotes tratando con pueblos civilizados y cristianos».

4. Ver el *Periquillo sarniento* y sobre todo la *Educación de las mujeres* o la *Quijotita y su prima*.

5. Numerosos observadores la subrayan a lo largo de los tres siglos de la dominación española y hasta el siglo XIX. Por ejemplo Ajofrín 1964, vol. 1: 61; Humboldt 1966, libro II: 95; Calderón de la Barca 1984: 68-69, 74; Kolonitz 1984: 110.

6. Comparese por ejemplo el retrato de cualquier dama mexicana del siglo XVIII o de una monja coronada el día de su toma de hábito con el que hizo Goya de la reina María Luisa, esposa de Carlos IV. A pesar de un sombrero vistoso y rebuscado, el vestido es de un color sobrio, discretamente realzado por motivos de perlas y piedras preciosas y nubes etéreas de encajes, no llevando la soberana joya alguna. Tampoco parece haberse impuesto el sencillo traje de maja en América, si bien sabemos que las señoras mexicanas no desdenaban llevar huipiles de telas finas cuando asistían a una jamaica u otra fiesta de carácter popular (González Claverán 1988).

7. El estilo peculiar de los criollos fue notado por el doctor de Cárdenas (1945: 176). Da ejemplos convincentes de la retórica criolla: queriéndole halagar un paciente suyo al decirle que no le temía a la muerte puesto que lo tenía por médico, le espetó el siguiente discurso: «Devanen las parcas el hilo de mi vida como más gusto les diere, que cuando ellas quieran cortarlo, tengo yo a vuestra merced de mi mano, que lo sabrá bien anudar».

Más tarde, Pedro de Estala (1959: 207) declara que los españoles novohispanicos «hazen el mayor estudio de no decir nada con sencillez y naturalidad», mientras Juan López de Cancelada (1811-1812: 245) describe a los hijos de familia quienes «hechos ya teólogos (acaso sin ser filósofos), venían a sus casas encantando a sus padres con las sutilezas del silogismo; hasta las madres criollas se complacían al ver que sus hijos razonaban con distinta armonía que los de las gachupinas, entregados al comercio».

Sobre la influencia indígena en las formas de hablar, véase Gruzinski (1988: 19-21), donde el autor menciona el carácter repetitivo y acumulativo de los predicados alrededor de un mismo tema. También en Duverger (1987, nota de la p.90).

Finalmente, Escalante (1989) muestra como las «palabras de enojo» propias de los *pipiltin*, o sea los nobles indígenas, consistían ante todo a llamar al otro a la calma: «nada más asienta, calla tu palabra ... ya asienta tu corazón, ya descansa ... sólo siéntate mi niña». Llama poderosamente la atención que actualmente los códigos de urbanidad más comunes entre la población mexicana pidan asimismo no gritar («no me grite(s)») y mantener la serenidad y compostura («cálmate», «no te exaltes», etc.). Si no hemos desarrollado estos aspectos fundamentales de la cortesía criolla, tan

evidentes que hoy día imperan en todas las relaciones, es porque no hemos encontrado hasta ahora testimonios coloniales que los reseñen con precisión.

8. El Virrey Marqués de Mancera señalaba en las instrucciones que dejaba a su sucesor: «en estas provincias, por la mayor parte el caballero es mercader y el mercader es caballero ...» en *Instrucciones que los Virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores* (1873, tomos XII y XIV: 101).

9. Aunque falten obras decisivas y sintéticas acerca del papel de los caciques durante el siglo XVI en Nueva España, citemos los trabajos de Pedro Carrasco (1963). Por otra parte, los tres primeros capítulos de la obra citada de Serge Gruzinski proporcionan bastante información sobre este tema.

10. Cf. la nota n. 7, Gruzinski y Duverger. Además el *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana* de Pedro de Arenas (1690), que era un manual destinado a los españoles para que pudiesen comunicarse con los indígenas, brinda numerosas fórmulas y giros que fueron asimilados por los españoles que aprendieron a usarlos en sus contextos respectivos y los trasladaron sin duda a su propia lengua y manera de ser. Comunicación personal de Pablo Escalante, que estudia actualmente estos aspectos.

