

¿HA MUERTO EL EVOLUCIONISMO EN MÉXICO?

Enrique RAJCHENBERG
Catherine HÉAU-LAMBERT

SUMARIO: I. *El racismo en México: una estructura de larga duración.*
II. *La nación ¿con o sin indios?* III. *El racismo asimilado y utilizado
contra el opresor.* IV. *Conclusión.* V. *Bibliografía.*

El liberalismo decimonónico fue rebautizado con el nombre de liberalismo social. Y así como en el siglo XIX el liberalismo acompañó al evolucionismo con su séquito de jerarquías culturales, el neoliberalismo reaviva el concepto de desigualdad cultural cuando se enfrenta a reclamos de autonomía indígena. Por ello, es válido preguntarse si realmente hemos enterrado al evolucionismo mexicano. Expondremos en este trabajo, por una parte, los planteamientos de ideólogos del siglo XIX e inicios del XX y, por otra, comprobaremos cómo el dualismo tradición-modernidad utilizado tanto por la historiografía como por la sociología implica excluir a los indios del mundo moderno.

I. EL RACISMO EN MÉXICO: UNA ESTRUCTURA DE LARGA DURACIÓN¹

Siempre nos sorprenden los acontecimientos más inesperados, puesto que no los comprendemos, nos nublan la vista.

1 Nuestro empleo del concepto braudeliano de larga duración para designar la permanencia del racismo y de la ideología racista no implica que afirmemos su inmutabilidad. Al igual que toda estructura, el racismo pasa por sobreimposiciones sucesivas y torcimientos semánticos (Lepetit, "La larga duración en la actualidad", *Segundas Jornadas Braudelianas*, México, Instituto José María Luis Mora, 1995, p. 24), tal como lo demuestra la evolución del racismo en el porfiriato y en el periodo posrevolucionario.

Para volverlos inteligibles, recurrimos a referencias tomadas del pasado: ¿en qué se parecen a una experiencia anterior? Por ello, lo novedoso se viste con viejos ropajes. Posteriormente, cuanto mejor captamos la especificidad del acontecimiento, rectificamos el sentido atribuido en un primer momento y más lo diferenciamos de lo que nos resulta familiar.

Cuando el 1 de enero de 1994 despertamos con la noticia de que un grupo de hombres había tomado por asalto San Cristóbal de las Casas en lo que hasta ese entonces no era más que el lejano estado de Chiapas, cada quien otorgó un sentido al acontecimiento: ¿se trataba acaso de un remanente de las guerrillas de los años setenta o de una maniobra para provocar la renuncia del obispo de San Cristóbal, don Samuel Ruiz?

El poder político interpretó a su manera el levantamiento. El presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, dijo que se trataba de “profesionales de la violencia, nacionales y extranjeros”, que “lastimaban a Chiapas y al corazón de todos los mexicanos”. Según él, no se trataba de una sublevación indígena, sino de la acción de un grupo violento que engañó y embaucó a los indígenas (*La Jornada*, 7 de enero de 1994). En el mismo tono, Socorro Díaz, subsecretaria de Gobernación, declaró que, cuando los indios se oponen a los activistas, “éstos los amenazan con confiscar sus bienes o bien con expulsarlos de la comunidad” (*La Jornada*, 8 de enero de 1994). También ella atribuía un sentido preciso al levantamiento y, al igual que la mayoría de nosotros, escogió en el abanico de interpretaciones ya existentes aquella que le convino.

No sólo los hombres del poder político interpretaron de este modo el levantamiento chiapaneco, sino también diversos analistas asumieron la misma perspectiva e incluso durante más tiempo aún. Así, por ejemplo, Jaime Labastida sentenciaba apresuradamente que el hambre es mala consejera porque genera acciones irracionales: “se puede parodiar a Pascal: el hambre tiene razones que la razón no comprende. Y el hambre hace que el indígena acompañe a quienes lo incitan a la re-

vuelta”.² No había duda, se trataba de un intento por desestabilizar al país, argumento tan socorrido para explicar y de paso descalificar a los movimientos sociales que agitan las serenas aguas superficiales de la sociedad, cuyo origen se encontraba en la CIA o en el narcotráfico internacional.³

Para interpretar y justificar sus acciones, el poder político recurrió a una vieja ideología racista del siglo XIX que, en última instancia, enfatiza la incapacidad política de los indios para asumir por sí mismos las decisiones políticas que les conciernen. A pesar de los mensajes publicitarios producidos y difundidos por el gobierno mexicano durante 1993 para combatir los prejuicios racistas, en 1994, cuando los indígenas chiapanecos ocuparon el proscenio político del país, el gobierno retomó los argumentos de la discriminación racial que es uno de los elementos de nuestra herencia colonial reproducida desde hace más de quinientos años. No hay duda al respecto: el *indio* nació con la conquista.

II. LA NACIÓN ¿CON O SIN INDIOS?

1. *El evolucionismo y la construcción de la nación*

Repensar la historia fue la voluntad y preocupación de quienes, desde 1821, se consagraron a la reestructuración política del país. Empero, fueron más proclives a obedecer a sus simpatías o a sus aversiones que a realizar un auténtico trabajo historiográfico.

El arribo a México de la teoría evolucionista durante la segunda mitad del siglo XIX no sólo aportó solidez y sistematicidad a la investigación histórica, sino también permitió organizar y ordenar los materiales empíricos sobre la base de un esquema general de explicación. Como es sabido, el evolucionismo plantea la unilinealidad del desarrollo de las so-

2 “Una guerrilla sorda”, *Excelsior*, núm. 27,941, 8 de enero de 1994.

