



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



UNA HISTORIA NO OFICIAL

Un análisis filosófico de la problemática étnica en México en la segunda mitad del siglo XIX

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

ARTURO M. ALMAGUER



FALLA DE ORIGEN

MEXICO, D.F.

1945



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

1
2EJ

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

UNA HISTORIA NO OFICIAL

*Un análisis filosófico de la problemática étnica en México
en la segunda mitad del siglo XIX*

Tesis que presenta

ARTURO M. ALMAGUER

para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

*A mi abuelo †
un emigrante campesino a la ciudad.*

A la familia Almaguer Castillo

A mis amigos
Chepe, Chucho, Arturo, Memo.

Agradecimientos

***A los compañeros del
Taller de Investigación en Perspectiva Latinoamericana
del Dr. Horacio Cerutti
por compartir un espacio académico de manera distinta.***

***Al Dr. Stefano Varese, al Dr. Esteban Krotz,
a la Dra. Alicia Barabas, al Dr. Salomón Nahamad
por atender tan atentamente mi correspondencia y por sus comentarios.***

INDICE

A MANERA DE INTRODUCCION.....	IX
-------------------------------	----

PRIMERA PARTE

ACUERDOS SEMANTICOS PREVIOS	1
I. Acuerdos semánticos respecto al concepto de etnia	1
1. Qué entendemos por etnia.....	1
1.1 Definiendo el concepto de etnia.....	5
2. Diferencia entre “etnia” y “etnicidad”	8
3. La polémica etnia/clase	11
4. Una característica de la etnia desde un enfoque teórico	15
II. Algunos otros acuerdos semánticos	22
1. Historia oficial e historia no oficial	22
III. Algunas características de los movimientos de resistencia étnica	25
1. Movimientos sociorreligiosos: ¿un ejemplo de “utopía”?	25

SEGUNDA PARTE

LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA	37
IV. La problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX mexicano	37
1. Mecanismos de explotación que hacen aparecer una problemática étnica en México.....	37

2. Situación de la segunda mitad del siglo XIX mexicano, algunos acontecimientos relevantes para contextualizar la problemática étnica en este periodo 56
3. Población y sectores sociales de México en la segunda mitad del siglo XIX, etnias mexicanas en este periodo 69

TERCERA PARTE**LO OFICIAL EN LA PROBLEMATICA ETNICA..... 81**

- V. Las ideologías y los discursos en torno a la problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX mexicano 81**
1. Los discursos en torno a la problemática étnica..... 81
 2. Algunos autores del pensamiento mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, su percepción o posición respecto de la problemática étnica en las ideologías y los discursos de este periodo. 89
 - a) La percepción indígena en el discurso escolástico (Diez de Sollano y Dávalos)..... 90
 - b) La percepción indígena en el discurso del liberalismo (José María Luis Mora y Guillermo Prieto) 98
 - c) Percepción del indígena en el discurso del positivismo (Justo Sierra Méndez) 118
 - d) La percepción del indígena en el discurso del socialismo (Julio López) 135
 - e) La percepción del indígena en el discurso del anarquismo (los Flores Magón)..... 146

*CUARTA PARTE***LO NO OFICIAL EN LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA 151****VI. Movimientos de resistencia 151**

1. Lista de sublevaciones indígenas
en la segunda mitad del siglo XIX mexicano 151
2. La expresión étnica como agentes o actores sociales en resistencia
ante la historia oficial. Los casos de las etnias Maya y Yaqui. 155
 - a) El caso de la guerra de castas, los Mayas de Yucatán 155
 - b) El caso de los Yaquis de Sonora 163

*QUINTA PARTE***UN ENFOQUE FILOSÓFICO DE LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA 181****VII. Un enfoque filosófico de la problemática étnica 181**

1. El nivel estructural de la problemática étnica 181
2. El problema étnico desde una de las temáticas
para la liberación, esto es, desde la dimensión utópica 186
 - 2.1 Qué entenderemos por utopía 187
3. Conceptos desde la dimensión utópica
para una ubicación teórica de la problemática étnica 190
 - a) Horizonte utópico 190
 - b) Género utópico 195
 - c) Ejercicio utópico 197
 - d) Función utópica 199

CONCLUSIONES 203**BIBLIOGRAFÍA 211**

A MANERA DE INTRODUCCION

Mi interés por realizar una investigación sobre las etnias indígenas de nuestro país surgió en el Seminario de Filosofía en México, impartido por la maestra Carmen Rovira, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La lectura de la bibliografía básica para este seminario despertó mi preocupación e interés por lo que he insistido en llamar la problemática étnica.

En la actualidad, necesitamos aclarar y deslindar las características de la problemática étnica en el transcurso de la historia de México para poder pensar nuestra historia de una manera diferente. Este fenómeno histórico presenta distintas modalidades según el periodo que se trate y tiene profundas raíces en un pasado propio, construido tanto por las etnias como por las demás clases sociales en medio de una fuerte tensión de intereses económicos e ideológicos. Sin embargo, esta coexistencia de culturas muchas veces ha sido negada o subestimada por una clase dominante que soslaya la participación histórica de las etnias, dando origen a distintas formas de segregación, represión y explotación de un elemento vivo y activo de un México más amplio que el delimitado por la historia oficial.

Todo lo anterior, me motiva a realizar un análisis teórico desde la reflexión filosófica americana propia. Esto sin prescindir de las tradiciones filosóficas europeas y las disciplinas de las ciencias sociales que puedan aportar luz al análisis de la situación de las etnias en México. La intención de este trabajo no es proporcionar una solución inmediata, sino una alternativa viable para la discusión y el esclarecimiento del problema.

La preocupación y el interés por el problema étnico en México y la motivación que genera una reflexión propia desde un ámbito teórico sugieren que ésta es una relación de alteridad en sentido amplio; es decir, una relación con el otro como posibilidad abierta de ser diferente. Esto quizá se plantea originalmente entre europeos y americanos con el encuentro y la conquista de América, conectándose, por primera vez en una amplia, profunda y compleja relación de alteridad a la humanidad entera.

La dialéctica de la alteridad, de la relación con el otro, es un marco propicio para intentar referirnos al problema étnico en México. Sin embargo, por el nivel ideológico que guarda cualquier producción teórico discursiva, puede opacar la comprensión del fenómeno que intentamos aclarar. El concepto de “el otro” puede interpretarse desde intereses de clase diferentes a los que demandan, por ejemplo, las etnias. El estatus social que guardan éstas con respecto a la sociedad, es materia de análisis para nuestra problemática.

Esquema de trabajo

El desarrollo de este trabajo consta de cinco partes fundamentales, a saber: “Acuerdos semánticos previos”, “La problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX”, “Lo oficial en la problemática étnica”, “Lo no oficial en la problemática étnica” y “Un enfoque filosófico de la problemática étnica”. A continuación, comentaré brevemente el contenido de cada una de ellas.

Primera parte. Acuerdos semánticos previos

Bajo el título de “Acuerdos semánticos previos” expongo los puntos más generales respecto a lo que se considera como grupos étnicos. De esta manera, reviso algunos acuerdos semánticos acerca del concepto de etnia, los cuales nos permitirán una primera visión

teórica general de la problemática étnica y de su complejidad. Asimismo, establezco un acuerdo semántico respecto a otros conceptos, como: lo que entiendo por historia oficial e historia no oficial, y que son de suma importancia para entender mi interpretación, dado que los encontraremos a lo largo de este trabajo.

Segunda parte. La problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX.

En la parte titulada "La problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX", explico cómo surge lo que llamamos una problemática étnica y si ésta existe o puede interpretarse así; para ello, señalo los mecanismos de explotación que originan una problemática según mi interpretación. Además, sitúo la problemática étnica en su contexto, señalo acontecimientos históricos relevantes en relación con la problemática, como la población étnica indígena y el lugar que ocupa cada sector de la población en la escala social de México en el siglo XIX, lo que ayuda a ubicar los discursos que presento en la tercera parte de esta exposición.

Tercera parte. Lo oficial en la problemática étnica

Con el título de "Lo oficial en la problemática étnica" presento un semblante historiográfico crítico, el cual analiza la percepción del indígena por algunos autores del pensamiento mexicano representativos de las ideologías de este periodo en los discursos oficiales más conocidos. El análisis nos permitirá señalar las distintas ideologías y discursos de la época, permitiéndonos una lectura diferente del siglo XIX mexicano.