11. Sobre las *chichiguas* y *pilmamas*, cf. Ajofrín (1964: 69) y Fernández de Lizardi (1987: 61). «Pasando el tiempo de la primera crianza y despedida la nodriza, fue Pomposa entregada al cuidado o descuido de las *pilmamas* ... y era una pobre indita como de ocho años» (Fernández de Lizardi 1980: 29). Más adelante, en la p. 35, dice de ellas: «¿que son por lo común las *pilmamas*? cuando no sean viciosas, son demasiado ignorantes y ¿qué aprenderán los niños con la continuada compañía de una mujer llena de vicios o de errores o de todo junto? seguramente todo, pues en los primeros años tenemos la aprehensión muy viva y retenemos tenazmente y con gusto lo primero que oímos o vemos».

12. Así, por ejemplo, las supersticiones que menciona Fernández de Lizardi (1980: 13, 65), relativas a los eclipses responsables de que nazcan las criaturas *tencuas* o concurvadas. Por otra parte, es frecuente proteger al recién nacido con un ojo de venado y un colmillo de caimán, dentro del mismo grupo español americano.

13. La famosa *Memoria del Consulado* (1811) pretende que los criollos muestran «más apego a la hipocresía que a la religión»: cf. Bustamante en Cavo (1852: 302).

14. No existe, por ahora, un estudio general sobre las élites novohispanas. Citemos tan sólo el trabajo puntual de Ladd (1984).

Bibliografía

- Ajofrín, padre F. 1964. *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*. México: Instituto Cultural Hispano Americano.
- Alamán, L. 1868. *Historia de México*. México: Editorial Jus.

- Arenas, P. de. 1690. *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana, en que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios*. México: Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.
- Betancourt, A. de. 1971. "Teatro americano", en *Tratado de la ciudad de México*. México: Porrúa.
- Bustamante, C. M. de. 1985. *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Cultura Helénica.
- Calderón de la Barca, F. 1984. *La vida en México durante una residencia de 2 años en ese país*. México: Porrúa.
- Cárdenas, J. de. 1945 [1581]. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Carrasco, P. 1963. Las tierras de los indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI. *Tlalocan* 4, 2: 97-119.
- Carreño, M.A. 1963. *Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras*. México: Clásica.
- Cavo, padre A. 1852. *Los tres siglos de Méjico, durante el gobierno español, hasta la entrada del ejército trigarante (con notas y suplemento por el Lic. C. M. de Bustamante)*. México: J. R. Navarro.
- Covarrubias, S. de. 1984 [1611]. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, México: Ediciones Turner.
- Della Casa, G. 1558. *Galateo, a cura di Erasmo Gemini de' Cesis*. Venezia: Nicoló Bevilacqua Stampatore.
- Diez de Bonilla, M. 1874. *Código completo de urbanidad y buenas maneras, según los usos y costumbres de las naciones más cultas, extractado de las mejores obras escritas sobre la materia y en especial, de la titulada Galateo, del Señor M. Gioia*. Paris: A. Bouret.
- Durand, J. 1953. *La transformación social del Conquistador*. México: Porrúa y Obregón.
- -- 1956. El lujo indiano. *Historia Mexicana* 6, 1: 59-74.
- Duverger, C. 1987. *La conversion des indiens du Mexique*. Paris: Le Seuil.
- Elías, N. 1974a. *La civilisation des moeurs*. Paris: Calmann Levy.
- -- 1974b. *La société de cour*. Paris: Calmann Levy.
- -- 1976. *La dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann Levy.