3 Días después, el editorialista reconoció su error porque, dijo, si los animadores del movimiento fueran tan poderosos, el equipo bélico sería más sofisticado.

ciudades. Todas deben pasar por los mismos estadios de una escala jerárquica de desarrollo. Puesto que las sociedades no son homogéneas, cada segmento de la población corresponde a uno de los estadios evolutivos de la humanidad: algunos ya han recorrido todo el camino, mientras otros se encuentran aún en etapas anteriores o francamente rezagados. La utilización del criterio racial para ordenar jerárquicamente a los grupos humanos se puede encontrar, por ejemplo, en autores como Andrés Molina Enríquez y, posteriormente, en el arqueólogo Manuel Gamio quien se refería a la “civilización rezagada o indígena”.

La diversidad cultural y étnica, concebida por el evolucionismo como algo que debería resolverse por sí solo a lo largo del tiempo, es un verdadero escollo para las elites mexicanas del siglo XIX involucradas en la construcción del Estado nacional.⁴ Para ellos, es evidente que esta tarea supone ineluctablemente la homogeneidad en torno a una de las culturas existentes que viene siendo la criolla. Muchos compartieron esta opinión. Manuel Gamio, nuevamente, planteó el problema de la unificación nacional la cual propuso resolver mediante la homogeneización étnica favoreciendo la inmigración europea a ultranza, porque ello facilitaría la unificación social, cultural y psíquica, sin prejuicios raciales, agregaba.⁵ El jurista Jorge Vera Estañol, por su parte, varios decenios más tarde, se adhirió a esta postura de homogeneización de la sociedad mexicana “de híbrida composición” para proceder a la construcción de la nación: “el único remedio, aconsejaba Vera Estañol, es la elevación de las masas retrasadas por medio de la enseñanza”. Gracias a ella, proseguía, se convertiría a “las

4 Se trata del proceso definido como *nation-building* impulsado por las elites el cual entraña la eliminación de toda forma de gobierno comunitario o, en general, de toda aquella opuesta a la centralización del poder político. Los artífices del *nation-building* relegan al ámbito del parroquialismo e incluso del antipatriotismo a los proyectos diversos al suyo (vid. Knight, “Peasants into Patriots: thought on the making of the Mexican Nation”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Berkeley, California, vol. 10, núm. 1, invierno de 1994).

5 Cit. por González Navarro, Moisés, *Sociología e historia en México*, México, El Colegio de México, 1970.

multitudes retrasadas en un elemento de civilización que contribuya en el futuro a la evolución homogénea de nuestra nacionalidad y, por lo mismo, a la solución de todos los problemas que dependen de la falta de esa homogeneidad”.⁶ Sin embargo, Emilio Rabasa fue el vocero más sistemático de esta posición. En la segunda parte de este trabajo, veremos que, a causa de la gran difusión del racismo, su hegemonía conceptual fue de tal envergadura que incluso los indígenas recurrieron a este concepto para defender su cultura.

El México independiente abolió la esclavitud y se esforzó por otorgar al indio el valor de símbolo de identidad para la joven nación que se pretendía soberana. Empero, las Constituciones políticas de la primera mitad del siglo XIX excluyeron del ejercicio de los derechos políticos a todos aquellos que no sabían leer ni escribir así como a quienes no poseían un patrimonio determinado. Sin decirlo explícitamente, excluían a los indios de la nación. Fue en 1857 cuando los constituyentes reconocieron la ciudadanía política de todos los mexicanos, independientemente de su nivel de alfabetización y de sus recursos económicos. Los críticos de la época acusaron a los liberales de guiarse por el oportunismo político más que por una sincera vocación democrática, porque hubieran perdido la batalla contra los conservadores si no hubieran puesto a los indios de su lado. Además, al reforzar los sentimientos de pertenencia a una comunidad nacional en todos los mexicanos, favorecían la cohesión frente a una eventual intervención de Estados Unidos que veían al nuevo país independiente como parte de su botín.

De todas maneras, la política del partido liberal fluctuó según las circunstancias históricas de finales del siglo XIX. Por un lado, el enfrentamiento entre conservadores y liberales cedió su lugar a una reconciliación y, por otro, la política anexionista de Estados Unidos transitó de la guerra abierta a la invasión económica silenciosa en un país que ofrecía perspec-

6 Vera Estañol, Jorge, *La Revolución mexicana. Orígenes y resultados*, México, Porrúa, 1957, p. 763.

tivas de grandes ganancias así como cierta estabilidad política. Era buen tiempo para revisar la *generosidad jacobina de 1857*.