Cuarta parte. Lo no oficial en la problemática étnica

En la cuarta parte de este trabajo, "Lo no oficial en la problemática étnica", intento dar una idea de la gran cantidad de movimientos de resistencia étnica, relacionando los de mayor importancia -debido a su magnitud y duración- con lo expuesto sobre el pensamiento mexicano acerca de la problemática étnica en México. Con este capítulo intento ofrecer -a manera de contra ejemplo a lo oficial- la expresión de la resistencia étnica, para tratar de analizar críticamente sus movimientos sociales, su ideología y sus perspectivas; así como hacer una ubicación teórica de esta problemática desde la aportación del discurso latinoamericano sobre el tema de la utopía. Mi intención es mostrar y demostrar cómo las etnias indias mexicanas han sido el elemento soslayado de una historia oficial en México (sin que por ello hayan dejado de construir la realidad histórica de México conjuntamente con la "historia" oficial).

Quinta parte. Un enfoque filosófico de la problemática étnica

En el último capítulo, titulado "Un enfoque filosófico de la problemática étnica", trataré de resaltar el nivel estructural al que creemos se eleva una problemática étnica, no sólo como un problema local de México, sino como un problema de orden estructural en el mundo. ¿Por qué estructural? Porque aunque nuestro estudio abarca un periodo específico de la problemática étnica mexicana, el análisis evidencia características generales propias de la relación humana de explotación. Si pensamos teóricamente las relaciones humanas desde la alteridad, bajo la categoría del otro, a privado una relación fundada en el temor y la violencia, expresada por ejemplo en la dialéctica del amo y el esclavo (Hegel). Donde una autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia en una relación de dominación y violencia.

Ante esto, quisiera plantear el desafío de pensar una relación de alteridad como una relación humana de comunicación mediante el lenguaje y el diálogo racional, concensua-

da por discusión en un estatus de igualdad comprendiendo las diferencias culturales. Por lo tanto, pretendo dejar fuera la posibilidad reversible en esta relación de que una autoconciencia dominada se vuelva dominante y en el enfrentamiento de las autoconciencias se inviertan sólo las posiciones.

Es decir, mi reconocimiento en el otro, es reconocimiento de la posibilidad abierta de ser diferente culturalmente, como expresa Savater en una ideas análoga:

“Lo que reconozco en el otro para a mi vez ser reconocido del mismo modo es su humanidad, o sea, lo que tiene de perpetua ofrenda a lo posible” *

De esta manera, ubicaré mi reflexión bajo la óptica de un enfoque filosófico polémico que muestre el nivel estructural de la situación de las etnias indígenas de México. No trataré de solucionar la complejidad del problema con este enfoque ni hacerlo más o menos filosófico, sino problematizar la cuestión étnica y comprenderla desde una perspectiva filosófica, siempre y cuando el discurso lo permita, en el marco de la realidad histórico social del siglo XIX mexicano.

Así, en última instancia, intentaré, en lo posible, relacionar las perspectivas de la problemática étnica con una de las temáticas nodales de las filosofías para la liberación, esto es, con la dimensión utópica de la liberación. Con este procedimiento, intento resaltar lo estructural de la problemática étnica, cómo puede pensarse y desde dónde, para con ello quizá introducirla en una discusión que le ofrezca y posibilite alternativas que incidan en concreciones reales.

Con el enfoque filosófico intentamos ensayar no la solución definitiva, sino la ubicación teórica de un problema que ha visto su memoria histórica fragmentada por una historia oficial.

* Fernando Savater, *Invitación a la Ética*. Barcelona 1982 Anagrama p. 35

ACUERDOS SEMANTICOS PREVIOS

I. Acuerdos semánticos respecto al concepto de etnia

1. Qué entendemos por etnia

En un primer momento, soy consciente de la necesidad de llegar a ciertos acuerdos semánticos respecto al concepto de etnia. Por eso, para hablar sobre la problemática étnica en México, decidí considerar algunos criterios que nos permitan una comprensión más amplia y profunda de este tema.

Podría comenzar, si consideramos el problema desde una interpretación histórica, identificando fácilmente movimientos de resistencia étnica que irrumpen desde la conquista hasta hoy en día. Estos movimientos tienen diferentes matices de acuerdo con el periodo histórico en el cual surgen. Sin embargo, podemos identificar en la mayoría una proyección liberadora del estatus de opresión del que son objeto.

Ejemplificar el tipo de movimientos de resistencia étnica requeriría una historia de estos movimientos. Esta es una cuestión compleja y problemática, dado el arduo y difícil esfuerzo de recopilación y recuperación de fuentes que exige, además, tendrían que ser contextualizadas con el transcurso histórico y el discurso histórico oficial; en el caso particular de los materiales existentes se requiere de una reinterpretación. El problema se vuelve aún más complejo debido a la imprecisión de los términos utilizados para referirse a la diversidad étnica del país.

Por lo anterior, en primera instancia nos ocuparemos de un acuerdo semántico utilizando el concepto de etnia para referimos a lo que en otras concepciones o conceptos –la mayoría de las veces con una carga peyorativa–, o que en fórmulas populistas o por simple ignorancia, se denomina como “tribus”, “comunidades indígenas”, “indios”, “indígenas”, “grupos étnicos”, etcétera. El uso de estos términos, cuando son utilizados por discursos oficiales, la mayoría de las veces sólo engloban o generalizan haciendo confusa y opaca la comprensión de la problemática étnica. Por esta razón utilizaremos el concepto de etnia para referimos a una formación social con identidad y proyecto propio. Es decir, con identidad a pesar de la diversidad de etnias, porque desarrolla formas de pertenencia y permanencia propias no exentas de una contextualización o interacción con las demás clases sociales de la nación; ya que, la característica de las etnias es su movimiento y dinámica cultural. Más adelante se determinará cuál es la proyección propia de los diferentes movimientos étnicos, la cual, no olvidemos, sigue circunscrita en el marco nacional con la peculiaridad específica de identidad y proyecto propios.

Habría que resaltar el orden y el nivel de este acuerdo semántico respecto al concepto de etnia, ya que, la definición que intentamos es un punto de partida y un supuesto teórico, para al final de la investigación obtener conclusiones o resultados. Lo anterior condiciona la interpretación de nuestros conceptos y discurso teóricos, para el uso que nosotros le damos y restringe así el marco interpretativo para su lectura. Esto no quiere decir que rebasemos el nivel simbólico de un discurso, pero delimita el marco teórico y la tradición teórica que se asumen al articular nuestro teorización discursiva. Por tanto, diremos que la anterior aclaración (teórico-metodológica o de procedimiento) nos sirve sólo para tratar de evitar confusiones conceptuales y teóricas en el orden o el nivel teórico que guarda nuestra interpretación respecto a una realidad compleja y diversa que, en este caso, se ubica y tiene el acento en la problemática étnica.

La anterior aclaración no es sólo una autorreflexión, es importante en el orden del procedimiento, pues al entrar en las fuentes recibiremos a las etnias con los nombres que antes calificamos con una carga peyorativa o racial. Esto es explicable, debemos respetar en la exposición el contexto histórico en el cual surge el discurso y la conceptualización o adjetivación que se da en cada época o periodo a la etnia, para posteriormente, mostrar en el análisis qué tanto o cuánto obedecen a una segregación o recurso ideológico para su marginación. Siempre y cuando así lo muestren los discursos y los datos analizados.

Una vez hecho el señalamiento anterior, juzgo adecuado exponer la reflexión de un antropólogo social sobre el concepto de etnia, el cual tiene más familiaridad que un filósofo con este tipo de temas y problemas debido a la aproximación que le permite su disciplina.

Díaz Polanco, al referirse a la etnia, distingue entre etnicidad y etnia:

“[...] cuando se reflexiona sobre la etnicidad es para atribuirla exclusivamente, a las etnias o grupos étnicos. Esto resulta unilateral.

“En efecto, es probable que la mayoría de los autores estén de acuerdo en definir lo ‘étnico’ (o la etnicidad) como un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera. Pueden concebirse diversas variantes respecto a esta definición, especialmente por lo que se refiere a los ‘factores’ que se hacen entrar en juego; pero en lo fundamental puede decirse que lo étnico consiste en las muy variables formas en que se articulan y estructuran concretamente tales elementos de orden socio-cultural.

“Así las cosas, no es congruente atribuir la cualidad étnica exclusivamente a ciertos grupos o conjuntos sociales. En el fondo ello equivale a reducir la etnicidad a ciertas formas específicas de la misma; y a sostener que existen grupos socioeconómicos que no poseen tradición, sistemas culturales y normativos, formas de organización etcétera, comunes. Lo adecuado sería admitir, en nuestra opinión, que todo grupo social constituido posee una etnicidad propia.