- Escalante, P. 1989. *Cortesía y vituperio entre los antiguos nahuas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Estala, P. de. 1959. *Viajero universal a la Nueva España al finalizar el siglo XVIII*. México: Bibliografía Mexicana.
- Fernández del Castillo, F. 1982. *Libros y libreros en el siglo XVI*. México: Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Lizardi, J. J. 1980 [1810-12]. *Obras completas*. México: UNAM.
- -- 1987. *El pensador mexicano*. México: Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.
- Gómez de Orozco, F. 1983. *El mobiliario y la decoración en la Nueva España en el siglo XVI*. México: UNAM.
- Gonzalbo Aizpuru, P. 1987. *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México: El Colegio de México.
- González Claverán, V. 1988. Un verano en el México de Revillagigedo. *Historia Mexicana* 150, 38, 2: 231-232.
- Gracián Dantisco, L. 1968 [1593]. *El galateo español. Estudio preliminar, edición y notas y glosario por Margherita Morreale*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gruzinski, S. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Humboldt, A. von. 1966 [1811]. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Kolonitz, P. 1984. *Un viaje a México en 1864*. México: Cultura SEP.
- Instrucciones que los Virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*. 1873. México: Biblioteca Histórica de la Iberia, Imprenta de Ignacio Escalante.
- Ladd, D.M. 1984. *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ledesma, F. de. 1651. *Documentos de buena crianza. Compuestos por el poeta y Maestro Francisco de Ledesma y ahora nuevamente enmendados y añadidos con algunas reglas de bien vivir por Juan de Lagunas*. Madrid: Imprenta por María de Quiñones.
- Lopez de Cancelada, J. 1811-1812. *Telégrafo americano*. Cadíz: Imprenta de Quintana.

- Mier, fray S.T. de. 1987 [1813]. *Historia de la Revolución de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Cultura Helénica.
- Muriel, J. 1946. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Ediciones Santiago.
- -- 1982. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM.
- Paso y Troncoso, F. del. 1939-42. *Epistolario de la Nueva España*. México: Robredo.
- Reglas de buena crianza civil y cristiana*. 1802. Puebla: Oficina de Don Pedro de la Rosa.
- Warner, M. 1989. *Seule entre toutes les femmes. Mythe et culte de la Vierge Marie*. Paris: Rivages-Histoire.

Resumen

La sociabilidad criolla es un campo difícil de circunscribir puesto que sólo los extranjeros, españoles peninsulares y occidentales en general, pudieron distinguir los matices que le confieren su especificidad. Surge por tanto como complejo cultural alternativo durante el período colonial y se le reconoce plenamente en el siglo XVIII.

Varios factores intervienen en su formación. Si bien los códigos de cortesía oficialmente observados por la élite local son los de la aristocracia metropolitana, éstos carecen en tierras americanas de los fundamentos naturales que los respaldan en las monarquías europeas. En efecto, no existe en Nueva España una verdadera corte y menos una aristocracia de origen guerrero y una burguesía, por lo que los patrones que son reivindicados en materia de urbanidad no son el resultado de una sociogénesis determinada y aparecen como artificiales y ajenos al contexto colonial.

Por otra parte, los caciques indígenas son quienes, en las décadas determinantes para la formación de las estructuras de la sociedad colonial, elaboran las fórmulas sincréticas con sus propios modelos aristocráticos y los de los hidalgos peninsulares a los que se ven asimilados oficialmente. Refuerzan y aceleran por tanto un proceso de imitación y de rivalidad que animará el

conjunto de la sociedad. Las pautas introducidas por ellos - formalismo, tendencia a la acumulación reiterativa, que se manifiestan en todos los ámbitos de la urbanidad y en especial en los códigos orales -, son luego integradas por los mismos españoles, que se ven compelidos a involucrarse en la dinámica imitativa y de rivalidad desencadenada por los nobles indígenas.

Más adelante, la educación recibida en los primeros años de vida por los hijos de los españoles, por parte de mujeres pertenecientes a sectores no occidentales, viene a rematar y profundizar el proceso anterior. Mediante los mecanismos de la crianza y de la educación, respaldados por las relaciones afectivas que los rodean, los condicionamientos de la personalidad del adulto futuro escapan a los patrones culturales propiamente hispánicos e introducen valores, conductas y sensibilidades que no lo son. En fin, el papel determinante ejercido por las mujeres y los sectores eclesiásticos en los procesos formativos se refleja en una urbanidad con matices peculiares. En la medida en que sólo una élite, emparentada por lazos diversos, observa estos códigos nacidos esta vez de un contexto local, éstos tienen un carácter esencialmente familiar, que explica su tonalidad fuertemente afectiva. La sociabilidad criolla como creación original es por tanto un producto cultural de uso doméstico mientras los patrones peninsulares rigen las relaciones de corte institucional y público.

En consecuencia, una dualidad permanente anima la vida en sociedad, oponiendo los modelos oficiales pero vacíos a los oficiosos aunque consistentes, en un ejemplo permanente de desfase entre forma y contenido, que parece caracterizar a la cultura criolla.

