

EL HISTORIADOR DEL DERECHO ANTE EL ESTUDIO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Manuel FERRER MUÑOZ

SUMARIO: I. *El historiador y el jurista frente al indígena*. II. *Un modo de concebir “lo indio”*. III. *La contaminación de las fuentes*. IV. *Consideraciones finales*.

I. EL HISTORIADOR Y EL JURISTA FRENTE AL INDÍGENA

1. *Historiar, un ejercicio peligroso*

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.¹ 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 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”.²

1 Miranda, José, “Los indígenas de América en la época colonial: teorías, legislación, realidades”, *Cuadernos Americanos*, México, 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*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, vol. I, pp. 139-212 (p. 157).

2 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, Ballescá y Compañía, Sucesor, Editor, 1900, t. I, vol. I, pp. 19-32 (p. 30), e intervención ante la Cámara de

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”.³

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”,⁴ no fueron 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 des-

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 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. 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).

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

4 Sarmiento, Domingo F., *Facundo. Civilización y barbarie*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 107, *vid.* también, 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 elemento 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 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.

de la condición de seres humanos a la de “indígenas”, hasta el punto de justificarse la tremenda aserción de Sartre, que aseguraba que el resultado de la colonización no había sido “ni hombre ni bestia, es el indígena”.⁵

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.⁶

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*”.⁷

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

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

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

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

aguas), empleado por los triquis para referirse a los españoles,⁸ o de la designación de *yoris* para los no indígenas usada por los mayos y yaquis.

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, el jurista 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.⁹ 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 siempre existirá una dificultad para llegar al fondo de sus sentimientos: nuestra pertenencia a otro mundo”.¹⁰

El caso de los mayas de Yucatán es un excelente paradigma de las limitaciones y de los escollos acerca de los cuales he 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”.¹¹ 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

8 Cfr. Sandoval, Marcos, “Lo indígena y lo nacional”, *Coloquio sobre derechos indígenas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1996, pp. 37-44 (p. 38).

9 Cfr. Barabas, Alicia M. y Miguel A. Bartolomé, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, en Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé (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).

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

11 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.

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 socioeconómica.¹² 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.¹³

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 adscriptivos, que no eran compartidos por los campesinos no indígenas y que daban lugar a la formulación de demandas peculiares.¹⁴

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 acabo de decir— que la gran mayoría de la población indígena residía en el

12 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. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ediciones Era, 1990, vol. I, pp. 27-61 (pp. 27-28).

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

14 *Cfr.* Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 54; Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo Veintiuno, 1980, pp. 11-12, y 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. 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.

campo. Pero, como sostiene el mismo autor, la adscripción a la categoría de indio era, fundamentalmente, de naturaleza cultural, no socioeconómica.¹⁵

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 reconoció 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.¹⁶

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”.¹⁷ 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 cristianismo¹⁸ y era frecuente que no hablaran castellano. Tal parece que la diferencia principal era el color de la piel.¹⁹

15 Cfr. Powell, T. G., “Priest and Peasant in Central Mexico: Social Conflict During ‘La Reforma’”, *The Hispanic American Historical Review* (Duke University), vol. LVII, núm. 2, mayo de 1977, pp. 296-313 (p. 297).

16 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 atestiguan Carl Christian Sartorius: cfr. Sartorius, Carl Christian, *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 260-261.

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

18 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.

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

Aunque me hago perfectamente cargo de lo que Rodríguez O. quiere expresar, se me 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 religioso²⁰ 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.²¹ 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”.²²

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”.²³

Con el respeto que merecen tan distinguidos investigadores, no puedo dejar de objetar las limitaciones archicomprobadas de la metodología

20 Los mismos autores citados en nota anterior 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 Miguel A. Bartolomé, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 42.

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

22 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.

23 Pozas, Ricardo, e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo Veintiuno, 1982, p. 157.

marxista para un acercamiento a los fenómenos históricos, irreductibles a la simplicidad de los esquemas de una escuela de pensamiento que, pese al prestigio de que se adornó durante décadas, hoy día se me 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 infraestructura de que echan mano Pozas y H. de Pozas²⁴ logra romper la inveterada tendencia marxista a las contradicciones de tipo dual.²⁵

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.²⁶

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

24 Cfr. *idem*, pp. 33-35 y 157-158.

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

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

y que se expresaban como guerras entre dos sociedades distintas, pero siempre expresando claramente las contradicciones políticas.²⁷

De modo semejante, Enrique Florescano ha detectado la manipulación de esos términos, convertidos en 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.²⁸

Ya habían sido percibidos algunos de esos matices por un articulista de *El Universal* que, al reflexionar sobre la naturaleza de la guerra de 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.²⁹

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 multidisciplinares 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.³⁰

27 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. Van Young, por su parte, ha resaltado la diferenciación interna en el seno de las comunidades indígenas: *cfr.* Van Young, Eric, *La crisis del orden colonial*, pp. 287-297. Y Cynthia Radding ha mostrado cómo se acentuó la diferenciación social 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 tegüima 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.

28 *Cfr.* Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo. Aguilar, 1997, pp. 406-409.