2. *Los indios de México: un problema*

El otorgamiento de la ciudadanía política a todos los mexicanos implicaba el sufragio universal, pero ¿cómo hacerlo efectivo en un país en que el analfabetismo alcanzaba al 80% de una población que ignoraba consiguientemente lo que era una elección?, argumentaban los opositores de la Constitución de 1857. En esta vasta multitud de electores “ignorantes, analfabetas y pobres”, dirá Emilio Rabasa,⁷ se encontraban los indios

quienes no sólo eran y son actualmente incapaces de tener juicio y de gozar de la libertad necesaria para el acto cívico por excelencia, sino que además lo ignoran todo acerca de la forma de gobierno y a quienes les falta las nociones más elementales para entenderla en caso que alguien se ofreciera para explicárselas.⁸

En general, y no sólo durante las coyunturas político-electorales, los indios eran los rezagados de la historia. La incapacidad y la ignorancia políticas de una parte importante de la población volvían peligroso el sufragio universal: “el sufragio universal es el enemigo necesario de todo gobierno establecido, el desorganizador de todo mecanismo ordenado”.⁹

La Independencia había sido la obra de una “clase superior” que se habría apoyado en “una gran mayoría que no podía comprender las ideas políticas y filosóficas”¹⁰ que animaban

7 Emilio Rabasa fue alto funcionario durante el porfiriato, abogado, gobernador de su estado natal hacia finales del siglo XIX y senador hasta 1913. Durante su gubernatura, Chiapas se modernizó, construyó carreteras, ferrocarriles, instaló líneas telefónicas y telegráficas. Además, hizo coincidir el nuevo polo de desarrollo económico con la sede del poder político, esto es, la transfirió de los tradicionales Altos en San Cristóbal al valle del Grijalba y la nueva ciudad Tuxtla Gutiérrez.

8 Rabasa, Emilio, *La evolución histórica de México*, México, Porrúa, 1986, p. 69.

9 Rabasa, Emilio, *La Constitución y la dictadura*, México, Porrúa, 1968, p. 19. Sobre este punto, *vid.* el análisis de la obra de Rabasa en Villegas, Gloria, *Emilio Rabasa su pensamiento histórico-político y el Constituyente de 1916-1917*, México, Cámara de Diputados, Instituto de Estudios Legislativos, 1984.

10 Rabasa, Emilio, *La evolución histórica de México*, México, Porrúa, 1986, p. 64.

a la minoría. De hecho, el papel de “la multitud ignorante y tan retardataria tanto en instrucción como en educación”¹¹ se redujo al de “reserva humana” de donde los jefes militares extrajeron los repuestos para sus cañones.¹² Asimismo, durante la revolución de 1910, el “pueblo bajo” fue ajeno a la demanda de tierras, de justicia y de reformas políticas que aquél no reclamaba y menos comprendía. Si había estado presente en ambos movimientos, ello se debía más bien a su eterna pasividad aprovechada por una minoría.

Hallamos aquí una de las ideas centrales del racismo en el siglo XX. A causa de su ignorancia,¹³ los indios son incapaces de emprender una acción política, y si lo hacen, es porque son manipulados. No son sino un obstáculo al progreso y una masa a disposición de los sediciosos.¹⁴ No son ni pueden llegar a ser sujetos políticos y, por consiguiente, no deben gozar de la ciudadanía política ni del derecho a ser representados. Ello implica un estrechamiento del pueblo, reducido a una minoría.¹⁵ Como decía Manuel Calero, contemporáneo de Rabasa,

Repugna a la razón que un joven estudiante, lleno de patrióticos anhelos, y con una cultura que puede considerarse superior, sea declarado, por causa de edad solamente, con menor aptitud política que un indio agreste, pero de más de 21 años, de esos que por centenares de miles existen regados en todo el país, infelices sin una idea, sin una ambición, sin una esperanza.¹⁶

11 *Ibidem*.

12 *Idem*, p. 65.

13 La única cultura admitida y reconocida es la transmitida por la escritura, mientras las culturas ágrafas son automáticamente remitidas al campo de la *ignorancia*.

14 Rabasa, Emilio, *La revolución histórica de México*, p. 324.

15 De paso, señalemos que el argumento se extiende a las mujeres que, según el Código Civil mexicano de 1870, no estaban capacitadas para celebrar contratos, al igual que los “locos, idiotas, imbéciles y dementes” puesto que la relación mercantil supone la voluntad de las partes, es decir, el reconocimiento de su cualidad de sujeto de la que no disponen todas las categorías mencionadas en virtud de lo que Jorge Vera Estañol denominaba “la inferioridad tradicional de las mujeres”.

16 Calero, Manuel, “Cuestiones electorales”, *En torno a la democracia*, México, INEHRM, 1989, p. 218.

Nuevamente nos encontramos ante una postura reeditada en la actualidad, pero que no emana exclusivamente del poder político. Resulta ilustrativa, desde esta perspectiva, la distinción entre *indios* y ciudadanos *mexicanos* que realiza Jaime Labastida:

El levantamiento de Chiapas carece de antecedentes. En los tres siglos de dominación colonial y en los 170 años de vida independiente no había sucedido nada parecido. Los indios de Chiapas se han levantado en armas contra los mexicanos. Lo que no hicieron en contra de los españoles, lo han hecho ahora contra nosotros.¹⁷

Además de las lagunas historiográficas, debe destacarse el uso del *nosotros* excluyente, definido como el de los blancos y mestizos: “México para los mexicanos que no sean indios”. Una vez establecida la diferenciación, a nuestro autor le parece inconcebible que los indios de Chiapas puedan desconocer, haciendo gala de “soberbia inaudita” [*sic*], los procesos políticos-electorales de los *mexicanos*.