“En este orden de ideas una vez conformados los sistemas sociales clasistas, la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases o, si se quiere como un nivel de las mismas. [...]

“Ahora bien, los diversos componentes o ‘dimensiones’ que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas. Estas formas de identidad social son muy variables, puesto que pueden constituirse básicamente a partir de condiciones económicas comunes, de proyectos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea la etnicidad. Cuando esto último ocurre –y sus condiciones de ocurrencia dependen de factores históricos concretos, cuya consideración en el análisis permitiría despojar al fenómeno étnico de su halo ahistórico y su aparente independencia de la dinámica estructural–, estamos justamente ante una etnia o un ‘grupo étnico’. Así, pues, la etnia o el grupo étnico se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos. Esta identidad étnica le permite al grupo, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino además establecer la ‘diferencia’ o el contraste respecto a otros grupos.

“Así conceptualizada la etnia no es la depositaria exclusiva de la ‘etnicidad’. La etnia en cambio, es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos. Otros grupos sociales, sin dejar por ello de poseer su propia etnicidad desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar dimensiones de otro ‘orden’. Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño a (o incompatible con) lo clasista; y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase.”¹

1.1 Definiendo el concepto de etnia

Según afirma Díaz Polanco, la “etnia” es: un conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos, es decir, la etnicidad o el complejo particular que involucra ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera; los cuales dependen de factores históricos concretos, y al enfatizarse por una etnia desarrolla una fuerte solidaridad e identificación social con su grupo.

Las características importantes en esta definición son:

¹ Héctor Díaz Polanco, “Etnia, clase y cuestión nacional” en *La cuestión étnico-nacional*. 2a. ed. México: Editorial Línea/Distribuciones Fontanara, S.A., 1988, 20-22.

Cabría señalar que esta cita corresponde a parte de una ponencia presentada por Díaz Polanco en el “IV Congreso Nacional de Sociología”, celebrado en San Juan de Puerto Rico en 1981. Según lo afirman María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, que también lo citan en la página 232 de su libro: *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México, 1987, 1a. ed., Editorial Siglo XXI (Biblioteca México Actualidad y Perspectivas. Coordinada por Pablo González Casanova).

- a) La etnicidad como conjunto de características culturales no es exclusiva de los grupos étnicos, sino una dimensión de las clases sociales.
- b) La etnia resalta o enfatiza algunas características de la etnicidad bajo un contexto histórico determinado.
- c) Por lo tanto, la dinámica social de ésta no es ahistórica o independiente del desarrollo de las clases sociales.

En los puntos señalados, estamos de acuerdo con Díaz Polanco. Adoptamos así el concepto de etnia para nuestro estudio entendido como se define arriba, es decir, la etnia como un conjunto social con las características señaladas. Sin embargo, tomamos distancia de considerar a la etnia con "un carácter y raíz de clase" social en sentido estricto de la literatura marxista en el periodo de nuestra investigación. Pues, además de que aún no se toma conciencia de clase por ellos mismos. Una cosa es que la etnia no sea incompatible con lo clasista y otra que sea una clase con plena conciencia histórica de ello por el lugar que ocupa en las relaciones de producción. Por lo que respecta al periodo de nuestra investigación esta conciencia de clase comienza a generarse.

¿Son los indios o las etnias indias una clase? Sí; en tanto tienen una forma de producción específica (las macroetnias indias tienen una economía doméstica, donde la producción de valores de uso, aunque se dedica al autoconsumo, se inserta en relación subordinada a la producción de valores de cambio, como en seguida observaremos en la delimitación teórica de la etnia en el apartado cuatro de esta sección de acuerdos semánticos) y, por lo tanto, ocupan en las relaciones sociales un lugar determinado por su forma de producción (como explotados), en una formación social determinada históricamente. Pero no podrían ser una clase, porque aun no tienen conciencia de ello. No son una clase, en tanto su forma de producción está subordinada a las condiciones de un régimen colonial precapitalista que se beneficia al mantener su situación de explotación. Si bien

los indios no adquieren aún conciencia de clase del lugar que ocupan en el inicio de la segunda mitad del siglo XIX, sí la irán tomando durante este periodo.

De esta manera, debemos reconocer que la formación social de clases no es sólo propia del sistema capitalista, pero en este sistema las clases están determinadas por el lugar que ocupan en la relaciones de producción y por la conciencia de tal situación. La clase no sólo está determinada por el designio ideológico o político-jurídico que les asigna o fija una posición de inferioridad económica o racial. En el contexto de nuestra investigación los mecanismos de explotación hacia las etnias se dan en un régimen colonial precapitalista, se explota a la etnia y se le asigna jurídica e ideológicamente por la clase privilegiada dominante, un lugar de "clase" social, el cual es únicamente una manera ideológica de fijar una escala inferior, peyorativa y racista, respecto a la oligarquía o élite dominante. Por lo tanto, hay una jerarquización desde lo ideológico, la cual evidencia relaciones de explotación.

Es interesante que varios de los discursos menos susceptibles a las demandas de las necesidades de las etnias las consideran como clase.² Eso nos mostrará la dimensión ideológica de esos discursos en su intento de asignar un lugar en la escala social al indígena de inferioridad y mantener su status de explotado por las clases privilegiadas. Lo cual es lo importante de resaltar en nuestro estudio.

² Véase más adelante, en la tercera parte de esta tesis, "Lo oficial en la problemática étnica", como el discurso escolástico e incluso el discurso liberal de Guillermo Prieto aluden al indígena como clase. La alusión no tiene que ver con una concepción de clase como la entendemos en la literatura marxista; en estos discursos de la segunda mitad del siglo XIX es una conceptualización ideologizada para ubicar al indio en un nivel inferior de la escala social. En nuestro periodo de estudio, las relaciones precapitalistas persistían evidenciando la herencia de un régimen colonial. Como un ejemplo, tenemos la Hacienda mexicana, en donde se daba una marcada explotación entre las clases privilegiadas y las etnias indias.

2. Diferencia entre "etnia" y "etnicidad"

Retomemos lo dicho en la cita anterior por Díaz Polanco, la etnicidad es propia no sólo de la etnia, sino de todo grupo social, por tanto, es una dimensión de las clases. Así, la etnia es "la que enfatiza algunos elementos de la etnicidad desarrollando formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas en condiciones históricas particulares".

Agreguemos nosotros al concepto de identidad aludido que las formas de pertenencia y permanencia, la cual tiene tiempos y ritmos propios de las etnias indias, se construyen además con "estrategias de identidad", que prefigurarán un proyecto propio, éste será una demanda de cumplimiento y justicia real para sus necesidades.

Por lo tanto, la identidad no será algo dado de una vez y para siempre, sino se construirá, en el caso de las etnias, de una forma dinámica. Además, subrayemos la participación activa de las etnias para la construcción de su identidad.

Lo anterior implica redefinir conceptos desde perspectivas distintas a las tradicionales. Quizá ni siquiera debemos tomarlos del quehacer filosófico tradicional, a veces omniabarcante, sino desde la perspectiva de las ciencias sociales. En el caso de esta investigación, la problemática exige contemplar lo dicho desde la antropología social; sin embargo, no habremos de reducirnos sólo a esto, pues, el enfoque filosófico consiste precisamente en no segregar las disciplina de las ciencias sociales, pero tampoco reducirse a una ciencia, sino transitar por éstas para esclarecer la problemática analizada.

Lo anterior sólo nos advierte del recurso interdisciplinario para nuestra investigación, pero sin hacer a un lado el enfoque filosófico que, intrínsecamente a la interpretación, nos hace reconocer esta necesidad interdisciplinaria.

Procediendo a aplicar el criterio interdisciplinario. Transitemos por un ejemplo: la antropología social. En la siguiente cita de Stefano Varese, reforzamos el distinto sentido de la identidad para el caso de las etnias indias, es decir, distinto al tradicionalmente utilizado por la filosofía occidentalizada para la identidad, como algo hermético inmodificable, como una esencia metafísica inmutable.

(y se deja o no de ser indígena si el contexto lo permite), imaginándose y manifestándose de manera permanente en función de dos paradigmas que se encuentran en tensión dialéctica: por un lado una visión de la propia identidad que se basa en la 'costumbre', en los rasgos reputados como primordiales (sea esto históricamente cierto o no); por el otro una percepción de la propia identidad que se remite a la idea nacional y nacionalista de la indianidad."³

Este aspecto dialéctico de la identidad étnica, apuntado en la cita por Stefano Varese, se aproxima como a una explicación para el carácter variante y cambiante de la identidad étnica –el cual señalábamos antes bajo los conceptos de ritmos y tiempos propios–, además se reconoce la participación de la etnia en la conformación de su identidad. Por el anterior razonamiento no podríamos considerar el problema de la identidad en la etnia desde el enfoque tradicionalista en una discusión filosófica occidentalizada, donde la identidad es una esencia metafísica, pues no aludiría a la especificidad del problema, a menos que pretendamos decir que todo esta planteado en dicho enfoque.

