

INTRODUCCIÓN

1. El historiador frente al indígena	11
2. Nuestra concepción de lo indio	22
3. Algunas propuestas metodológicas	27

INTRODUCCIÓN

Antes de adentrarnos en el estudio que se abre con estas páginas, queremos advertir que una y otra vez se usarán de modo indistinto los términos “indio” e “indígena”. Si el primer vocablo nació cuando Colón tomó posesión de la isla Hispaniola,¹ la segunda denominación aparece ligada al deseo de los primeros liberales mexicanos de borrar las categorías jurídicas coloniales y proclamar un *status* igualitario, incompatible con la vieja distinción entre indios y no indios.²

Para justificar esa común e indistinta designación —indios e indígenas— podemos esgrimir las razones que en su momento adujeron Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas,³ conscientes del disgusto que el uso del primero de esos términos provoca entre las mismas personas a quienes se aplica. Valga como ejemplificación de ese desagrado lo expuesto por un triqui de San Andrés Chicahuaxtla, con ocasión de la *Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena* de 1996, que manifestó las reticencias de las etnias para dejarse identificar con un nombre que les fue aplicado por los españoles, y expresó su predilección por el empleado por los miembros de su comunidad: *sí yíñanj hia*, “que quiere decir pueblo o gente original; y eso somos, el pueblo, la gente que desde los orígenes ha estado aquí [...]. Nosotros hablamos como triquis, como zapotecos o como mixtecos, no como pueblos indios; hablo, en realidad, como triqui de San Andrés Chicahuaxtla”.⁴

1 Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología* (México D. F.), vol. 9, 1972, pp. 105-124 (pp. 110-111).

2 Cfr. Reissner, Raúl Alcides, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1983, p. 22, y Lagarde, Marcela, “El concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios”, *Anales de Antropología* (México D. F.), vol. 2, 1974, pp. 215-224 (p. 217).

3 Cfr. Pozas, Ricardo, y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo Veintiuno, 1982, p. 11.

4 Sandoval, Marcos, “Lo indígena y lo nacional”, *Coloquio sobre derechos indígenas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1996, pp. 37-44 (p. 37). William B. Taylor aplica esos mismos criterios a los indígenas del campo de Oaxaca del siglo pasado: “se consideraban a sí mismos, ante todo, como miembros de la comunidad —‘el pueblo de Mitla’, etcétera—, y menos como miembros

De manera mucho más descarnada aseveró lo mismo Franco Gabriel Hernández, en el marco del mismo coloquio:

para un hombre como yo, que desde su niñez conoció la palabra indio como sinónimo de tonto, de hombres o mujeres morenos de baja estatura que viven en una comunidad apartada, lo indio existe como algo que lastima, que nos hace sentir menos, que levanta resentimiento contra todos los que consciente o inconscientemente lo pronuncian con su palabra y con sus hechos. Pero lo indio sólo nació en mí cuando conocí al otro, al que me trató como tal; porque entre nosotros, los del mismo pueblo, lo indio no existe, sino hasta que uno ha interiorizado ese menosprecio, ese sentimiento de querer lastimar.⁵

No obstante, y a pesar de las prevenciones que acaban de enunciarse, insistiremos en el empleo de los términos “indio” e “indígena”, sancionados por el uso y comúnmente utilizados por los autores del siglo XIX, aunque en la mayoría de los casos con notoria impropiedad.⁶

Incidentalmente aparecerá también la expresión de “tribu”, empleada en la época para designar de modo preferente a las poblaciones nómadas del norte. Si bien es cierto que la acepción común de la palabra incluye adherencias despreciativas, también existe un uso mucho más respetuoso, que entiende por tribu a las etnias ya constituidas, no informes.⁷

Manejamos el vocablo de “etnia” con los perfiles y los contenidos de que lo dotó Guillermo Bonfil:⁸ una categoría de orden más descriptivo que analítico, a diferencia de la de indio —definidora de un grupo sometido a una relación de dominio colonial—, que acentúa la trayectoria histórica de un conjunto humano, con independencia de que haya sido o no colonizado.

de una tribu o un grupo lingüístico (como los zapotecas o mixtecas) o como ‘indios’”: Taylor, William B., “Bandolerismo e insurrección: agitación rural en el centro de Jalisco, 1790-1816”, en Katz, Friedrich (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vols., México, Ediciones Era, 1990, vol. I, pp. 187-222 (p. 209).

⁵ Hernández, Franco Gabriel, “Lo indio y lo nacional”, *Coloquio sobre derechos indígenas*, pp. 65-80 (pp. 66-67).

⁶ Cfr. Hamill, Jr., Hugh M., *The Hidalgo Revolt. Prelude to Mexican Independence*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, Publishers, 1981, pp. 44-45.

⁷ Cfr. Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo Veintiuno, 1994, p. 105, y Figueroa, Alejandro, “Los que hablan fuerte, desarrollo de la sociedad yaqui”, *Noroeste de México*, Hermosillo, Centro Regional del Noroeste, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 7, 1985, pp. 15-161 (p. 21).

⁸ Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América”, pp. 122-124, y Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio. Los problemas de la definición conceptual*, México, UNAM, Corte de Constitucionalidad de Guatemala, Procurador de Derechos Humanos de Guatemala, 1996, p. 134.

INTRODUCCIÓN

11

Entendida la categoría de indio, según Bonfil, como parte de una dicotomía contradictoria, queda patente el carácter complementario y diversificado de ambas clasificaciones: “la liberación del colonizado —la quiebra del orden colonial— significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnicas”:⁹ porque, a diferencia de la clase social, que se define mediante relaciones de contraste con las demás, “el grupo étnico existiría aunque no existieran otros grupos étnicos”.¹⁰

Recurrimos, en fin, al empleo del término “pueblo”, que en su utilización histórica admite un sentido muy amplio y neutro, que despierta menos susceptibilidades que las que suscita su aplicación a las realidades indígenas actuales, en la medida en que la adopción de ese vocablo —que connota una identidad propia— puede implicar la reivindicación de determinados derechos.¹¹

1. EL HISTORIADOR FRENTE AL INDÍGENA

Hace ya más de tres décadas que un ilustre historiador advirtió acerca de la dificultad que para el estudioso de la disciplina entraña el acercamiento al mundo indígena americano, abordado antes y después de la independencia de España de un modo externo, desde una mentalidad occidental que sólo con gran esfuerzo logra dejar de considerar aquellas comunidades como elementos marginales o extraños.¹² Y eso cuando no se contempla al indio —en brutal expresión de Francisco Bulnes— como “una máquina de carne para morir o matar por cualquiera causa o sin

9 Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América”, p. 123.

10 Cfr. Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *La cuestión étnico nacional y derechos humanos*, pp. 127-141.

11 Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo Veintiuno, 1979, p. 134, cit. en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, *La cuestión étnico nacional y derechos humanos*, p. 66. Cfr. Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, “Conceptualizaciones jurídicas en el derecho internacional público moderno y la sociología del derecho: ‘indio’, ‘pueblo’ y ‘minorías’”, *Antropología Jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1995, pp. 47-86 (pp. 64-78).