Al excluir a los indios de la ciudadanía política, se declaraba su incapacidad política general. De este modo, al no admitir más que un sólo referente cultural —el criollo—, no se reconoce más que un sólo modelo de práctica política. En otras palabras, puesto que los indios no comprendían ni comprenden los mecanismos de la representación política occidental, no podían ni pueden comprender nada de la política *tout court*. La misma descalificación persiste actualmente. Es así como, al término del diálogo entre el EZLN y el gobierno en la catedral de San Cristóbal, los representantes gubernamentales pensaron que se trataba de una trampa dilatoria aquello que de hecho no era más que una etapa habitual de todo proceso de toma de decisión política, es decir, la auscultación general de la comunidad. Para el gobierno, bastaba con que los representantes hubieran sido nombrados para tener el derecho de decidir en nombre de la comunidad; es decir, la representación equivale a suplantar a los electores. Esto no

17 “Nueva esperanza”, *Excelsior*, núm. 28,046, 23 de abril de 1994.

aconteció hace cien años, sino hace algo más de un año y la misma descalificación de la cultura y de los valores políticos indígenas persiste.

3. *La solución al problema indígena*

Distanciado de las versiones al estilo Ku Klux Klan, Rabasa nunca pretendió resolver el problema indígena por fórmulas de pureza racial o étnica. En otras palabras, no se trataba de exterminar al indio, como sucedió en el norte de México, no obstante en ambas regiones el despojo de la tierra fuera el fundamento de las dos estrategias de desaparición —una *light*, la otra *heavy*, del indio—.¹⁸ Se trataba de asimilarlo poco a poco puesto que, para Rabasa, el problema del indio no es genético ni de color de piel, sino fundamentalmente cultural. Por esta razón, cuestiona frecuentemente el sistema de reservas indígenas adoptado por Estados Unidos que supuestamente protege al indio aunque aislándolo.

Entonces, ¿cuál es el fundamento de la inferioridad del indio? Rabasa cree encontrar la respuesta en el sistema de propiedad comunitario de la tierra, indicador de “todos los pueblos de civilización embrionaria”.¹⁹ Este sistema adormece el sentimiento de individualidad, porque impide la adquisición de derechos personales y de intereses propios, emblemas del hombre civilizado. En su calidad de buen liberal, Rabasa está convencido de que el hombre logra la racionalidad cuando posee intereses individuales y no colectivos. El hombre se vuelve hombre cuando, como señalaba Calero, tiene algo que le pertenece, algo que defender frente a los demás. El negro, dice Rabasa, es más “abyecto” y menos capaz que el indio, pero se volvió hombre más rápidamente porque en Estados Unidos el régimen de propiedad comunitaria fue eliminado.²⁰

18 La diferencia no se debe a la benevolencia de los sureños respecto a la rapacidad nortea, sino a los diferentes usos productivos de la tierra. En el sur, la instalación de las plantaciones requería de la conversión de los indígenas en trabajadores, mientras en el norte la agricultura extensiva y la ganadería volían superflua la población originalmente asentada, incluso de manera nómada, en el territorio.

19 Rabasa, Emilio, *La evolución*, op. cit., p. 283.

20 *Idem*, p. 293.

Rabasa consideraba que la educación constituiría el remedio al problema indígena quien podía seguir teniendo la piel oscura, pero tenía que adquirir un cerebro blanco. Puesto que las minorías conscientes y racionales son la encarnación de la evolución humana llegada a su más alto grado de desarrollo, la presencia de éstas entre los indígenas sería siempre benéfica: “gracias a que algunos indios vivieron en las casas de las clases superiores desde su infancia (sea como sirviente o bien como protegido), pueden mejorar su estatus social”.²¹ Nuestro autor chiapaneco reconocía que esta inmersión del indio en la civilización podía llegar a ser violenta, pero, ni modo, el fin justifica los medios: “si su inferioridad suscita la rapacidad de los colonos y los indios permanecen a merced de la explotación... vale la pena sufrir los rigores de la desigualdad de la naturaleza para finalmente arribar a la concepción del derecho propio”.²²

He aquí una de las vertientes educativas del proyecto rabasiano de mejoramiento del indio, su dimensión moral. La otra, la intelectual, es decir, la escolarización, no sería posible más que cuando el indio conociera y deseara los valores occidentales. Sin esta mediación obligatoria, aunque dolorosa, la escolarización sería superflua; equivaldría a echar margaritas a los puercos: “el indio tal como vive en su tribu, abandonado a sí mismo, no puede aprender a leer”.²³

¿Estos autores de antaño se encuentran muy distantes de sus descendientes? Si se compara el discurso político oficial actual con los análisis de los seguidores mexicanos del evolucionismo, la distancia es corta. El racismo, bajo todas sus modalidades, apareció en nuestro continente con la conquista, aunque se extiende más allá del periodo colonial. Es la parte de la herencia colonial que no hemos podido romper, pero que no constituye una mera reminiscencia del *ancien régime*.

21 *Idem*, p. 269.

22 *Idem*, p. 270.

23 *Idem*, p. 266.

Por ello, el racismo constituye, desde nuestro punto de vista, una estructura de muy larga duración.

III. EL RACISMO ASIMILADO Y UTILIZADO CONTRA EL OPRESOR

Desgraciadamente, este racismo evolucionista sobrevivió al cambio de siglo bajo la forma del desprecio de la identidad y de la conciencia étnica del mundo indígena. Un nuevo racismo más sutil, más soterrado y más difícil de reconocer planteó entonces que la conciencia étnica era un obstáculo a la conciencia de clase que de ahora en adelante debía homogeneizar a los trabajadores a partir de su posición en la estructura productiva. Esta concepción tendía a cancelar e incluso a borrar toda especificidad cultural. La única identidad posible debía ser la identidad proletaria. Del lado de los antropólogos, el esquema del *continuum forkl*-urbano negaba igualmente la indianidad considerada como el último avatar de la esfera de lo tradicional y condenada a desaparecer ante los embates de la modernidad.²⁴ Es así como estos profesionales se convertían en los estudiosos de un mundo en vías de desaparición ineluctable.