Por otro lado, cuando citamos a Díaz Polanco, éste enfatizó en dos ocasiones la interrelación que hay de la etnia con los demás conjuntos sociales o clases. La primera vez lo hace entre guiones, señalando que la etnia, al resaltar sus componentes étnicos (etnicidad) y desarrollar formas de identidad y solidaridad, depende de factores históricos concretos y no actúa independiente de la dinámica estructural, obviamente de la sociedad. La segunda vez, acentúa que la etnia no es un elemento extraño o incompatible con lo clasista. Estos puntos los iremos considerado a lo largo en nuestra investigación.

³ Stefano Varese, "El espejo incierto: la dialéctica de la identidad", en *Población y Futuro*, publicación del Coseno estatal de población de Oaxaca. Abril a Junio 1991. Año II. Núm. 6, p. 12. El subrayado es mío.

3. La polémica etnia/clase

Las dos formas de interrelación entre las etnias y las clases sociales, señaladas en el párrafo anterior, nos permiten repasar algunos de los argumentos que forman la polémica etnia/clase. En ocasiones, estos argumentos sólo contribuyen a opacar la comprensión y la reflexión teórica más propositiva y alternativa, pues representan un enfoque unilateral generalizante y descontextualizado. Incluso Díaz Polanco piensa:

“Quizá un elemento que contribuye a enturbiar la polémica radica en la ambigüedad conceptual que caracteriza con frecuencia el discurso, ayudada por la polisemia de los términos y la confusión de los niveles del análisis.”⁴

Tratando de evidenciar la ambigüedad conceptual, la polisemia y la confusión de niveles en el análisis, resumiré los cuatro enfoques que expresan las posiciones radicales respecto a la relación etnia-clase,⁵ que –según Díaz Polanco– es uno de los aspectos claves de la cuestión étnica.

“1. La cuestión étnica y las clases sociales.

“Para empezar podemos detenemos en la relación etnia-clase.

“Un examen de la literatura relevante nos indica inmediatamente que éste es uno de los aspectos claves de la cuestión y, por lo tanto, en el que se han concentrado los más encendidos debates. En ocasiones la discusión se presenta como un diálogo de sordos, debi-

⁴ Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

do a que a menudo las posiciones se nuclean bipolarmente, ya poniendo el énfasis unilateralmente en lo étnico, ya en las clases. De esta manera, las posiciones más radicales van desde negarle validez al fenómeno étnico hasta, por el contrario, postular que el análisis clasista no es aplicable a la cuestión étnica.

“[...] las posiciones sobre esta problemática se pueden encuadrar en cuatro enfoques fundamentales de importancia e influencia variables [...]”⁶

Los cuatro enfoques señalados por Díaz Polanco los podemos resumir, en una paráfrasis, de la siguiente manera:

Primer enfoque. El que se niega a reconocer lo étnico como un fenómeno relevante desde el punto de vista social o político.

En este enfoque se reduce la etnia a la clase o la sustituye dándole poca importancia como realidad histórica y sociopolítica, considerándola inoperante como fuerza tal. Es un argumento recurrente de los “marxistas” dogmáticos, en donde se acentúa el énfasis economicista, dado que se sustituye la etnia por la clase.⁷

Segundo enfoque. Es la inversión del primer enfoque, esto es, se considera irrelevante el análisis clasista, la etnia es independiente de las estructuras de clases de la

⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷ Como un ejemplo de esta posición dogmática en el marxismo, Díaz Polanco cita a N. Bujarin que, con respecto al derecho de autodeterminación de las minorías oprimidas, sólo le reconocía este derecho a la clase trabajadora (1919). Díaz Polanco contrapone a esto la opinión expresada por Lenin en el “Informe sobre el Programa del Partido”, en la lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo, que dice: “no se puede dejar de reconocer lo que existe: la realidad se impondrá por sí misma”. *Cfr.* la cita 6, Díaz Polanco, *Ibidem*, p. 17.

sociedad, por tanto, la etnia no está impactada por la dinámica o estructura clasista de la sociedad y se argumenta con frecuencia que lo “étnico” es incluso “anterior” a la aparición de clases. Lo anterior es un claro reduccionismo ahistórico y el acento –al contrario del primer enfoque– se pone en lo étnico y se privilegia a éste. Además es un enfoque unilateral, pues, no busca la relación, sino que anula al otro polo, es también –según Díaz Polanco– el enfoque general que es designado en la literatura y en la tradición política como “populismo”.⁸

Tercer enfoque. En éste el argumento predominante es la perspectiva evolucionista a la vieja usanza. Glosando y resumiendo este punto, la cuestión sería así: la etnia y la clase son fenómenos de naturaleza distinta que al atravesar por procesos adecuados uno se convierte en el otro; en el enfoque evolucionista lo “étnico” tendería a lo “clasista”; en la visión burguesa el fenómeno étnico sería una etapa de “atraso” y la “clase” sería el “desarrollo”, obviamente el “desarrollo” capitalista que “superara” el “atraso” de la etnia.⁹

Considerando el argumento evolucionista, en las versiones latinoamericanas hablaríamos de “integración”.

Así, “[...] en virtud de este proceso de integración los grupos étnicos pasan a formar parte de la ‘nación’, en condiciones en que la relación clasista define su inserción.”¹⁰

Es decir, lo básico de la integración es que los indígenas se convertirán en proletarios, o sea, aquellos que venden fuerza de trabajo por salario.

⁸ Cfr. la cita 7, *ibidem*, p. 18.

⁹ Quizá no sea ocioso comentar que el uso de términos como éstos han sido la tónica de la histórica y larga cadena de explotación y dependencia, de la cual deberíamos considerar advertidos a pesar de los matices que quepan (modernidad [fenómeno histórico] o “modernización” [la aplicación peculiar político-social]); pues no podemos esquematizar, ya que esta cuestión es también compleja y tiene distintos recubrimientos ideológicos discursivos, hasta ahora con el nuevo discurso de la “globalidad”, con fundamentos teóricos tales como el neoliberalismo.

¹⁰ Díaz Polanco, *ibidem*., p.18.

Díaz Polanco nos da como ejemplo de lo anterior el “indigenismo” y dice que quizá el enfoque latinoamericano sea el más identificado con la perspectiva evolucionista.¹¹

Cuarto enfoque. Representa una variante del segundo enfoque. Aquí, la etnia y la clase se representan como fenómenos de distinto “orden”, no se puede reducir lo étnico a lo clasista. “Este planteamiento constituye sin duda un apreciable avance para el análisis del problema [...]”¹²

Sin embargo, Díaz Polanco señala que, aunque en esta ocasión no se reduce un término al otro, la etnia a la clase o la clase a la etnia, acentuar la especificidad de lo étnico termina por mantener separados los dos “órdenes” dificultando discernir cuál es la vinculación entre ellos. De esta manera, el fenómeno étnico termina por designarse fuera de la estructura socioeconómica en que se inserta y, por tanto, se hace independiente de la conformación clasista de la sociedad. Este último enfoque no es satisfactorio, y no aclara una posición documentada. No se vé cómo, al acentuar la especificidad de la etnia, se evite decir la vinculación de ésta y la clase. Creo que sería todo lo contrario. Aclarar la especificidad de la etnia, resaltará, en nuestra historia no oficial, cómo ésta se ubica en las estructura socioeconómica y en las clases sociales.

Hasta aquí el resumen y la paráfrasis de lo señalado por Díaz Polanco acerca de las posiciones radicales respecto a la relación etnia-clase.

Como vemos, el problema de las posiciones en la polémica étnica/clase es que se presentan como unilaterales o descontextualizan a la etnia de los demás sectores de la población y la nación.

¹¹ Como ejemplo, el autor que más claramente ha elaborado una perspectiva como la resumida es G. Aguirre Beltrán. *Cfr:* La cita 8 de Díaz Polanco, *op. cit.*

¹² *Ibidem.* p. 19. Como un ejemplo, Díaz Polanco cita a Bonfil Batalla, que resalta que la confusión radica en considerar en un reduccionismo a la etnia y a la clase como fenómenos del mismo orden, cuando no es así, sino que son fenómenos de distinto orden para Bonfil Batalla. *Cfr:* la cita 9, en *op. cit.*, p. 19.