12 Miranda, José, “Los indígenas de América en la época colonial: teorías, legislación, realidades”, *Cuadernos Americanos* (México, D. F.), año XXIII, vol. CXXXII, núm. 1, enero-febrero de 1964, pp. 153-161 (p. 159). Por paradójico que parezca, fue el nacionalismo porfirista el que recobró la idea del indio. “Haya sido un símbolo histórico o no, es un hecho que en esta época se integró el binomio antropología e indigenismo”: Vázquez León, Luis, “La historiografía antropológica contemporánea en México”, en García Mora, Carlos (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, 15 vols., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, vol. I, pp. 139-212 (p. 157).

causa”, dotado de razón inferior e incapaz de competir con las dignas ideas de los hombres blancos; como “carne de cañón” en tiempos de guerra, según denunciara Agustín Aragón, o como una “raza á la que hemos sacrificado en los campos de batalla”.¹³

Ése ha sido, de hecho, el enfoque que ha predominado entre los historiadores del siglo pasado y entre muchos de la actual centuria, que de modo casi invariable han contemplado a las etnias indígenas exclusivamente en sus relaciones con los Estados que las cobijan: “la acción gubernamental y administrativa tropezará acá o allá con los grupos indígenas y estos *tropiezos* serán las únicas cosas referentes a los indios que reseñen las historias nacionales de los países que tienen en su seno densos contingentes cobrizos”.¹⁴

El gusto decimonónico por los binomios antitéticos que, en otros terrenos, conduciría a polémicas inacabables entre los defensores de la fe y los de la razón, los metafísicos y los positivistas, se deleitó en la contraposición entre civilización y barbarie. Si hubo quienes, como Domingo F. Sarmiento, refirieron esa pugna a la pelea empeñada entre dos sociedades —la ciudad y el campo—, imbuida una de los valores europeos y caracterizada la otra por una espontaneidad americana, “la una, española, europea, culta, y la otra, bárbara, americana, casi indígena”,¹⁵ no fueron

13 Cfr. Bulnes, Francisco, *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, Editorial Contenido, 1992, pp. 14 y 50; Aragón, Agustín, “Población actual de México y elementos que la forman. Sus caracteres y su condición social”, en Sierra, Justo (ed.), *México. Su evolución social*, México, Ballestrá y Compañía, Sucesor, Editor, 1900, t. I, vol. I, pp. 19-32 (p. 30), e intervención ante la Cámara de Diputados de Justo Sierra, el 5 de diciembre de 1887: *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados. Décimatercera Legislatura Constitucional, t. III. Correspondiente a las sesiones verificadas durante el primer período del segundo año*, México, Imprenta de “El Partido Liberal”, 1890, t. III, p. 647 (5-XII-1887). También Ramón Berzuna, Jesús Romero Flores y Javier Rodríguez Piña se han referido a la utilización de los indígenas como “carne de cañón” durante los conflictos de la península de Yucatán: particularmente, desde 1839 (cfr. Berzuna Pinto, Ramón, *Desde el fondo de los siglos. Exégesis Histórica de la Guerra de Castas*, México, Editorial Cultura, T. G., 1949, p. 131; Romero Flores, Jesús, *Historia de los Estados de la República Mexicana*, México, Ediciones Botas, 1964, p. 440, y *La guerra de castas. Testimonios de Justo Sierra O'Reilly y Juan Suárez Navarro*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, prólogo de Javier Rodríguez Piña, p. 14).

14 Miranda, José, “Los indígenas de América en la época colonial: teorías, legislación, realidades”, p. 159.

15 Sarmiento, Domingo F., *Facundo. Civilización y barbarie*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 107. *Vid.* también *ibidem*, pp. 39, 68, 77 y 113. Mucho habría que discutir sobre las opiniones de Sarmiento, pero no es ésta la ocasión propicia. Nos limitamos a llamar la atención sobre el hecho de que los caudillos exponentes de esa barbarie, como Artigas, Rosas, o el propio Quiroga, no eran indígenas. Además, en el caso de que se identifiquen barbarie y clemente indígena —como postula Sarmiento abiertamente en otros varios pasajes de su obra—, con dificultad puede admitirse que el triunfo de la barbarie, tan lamentado por ese político argentino, beneficiara a los indígenas desalojados de sus tierras a causa de la expansión ganadera que empezó en 1815. Un excelente análisis de

pocos los que apuraron la antítesis e identificaron sin más lo bárbaro con lo indígena.

Con demasiada frecuencia se ha hablado de “los indígenas” para negar la identidad y la conciencia histórica de los pueblos americanos, cuyos integrantes son metamorfoseados en la mente de no pocos intelectuales desde la condición de seres humanos a la de “indígenas”, hasta el punto de justificarse la tremenda asección de Sartre, que aseguraba que el resultado de la colonización no había sido “ni hombre ni bestia, es el indígena”.¹⁶ Salta a la vista la semejanza de ese juicio con el expuesto por Arnold Toynbee en su *Estudio de la Historia*, cuando hablaba del deformado modo de comprender a las gentes indígenas, frecuente entre los pensadores occidentales que contemplan a los indígenas como si formaran parte de la flora y de la fauna local, como “cosa infrahumana”.¹⁷

Luis Villoro analizó cuidadosamente la posición de “lo indígena” como cosa-objeto de conocimiento que viene determinada desde la perspectiva del estudioso. En un brillante alegato contra el orgullo de la razón universal, y contra su vanidosa aspiración a un conocimiento que disipe regiones veladas de la realidad, Villoro criticó la postura del historiador formado en la tradición positivista —el objetivismo científico, del que Orozco y Berra fue tal vez el más cualificado representante—, empeñado en hacer desaparecer la dualidad entre el “pueblo-ante-sí” y el “pueblo-ante-la-historia”:

ya no hay ningún fondo opaco a la mirada de la razón. Lo indígena es exclusivamente lo que ésta es capaz de revelar. En un puro ser determinado por lo universal agótase su realidad. Queda el indio entregado al juicio lejano. Su trascendencia se resuelve en hecho puro, perfectamente clasificable; sus intenciones, en categorías universalizables: es llana facticidad. Lo indígena sólo existe en tanto objeto de un sujeto impersonal; su ser coincide con lo que éste determina en él, es puro “exterior”, pura superficie sin profundidad y sin revés.¹⁸

la obra de Sarmiento puede consultarse en Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 669-676.

¹⁶ Cit. en Dieterich, Heinz, “Emancipación e identidad de América Latina: 1492-1992”, *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina: 1492-1992*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1989, pp. 35-50 (p. 38).

¹⁷ Cit. en Zea, Leopoldo, “La ideología liberal y el liberalismo mexicano”, en VV. AA., *El Liberalismo y la Reforma en México*, México, UNAM, Escuela Nacional de Economía, 1973, pp. 467-522 (p. 484).

¹⁸ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de La Casa Chata, 1979, pp. 169-170.

Arrastradas por tales prejuicios, no faltaron plumas que se atrevieron a prejuzgar los sentimientos de los indígenas ante hechos como el de la Conquista y posterior sujeción a la Corona de Castilla. Fue el caso de Víctor J. Martínez, autor de la siguiente interpretación del pensamiento del indio frente a esos sucesos: “verdaderamente *olvidó* por cerca de trescientos años, corridos desde 1521 á 1810, *las rencillas, el encono y los odios consiguientes al hecho de la conquista*”.¹⁹

Lamentablemente, también las gentes que han seguido por vía generacional a las que poblaban América antes de la llegada de los españoles tienden a ver a sus conquistadores de un modo distorsionado. Júzguese, si no, la imprecisión del término *si ma ruku nee* (la gente de atrás de las aguas), empleado por los triquis para referirse a los españoles,²⁰ o de la designación de *yoris* para los no indígenas usada por los mayos y yaquis. El orgullo de los huicholes, compatible con la pobreza en que se desenvolvían a finales del siglo XIX, se manifestaba en una elevada consideración de sí mismos, que les llevaba a mirar con desdén a los demás: “ni por un momento consentiría un huichol en convenir que haya raza superior á la suya”.²¹

Las deformaciones que se han venido señalando corroboran el alto riesgo y el inevitable grado de ambigüedad que comporta el “pensar sobre los otros”: una tarea que, de otra parte, resulta insoslayable para el historiador o el antropólogo que tratan “de ver el mundo con los ojos de los otros”, sin disponer de la certeza de que los actores sociales involucrados se sientan cabalmente identificados con los puntos de vista del estudioso.²² En último término, prevalece la barrera del extrañamiento de quienes, como vecinos, tratamos de adentrarnos en terrenos ajenos: “podemos vislumbrar, percibir su cultura, imaginarnos su universo, pero siem-

19 Martínez, Víctor José, *Sinopsis histórica, filosófica y política de las revoluciones mexicanas*, México, Imprenta Tipográfica, 1884, p. 26.