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

30 *Cfr.* Windfield Capitaine, Fernando, "Autonomía y patrimonio cultural", *Crónica Legislativa* (México), año V, nueva época, 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* DR. © 1999

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.³¹

2. *Las zozobras del jurista*

Naturalmente, también la perspectiva sincrónica aparece erizada de dificultades para el jurista, que debe hacer frente a un cúmulo de dificultades cuando analiza la cuestión de los derechos colectivos de los pueblos indios. En efecto, “llamar a las poblaciones indígenas viviendo en un Estado plenamente constituido como ‘pueblos’ no sólo traería problemas normativos sino heriría susceptibilidades soberanas del Estado... De tal suerte que llamar ‘pueblos’ a las poblaciones indígenas de ese Estado sólo puede tomarse en cuenta desde un punto de vista sociológico pero no jurídico”.³²

Del mismo modo, son patentes las dificultades con que han tropezado los juristas para alcanzar un consenso sobre la correcta definición del término “indígena” en el derecho internacional. Como no podía ser menos, los ejes de una discusión de tal naturaleza han girado en torno a los factores diferenciales de lo indígena de que nos ocuparemos en la parte II.

Nada tiene, pues, de extraño que en esa búsqueda de lo que debe ser entendido como indígena se haya invocado una y otra vez la continuidad histórica: señal clara de que las categorías acuñadas por el derecho no pueden ignorar las circunstancias del tiempo histórico ni, por consiguiente, las posiciones adoptadas por los historiadores y los antropólogos que han dedicado sus esfuerzos al estudio de las comunidades indígenas.

También sería oportuno subrayar el hecho de que hasta fechas muy recientes ha prevalecido una orientación asimilacionista, poco respetuosa

(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.

31 Cfr. Valverde Garcés, José Manuel, “Derechos humanos y justicia en comunidades indígenas de Méjico”, *Jurídica. Anuario de derecho de la Universidad Iberoamericana* (México), núm. 26, 1996, pp. 603-617 (pp. 609-610).

32 Rocha, Mónica, “El estatus de los ‘pueblos indígenas’ en derecho internacional”, en Gómez González, Gerardo, y José Emilio R. Ordóñez Cifuentes (coords.), *Derecho y poder: la cuestión de la tierra y los pueblos indios*, México, Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural, 1995, pp. 41-66 (p. 42).

en el fondo con las especificidades de los pueblos indígenas que, si no son discriminados, sí son invitados a integrarse en unos modos sociales que, se supone, son más civilizados y acordes con la modernidad. Una y otra vez reaparece un respeto casi idolátrico a los intereses del Estado nacional a los que, al parecer, han de plegarse cualesquiera otras consideraciones sobre las poblaciones autóctonas no identificadas con la sociedad que prevalece en la región.

En ese contexto adquiere toda su lógica la tremenda afirmación de David Chacón: “hoy, la nacionalidad es un acto formal en el que el Estado determina la característica del individuo, con independencia absoluta de la identidad racial, lingüística o cultural”.³³

Basta adentrarse mínimamente en las escalas de valores arraigadas en los países más desarrollados para percatarse de la insensibilidad generalizada hacia lo que se percibe como “otro”, amenazado de extinción por ese mero hecho.³⁴ Por eso, la promoción de los derechos humanos tropieza con obstáculos de notable magnitud en el caso de poblaciones indígenas a las que se ha “acomodado” en el seno de los modernos Estados nacionales.

II. UN MODO DE CONCEBIR “LO INDIÓ”

Parto 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 mi indagación es fundamentalmente la comunidad indígena, y no el indio en cuanto individuo.³⁵

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

33 Chacón Hernández, David, “Autonomía y territorialidad de las etnias”, en Gómez González, Gerardo, y José Emilio R. Ordóñez Cifuentes (coords.), *Derecho y poder: la cuestión de la tierra y los pueblos indios*, pp. 119-138 (p. 122).

34 Cfr. Lipenz, Franz, “Hacia el aprecio a las diferencias”, *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1997, pp. 409-428.

35 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, e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, pp. 11-12.

aglutinados, y que determinan pequeñas unidades de ámbito muy limitado que, si acaso, incluyen unas pocas localidades.³⁶ 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.³⁷

A la hora de delimitar un grupo étnico, los antropólogos —a quienes por fuerza he 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.³⁸ De otra parte —y sólo de modo complementario—,³⁹ 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.⁴⁰ Barabas y Bartolomé ejemplifican esta hipótesis con los tacuates, que son hablantes de una variante del idioma mixteco y que, sin embargo, se hallan diferenciados de los mixtecos en lo organizacional y lo cultural.⁴¹ Y Luis González observó

36 Cfr. Pozas, Ricardo, e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, pp. 37-38, y González y González, Luis, *El indio en la era liberal*, en *Obras completas*, México, Clío, 1996, vol. V, pp. 167-168.

37 Cfr. Guerra, François-Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2 vols, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, vol. I, p. 140.

38 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 Batés: 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).

39 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 Miguel A. Bartolomé, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, p. 76.

40 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).