Por lo tanto, cualquier planteamiento unilateral que excluya la relación existente entre etnia y clase no aportará luz a la problemática étnica, ni tampoco podrá ofrecer una posibilidad o alternativa para la comprensión de este fenómeno ubicado en un contexto histórico compartido, pero con un tiempo y ritmo propios.

Concretando nuestra posición procedimental en el problema, nuestros esfuerzos deberán ser dedicados a aclarar la relación de la etnia con los demás sectores y clases de la estructura social, precisando su interacción y su especificidad. Agreguemos además, que también debe esclarecerse los mecanismos de marginación, explotación y opresión sobre las etnias, que no sólo son económicos, sino también ideológicos.

La diversidad étnica en México nos muestra la resistencia histórica de las etnias, la cual ha sido desarrollada en procesos culturales dinámicos mediante diversas estrategias de permanencia y pertenencia. La característica que identificamos es que en la diversidad hay identidad y algunas veces un proyecto propio de sobrevivencia cultural, el cual es readaptado ante los desafíos del proyecto nacionalista del estado.

Delimitemos, desde un enfoque teórico, la especificidad de la etnia indígena.

4. Una característica de la etnia desde un enfoque teórico

Para provocar la reflexión sobre una delimitación de la etnia y los problemas que de esto se derivan, vamos a tomar como pretexto y punto de partida una cita de Raúl Vídales, en donde se menciona la especificidad de la etnia:

“[...] los grupos étnicos o grupos indígenas forman parte de hecho por lo menos en América Latina de la clase social denominada ‘campesinado’, aun cuando no todos los campesinos constituyen formas de integración e identidad en función de los componentes étnicos. Lo que nos lleva a reafirmar que históricamente los grupos étnicos pa-

recen vincularse, en tanto tales, a las condiciones socioeconómicas que los economistas denominan sistema 'mercantil simple', con todas sus implicaciones –además de la económicas-político-jurídicas e ideológicas– propiamente dichas. Esta raíz estructural 'mercantil simple' de los grupos étnicos es estratégica para entender no sólo la especificidad de la etnia sino además todo un conjunto de mecanismos que están en la base de su reproducción y sus eventuales transformaciones."¹³

Aunque en la cita se ubica a la etnia en una clase social –el campesinado–, esto no es definitivo. Como señala la cita: "[...] no todos los campesinos constituyen formas de integración e identidad en función de los componentes étnicos."¹⁴ Lo mismo sucede en la vinculación de la etnia con el sistema mercantil simple, aunque, según Vidales, sea estratégica para entender su especificidad y los mecanismos de reproducción y transformación de ésta; tampoco parece ser que esto le dé una especificidad definitiva a la etnia.

Todo lo anterior lo pensamos porque, más adelante, Vidales menciona:

"[...] mientras que en los grupos étnicos con una economía de producción doméstica, la producción de los valores de uso es el objetivo económico y social principal, en los grupos con una economía mer-

¹³ Raúl Vidales, *Utopía y liberación: el amanecer del indio*. México, 1988 1a. ed. Editorial DEI. Capítulo II, p. 69-70.

¹⁴ Recordemos la cita I de este trabajo, donde Díaz Polanco dice que la etnicidad (conjunto de componentes étnicos) era propia no sólo de la etnia sino de todo grupo social, siendo entonces una dimensión de las clases, donde la etnia enfatizaba algunos elementos de la etnicidad desarrollando formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas en condiciones históricas particulares.

cantil simple la producción de valores de uso destinados al autoconsumo se encuentra en permanente tensión competitiva con la producción de los valores de cambio.”¹⁵

De esta manera, podemos señalar dos precisiones importantes para la delimitación de la etnia (desde el enfoque de la tradición teórica de la literatura marxista). Estas son:

- a) la etnia con una economía doméstica tiene como objetivo social principal la producción de valores de uso para el autoconsumo,
- b) mientras en el sistema mercantil simple, los valores de uso se encuentran en tensión competitiva con la producción de los valores de cambio.

Si analizamos lo anterior, dentro de la realidad social e histórica referida en las concepciones y categorías anteriores, nos percataremos que la etnia no está absolutamente subsumida en la clase social denominada campesinado, ya que si su economía subsiste como un modo de producción doméstica –como señala la cita– es porque su objetivo principal es la producción de valores de uso para el autoconsumo. Una lógica diferente es la del sistema mercantil simple, donde la penetración capitalista es mayor, por tanto, la tensión entre la producción de valores de uso y la producción de valores de cambio se da acentuadamente; asimismo, la transferencia de valor. Al imponerse el precio de un producto no por su valor de uso, sino por un mercado, la producción de autoconsumo se mantiene en cierta manera independiente, sin embargo el contacto de las etnias con las clases siempre se da y la relación puede generar tanto explotación como dependencia en la medida que la etnia requiera de la producción y productos ajenos a su economía doméstica.

¹⁵ Raúl Vidales, *op. cit.*, capítulo IV, p. 106.

Sin embargo, admitamos ambas formas coexisten en el sistema capitalista global y no por ello son formas atrasadas, sino subordinadas, no vayamos a caer en el juego desarrollista y en la confusión de sus conceptos.

Para continuar con mi delimitación de la etnia bajo el enfoque anterior es necesario incluir una precisión más, sugerida en las citas que hicimos de Vidales, pero que aún no queda aclarada.

Esta precisión podemos deducirla de una elaboración de Stefano Varese la cual parece necesario retomar para la delimitación que hago.

La delimitación consiste en que, Varese habla de macroetnias y microetnias apoyándose en una definición de A. Metraux y J. Steward,¹⁶ en donde identifica las **macroetnias** como etnias campesinas con una economía mercantil simple con las características que antes señalábamos, es decir, donde la producción de valores de uso se “halla en permanente tensión competitiva con la producción de valores de cambio”; mientras las **microetnias** con una economía de producción doméstica¹⁷ son precampesinas y el objetivo principal de las relaciones sociales –dice Varese– es la producción de valores de uso.

Es decir, tanto en las macroetnias (**etnias campesinas**) como en las microetnias (**etnias indígenas**) la producción de valores de uso es el objetivo principal; sin embargo, se distinguirían –según Varese– por el grado de penetración de la economía capitalista.

Aún más:

“[...] [En las macroetnias] entran todas las grandes etnias indias de Mesoamérica y la región andina, las macroetnias **campesinas**, des-

¹⁶ Stefano Varese, “Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias en el marco del estado nacional” en: Bonfil Batalla *et al*, *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica, 1982, FLACSO, p. 151.

¹⁷ Apoyándose Varese en la definición que al respecto de esta economía hacen M. Shaline y C. Meillassoux. *Cfr*: Varese, *op. cit.*

endientes de civilizaciones agrarias que históricamente tuvieron experiencias sociales de importancia definitiva: la presencia de una estructura social de clases, la existencia de un aparato estatal en distintos niveles y modalidades de desarrollo, la centralización del poder, la presencia del fenómeno urbano, la acumulación de excedentes, el desarrollo del sistema de intercambio por la vía del mercado, la experiencia y noción tributaria.”¹⁸

Algunos ejemplos de las macroetnias¹⁹ serían: “nahuas, zapotecos, mixtecos, todos los grupos maya, quechua, aymarás, etcétera.”²⁰

Para complementar la delimitación de las macroetnias agreguemos la siguiente información que nos proporciona Varese:

“No es ninguna novedad que ya en el siglo XVI, tanto en Mesoamérica como en la zona andina, el cacicazgo indígena se había consolidado definitivamente como un sector de intermediación entre la población indígena y la dirigencia española, y que en muchos casos se pueden rastrear los orígenes de la burguesía indígena en estos años formativos de la colonia.”²¹

¹⁸ Varese, *op. cit.*, p. 154.

¹⁹ Que cita Varese en otro artículo o ponencia para La Cumbre de Barbados, titulado “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?” en Stefano Varese *et al*, *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la segunda reunión de Barbados. México, 1979, 1a. ed. Nueva Imagen.

²⁰ Stefano Varese *et al*, ¿Estrategia étnica o estrategia de clase”, en: *op. cit.*, p. 363.

²¹ *Ibidem*, p. 364.