20 Cfr. Sandoval, Marcos, “Lo indígena y lo nacional”, p. 38.

21 Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, 2 vols., México, Editora Nacional, 1972, vol. II, p. 24.

22 Cfr. Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, en Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A. (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990, pp. 13-95 (p. 77).

pre existirá una dificultad para llegar al fondo de sus sentimientos: nuestra pertenencia a otro mundo”.²³

En efecto, una y otra vez surge la tentación de concebir lo indio como algo caracterizado por una serie de rasgos culturales externos, que lo diferencian ante los ojos de los extraños, cuando en realidad debería ser definido “por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas”.²⁴

El caso de los mayas de Yucatán es un excelente paradigma de las limitaciones y de los escollos acerca de los cuales hemos avanzado las anteriores advertencias. Como ha reconocido Bracamonte y Sosa, conocido especialista en historia social e indígena de Yucatán, a pesar de las numerosas investigaciones que se han llevado a cabo sobre aquella etnia, “falta mucho para lograr una historia indígena que ofrezca una visión integral de las comunidades, de las repúblicas de indígenas y de la sociedad maya en general, afrontando, al mismo tiempo, los cambios impuestos desde el exterior y su propia dinámica”.²⁵ Si esto puede decirse de una etnia y de un espacio geográfico que tradicionalmente han atraído el interés de historiadores y de antropólogos, ¿qué cabría comentar acerca de tantos otros pueblos que han dejado detrás de sí vestigios discontinuos, parcialmente borrados por el polvo del tiempo y de la indiferencia?

A pesar de esos impedimentos, no se impone la acometida de una tarea utópica, pues los grupos étnicos generan a lo largo de su trayectoria histórica y de las relaciones de unos con otros una serie de huellas que pueden permitir al científico social la aprehensión de un ser en sí en situación, es decir, de unas peculiaridades de origen afectadas intrínsecamente por el espacio y el tiempo.

Ante la dificultad para captar “lo indígena”, algunos historiadores —casos de Borah, Piel y Taylor— quisieron sortear el obstáculo y renunciaron a la vieja terminología pseudorracial, sustituyendo la voz “indio” por la de “campesino”, que responde a una descripción socioeco-

23 Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán-Instituto Nacional Indigenista, 1993, p. 13.

24 Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987, p. 48.

25 Bracamonte y Sosa, Pedro, *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán 1750-1915*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1994, p. 20.

nómica.²⁶ Sin embargo, como advirtió Brian Hamnett, se derivan de ahí nuevos inconvenientes: no sólo como consecuencia de la compleja estratificación social que se registra dentro de la casta “india”, sino también porque el abandono del término tradicional implica la pérdida de las especificidades jurídicas de los indios en el antiguo sistema judicial, y por lo inadecuado de englobar en la misma voz de “campesino” a europeos y americanos, afectados estos últimos por peculiaridades coloniales y étnicas que no pueden dejar de ser atendidas.²⁷

Si bien pueda admitirse que, de hecho, la categoría de “campesino” integraba a la mayor parte de la población aborigen del país, el campesinado indígena poseía una especificidad propia y una racionalidad económica peculiar, impresas no sólo por sus historias y sus lenguas particulares, sino también por sus pautas culturales y sus sistemas organizativos y de adscripción, que no eran compartidos por los campesinos no indígenas y que daban lugar a la formulación de demandas peculiares.²⁸

Es muy cierta la afirmación de T. G. Powell de que el factor decisivo para la definición de “lo indio” no fue nunca el étnico; y también es verdad —lo acabamos de decir— que la gran mayoría de la población indígena residía en el campo. Pero, como reconoce el mismo autor, la pertenencia a la categoría de indio era, fundamentalmente, de naturaleza cultural, no socioeconómica.²⁹

26 También el concepto de campesino plantea dificultades para su definición, como puso de manifiesto John H. Coatsworth: *cfr.* Coatsworth, John H., “Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa”, en Katz, Friedrich (comp.), *Revolución, rebelión y revolución*, vol. I, pp. 27-61 (pp. 27-28). *Vid.* también Radding, Cynthia, “Labradores, campesinos e indios en Sonora, México, 1790-1840”, en Reina, Leticia (coord.), *La reindianización de América. siglo XIX*, México, Siglo Veintiuno-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, pp. 253-266 (pp. 253-255).

27 *Cfr.* Hamnett, Brian R., *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional 1750-1824*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 25.

28 *Cfr.* Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 54; Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo Veintiuno, 1980, pp. 11-12; Reina, Leticia (coord.), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de La Casa Chata, 1983, p. 14, y Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, pp. 53-55, 63 y 77-82. En otras páginas del primero de los estudios citados se analiza la relación entre etnia y clase y se advierte que, en los sistemas interétnicos, estas categorías no pueden ser consideradas como variables excluyentes sino complementarias, por lo que se requiere de aproximaciones analíticas diferenciales que eviten el riesgo de los reduccionismos: *cfr.* Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 77.

29 *Cfr.* Powell, T. G., “Priest and Peasant in Central Mexico: Social Conflict During ‘La Reforma’”, *The Hispanic American Historical Review* (Durham), vol. LVII, núm. 2, mayo de 1977, pp. 296-313 (p. 297). *Vid.* también Powell, T. G., *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850 a 1876)*, México, Secretaría de Educación Pública, Sep-Setentas, 1974, pp. 37-39.

INTRODUCCIÓN

17

Eric Van Young analizó la cuestión, en busca de respuestas al interrogante sobre la naturaleza del componente popular de la rebelión que encabezó Hidalgo en 1810, y admitió la dificultad para discriminar si se trató de un movimiento indio o campesino. A pesar de ello se atrevió a proponer que, en el caso de muchos de los participantes en los conflictos armados de la insurgencia, las categorías de indio y campesino se superponían de un modo significativo; y aludió al proceso de desculturización de los indígenas, paralelo a la proletarianización a que se vieron sujetos desde el siglo XVIII.³⁰

Diferencias aparte, hay quien —como Jaime E. Rodríguez O.— insiste en destacar los parecidos entre las sociedades rurales de Europa y de la Nueva España, por más que sean apreciables obvias discrepancias: “aunque los pueblos corporativos de indios en el México colonial representaban un grupo grande y singular, con sus propios intereses, pueden ser comparados, aunque no sin salvedades, con los pueblos campesinos de Francia”.³¹ Estas ideas aparecen completadas en una obra más reciente del mismo autor:

hay que hacer notar, como lo he indicado en varias ocasiones, que encuentro poca diferencia entre los indios americanos y los campesinos españoles de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Ambos grupos llevaban una vida rural relativamente primitiva, por lo general eran miembros de pueblos “corporativos”, practicaban a menudo formas sincréticas de cristianismo³² y era frecuente que no hablaran castellano. Tal parece que la diferencia principal era el color de la piel.³³

³⁰ Cfr. Van Young, Eric, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, México, Alianza Editorial, 1992, pp. 311-312 y 333. Como quiera que sea, el proceso no había avanzado mucho a mediados del siglo XIX, como atestigua Carl Christian Sartorius: cfr. Sartorius, Carl Christian, *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 260-261.

³¹ Rodríguez O., Jaime E., “La Revolución francesa y la Independencia de México”, en Alberro, Solange; Hernández Chávez, Alicia, y Trubulsee, Elías (coords.), *La Revolución Francesa en México*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 137-153 (p. 141).

³² En un pasaje posterior —cfr. I.A.C., p. 114— recogemos la intervención de José María Mata ante el Congreso Constituyente de 1856-1857, y su alusión a “las prácticas supersticiosas” y a “los restos de idolatría de nuestros indígenas”. En Cosío Villegas, Daniel, *Historia Moderna de México*, 10 vols., México, Hermes, 1955-1972, vol. VII, *El Porfiriato. La vida social (por Moisés González Navarro)*, pp. 452-470 se recogen otros testimonios muy variados de la peculiar religiosidad indígena.

³³ Rodríguez O., Jaime E., *La independencia de la América española*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 25.