Ambas posiciones, teóricamente opuestas, llevan a la misma conclusión: la tradición se opone a la modernidad. El mundo indígena debe desaparecer, puesto que sólo es una reliquia del pasado y constituye una traba a la acción política.

Intentaremos demostrar aquí, en primer lugar, que durante el siglo XIX para los indios, la única forma de acción política a su alcance y la única posibilidad de distinción identitaria tiene que transitar por el concepto hegemónico de raza que ha penetrado tan hondamente en la conciencia social que se ha convertido en la única herramienta que permite diferenciar el “nosotros” del “ellos”. En otras palabras, el concepto de etnia subsume el concepto de clase. En segundo lugar, que la tra-

²⁴ Se trata, tal vez, de un avatar del análisis de Marx acerca de los campesinos parcelarios franceses a mediados del siglo XIX y que fue retomado mecánicamente por muchos estudiosos latinoamericanos.

dición no se opone forzosamente a la modernidad y que ambas pueden ir incluso de la mano.

1. *Luchas por la tierra, luchas por la identidad*

Los pueblos indígenas, inmersos en y sumergidos por el racismo galopante del siglo XIX, contestaron apropiándose del concepto de raza, es decir, invirtiéndolo para reivindicar el orgullo de la raza. Hoy en día encontramos este mismo fenómeno entre los chicanos de Estados Unidos que se llaman genéricamente y genéticamente la “raza”. La “raza”, en este caso, incluye a toda la comunidad de los “hispanos”. En este mismo país, volvemos a encontrar este mecanismo de diferenciación/identificación entre los afroamericanos cuando en los años sesenta adoptan el lema: *Black is beautiful*. Es una respuesta a la estigmatización social del indio, del negro, del judío, etcétera.

Es durante el siglo XIX cuando se produjeron la mayoría de los levantamientos indígenas de la historia de México.²⁵ Como ya lo hemos mencionado, la transformación capitalista de la economía mexicana implicaba la desaparición de las formas comunitarias de propiedad de la tierra y, por ende, la desaparición de las comunidades indígenas que se identificaban con una posesión común de la tierra. Para “liberar” la tierra, era preciso acabar con las costumbres indígenas. Por lo tanto, una teoría social racista permitía justificar la desposesión de los indios en nombre de su “incapacidad” para auto-gobernarse y para explotar sus tierras de manera “rentable”. Sin duda alguna, los cambios en las formas de propiedad afectaron la estructura interna de las comunidades indígenas; sin embargo, podían acomodarse a ellos. En efecto, cuando por suerte se enteraban de la nueva ley de privatización, resolvían el problema o bien registrando sus tierras comunales a nombre de uno de ellos, o bien registrándolas a nombre de todos los jefes de familia en bloque a fin de poder seguir usufructuán-

²⁵ Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias, 1821-1910*, México, SEP, 1971; Reyna, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México*, México, Siglo XXI, 1980.

dolas de manera colectiva.²⁶ Las rebeliones se produjeron cuando hubo desposesión o robo. En efecto, la mayoría de las comunidades indígenas alejadas de la capital no se enteraban de la nueva ley y no reclamaban a tiempo sus tierras a título individual. Éstas fueron declaradas desiertas y vendidas al mejor postor. Las ventas públicas, ignoradas por los indios, transformaron estos campesinos autónomos y autárquicos en asalariados agrícolas o bien en peones acasillados en sus propias tierras. Las revueltas fueron numerosas y se expresaron políticamente bajo forma de toma de conciencia étnica, de defensa de su identidad india, identidad tan vinculada a la tierra que les permite vivir. Estas luchas indígena-campesinas contra los nuevos dueños de las tierras fincan su legitimidad en lo que E. P. Thompson ha llamado *la economía moral* de los pueblos, su derecho moral (a falta de poder ser legal) a recuperar lo que les pertenecía, lo que se les había expropiado. Según esta misma “ley moral”, los campesinos protegen y esconden a sus bandoleros que infringieron el Código Civil, mas no la “costumbre” de sus pueblos ya que muchos son buscados por robo de ganado. En estos casos, los pueblerinos consideran que los animales que pastorean en sus antiguas tierras les pertenecen no legítima, sino legalmente.²⁷ Cuando los pueblos se niegan a abandonar sus tierras, a veces las haciendas dejan que los vecinos las cultiven para finalmente recuperarlas con la ayuda de las fuerzas públicas a la hora de la cosecha, provocando así la ira de los pueblerinos que son aprehendidos entonces por las fuerzas del orden. Es así como Emiliano Zapata es declarado rebelde y mandado a la leva por diez años. Es entonces “comprado” por Ignacio de la Torre, yerno de Porfirio Díaz, para cuidar de sus caballos en México. Al año, huye de la capital y regresa a su pueblo donde impera el

26 Hay numerosos ejemplos en el libro de Ian Jacobs (*La revolución mexicana en Guerrero*, México, Era, 1990, pp. 68-69) para el norte del estado de Guerrero donde la familia Figueroa aprovechó la coyuntura para adueñarse las tierras de su pueblo.