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

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.⁴²

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 socioorganizativos 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).⁴³ 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.⁴⁴

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”.⁴⁵

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 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”.⁴⁶

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 pala-

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

43 Cfr. Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, pp. 19-22 y 78-82. Vid. también 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: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología* (México), vol. 9, 1972, pp. 105-124 (p. 106).

44 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.

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

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

bras que pronunció el diputado mexicano 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”.⁴⁷

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.⁴⁸ 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 ‘cultura negra’”,⁴⁹ aunque sí son constatables rasgos organizativos y sociales “que fundamentan su naturaleza de comunidad confrontada con las circundantes”.⁵⁰

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

47 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. I, p. 663 (7-VII-1856).

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

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

50 *Idem*, p. XX.

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.⁵¹

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.

III. LA CONTAMINACIÓN DE LAS FUENTES

En el curso de un trabajo más amplio, que se halla en avanzado estado de proceso, he tratado de contemplar la realidad indígena desde la perspectiva de la mirada que sobre ella extendieron 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.

Me 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. Pensemos, por ejemplo, en el *Espejo de discordias* de Andrés Lira,⁵² donde, al atender al cuadro que de la sociedad mexicana trazaron Zavala, Mora y Alamán, se recogen valiosas anotaciones sobre el acercamiento 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.

51 Cfr. Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé, "La pluralidad desigual en Oaxaca", pp. 83-84.

52 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.

Esa 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 significados por la trascendencia de las opiniones que acerca de los indios expresaron en sus obras históricas, jurídicas o literarias. Con mucha frecuencia he de ceder la palabra a esas personas, sin renunciar —por supuesto— a un juicio crítico y previniendo siempre el riesgo de convertir aquellas páginas en un catálogo o un vademécum.

Inevitablemente, el cuadro que nació de la utilización de las fuentes que se han enunciado refleja el modo en que las realidades indígenas fueron contempladas desde fuera. Queda para 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. A ellos habría que recordar las prevenciones que formuló Leticia Reina acerca de los problemas planteados por la difícil selección del material documental.⁵³

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.⁵⁴

Soy consciente del riesgo que comporta la heterogeneidad de perspectivas con que he tratado de asomarme al mundo indígena en el curso de la mencionada investigación, y reconozco la inevitable dependencia de unos pocos documentos, por muchos que hayan podido ser consultados: sólo

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

54 Cfr. Falcón, Romana, *Las rasgaduras de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1996, pp. 117-118.

en lo referente a las fuentes jurídicas he procurado una cierta exhaustividad, al menos en lo que se refiere a legislación federal. Pero confío en que el esfuerzo desplegado valga la pena, y pueda orientar a otros historiadores del derecho y a especialistas de otras disciplinas sociales que deseen adentrarse en el estudio de las realidades indígenas, tan necesario para buscar solución a los retos que se plantean en este final de milenio.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Restaría, en fin, una reflexión que no puede ser omitida bajo ningún concepto. Y la desarrollo 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 de experiencias plurales, pero no extrañas unas a otras, aunque sí muchas veces incomunicadas entre sí.⁵⁵

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.⁵⁶

A la inquietante pregunta de si es posible escribir adecuadamente sobre el pasado indígena, creo poder responder de manera afirmativa, pero me veo precisado a introducir algunos matices. Que la empresa es hacedera lo demuestran los magníficos trabajos aparecidos en la colección *Historia de los pueblos indígenas de México* que acabo de citar. Las limitaciones que comporta esa tarea se desprenden de la simple lectura de esas mismas monografías, que no ocultan la dificultad de la limitación

55 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.

56 Cfr. Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, "El valle del Yaqui y los proyectos económicos de las elites 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).

de fuentes, que implica una constante provisionalidad en la presentación de resultados.

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. Valgan dos ejemplos en extremo significativos.

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 comparsa 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 rancharía 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”.⁵⁷ 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

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

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 *huanecas* 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”.⁵⁸ 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 contraposición entre costeños 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!”.⁵⁹ 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”.⁶⁰

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”.⁶¹

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

59 *Idem*, p. 203.

60 *Idem*, p. 205.

61 *Idem*, pp. 40-41 y 139.

Aunque la digresión haya sido larga, confío en que facilite la obtención de una perspectiva más amplia, no estrictamente histórica ni jurídica, ni vinculada en exclusiva a los límites geográficos de la República mexicana. Pienso haber mostrado cómo intelectuales de fuste de países muy alejados de México, igual que muchos de nuestros compatriotas, parecen hallarse en la inopia cuando tratan de acomodar a los indígenas en sus producciones literarias. Ante una posición tan difundida surge la tentación de abandonar la tarea que implica el análisis de los derechos colectivos que corresponden a las poblaciones aborígenes; pero también se plantea el reto de avanzar por una ruta que ha sido, hasta ahora, muy poco transitada.

Termino con la expresión de un deseo: que las reflexiones de estas jornadas sirvan, efectivamente, de balance y de diseño para el futuro de la construcción normativa de los derechos sociales de los pueblos indios; y que, como consecuencia de nuestro esfuerzo, sostenido pese a quien pese, deje de haber indígenas a los que disguste mirarse en el espejo.