Aunque nos hacemos perfectamente cargo de lo que Rodríguez O. quiere expresar, se nos antoja en exceso forzada la comparación: si la referencia a las prácticas lingüísticas ajenas al castellano exige notables restricciones geográficas para el ámbito del Estado español, la mención de un sincretismo religioso³⁴ análogo en una y otra orilla del Atlántico no puede admitirse desde ningún punto de vista.

Aguirre Beltrán reveló hace ya tiempo la incapacidad del “occidentalismo de izquierda” para analizar satisfactoriamente el problema de las culturas plurales, precisamente por el énfasis exclusivo o casi exclusivo que pone en las condiciones económicas a fin de explicar la posición subordinada de los indígenas, que equipara a la de los campesinos sometidos a un régimen de explotación feudal o colonial.³⁵ El pensamiento de Aguirre encuentra su explicación en otro texto del mismo autor: “*las poblaciones indígenas no son propiamente poblaciones campesinas subdesarrolladas*, son, en lo esencial, grupos étnicos de cultura diferente que tienen una gran cohesión interna y que presentan una gran resistencia a la integración”.³⁶

El reverso de la medalla viene proporcionado por las posiciones intelectuales de Ricardo Pozas y de Isabel H. de Pozas que, desde un marco teórico inscrito en un análisis metodológico materialista, han criticado a los antropólogos culturalistas y han propugnado una caracterización de lo indio en clave netamente marxista: “lo esencial del indio radica en las relaciones de explotación de que es objeto, a pesar de que en ocasiones parezca manifestar características distintas. Su existencia está condicionada por la de su explotador, el capitalista tradicional, y el objetivo del estudio consiste en captar lo esencial de la relación que los une”.³⁷

Con el respeto que merecen tan distinguidos investigadores, no podemos dejar de objetar las limitaciones archicomprobadas de la metodología marxista para un acercamiento a los fenómenos históricos, irreducti-

34 Barabas y Bartolomé previenen ante la ambigüedad de este término, “que en realidad alude a oposiciones no conciliadas, [y] oscurece el hecho de que en muchas oportunidades la conjunción sincrética es más aparente que real, puesto que con distintos significantes se mantiene el mismo significado”: Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 42.

35 Cfr. Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Indigenismo y mestizaje. Una polaridad bio-cultural”, *Cuadernos Americanos* (México, D. F.), año XV, núm. 4, julio-agosto de 1956, pp. 35-51 (p. 45).

36 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1973, p. XVI.

37 Pozas, Ricardo, y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, p. 157.

INTRODUCCIÓN

19

bles a la simplicidad de los esquemas de una escuela de pensamiento que, pese al prestigio de que se adornó durante décadas, hoy día se nos antoja caduca y superada, en nombre precisamente de las razones que se han expuesto en las páginas anteriores. Ni siquiera el ingenioso recurso a la intraestructura de que echan mano Pozas y H. de Pozas³⁸ logra romper la inveterada tendencia marxista a las contradicciones de tipo dual.³⁹

Leticia Reina ha rechazado la convencional visión esquemática y abstracta de la estructura de clases, y ha sabido captar la complejidad de las alianzas que se trenzaron con ocasión de las múltiples crisis que convulsionaron el campo mexicano a lo largo del siglo XIX. Y, atenta a las enseñanzas de Roland Mousnier, descubrió la presencia de gentes de todos los estratos sociales en los bandos que una y otra vez se formaban alrededor de un programa gubernamental, de un “plan” o de un “grito” que se proponía echar por tierra al gobierno de turno. Además, muchos movimientos nacidos en el espacio rural desbordaron después ese ámbito y generaron exigencias muy variadas que, en algunos casos, condujeron a la formación de nuevos estados dentro de la Federación.⁴⁰

Aunque Reina interpretó las revueltas indígenas como exclusiva consecuencia de la dominación que se ejercía sobre las comunidades y no en función de sus peculiaridades étnicas, sí acertó a clarificar el preciso significado de una expresión tan poco feliz como la de “guerra de castas”: un modo de hablar tan generalizado entre los contemporáneos de los conflictos designados con esa denominación, que resulta hoy imposible obviar su uso. Ciertamente, como observó Reina, el apelativo enmascara el contenido de la lucha, puesto que los grupos indígenas no revestían aquella organización, ni puede considerarse como formada por castas la sociedad en que vivían inmersos. Además,

estas rebeliones tampoco representaban la lucha entre clases estrictamente antagónicas, ya que el grupo indígena participaba en su conjunto con todos los sectores de clase y las diferencias sociales que tenían en el interior de la comunidad. Es decir que participaban desde el cacique hasta el indígena sin tierra. Por tanto, los movimientos indígenas contra la sociedad dominante eran rebeliones que luchaban fundamentalmente por su autonomía comunal y que

38 Cfr. *ibidem*, pp. 33-35 y 157-158.

39 Cfr. Vázquez León, Luis, “La historiografía antropológica contemporánea en México”, pp. 145-146.

40 Cfr. Reina, Leticia (coord.), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, pp. 16-17.

se expresaban como guerras entre dos sociedades distintas, pero siempre expresando claramente las contradicciones políticas.⁴¹

De modo semejante, Jean Meyer y Enrique Florescano han detectado la manipulación de esos términos, convertidos en espantajo y voz común para nombrar cualquier conflicto que tuviera a los indígenas como actores, independientemente del contenido de sus reivindicaciones y de que el movimiento en cuestión tuviera o no visos de una guerra étnica.⁴²

E incluso puede pensarse que lo que acaso en sus inicios no había sido más que una revolución política se tiñó de connotaciones étnicas cuando Manuel Antonio Ay fue sentenciado a muerte por el coronel Eulogio Rosado, comandante de Valladolid, bajo la acusación de que “era uno de los cabecillas de la insurrección de la clase indígena en contra de las actuales instituciones”, a pesar de las evidencias que demostraban la implicación de ladinos en la revuelta. Victoria Reifler afirma sin embozo que “la ejecución de Manuel Antonio Ay simboliza el momento en que ocurrió este cambio o transformación”, y que “la Guerra de Castas de Yucatán comenzó con la ejecución de Manuel Antonio Ay”.⁴³

Ya habían sido percibidos algunos de esos matices por un articulista de *El Universal* que, al reflexionar sobre la naturaleza de la guerra de

41 Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, p. 248, y Reina, Leticia (coord.), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, p. 37. Maqueo Castellanos denigró la figura de los caciques, que se hallaban en la cumbre de la jerarquía interna de las comunidades (cfr. Maqueo Castellanos, E., *Algunos problemas nacionales*, México, Eusebio Gómez de la Puente, Librero Editor, 1910, pp. 95-98). Van Young y Rugeley, por su parte, han resaltado la diferenciación interna en el seno de las comunidades indígenas (cfr. Van Young, Eric, *La crisis del orden colonial*, pp. 287-297, y Rugeley, Terry, “Los mayas yucatecos del siglo XIX”, en Reina, Leticia (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, pp. 199-222 —pp. 206-210—); Hernández Silva ha desvelado los peligros que se siguen del desconocimiento de los procesos y diferencias sociales en las sociedades indígenas (Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, “La lucha interna por el poder en las rebeliones yaquis del noroeste de México, 1824-1899”, en Reina, Leticia (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, pp. 186-198 —pp. 187-189—), y Cynthia Radding ha mostrado cómo se acentuaron las distancias sociales en el seno de las comunidades, como consecuencia de los repartos de tierras de las tierras de comunidad y de la sustitución de las autoridades tradicionales por los gobiernos municipales de nueva creación: cfr. Radding, Cynthia, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y te'eguima de Sonora, 1530-1840*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1995, pp. 115, 119-120, 126-127 y 136. *Vid.* V.5, p. 382.

42 Cfr. Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, Sep-Setentas, 1973, pp. 14 y 21, y Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo, Aguilar, 1997, pp. 406-409.