27 El caso más célebre es el de Pancho Villa quien, para los hacendados y las autoridades políticas, era un simple ladrón de ganado, mientras que para la “gente menuda” era el que tomaba de las tierras, antes sin deslindar, lo que hubiera en ellas.

descontento. En 1911, se volverá de hecho el jefe de la insurrección armada en Morelos en nombre de este mismo principio de economía moral. Hoy en día este principio campesino sigue orientando las invasiones/recuperaciones de tierras en Chiapas.

La tradición popular de fines del siglo XIX no logra aún conceptualizar su situación social en término de clases y recurre entonces al concepto de raza para luchar contra el patrón. La lucha social se subsume en una lucha étnica, única conceptualización política a su alcance. Por lo tanto la lucha entre pueblos desposeídos y haciendas invasoras se expresa en términos de lucha entre mexicanos y españoles. Entonces se llama, genéricamente mas no genéticamente, “iberos”, “hispanos”, “españoles” a todos las capataces y terratenientes. La lucha contra el capitalismo salvaje se inserta en el linaje de la memoria colectiva de la nación mexicana: las guerras de Independencia (1810-1821), la guerra contra la invasión norteamericana (1847-1848), contra la intervención francesa (1862-1867). Más que una defensa del territorio nacional —noción todavía muy abstracta— se trataba de luchar por la tierra nacional cuyo primer recuerdo remonta a 1521:

Voy a recordar del 13 de agosto
de mil quinientos veintiuno
en que a conquistar vino el asqueroso
Cortés a este suelo puro;
fue Tenochtitlán el sitio luctuoso
que contempló taciturno
una mortandad que llenó de gozo
al trono ibérico y de orgullo.
Después de cuatro centurias,
según poco más o menos,
volvió otra vez esa espuria
fecha escrita a sangre y fuego;
ahí Cortés cruel tortura,

aquí Carrión dio un degüello,
año 16 de injuria, 13 de agosto recuerdo.²⁸

La independencia lograda en 1821, después de diez años de lucha, es considerada como una revancha y como una recuperación del suelo patrio:

Hoy los indios mejicanos
reconocen propiedades,
y son libres ciudadanos
gracias a Hidalgo y Juárez.
Los pueblos son soberanos
y acérrimos liberales,
al fin salieron del fango
de tantas iniquidades.²⁹

Finalmente, se asimila en una misma categoría de agresores a los franceses, los conservadores y los hacendados, considerados como enemigos naturales de los pueblos. Es el indio Juárez quien salvó a la patria del extranjero. Es así como la memoria histórica es una memoria en que la lucha por la tierra y la lucha contra el extranjero se confunden. La larga duración de la historia mexicana es también una lucha por la tierra encarnada por Juan Álvarez, héroe de la Independencia y cacique de Guerrero quien clamaba por una *República Indiana*.³⁰

28 Bola del sitio de Tlaltizapán, escrita y cantada en 1916 por un soldado zapatista, Marciano Silva, campesino sin escolaridad que estableció un paralelismo entre las matanzas de Cortés y las cometidas por los soldados federales contra el cuartel general zapatista tomado por el gobierno durante la revolución en Giménez, Catalina H. de, *Así cantaban la revolución*, México, Grijalbo, 1991, p. 364.

29 Bola a la Ciudad de Cuautla, fin del siglo XIX, autor anónimo. La "bola" es un género musical específico de la región de Morelos. *Idem*, p. 107.

30 Cuando los franceses resultan ser propietarios de fábricas, como sucedió en la industria textil de finales del siglo XIX e inicios del XX, para el joven proletariado aun aquel que siendo mexicano adoptaba actitudes contrarias a los obreros era un "francés" (Rajchenberg, Enrique, "Tradición e identidad: la clase obrera de Orizaba, 1900-1920", *Estudios sociológicos*, México, El Colegio de México, núm. 38, 1995). En cambio, en los inicios del gran "boom" industrializador de los años cuarenta, los sectores populares de las ciudades en proceso de acelerado crecimiento se autopercebieron como "nosotros, los pobres". Este principio identitario valoraba la honestidad y la franqueza a diferencia de la moral dudosa e hipocresía de "ellos, los ricos".

Al finalizar la Revolución mexicana, desaparece la dimensión étnica de las luchas populares que de ahora en adelante se integran a las luchas de clase en tanto que campesinado o proletariado. Estas categorías ocultan el problema de la especificidad étnica, no lo resuelven. Es una situación objetiva que elude toda diversidad cultural. Además, la escuela borra la diferencia para blanquear al indio que debe, a toda costa, integrarse a la modernidad abandonando toda identidad étnica. Sólo se aborda el problema indígena en términos de asimilación y se considera al indio como incapaz de dirección política. Su “espíritu de campanario” le impide toda visión nacional de los problemas. Este prejuicio sigue vigente como lo vimos al inicio de este trabajo. ¿Serán realmente incapaces de asumir su propio destino? Durante el porfiriato, cada vez que defendían sus derechos, la represión llegaba de inmediato. Fue la paz de los cementerios. Desgraciadamente, los herederos de las familias caciquiles del porfiriato, como los Figueroa, heredaron también esta manera de resolver los conflictos. La cultura popular morelense —los corridos— conserva todavía la memoria de sus dirigentes asesinados.