Sommario

La sociabilità *criolla* è un campo difficile da circoscrivere dato che solo gli stranieri, spagnoli peninsulari e occidentali in genere, hanno potuto distinguere le sfumature che le conferiscono specificità. Si manifesta pertanto come complesso culturale alternativo durante il periodo coloniale ed è pienamente riconosciuta nel XVIII secolo.

Sono vari i fattori che intervengono nella sua formazione. Pur essendo i codici di cortesia osservati ufficialmente dall'élite locale, quelli dell'aristocrazia urbana in terra americana non possiedono le basi naturali sulle quali si appoggiano presso le monarchie europee. In effetti non esiste in Nuova Spagna un'autentica corte e ancor meno un'aristocrazia di origine militare e una classe borghese, cosicché i modelli rivendicati in materia di "buone maniere" non sono il risultato di una precisa sociogenesi e sembrano essere artificiali ed estranei al contesto culturale.

D'altra parte, sono i *caciques* indigeni coloro che, nei decenni significativi per la formazione delle strutture della società coloniale, elaborano le forme sincretiche su propri modelli aristocratici e su quelli degli *hidalgos* peninsulari ai quali sono ufficialmente assimilati. In questo modo rinforzano ed accelerano un processo di imitazione e di rivalità che animerà la compagine sociale. Le norme da loro introdotte - formalismo, tendenza alla accumulazione reiterativa, che si manifestano in tutti gli ambiti della sociabilità e in special modo nei codici orali - sono quindi integrate dagli stessi Spagnoli, che si vedono costretti ad inserirsi nella dinamica imitativa e competitiva innescata dai nobili indigeni.

Inoltre, l'educazione ricevuta nei primi anni di vita dai figli degli Spagnoli da parte di donne appartenenti a settori non occidentali, porta a compimento ed interiorizza il processo cui si è prima accennato. Attraverso le procedure dello svezzamento e dell'educazione, sostenute dalle relazioni affettive che li circondano, i condizionamenti della personalità del futuro adulto si distanziano dai modelli culturali propriamente ispanici, introducendo valori, modi e sensibilità che non lo sono. Infine, il ruolo determinante esercitato dalle donne e dai settori ecclesiastici nei processi formativi si riflette in una sociabilità dalle sfumature peculiari. Nella misura in cui è solo una élite, coesa da relazioni diverse, che osserva tali codici sorti questa volta in un contesto locale, questi hanno un carattere essenzialmente familiare, manifestando il loro tono decisamente affettivo. I modi sociali creoli come creazione originale sono quindi un prodotto culturale di ambito domestico mentre i modelli peninsulari dirigono le relazioni in ambito istituzionale e pubblico.

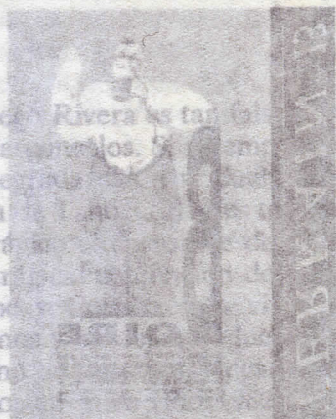
Pertanto, una dualità permanente anima la vita sociale, opponendo i modelli ufficiali ma vacui a quelli officiosi ma consistenti, in un esempio di costante sfasamento tra forma e contenuto, che sembra caratterizzare la cultura criolla.

Un'immagine di "La Sapienza"

SOMMAIRE
TERRAIN 11 OCTOBRE 1989

Boire

«El Cortés que me mata Dios» Rivera es tan...
Chabutemoe que nos describe V...
a uno de los antiguos...
Certés son inseparables...
las mismas...
mbra de la historia...
chique de mundos...
imaginación de todos...
tamente en el inter...
negar al otro y negar...



«Cero» que...
proposito de...
muy bien el sentido...
tinos, de ese choque...
nacional mexicana tendria que...
fue, pero las peculiaridades del nacimiento...
se va construyendo...
elaborada por autores...
ofrecen un material...
cultural y...
sidera desde una...
sin entrar en...
considerando como...
momento de choque...
supuesto proceso de...
que el relato...
europea al referente...
genu, implican una...
nueva forma y una...
que, a su vez, se...
la presencia española. Por supuesto, el cambio, mucho más gra-