43 Reifler Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 189.

los mayas que comenzó en 1847-1848, descartó que pudiera hablarse propiamente de un enfrentamiento de castas o de razas: la pérdida de sus tierras y la opresión de los hacendados habían sido, más bien, las causas de la sublevación de los indígenas yucatecos.⁴⁴

Tal vez quepa atribuir a Manuel Gamio, aventajado discípulo de la Escuela Internacional de Etnología de México y uno de los padres de la moderna antropología en nuestro país, el mérito de haber introducido los enfoques multidisciplinarios en los análisis del mundo indígena: su investigación sobre *La población del Valle de Teotihuacán* (1922) representó un hito importantísimo, que compite en trascendencia con la celebración en Pátzcuaro del Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), que marcaría el comienzo del Instituto Indigenista Interamericano, formalmente constituido el 25 de marzo de 1942, y del Instituto Nacional Indigenista, establecido en México en 1948 bajo la dirección de Alfonso Caso.⁴⁵

La aparición de un indigenismo oficial, nacido y fomentado desde esas instancias, reavivó más tarde la polémica sobre la política desarrollista, negadora de la pluralidad étnica y orientada a la integración del indígena en la vida nacional y en los espacios civilizados, a través de la mejora de su situación económica.⁴⁶

Restaría, en fin, una reflexión que no puede ser omitida bajo ningún concepto. Y la desarrollamos al filo del pensamiento de Teresa Rojas y de Mario Humberto Ruz, en la presentación que precede a cada uno de los libros que componen la excelente serie *Historia de los pueblos indígenas de México*: no es posible hablar de una historia india, en la medida en que hablar de *lo indio* implicaría cancelar especificidades. Podemos tratar de recomponer historias parciales e integrarlas en un conglomerado

44 Cfr. *El Universal*, 25-X-1895.

45 Cfr. Windfield Capitaine, Fernando, "Autonomía y patrimonio cultural", *Crónica Legislativa* (México, D. F.), nueva época, año V, núm. 7, febrero-marzo de 1996, pp. 37-40 (p. 39); Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1948, apreciaciones de John Collier, pp. IX-XII y 42; Ríos Hernández, Onésimo, "Teoría y realidad del indigenismo en México", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (México, D. F.), t. XCIV, diciembre de 1963, pp. 53-75 (p. 64), y Vázquez León, Luis, "La historiografía antropológica contemporánea en México", pp. 148-151.

46 Cfr. Valverde Garcés, José Manuel, "Derechos humanos y justicia en comunidades indígenas de Méjico", *Jurídica. Anuario de derecho de la universidad iberoamericana* (México, D. F.), núm. 26, 1996, pp. 603-617 (pp. 609-610).

de experiencias plurales, pero no extrañas unas a otras, aunque sí muchas veces incomunicadas entre sí.⁴⁷

Naturalmente, esa integración de experiencias no puede realizarse de espaldas a los procesos históricos regionales de mayor amplitud de que forman parte las sociedades indígenas: una omisión así resultaría tan empobrecedora como la que se comete cuando se ignoran las estructuras internas de esos pueblos autóctonos.⁴⁸

2. NUESTRA CONCEPCIÓN DE LO INDIO

Afinar el vocabulario y conocer los puntos de partida de que arrancaron los escritores decimonónicos —la cuestión se afrontará en I.2, I.3, I.4 y I.5— y los historiadores nos ofrece criterio para leer con ponderación las referencias a los indígenas que se contienen en la literatura del siglo pasado, en sus múltiples manifestaciones: novela, legislación, historia, crónicas de viajes, discusiones congresuales...; pero plantea también el reto de exponer cuáles son las bases mentales que presiden nuestra investigación: qué alcance damos a la noción de indio —o de indígena: *vid.* p. 9—, y cómo se plasma ese concepto en los capítulos en que se articula este libro.

Partimos de una doble premisa que ya expresó Alfonso Caso: por un lado, la dificultad que comporta cualquier intento de definición, al enfrentarnos a conceptos que por derivarse de la experiencia son cambiantes por naturaleza y no se encuentran en estado puro; y, de otra parte, que el objeto de nuestra indagación es fundamentalmente la comunidad indígena, y no el indio en cuanto individuo.⁴⁹

47 Cfr. Rodríguez, Martha, *Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1995, presentación de Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz. *Vid.* también Reina, Leticia, y Velasco, Cuauhtémoc, "Introducción", en Reina, Leticia (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, pp. 15-24 (p. 17).

48 Cfr. Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, "El valle del Yaqui y los proyectos económicos de las élites regionales de Sonora. 1830-1857", en Escobar Ohmstede, Antonio (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, pp. 293-302 (p. 293), y Reina, Leticia, y Velasco, Cuauhtémoc, "Introducción", en Reina, Leticia (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, p. 16.

49 Cfr. Caso, Alfonso, "Definición del indio y lo indio", *América Indígena* (México, D. F.), vol. VIII, núm. 4, octubre de 1948, pp. 239-247 (pp. 243 y 246); Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, pp. 104-105, y Pozas, Ricardo, y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, pp. 11-12.

INTRODUCCIÓN

23

Hablar de comunidades indígenas requiere introducir algunas matizaciones para que no seamos inducidos a ver en ellas sistemas amplios o complejos, integradores de tribus diversas: las comunidades indígenas no pasan de ser conglomerados dispersos que sólo ocasionalmente se hallan aglutinados, y que determinan pequeñas unidades de ámbito muy limitado que, si acaso, incluyen unas pocas localidades.⁵⁰ Poseen esas comunidades una estrecha trabazón de lazos internos, que constituye la garantía de su propia pervivencia, y unas raíces que se remontan a los tiempos anteriores a la Conquista.⁵¹

A la hora de delimitar un grupo étnico, los antropólogos —a quienes por fuerza hemos de seguir de cerca en las páginas que siguen— suelen incidir en varias facetas complementarias. De un lado, el componente lingüístico, que toma en consideración al conjunto de hablantes de un idioma, incluyendo sus variantes dialectales.⁵² De otra parte —y sólo de modo complementario—,⁵³ lo organizacional y lo psicológico que, al operar sobre el anterior elemento y sobre una base cultural (tercero e importantísimo factor), puede contribuir a una multiplicación de los grupos étnico-lingüísticos, en la medida en que define el grupo en términos de autoadscripción y de adscripción por otros.⁵⁴ Barabas y Bartolomé ejemplifican esta hipótesis con los tacuates, que son hablantes de una

50 Cfr. Pozas, Ricardo, y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, pp. 37-38; Lameiras, Brigitte B. de, *Indios de México y viajeros extranjeros, siglo XIX*, México, Secretaría de Educación Pública, Sep-Setentas, 1973, p. 158, y González y González, Luis, *El indio en la era liberal, Obras completas*, México, Clío, 1996, vol. V, pp. 167-168.

51 Cfr. Guerra, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1988, vol. I, p. 140.

52 No obstante la indudable conexión entre lo étnico y lo lingüístico, no han faltado opositores a la clasificación de los grupos étnicos con base en la lengua. Uno de los primeros y más destacados fue Leopoldo Batres: cfr. Suárez Cortés, Blanca Estela, "Las interpretaciones positivistas del pasado y el presente (1880-1910)", en García Mora, Carlos (coord.), *La antropología en México*, vol. II, pp. 13-77 (pp. 53-54).

53 Asumimos plenamente los puntos de vista de Barabas y de Bartolomé, cuando se distancian de la propuesta de Frederic Barth: "no podemos aceptar taxativamente la formulación que el mismo autor realiza de la unidad étnica remitiéndola a los aspectos organizacionales (*organizational type*) ya que [...] cualquier unidad corporada podría ser confundida con una etnia. Pretendemos entonces conjugar lo organizacional con lo cultural": Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., "La pluralidad desigual en Oaxaca", p. 76.