2. *Tradición y modernidad*

Los indígenas aman a su tierra y sólo la abandonan obligados por la miseria. Viven en las tierras menos fértiles con magras cosechas. Sobreviven gracias a una fuerte red de ayuda mutua y de autorganización que se sustenta en tradiciones emanadas de un sistema de autosubsistencia: fuertes y densas redes de sociabilidad que permiten una gran fluidez de mano de obra gratuita, fiestas religiosas vinculadas a ritos agrícolas, etcétera. Esas tradiciones permitieron que sobrevivieran estos pueblos abandonados por la mano de Dios y por la del gobierno. Aun cuando quisieran “modernizarse”, los indígenas se enfrentan a un muro de indiferencia nacional y sólo encuentran en sus tradiciones las estructuras sociales que les permiten vivir. El zapatista Tacho lo expresaba dramáticamente a un periodista cuando afirmaba: “sabemos que existen me-

dicamentos, pero ¿dónde están?”.³¹ No rechazan la modernidad, incluso la reclaman, pero no a cualquier precio, es decir, que no implique la destrucción de su cultura solidaria. Hemos aquí la confirmación de la paradoja ya observada por Thompson de una “cultura tradicional y *rebeldé*” (cursivas del autor).

Sin embargo, no todo es color de rosa ya que existen tradiciones fuertemente regresivas, tales como los movimientos milenaristas, pero no se trata de tradiciones ligadas a la raza. Numerosas supersticiones retrasan incluso la modernización agrícola. Siglos de explotación hicieron a los indios desconfiados y los jóvenes ingenieros agrónomos se enfrentan a menudo a un muro de silencio porque cometen el error de imponer un proyecto económico sin haberse compenetrado anteriormente con la identidad cultural de los pueblerinos y sin tomar en cuenta la experiencia práctica de la gente del lugar.

Si se diera a Tacho los recursos necesarios para organizar su comunidad, sin duda podrían entre todos salir de la autarquía y producir un excedente económico sin perjuicio de su identidad tzotzil. Está orgulloso de su raza, que de *estigma* pasó a ser *emblema*, a la vez que es orgullosamente mexicano: “México es nuestra capital de nacimiento ya que somos de tierras mexicanas”.

La historia nos ofrece otro *mentis* al racismo que asocia indianidad/tradición/retraso. Se trata del zapatismo de 1915 que ilustra magistralmente la articulación posible entre lo local y lo nacional, entre campesinos e intelectuales. Durante el siglo XIX, los campesinos morelenses gozaban de una fuerte tradición liberal que fue la opción más moderna de la época y defendían ardientemente el federalismo que les permitía combinar sus tradiciones comunitarias con una cierta autonomía política. El principio del *municipio libre* finalmente fue registrado por la Constitución de 1917. Actualmente todavía deben luchar para hacer real esta famosa autonomía municipal.

31 *La Jornada*, 17 de abril de 1995.

En 1914-1915, las facciones militares populares de la Revolución mexicana encabezadas por Zapata y Villa se aliaron para formar un gobierno provisional que Carranza se negó a reconocer. Fue la famosa *Convención* que finalmente perdió ante Carranza. La primera preocupación de la Convención fue la redistribución de las tierras, por lo cual organizó, en 1915, las *comisiones agrarias* formadas por jóvenes agrónomos encargados del levantamiento catastral de los estados del centro del país así como del reparto de las tierras entre los pueblos. Zapata y sus jefes militares tomaron todas las precauciones necesarias para que las comisiones agrarias pudieran realizar su tarea sin contratiempos. Estaban convencidos de la necesidad de un registro catastral basado en mediciones exactas que quedaría como documento oficial. Con la misma mentalidad abierta al desarrollo económico de la época, reorganizaron las haciendas en su poder como grandes unidades de producción. Sin duda les fue difícil convencer a sus desconfiados coterráneos que debían cultivar caña de azúcar en aras de conseguir un excedente que permitiera al movimiento gozar de una mayor autonomía. Cuando las comisiones agrarias terminaron, los zapatistas comentaron: “estos ingenieritos no son nada catri-nes, aguantan de día caminando tanto como nosotros, y todavía, después, siguen en sus papeles”.³²

La tarea era ardua ya que primero tenían que asesorarse con los jefes de los pueblos y consultar lo que llamaban “la mapa”, es decir, sus títulos de propiedad que indicaban como límites: una piedra grande, un amate frondoso, un cerro bolido o una barranca honda. Todo un mundo en armonía con su ecología. Una vez las mediciones terminadas, los pueblos tenían la última palabra. Intelectuales y campesinos caminaban juntos, cada quien según su especialización. Estos no eran ni engañados, ni forzados (¡para retormar los términos de Socorro Díaz!) ni aquellos eran “profesionales de la violencia”. Supieron aprovechar sus conocimientos recíprocos.

32 Womack, John, *Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969, p. 229.

IV. CONCLUSIÓN

Reiteradamente, desde 1994, se dice que el levantamiento zapatista constituye un parteaguas en la historia contemporánea de México, porque aceleró la crisis del régimen político, porque avivó el proceso de ciudadanía, porque, consiguientemente, proyectó una nueva modalidad de articulación entre lo social y lo político. ¿Logrará imponer una ruptura en esta estructura de larga duración que es el racismo en México? Así como las estructuras son sólidas aunque no inmutables, su remoción no se produce en un solo acto. Un hecho aislado y, sin embargo, indicativo de las modificaciones a las que posiblemente asistamos lo constituye la consigna que se oye en las manifestaciones urbanas: “todos somos indios”. Implica reconocer que el primer gran cuestionamiento al neoliberalismo, es decir, a la lógica capitalista llevada al extremo, provino de los actores sociales a quienes el racismo despoja de su calidad de sujetos y, por lo tanto, de iniciativa política. En fechas más recientes, el debate sobre la autonomía de las regiones indígenas y sobre los derechos culturales de los indígenas abren las puertas hacia la conquista de la plena ciudadanía de todos los mexicanos en un contexto de diversidad cultural, es decir, están cerrando las puertas al racismo. Entonces, los habitantes del México diverso en el siglo XXI, que los liberales del siglo XIX y sus continuadores contemporáneos concebían como una torre de Babel, podrán comunicarse sin el recurso de la imposición del lenguaje de algunos sobre los demás.