Más adelante, Varese agregará que existe una pequeña y media burguesía indígena así como un “sector de intelectuales y técnicos (que originalmente fueron concebidos por los diferentes sistemas nacionales para la integración indigenista como intermediarios para la aculturación de sus propios pueblos)”.²²

En el contexto de nuestra investigación (la segunda mitad del siglo XIX), no se dan aún los intentos integracionistas y aculturativos en la “educación” a indígenas, eso sucederá hasta el siglo XX con la formación del Instituto Nacional Indigenista, como señala Bonfil Batalla en su *México profundo*.²³

Lo anterior es importante mencionarlo porque la élite dominante (“pequeña o media burguesía”, según Varese) puede manipular ideológicamente a la etnia, dado que maneja el código simbólico de ésta y utilizarlo no para propiciar su reproducción cultural, sino para manipularla.²⁴

En lo que respecta a las microetnias, podríamos agregar, siguiendo la clasificación de Varese:

“Históricamente estas etnias no han tenido experiencias de diferenciación en clases sociales, centralización del poder, prácticas de urbanismo, acumulación de excedentes, aunque sí puedan haberlos producido.”²⁵

Completando con respecto a lo anterior, Varese apunta en otro artículo:

²² *Ibidem*, p. 365.

²³ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*. México, 1ª edición, 1987. 1ª edición en Editorial Grijalbo, 1990. (Colección: Los Noventa). pp. 206-213.

²⁴ Como lo afirma Varese en “Estrategias étnicas o estrategia de clase”, *op.cit.*, p. 361.

²⁵ Varese, “Límites y posibilidades en el desarrollo de las etnias en el marco del estado nacional”, en *op. cit.*, p. 154.

“Se puede sostener que con siempre más escasas excepciones la gran mayoría de los grupos étnicos pequeños e intermedios han sufrido y están sufriendo un proceso constante de penetración del sistema global capitalista, no sólo en términos económicos [...] Las etnias de tamaño intermedio que se encuentran concentradas en Mesoamérica, presentan una estructura social análoga a las microetnias: una base económica fundamentalmente agraria, una estructura social campesina y la presencia de pequeños grupos sectores intermedios, aunque en muchos casos la pequeña burguesía comercial y burocrática que se encuentra dentro del territorio étnico es de composición mestiza, o sea, está conformada por la población regional.”²⁶

Como lo ilustra la selección de citas, la delimitación de lo étnico no es algo sencillo.

He querido aproximarme a una caracterización o delimitación más amplia con conceptos que nos ubiquen teóricamente en una realidad muy diversa, amplia y compleja. No pretendo resolver el problema con lo dicho, sino exponer una interpretación que nos permita contar con elementos para una mayor comprensión de la problemática étnica.

Resumiendo la delimitación teórica sobre las etnias. Ya sea que se hable de una etnia campesina (macroetnia) o una etnia india (microetnia), el punto clave de lo expuesto es reconocer que la producción de valores de uso es el objetivo principal en ambas. En mi opinión, esto las vincula culturalmente con una larga tradición ancestral de la civilización mesoamericana, la cual se hace presente en las diversas formas y modalidades culturales que las distintas etnias del país han tenido que adoptar para subsistir y enfrentar a los proyectos nacionalistas en turno, formando aculturaciones, asimilaciones o sincretismos (en el sentido antropológico de los términos), según el grado en que la lógica capitalista las ha penetrado.

²⁶ Varese “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?”, en *op. cit.*, p. 368.

La diferente administración del espacio y del tiempo en las etnias ilustra la manera peculiar de su modo de producción, el cual, lleva implícita una producción y reproducción cultural vital que refleja formas propias de organización social y, por tanto, una ideología propia. Sin embargo, el desafío es pensarlas no como entes ahistóricos, aislados, sino en su interacción social y en la lógica misma del capitalismo.

Pero pensar a las etnias en un marco de proyección futura para realizar una auténtica comunicación humana, implica otro ámbito hermenéutico para la reflexión: el de la historia no oficial.

II. Algunos otros acuerdos semánticos

1. Historia oficial e historia no oficial

Entendemos por historia no oficial, algo muy similar a lo que Luis Villoro menciona como historia crítica en su artículo "El sentido de la historia".²⁷ En este texto, Villoro señala como historia crítica un pensamiento disruptivo: "Porque al igual que la filosofía –dice el autor–, la historia puede expresar un pensamiento de reiteración y consolidación de lazos sociales o, a la inversa, un pensamiento de ruptura y de cambio."²⁸

Para entender lo anterior expondremos brevemente, en una paráfrasis, algunas consideraciones de Villoro comentándolas.

Afirma Luis Villoro que: "Al hacer comprensible los lazos que unen a una colectividad, la historia promueve actitudes positivas y ayuda a consolidarlas." Siendo la historia –según Villoro–, una de las formas culturales que más se han utilizado, después del mito,

²⁷ Luis Villoro, "El sentido de la historia", en: *Historia ¿Para qué?* México, 1982, 4a. ed., Siglo XXI.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

para justificar instituciones, creencias y propósitos comunitarios que prestan cohesión a grupos clases, nacionalidades, imperios. Además, “[...] ha sido un elemento indispensable en la consolidación de las nacionalidades, ha estado presente tanto en la formación de los estados nacionales como en la lucha por la sobrevivencia de las nacionalidades oprimidas. En otros casos [y aquí lo que nos interesa resaltar], la historia que trata de regiones grupos o instituciones ha servido para tomar conciencia de la pertenencia de los individuos a una etnia²⁹ a una comunidad cultural, a una comarca; al hacerlo ha propiciado la integración y perduración del grupo como colectividad [...]”³⁰ Por tanto, agrega Villoro: “La historia nacional, regional o de grupos cumple, aun sin proponérselo, una doble función social: a) por un lado favorece la cohesión en el interior del grupo, b) por el otro, refuerza actitudes de defensa y de lucha frente a los grupos externos. [...] El primer sentido puede ser producto de un pensamiento que propicia el dominio de los poderes del grupo sobre los individuos; en el segundo puede expresar un pensamiento de liberación colectiva frente a otros poderes externos.”³¹

Según Luis Villoro, lo importante sería remarcar que si bien la historia posee un pensamiento integrador (es decir, al propiciar la conciencia de un grupo lo legitima en su estatus social), también sustenta un pensamiento de liberación ante poderes externos. Para nuestro punto de vista, esta ambivalencia se clarifica cuando se toma posición y se deslinda el interés de clase o ideología desde donde se hace la historia.

²⁹ De ahí porque en nuestra opinión es importante la reinterpretación de la historia “oficial” y de la recuperación de la memoria histórica de las etnias mexicanas, una combinación que, según nosotros, es necesaria para poder dar paso a un proyecto alternativo amplio.

³⁰ En el caso de las etnias mexicanas, esa perduración como colectividad atraviesa por distintas formas de permanencia y pertenencia generadas por las mismas etnias en su adaptación asimilación y sobrevivencia cultural ante los proyectos del estado nacional, lo cual ya apuntamos antes en una cita de Stefano Varese.

³¹ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 44-45.

Siguiendo a Villoro:

“Las historias nacionales ‘oficiales’ suelen colaborar a mantener el sistema de poder establecido y manejarse como instrumentos ideológicos que justifican la estructura de dominación imperante. Con todo, muchas historias de minorías oprimidas han servido también para alentar su conciencia de identidad frente a los otros y mantener vivos sus anhelos libertarios.

“Pero el acto de comprender los orígenes de los vínculos que prestan cohesión a una comunidad puede conducir a un resultado diferente al anterior, en lugar de justificarlos ponerlos en cuestión.”³²

Por ende, una historia no oficial, según nuestro criterio, sería, por ejemplo, aquella que logre recuperar desde una óptica diferente a lo oficial los intentos de autodeterminación o de autonomía de las etnias mexicanas en su interacción y relación con las demás clases sociales de México.

Una historia no oficial no puede ser la legitimación de un grupo en el poder ni de la estructura de dominación imperante, sino el cuestionamiento de ese poder y esa estructura. Obviamente, este cuestionamiento tendrá como base una ideología (para no entrar en el juego de la neutralidad ideológica), pero una ideología compartida ampliamente, una ideología que no se autotitule como única realidad posible o última, una ideología que no sea excluyente al afirmarse, sino que permita la coexistencia de la diversidad y heterogeneidad en la unidad.

En esto radica la importancia de la recuperación y la reinterpretación de una historia propia oficial que no recoja vicios ideológicos en favor de una identidad solamente

³² *Ibidem*, p. 46.

culturalista o excluyente de la heterogeneidad y diversidad de clases y grupos minoritarios, etnias o pueblos que luchan por su autodeterminación; una historia que sepa recoger el desafío de la época presente, esto es, el reconocimiento en el otro y la humanidad que expresa, en lo distinto y lo diferente de éste, en la posibilidad abierta de la diferencia, para proyectar una alternativa diferente, distinta a la de una realidad en donde se reproducen las relaciones de opresión y marginación y dominación para consolidar el *status quo* vigente como único e inamovible.