54 Alfonso Caso arribó a una definición de indio, en la que ya aparecen alumbrados casi todos estos perfiles: "es Indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de Blancos y de Mestizos" (Caso, Alfonso, "Definición del indio y lo indio", p. 246).

variante del idioma mixteco y que, sin embargo, se hallan diferenciados de los mixtecos en lo organizacional y lo cultural.⁵⁵ También Guillermo Bonfil advierte que el uso de una lengua común no implica que los hablantes de ese idioma formen una sola entidad étnica.⁵⁶ Y Luis González observa que, en ciertas ocasiones, un grupo lingüístico abarca varias unidades étnicas; en tanto que, otras veces, pueblos de lenguas diversas poseen notables semejanzas en sus rasgos étnicos.⁵⁷

En consonancia con las anteriores premisas, Barabas y Bartolomé previenen acerca del peligro de una definición lingüística de lo étnico, pues ocurre con frecuencia que individuos o comunidades que han perdido el idioma mantienen patrones sociorganizativos característicos de otra etnia por el simple hecho de vivir en el seno de una comunidad donde otra lengua es mayoritaria, y desarrollan mecanismos de identidad residencial (delimitada por el espacio de interacción comunal) o ecológica (marcada por la relación con el medio).⁵⁸ Por decirlo con otras palabras, puede suceder que, desaparecida la lengua, las representaciones ideológicas se configuren exclusivamente como una identidad comunitaria, donde se confunden las pautas culturales y organizacionales.⁵⁹

Alfonso Caso alertó ante la misma amenaza y advirtió que, a pesar de su importancia, el criterio lingüístico “no nos sirve para calificar como *no Indios* a los realmente bilingües o que sólo hablan el español, pues serán indios si por los otros rasgos de su cultura, por sus elementos somáticos y, sobre todo, por su conciencia de grupo, así se manifiestan”.⁶⁰

El punto de vista que pone el mayor énfasis en lo lingüístico aparece recogido por Pozas y H. de Pozas: “cuando una persona, grupo o conglomerado indio ha dejado de hablar su lengua materna, se dice que ha dejado de ser indio. De acuerdo con este criterio, los indios, desde el

55 Cfr. Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “Notas a la segunda edición”, en Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A. (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural*, pp. xiii-xxi (p. xv), y Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, pp. 18-19.

56 Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, pp. 49-50.

57 Cfr. González y González, Luis, *El indio en la era liberal*, p. 180.

58 Cfr. Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, pp. 19-22 y 78-82. Vid. Lewin, Pedro, “Conflicto sociocultural y conciencia lingüística en Oaxaca”, en Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A. (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural*, pp. 331-369 (p. 338), y Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América”, p. 106.

59 Este concepto de identidad étnica se desprende del enunciado por Cardoso de Oliveira, “quien la entiende en tanto forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo humano”: Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 77.

60 Caso, Alfonso, “Definición del indio y lo indio”, p. 245.

INTRODUCCIÓN

25

punto de vista censal, se consideran monolingües si sólo hablan su lengua materna y bilingües si además de ésta hablan el español; pero cuando sólo hablan español ya no se les considera como indios”.⁶¹

Por lo demás, de ese recurso al español hablado —exigido por muchas actividades de naturaleza económica— no puede deducirse legítimamente un verdadero bilingüismo. A eso apuntaban unas muy inteligentes palabras que pronunció Ignacio Ramírez ante el Congreso, el 7 de julio de 1856, cuando quería mostrar a los demás legisladores la impenetrabilidad de las razas indígenas:

encerrado en su choza y en su idioma el indígena no comunica con los de otras tribus ni con la raza mista, sino por medio de la lengua castellana. Y, en esta, ¿á qué se reducen sus conocimientos? A las fórmulas estériles para el pensamiento de un mezquino trato mercantil, y á las odiosas espresiones que se cruzan entre los magnates y su servidumbre.⁶²

En otros casos, la percepción de diferencias, condicionadora de la autoadscripción y de la adscripción por otros, procede de una pluralidad de factores entre muchos posibles, de los que cabría mencionar la trayectoria histórica, las costumbres y tradiciones, y la filiación mítica reivindicadas como propias.

En lo referente a los fenotipos raciales, se ha de advertir que no constituyen indicadores válidos de la pertenencia cultural, porque los procesos de descaracterización étnica (aculturación) los tornan irrelevantes en términos de autoadscripción, y porque la amplitud del mestizaje ocurrido entre poblaciones muy diversas disminuye la importancia de los exponentes biológicos.⁶³ Pero tampoco pueden ser dejados de lado paladinamente: si así se procediera, se privaría de identidad a la población negra que se concentra en unas cuantas áreas del territorio mexicano. En efecto, “una aproximación etnográfica tradicionalista (o arcaica), orientada hacia la determinación de presencias o ausencias de rasgos culturales distintivos, no encontraría demasiados elementos adjudicables a una hipotética

61 Pozas, Ricardo, y H. de Pozas, Isabel, *Los indios en las clases sociales de México*, pp. 61-62.

62 Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, 2 vols., México, H. Cámara de Diputados, Comité de Asuntos Editoriales, 1990 (edición facsimilar de la de México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857), vol. 1, p. 663 (7-VII-1856).

63 Cfr. Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 22, y Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América”, p. 106.

‘cultura negra’⁶⁴, aunque sí son constatables rasgos organizativos y sociales “que fundamentan su naturaleza de comunidad confrontada con las circundantes”⁶⁵.

Los factores configuradores de la conciencia de grupo étnico se perfilan como modalidades constitutivas que, sin embargo, no adquieren carácter necesariamente definitorio y resultan difíciles de aprehender intelectualmente. Sólo se tornan visibles cuando expresan las lealtades fundamentales de sus portadores, es decir, cuando se manifiestan como una identidad en acción capaz de superar los localismos, las fragmentaciones e incluso las incompatibilidades idiomáticas.⁶⁶

A los mecanismos y factores hasta aquí enunciados se contraponen otros, que operan en favor de la absorción y de la mimetización con el contexto dominante: de un lado, las presiones aculturativas y, por otra parte, la migración impuesta a aquellos pueblos que habitan regiones de elevada expulsión laboral.

Las consideraciones desarrolladas a lo largo de los anteriores párrafos han de ser tomadas con mucha precaución, por varias razones. No olvidemos, en primer lugar, los objetivos que nos hemos propuesto, los cuales condicionan el acercamiento a las realidades indígenas. Contemplaremos ese mundo con los ojos de sus contemporáneos y concentraremos en él nuestra atención en la medida en que constituía el objeto que reclamaba la aplicación y el interés —o el desinterés— de los legisladores mexicanos.

Los enfoques antropológicos sólo incidentalmente podrán ser empleados para nuestro estudio, y eso porque no centramos la indagación en cada una de las comunidades indígenas. Más bien tratamos de seguir las huellas que unas y otras —no todas, desde luego— fueron dejando conforme transcurría la centuria. Las veremos en acción, hacia fuera de sí mismas, pero sólo de modo excepcional nos detendremos en analizar sus conflictos internos.

Será inevitable, por tanto, que el aparato conceptual que aquí se ha presentado aterrice sólo muy de vez en cuando para la observación de aspectos puntuales. Pero se nos antojan obligados el tiempo y el esfuerzo

64 Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “Notas a la segunda edición”, p. xix.

65 *Ibidem*, p. xx.

66 *Cfr.* Barabas, Alicia M., y Bartolomé, Miguel A., “La pluralidad desigual en Oaxaca”, pp. 83-84.

dedicados para poner a punto el instrumento, por más que éste vaya a trabajar en contadas ocasiones.

A la pregunta de si es posible escribir adecuadamente sobre el pasado indígena, la respuesta debe ser afirmativa, pero con matices.⁶⁷ Que la empresa es hacendera lo demuestran los magníficos trabajos aparecidos en la colección *Historia de los pueblos indígenas de México*. Las limitaciones que comporta esa tarea se desprenden de la simple lectura de esas mismas monografías, que no ocultan la dificultad de la limitación de fuentes, que implica una constante provisionalidad en la presentación de resultados.