¿En qué quedó ahora la eterna disputa entre “antiguos” y “modernos”, entre tradición y modernidad? ¿Están los indios a la zaga de la “civilización” a causa del racismo no confesado del mundo occidental que nunca intentó pensar la tradición dentro de la modernidad? ¿Por qué nunca se abandonó el viejo reflejo neoevolucionista que plantea el problema bajo la forma de tradición o modernidad o bien bajo la forma “desde la tradición hacia la modernidad” en lugar de tradición y modernidad. Nuestra modernidad supuestamente se origina en

la ruptura con lo tradicional. El progreso histórico sólo sería posible al abandonar tradiciones y atavismos que bloquean, o al menos retrasan, el cambio que sólo puede venir del mundo exterior. La modernidad debe disolver la tradición e introduce el conflicto ahí donde todo era integración y armonía, según la versión posmoderna del funcionalismo, es decir, la interpretación holista de nuestro pasado.³³

La historiografía social inglesa ha sido receptiva en cuanto a su valoración de la tradición que considera como uno de los componentes de los movimientos rebeldes e incluso como un fermento de conciencia de clase.

Los hombres viven rodeados de una acumulación ampliada de mecanismos institucionales del pasado y es obvio que escogen los más adecuados y los adaptan a nuevas metas.³⁴

Así, por ejemplo, aun cuando el metodismo haya moderado el jacobinismo inglés, la tradición metodista de la clase obrera estuvo en la base de los primeros sindicatos. He aquí uno de los rasgos propios de las tradiciones: su flexibilidad ante los desafíos de los tiempos nuevos. Por lo tanto, es falso tipificar las tradiciones en el sentido de los *amateurs* de folklore, como el arma que empuñan los nostálgicos de los tiempos pasados, independientemente de toda transformación histórica. Los aficionados del folklore las limitan a no ser más que supervivencias del pasado, inoperantes, en espera de su pronta desaparición. Es el ojo de la ciudad que mira con nostalgia su pasado rural. Ciudades y campiñas no pueden recorrer caminos paralelos: la ciudad siempre se considera como el punto de llegada de la campiña. El viejo sueño de los *hippies* de vivir en el campo no es más que una utopía en el mundo occidental, pero una angustiada realidad en América Latina.

33 Es así como François Xavier Guerra reactualiza un esquema de relaciones paternalistas que había sido fuertemente cuestionado por E. P. Thompson quien mostró bien los riesgos que implican empantanarse en un campo conceptual tan estrecho que sólo permite ver la sociedad a través de sus élites políticas y la acción social en sentido único, es decir, del palacio hacia la plaza pública, sin escuchar el rumor que surge de abajo.

34 Thompson, E. P., *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 384.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Thomas, "Revolución interrumpida. Chiapas y el interinato presidencial: 1911", *Historia mexicana*, El Colegio de México, vol. XXX, núm. 1, julio-septiembre de 1980.
- CALERO, Manuel, "Cuestiones electorales", *En torno a la democracia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1989.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía*, 2 vols., México, ERA, 1985, t. I.
- GIMÉNEZ, Catalina H. de, *Así cantaban la revolución*, México, Grijalbo, 1991.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Sociología e historia en México*, México, El Colegio de México, 1970.
- GUERRA, François Xavier, *Le Mexique. De l'Ancien Régime à la Révolution*, París, L'Harmattan, 1985.
- KNIGHT, Alan, "Racism, revolution and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en GRAHAM, Richard (ed.), *The idea of race in Latin America*, Austin, University of Texas at Austin, 1990.
- , "Peasants into patriots: thoughts on the making of the mexican nation", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Berkeley, California, vol. 10, núm. 1, invierno de 1994.
- JACOBS, Ian, *La revolución mexicana en Guerrero*, Mexico, ERA, 1990.
- LEPETIT, Bernard, "La larga duración en la actualidad", *Segundas Jornadas Braudelianas*, México, Instituto Mora, 1995.
- MEYER, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias 1821-1910*, México, SEP/70, 1971, núm. 80.
- RABASA, Emilio, *La Constitución y la dictadura*, México, Porrúa, 1968.
- , *La evolución histórica de México*, México, Porrúa, 1986.
- RAJCHENBERG, Enrique, "Tradición e identidad: la clase obrera de Orizaba, 1900-1920", *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, núm. 38, 1995.
- REYNA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México. 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1980.

THOMPSON, Edward P., *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1989.

VERA ESTAÑOL, Jorge, *La Revolución mexicana. Orígenes y resultados*, México, Porrúa, 1957.

VILLEGAS, Gloria, *Emilio Rabasa: su pensamiento histórico-político y el Constituyente de 1916-1917*, México, Cámara de Diputados-Instituto de Investigaciones Legislativas, 1984.

WOMACK, John, *Zapata y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969.