Nuestra historia no oficial es un relato crítico de nuestro pensamiento auténtico y original, ideologizado por la historia oficial en el poder. Pero también un énfasis en los actores sociales excluidos, soslayados de la historia oficial.

Las etnias tienen sublevaciones que adquieren rango de movimientos. Pero ¿cómo ubicar éstos? ¿Cuáles son sus demandas? ¿Qué dimensiones tienen sus luchas? ¿Son una expresión auténtica o una manipulación del poder?

Para responder estas preguntas, ubicaremos desde una concepción teórica, pero polémica, las sublevaciones indígenas como utopías. Esto nos permitirá proponer, desde nuestra parte, el concepto explicativo de *sincretismo electivo* para reconocer la participación activa que juegan las etnias en el proceso de su autoafirmación, sin darles el estatuto de movimientos utópicos.

III. Algunas características de los movimientos de resistencia étnica

I. Movimientos sociorreligiosos: ¿un ejemplo de "utopía"?

A continuación comentaré, por parecerme de importancia para el presente trabajo, algunos temas tratados por Alicia M. Barabas en su libro *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, donde los movimientos de resistencia étnica son ubicados como movimientos sociorreligiosos en distintos periodos. En esta obra, la doctora Barabas

también abarca el periodo histórico de mi investigación, por esta razón mencionaré sus conclusiones o algunas de las características para las sublevaciones indígenas, pues la autora las considera como movimientos sociorreligiosos con énfasis milenarista y proyección o espíritu utópico.

En mi opinión, no creo que todas las sublevaciones indígenas pueden calificarse de “movimientos sociorreligiosos”³³; ni que todas sean sólo “rebeliones campesinas”³⁴, por lo menos las de la segunda mitad del siglo XIX mexicano. Esto por lo señalado líneas arriba al hacer la delimitación de microetnias (etnias indias, precampesinas con una economía de producción doméstica) y macroetnias (etnias campesinas, con economía mercantil simple), con base en el pensamiento de Stefano Varese. Asimismo, cabe señalar –como ya acordamos al exponer a Díaz Polanco– que los movimientos deben entenderse en la interrelación con las demás clases sociales y no de manera aislada.

Por ello, no todas son “rebeliones campesinas”. La dimensión de ejercer el factor religioso no es la única demanda, por ello, no todas las sublevaciones son movimientos religiosos. Advertimos demandas de respeto a la legalidad y devolución de tierras, las cuales se expresan con un carácter revolucionario o democrático.

Por tanto, señalaré en la siguiente exposición una manera de pensar el tema con algunos elementos y conceptos ofrecidos por la Doctora Alicia M. Barabas, pues proporcionan, de alguna manera, una ubicación teórica de esta realidad compleja.

Alicia M. Barabas, en su libro mencionado, califica las sublevaciones indígenas como movimientos sociorreligiosos, acentuando el carácter milenarista y algunas veces mesiánico en éstos. Así, de una manera original, relaciona el contenido sociorreligioso de los movimientos con el concepto de utopía, entendiendo por ésta no el significado etimo-

³³ Como los califica la doctora Alicia Barabas en su tesis doctoral, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, 1989, 1a. ed., Editorial Grijalbo.

³⁴ Como se califican en el estudio de Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1816-1906)*. 4a. ed. México Siglo XXI 1988 437 p. (p.)

lógico de un lugar inexistente, sino extendiendo el término a un género literario, el de la novela política, en donde la utopía es: “entendida en cuanto intentos de análisis crítico de la sociedad en las que sus autores vivieron.”³⁵

Alicia Barabas expresa lo anterior de la siguiente manera.

Refiriéndose al significado etimológico del término utopía, dice:

“El término lo introdujo Tomás Moro en 1516, y etimológicamente significa ‘no lugar’ o sitio inexistente (de la palabra griega topos=lugar y el prefijo u= no lugar). Posteriormente utopía se hizo extensivo a un género literario, la novela política.”³⁶

Por lo que se refiere al término utopía, extendido a género literario, Alicia comenta:

“Las novelas políticas, desde Platón hasta los socialistas utópicos, constituyen la expresión más conocida y estudiada de utopía, entendida en cuanto intentos de análisis crítico de las sociedades en las que sus autores vivieron. Es común a ellas la construcción imaginaria de una antisociedad, mediante la cual diagnostican las causas de la miseria y el descontento de grandes sectores sociales, y la descripción más o menos detallada de la sociedad perfecta que servirá de ejemplo y modelo de futuro a la humanidad. Así esbozada la utopía pretende encarnar los anhelos fundamentales del ser humano y convertirse en meta de las sociedades encaminadas al logro de un ansiado bienestar terrenal.

³⁵ Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, 1989, 1a. ed., Editorial Grijalbo, p. 62.

³⁶ *Ibidem*.

“Este género utópico, a pesar de ser considerado como la forma más radical de análisis social antes de la constitución de las ciencias sociales, ha sido generalmente criticado por distintos pensadores contemporáneos.”³⁷

Más adelante, continúa Alicia Barabas:

“Para Bloch, la que hemos estado denominando como *novela política coincide con la utopía social abstracta o utopismo*, cuyo proyecto está mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo de acuerdo con las tendencias sociales existentes. Aunque la utopía social no ha resultado ser nunca el sostén ideológico de la estructura social dominante (por el contrario, tenía en el fondo un gran proyecto humanista), acabo sólo anticipando transformaciones que a la larga fueron funcionales a los intereses de la sociedad dominante.”³⁸

Aquí es importante resaltar nuestro subrayado, es decir, la coincidencia entre utopía abstracta y utopismo donde el proyecto no está mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo.

En otra parte, Alicia³⁹ señala:

“La utopía judaica se centra para Bloch en la espera de una ‘nueva tierra’ y un ‘nuevo cielo’, en la que el éxodo forma parte de la

³⁷ *Ibidem*, pp. 62-63.

³⁸ *Ibidem*, pp. 63-64. El subrayado es mío.

³⁹ Para esto, Alicia se apoya en el libro de Lasennec Hurbon, Ernest Bloch. *Utopie et espérance*.

rebelión contra la esclavitud de Egipto y el Dios que guía a Moisés se manifiesta a favor del pueblo sojuzgado apoyándolo en la búsqueda de la tierra de la libertad. Es así que el Dios de los hebreos se configura como mesiánico y los profetas, por referencia a Moisés, tiene por misión mantener al pueblo elegido siempre abierto a la expectativa de la promesa del reino de la libertad. Para este autor la hebrea es la utopía concreta porque su concepción escatológica (la espera-esperanza de un fin de la historia como llegada de un reino de justicia y paz universal, articuladas con la rebelión contra la opresión y éxodo hacia el futuro reino) se muestra en el proceso de revelación bíblica como oposición a todo culto establecido que garantice el orden dado. Es, asimismo, concreta, porque la espera-esperanza no está puesta en un Dios trascendente sino en la fraternidad colectiva y la voluntad de los hombres de acceder por sus propias fuerzas al reino de la libertad; voluntad que deviene de la ejemplaridad de la figura del mesías. Este fundamento mesiánico y profético de la mitología bíblica soporta la perspectiva revolucionaria del cristianismo, que es retomada por los movimientos milenaristas y mesiánicos posteriores.

“Es así que el surgimiento del cristianismo, con su profundo contenido creador de expectativas apocalípticas y milenaristas sirvió más de inspiración a los movimientos religiosos populares de contenido utópico, que a la utopía de clases ilustradas, tanto en el principio como posteriormente durante la Edad Media.”⁴⁰

⁴⁰ Alicia Barabas, *op. cit.*, pp. 71-72. El subrayado es mío.

En la utopía concreta aunque la esperanza se funda en la fraternidad colectividad, contiene esta fuerte carga de representación mesiánica. En el factor representativo mesiánico que está dentro de la dimensión religiosa se juega todo el problema ideológico de la posibilidad de la manipulación y la traición de intereses de la colectividad que representa una sola persona.

Sin embargo con lo expuesto hasta aquí sobre el término utopía pretendo sólo ubicar el uso que la autora da al término. No polemizaré y problematizaré ahora el sentido del término "utopía" usado por Barabas, me interesa más ahora proponer un acuerdo semántico y ubicar algunas características de los movimientos de resistencia étnica en la segunda mitad del siglo XIX con base en este estudio.

En el trabajo de Barabas, contemplamos, específicamente, a los yaquis y a los mayas en la guerra de castas, donde sobresale un marcado carácter religioso, pero pensamos, no es lo único que existe en estas sublevaciones de larga data por su continuidad histórica, pues se han registrado diversas rebeliones de estas etnias en distintas épocas con diversos matices.