3. ALGUNAS PROPUESTAS METODOLÓGICAS

Las páginas que siguen contemplan la realidad indígena preferentemente desde la perspectiva de la mirada que sobre ella dirigieron algunos historiadores, juristas e intelectuales mexicanos del siglo XIX: no sólo los contemporáneos de la Independencia, sino también los que elaboraron su obra en fechas más tardías. Esa vertiente historiográfica se ha complementado con abundantes referencias a los conflictos sociales que tuvieron a los indios como actores. Por eso, no se trata de un estudio que pudiera caracterizarse en exclusiva como de historia intelectual, sino de un trabajo que ha procurado simultanear esas reflexiones con una atenta observación de los problemas específicos que afectaron a las etnias indígenas después de que México hubiera emprendido un rumbo nacional propio.

Nos parece que la tarea que se ha llevado a cabo constituye una aportación útil, que se sitúa en línea con la labor emprendida con anterioridad por otros investigadores, estudiosos del enfoque con que los diversos sectores de la opinión ilustrada de México observaron las realidades indígenas. Pensamos, por ejemplo, en el *Espejo de discordias* de Andrés Lira⁶⁸ donde, al atender al cuadro que de la sociedad mexicana dibujaron Zavala, Mora y Alamán, se recogen valiosas anotaciones sobre el acerca-

67 A esas dificultades se refiere Margarita Loera en un interesante artículo donde desvela algunos aspectos de una comunidad indígena a partir del análisis de más de un centenar de memorias testamentarias: *cfr.* Loera, Margarita, "La herencia indígena como mecanismo de reproducción campesina: Calimaya en la época colonial", *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (México, D. F.), núm. 4, abril-diciembre de 1983, pp. 11-27.

68 Lira, Andrés, *Espejo de discordias. La sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.

miento de esos autores al mundo indígena; o en el catálogo de noticias que, con el título *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX*, publicó en 1987 el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Fuera del ámbito nacional, y a una escala más reducida, con objetivos más delimitados, puede mencionarse la investigación llevada a cabo por Marta Irurozqui sobre los análisis de la realidad indígena boliviana que se contienen en las obras de Franz Tamayo y de Alcides Arguedas.⁶⁹

Nuestra pretensión apunta a delinear una panorámica muy amplia y a la apertura de una diversidad de vías de estudio y de acercamiento a lo indígena, diseñadas a partir de un estudio detallado de la obra escrita de los autores más significativos por la trascendencia de las opiniones que acerca de los indios expresaron en sus obras históricas, jurídicas o literarias. Con mucha frecuencia cederemos, pues, la palabra a esas personas, sin renunciar —por supuesto— a un juicio crítico y previniendo siempre el riesgo de convertir las páginas que siguen en un catálogo o un vademécum.

Ese criterio presidió desde el principio nuestro trabajo, y se ha reforzado —si cabe— tras la lectura de la crítica de Luis Racionero a un reciente libro de Colin Wilson —*El mensaje oculto de la Esfinge*—, publicado a fines de 1997 por la editorial Martínez Roca. Expresaba entonces Racionero su fatiga por esos

libros que, tras un par de ideas, colocan una panoplia de repitos leídos una y otra vez. Hay en ellos un exceso de datos que parecen indicar algo pero jamás llevan a nada. Falta una teoría general sistemática que haga caer en un sitio este amasijo de información que, en sí, es útil y relevante pero que, por mera yuxtaposición no conduce a nada.⁷⁰

Ojalá que hayamos acertado a conjurar ese peligro.

Se advertirá que el trabajo ha sido estructurado de tal manera que algunos temas reaparecen en más de un capítulo, enfocados desde sucesivos puntos de vista. Esta presentación “en espiral” puede sorprender al lector “racionalista”, acostumbrado a una exposición de tipo lineal, “car-

69 Cfr. Irurozqui Victoriano, Marta, “¿Qué hacer con el indio? Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas”, *Revista de Indias* (Madrid), vol. LII, núms. 195-196, 1992, pp. 559-587.

70 *ABC* literario (Madrid), 2-I-1998.

INTRODUCCIÓN

29

tesiana”. Asumimos el riesgo que comporta ese ir y volver sobre determinados asuntos, y advertimos que las repeticiones que se observen no escapen a la intencionalidad de los autores. Y no sólo se trata de un propósito didáctico: el conflicto permanente entre la norma y el hecho, entre el deber-ser y el ser, nos ha aconsejado arriesgarnos en esas peripecias intelectuales, de las que pretendemos servirnos para mostrar el carácter complejo —o dialéctico, si se prefiere— de la relación ley-realidad.

Tenemos la seguridad de que muchos especialistas coincidirán con nosotros en la oportunidad de un trabajo de la naturaleza del que estamos dando a la luz, en el que prima un carácter de síntesis. Si los estudios analíticos están sobradamente justificados, también es cierto que algunas veces se resienten de la carencia de un aparato teórico y metodológico, que permita comparar los resultados obtenidos en un determinado estudio monográfico con la información extraída a partir de la observación de otros casos particulares. Las advertencias de Eric Van Young y de Rosa Vesta López Taylor acerca de las investigaciones históricas sobre las haciendas mexicanas cobran validez para otros muchos ámbitos de conocimiento del pasado.⁷¹ Historiadores como David J. Weber y David Piñera Ramírez han resaltado la utilidad de los trabajos de síntesis:⁷² el segundo, al hilo del pensamiento de Marc Bloch. Cosa diferente es que —al menos por lo que se refiere a Piñera Ramírez— haya acompañado el éxito a sus esfuerzos.

Inevitablemente, el cuadro que nace de la utilización de las fuentes que se han enunciado refleja el modo en que las realidades indígenas fueron contempladas desde fuera. Reservamos a otros estudiosos un análisis complementario, de extraordinario interés, que habría de permitir reconstruir el modo en que los indígenas observaron el Estado criollo-mestizo que aspiró a instalarse en el viejo solar novohispano, y remitimos a las prevenciones que formuló Leticia Reina acerca de los problemas planteados por la selección del material documental.⁷³

71 Cfr. López Taylor, Rosa Vesta, “Consolidación y desintegración de una hacienda jalisciense del siglo XIX. El caso de *El Tarengo*, en La Barca, Jalisco. 1880/1930”, *Estudios Sociales* (Guadalajara), núms. 12-14, mayo-agosto de 1994, pp. 25-37 (p. 26).

72 Cfr. Weber, David J., *La frontera norte de México, 1821-1846. El Sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 23, y Piñera Ramírez, David, “La frontera norte: de la independencia a nuestros días”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (México, D. F.), vol. XII, 1989, pp. 27-50 (pp. 27-28).

73 Cfr. Reina, Leticia (coord.), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, p. 17.

Al propósito enunciado en los párrafos anteriores ha de añadirse el ya aludido enfoque adicional, que busca arraigar esos puntos de vista en el contexto histórico, y concretar así la naturaleza social y política del permanente conflicto entre el Estado mexicano y las etnias indígenas.

Brota de ahí una dificultad añadida, que deriva de la obligada parcialidad en la selección de hechos considerados reveladores de la conflictividad indígena que, en realidad —como ha mostrado Romana Falcón—, representan tan sólo la punta del *iceberg*. Ciertamente, hubo innumerables gestos de rechazo del orden establecido, de carácter menos estentóreo —incumplimiento de normas sociales y de trabajo, lentitud en las labores, provocaciones, robos de pequeña cuantía...—, que casi no dejaron huella documental. Y, sin embargo, como escribió la misma autora, “estas formas ubicuas y soterradas de ir paliando los rigores del dominio constituyen el trasfondo obligado” para cualquier investigación que se precie de sincera.⁷⁴

Somos conscientes del riesgo que comporta la heterogeneidad de perspectivas con que nos hemos asomado a la realidad indígena, y reconocemos la inevitable dependencia de unos pocos documentos, por muchos que hayan podido ser consultados: sólo en lo referente a las fuentes jurídicas se ha procurado una cierta exhaustividad, al menos en lo que se refiere a legislación federal.

La investigación que hemos realizado se complica extraordinariamente en la medida en que quiere ser comprensiva de “toda” la realidad indígena, y elude circunscribirse a las etnias que poblaron determinados espacios geográficos. Por fuerza se apreciarán muchos vacíos y muchas omisiones, inevitables cuando el propósito era tan ambicioso. Nuestra contribución —limitada por las razones que acaban de exponerse— quiere servir de pauta referencial y conceptualizadora para indagaciones por menorizadas que desarrollen los mismos análisis en marcos regionales y locales: si se alcanzara ese objetivo, daríamos por muy bien empleado todo nuestro esfuerzo.

Esa invitación a profundizar en estudios de ámbito regional y local nos conduce a la necesidad de reformular de nuevo los interrogantes que se planteó Brigitte Boehm de Lameiras: “¿tenemos muchos Méxicos o

⁷⁴ Cfr. Falcón, Romana, *Las rasgadas de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1996, pp. 117-118, y Güemez Pineda, Arturo, “El abigeato como resistencia indígena en Yucatán, 1821-1847”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (Zamora, Mich.), vol. IX, núm. 35, verano de 1988, pp. 53-91 (p. 54).

uno solo? ¿Para entender a México debemos conocer primero sus partes y después el conjunto, o el conjunto engloba a las partes y hace innecesaria su comprensión?”.⁷⁵ Aun asumiendo la hipótesis de la pluralidad de México, persiste la duda metodológica acerca de la primacía temporal que se haya de conceder a una u otra indagación.

Ciertamente, el conjunto no hace innecesaria la comprensión de las partes, pero sí proporciona un marco de referencia provisional, precisado de reacomodaciones que se derivarán del estudio de las partes, que facilita una primera vía de aproximación al conocimiento histórico: con mayor razón si reflexionamos sobre el carácter hipotético y problemático de las regiones, que no pueden considerarse sin más como hechos asumidos, aunque posean a la vez un valor heurístico que las dota de capacidad para explicar la nación y el Estado.⁷⁶ Prevalece, en último término, la dificultad señalada por Guillermo Bonfil, que conserva actualidad en nuestros días: “no existe, hasta el momento, una obra que aborde en conjunto las regiones culturales de México”.⁷⁷

Importa añadir, para terminar estas reflexiones, que el distanciamiento hacia lo indígena no es patrimonio exclusivo del pueblo mexicano. Si nos asomamos a la obra de historiadores, políticos, militares y literatos iberoamericanos de los dos últimos siglos, toparemos con la misma realidad.

Un observador tan minucioso del universo rural colombiano como Gabriel García Márquez pasa como sobre ascuas por encima de las etnias indígenas en sus *Cien años de soledad*. Y cuando aparece alguna mención tangencial de ese mundo, es presentado como una simple compar-

75 Boehm de Lameiras, Brigitte, “El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (Zamora, Mich.), vol. XVIII, núm. 72, otoño de 1997, pp. 15-46 (p. 17).

76 Cfr. *ibidem*, pp. 26 y 40, y Aboites Aguilar, Luis, *Norte precario. Poblamiento y colonización en México (1760-1940)*, México, El Colegio de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, p. 279. Algunas obras de consulta útiles para obtener una visión panorámica sobre los aspectos metodológicos de la cuestión y sobre los estudios regionales en México son: Gómez Mendoza, Josefina, et al., *El pensamiento geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1991; Ortega Noriega, Sergio, “Hacia la regionalización de la historia de México”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (México, D. F.), vol. VIII, 1980, pp. 9-21, y Serrano Álvarez, Pablo, “Análisis y perspectivas de los estudios históricos regionales mexicanos”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (México, D. F.), vol. XVI, 1993, pp. 215-229.

77 Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, p. 74.

o un telón de fondo donde se inscriben los acontecimientos que de verdad importan, un mero contexto aparentemente condenado a la extinción o al olvido, como la ranchería de indios pacíficos enclavada en las estribaciones de la sierra donde se instalaron los antepasados de Úrsula Iguarán.

“Los indígenas —escribió a este propósito Joaquín Marco— parecen convivir con los fundadores [de Macondo], pero apenas si cobran una presencia real. Constituyen una mera referencia”.⁷⁸ Puede ejemplificarse esa opinión con el caso de dos personajes de la novela, Amaranta y Arcadio, que relegaron al crecer la lengua de los guajiros que aprendieron cuando pequeños de dos indios —Visitación y su hermano— arribados a Macondo desde un enigmático reino milenario que había sido asolado por una misteriosa peste de insomnio.

En fin, los vestigios de los ancestros españoles —el galeón abandonado que descubre José Arcadio Buendía— testimonian el predominio de las formas hispánicas de comportamiento, que prevalecen sobre las autóctonas.

No son pocas las coincidencias entre las apariciones de lo indígena en *Cien años de soledad* y sus manifestaciones en una novela de otro gran escritor hispanoamericano —peruano, en este caso—, publicada muchos años después: *Lituma en los Andes*, de Mario Vargas Llosa. También aquí nos tropezamos con que el elemento indio aparece relegado a un segundo plano: los antiguos huancas, cuya memoria —como la de los chancas— había sido borrada por los incas, proporcionan el telón de fondo que sirve para entender determinadas acciones y actitudes del presente. Tanto es así que uno de los ingenieros de la mina La Esperanza se preguntaba “si lo que pasa en el Perú no es una resurrección de toda esa violencia emponzoñada”, desatada antes por huancas y chancas con sus sacrificios humanos: “como si hubiera estado escondida en alguna parte y, de repente, por alguna razón, saliera de nuevo a la superficie”.⁷⁹ Por eso también Lituma acabó por calibrar la importancia de la historia para entender lo que estaba ocurriendo en Naccos ante sus ojos.

El acontecer del tiempo histórico en que se desarrolla la novela, marcado por el fanatismo terrorista de Sendero Luminoso, deja muy pocos resquicios para la expresión de los indígenas. Cuenta mucho más la con-

⁷⁸ García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, estudio introductorio de Joaquín Marco, p. 20.

⁷⁹ Vargas Llosa, Mario, *Lituma en los Andes*, Barcelona, Planeta, 1994, p. 178.

INTRODUCCIÓN

33

traposición entre costeaños y serruchos y el horror que unos y otros experimentan ante las hazañas de los terrucos, cuya existencia prefieren ignorar aun en los casos en que se cobran vidas de familiares cercanos. Ni siquiera hay un solo indígena entre los peones integrantes del campamento instalado en Naccos para la construcción de la carretera, y los pocos miembros de la vecina comunidad que todavía no se habían ido viven aislados, solos.

La pasividad de los indios y su peculiar modo de vida y de pensamiento, anclado en un pasado impermeable en buena parte a la predicación del cristianismo, arrancan un desahogo feroz al piurano Lituma, obsesionado por la perspectiva de una muerte cierta a manos de los senderistas: “¡serranos de mierda! ¡Supersticiosos, idólatras, indios de mierda, hijos de la grandísima puta!”.⁸⁰ El mismo Lituma, cabo de la guardia civil y poseedor de ciertas luces naturales, enfatiza el contraste entre los obreros de la carretera, acriollados muchos de ellos, que por lo menos habían terminado sus estudios en la escuela primaria, y “los indios de las punas, que nunca pisaron un colegio, que seguían viviendo como sus tatarabuelos”.⁸¹

No resulta más benigno el concepto que la señora Adriana —que con Dionisio, su marido, regentaba la cantina del campamento— se había formado de aquellos indios testarudos: “estos indios no se fían de las cartas, ni de las estrellas, ni siquiera de sus manos. De la coca, nomás”; “yo les saco de adentro las ideas que tienen, y se las pongo ante la jeta. Lo que pasa es que a ninguno de esos indios le gusta mirarse en el espejo”.⁸²

⁸⁰ *Ibidem*, p. 203.

⁸¹ *Ibidem*, p. 205.

⁸² *Ibidem*, pp. 40-41 y 139. En un sentido muy semejante, David Viñas ha aludido al indio que Domingo F. Sarmiento portaba consigo y que “no quería llevar adentro”: Viñas, David, *Indios, ejército y frontera*, México, Siglo Veintiuno, 1982, p. 54.