Explícitamente, me interesa la relación que hace Alicia Barabas de los movimientos sociorreligiosos –como ella los llama– con el contenido utópico, que a su modo de ver es milenarista, alejado de la utopía abstracta o género literario, es decir, como la novela política. Y me interesa en tanto que es utopía concreta (resaltando el sentido que a ésta se da en la última cita), además de ser colectiva o popular por el carácter dinámico del sincretismo propositivo que se da y al que yo llamaría desde un criterio filosófico *sincretismo electivo*. Con este término trato de conceptualizar la adopción o recepción de símbolos en un primer momento ajenos o extraños a una cultura propia auténtica, pero que una vez asimilados se utilizan en beneficio o provecho propio para la comunidad que los emplea con un interés colectivo.

Como un ejemplo podríamos de asimilación cultural que quiero llamar *sincretismo electivo*, podríamos pensar en las etnias maya, yaqui y su lucha por la sobrevivencia que

han tenido que enfrentar ante al Estado nacional actual y el cual estaba en formación en la segunda mitad del siglo XIX mexicano. Preguntémonos: ¿es esto producto de las estrategias de identidad en estas etnias, como menciona Stefano Varese? Con lo cual queremos enfatizar irónicamente la participación activa que juegan la etnias indias en la conformación de su identidad y de la historia de México.

Quizá más adelante, al contextualizar y ver la situación en la segunda mitad del siglo XIX y sus problemas, así como sus discursos, podamos identificar las demandas de estas luchas, a veces ya no sólo como sociorreligiosas, como en el socialismo de Julio López.

Haciendo una reflexión a parte, El desafío para la actualidad en el siglo XX es pensar a las etnias no como esfuerzos aislados, sino como esfuerzos que pueden sumarse a una demanda amplia de liberación.

Para terminar este breve apartado, cuya intención es sólo servir de punto de partida para ubicar teóricamente las sublevaciones indígenas que nos ocupan –sin pretender caracterizarlas de un modo definitivo bajo los términos aquí expresados– Pues en vez de “movimientos sociorreligiosos” las ubicamos bajo el concepto de un *sincretismo electivo*, el cual se da en la interacción con las demás clases sociales. Seleccionamos una cita que nos puede ayudar a mostrar la posición de Alicia Barabas para hacer la relación entre movimientos sociorreligiosos y utopía concreta con énfasis mesiánico.

“Aunque luego volveremos sobre la distinción entre utopía concreta y la abstracta, vale decir con Krotz que uno de los puntos fundamentales de separación entre ellas es que la primera resulta una visión del mundo teórica y práctica a la vez, siempre abierta a la esperanza y a la posibilidad; en lugar de configurarse como sistema cerrado donde la realidad se encuentra pensada y solucionada de antemano.

“En el siglo XX, según los autores mencionados [entre otros se refiere a Fourier, Owen, Servier] proliferan las utopías grupales, que

no buscan la transformación total de la sociedad sino de su posición dentro de ella. Los movimientos de grupos oprimidos o minorías sociales (feminismo, movimiento juvenil, movimientos de minorías étnicas o nacionales, etc.) son entendidos como sueños sustentados por intereses que, en función de su misma parcialidad, no logran conformarse como utopías concretas y caen en la esperanza abstracta de pretender una transformación ajena a la de la sociedad global. No convenimos con las anteriores afirmaciones, ya que aun las utopías grupales minoritarias suelen formular, implícitamente y como esperanza última, una transformación de toda la sociedad (nacional o mundial) sin la cual su eventual cambio de posición como grupo no lograría permanencia. Es cierto que sus objetivos primarios parecen circunscribirse a fronteras delimitadas por intereses particulares, pero, también es cierto, todas la utopías conocidas parecen responder siempre primero a los sueños e intereses de los que las proyectan y luego, en su desarrollo se amplían y extienden sus esperanzas de libertad y de felicidad más allá de los límites locales. En este sentido podría decirse que todas las utopías son expresiones de deseos grupales, y que la universalización de sus sueños depende más bien de la proyección de los 'intereses' de grupos o clases (los cristianos, los justos, los escogidos, los intelectuales, los campesinos los obreros, los grupos étnicos, etc.) que llegan a concebirse en momentos histórico como los protagonistas principales de la transformación total de la realidad que pretenden.

“En la vertiente posterior de la novela política, la concreción de la sociedad perfecta deviene del progreso logrado por el primado de la razón y la ciencia, plasmadas en la tecnología. Sin embargo, los

modelos utópicos del racionalismo y el industrialismo, aunque no recurren por lo común al pasado sino que imaginan lo nuevo, continúan configurándose como proyectos ideales alejados de las expectativas y de la participación activa de las bases sociales; por lo que no logran superar su condición de utopías abstractas.

“En las utopías concretas, por el contrario, la transformación radical de lo constituido como realidad es una expectativa popular que encuentra su posibilidad de realización en la participación colectiva de las bases sociales. Además del marxismo que, supone el proceso de construcción de la realidad deseada por la intervención racional de las bases de la sociedad, la otra vertiente de la utopía concreta es la milenarista. La utopía milenarista significa una apertura a la esperanza de lo anunciado (profecía), de lo prometido que aún no es; esperanza que se encuentra siempre avalada por la religión.

“Es frecuente que estas utopías se cifren también en la recuperación de un pasado que fue mejor, pero no suponen una mera espera inactiva de lo prometido en el mito que se logrará sólo a través de la intervención de los poderes divinos. La utopía milenarista sacude los sueños, deseos y expectativas más profundas de las colectividades encaminándolas a la acción y convirtiendo a los hombres en los protagonistas de su propio destino. No son, al igual que las utopías indias, copias del pasado sino recuperación en el tiempo presente de lo que fue prometido, para la configuración de un futuro posible.”⁴¹

⁴¹ *Ibidem*, pp. 82-83. El subrayado es mío.

Al final de esta cita, la relación utopía milenarista-utopía india es explícita para Alicia. Sin embargo, para nosotros sólo expresaría un *sincretismo electivo*, esto es, la acción propositiva y dinámica característica de las etnias indias, la cual, como piensa Alicia, pone de manifiesto una utopía concreta donde “la transformación radical de lo constituido como realidad es una expectativa popular que encuentra su posibilidad de realización en la participación colectiva de las bases sociales”. De esto, según nosotros, son un ejemplo las macroetnias maya y yaqui.

Específicamente la relación que hace Alicia Barabas de los movimientos sociorreligiosos con la utopía concreta milenarista europea los caracteriza como utopías indias con un contenido milenarista.

“[...] nos interesa referirnos a la estructuración de la experiencia utópica y al contenido de los proyectos utópicos indios. [...] En cuanto a la comparación con la utopías concretas milenaristas europeas, es posible advertir varias semejanzas. Entre ellas, la reactualización de antiguas mitologías y profecías de salvación y de retorno de héroes que vendrían a guiar a los hombres en la búsqueda del milenio; el carácter colectivo de las creencias que resurgen de la memoria popular para explicar el presente nefasto y augurar una nueva era o espacio de felicidad; la praxis colectiva para la concreción del proyecto utópico, la oposición radical a la sociedad dominante y en especial a la Iglesia, etc.”⁴²

Resaltemos cómo se retoman y actualizan símbolos, en una primera fase ajenos a la cultura propia, y se resignifican.

⁴² *Ibidem*, p. 93. El subrayado es mío

Según Alicia Barabas:

“A la luz de la conceptualización de Bloch, puede decirse que los movimientos socioreligiosos indios expresan la conciencia anticipadora de lo que aún no ha llegado a ser (fundamento de la utopía) en imágenes, deseos y esperanzas colectivas de cambio en una realidad vivida como caótica y anómica. El nomos de la sociedad, internalizado como conocimiento legitimado en el curso de la socialización, resulta quebrado por una crisis (la Conquista y la colonización), y, la pérdida de significados que implica, pone en movimiento –si la sociedad sobrevive– un proceso de resignificación (o renomización). De él resulta la conciencia anticipadora de otro nomos social en el que hayan desaparecido –o sido controlados– los factores del desorden; nomos que encamará una realidad concebida como perfecta.”⁴³

Más adelante agrega Alicia Barabas:

“Sin embargo, las utopías milenaristas indias no deben ser calificadas exclusivamente como retrospectivas por abocarse a la recuperación de lo ya sabido o basarse en las profecías de salvación, porque al mismo tiempo muestran una clara orientación hacia la innovación cultural y societal, en al que participan tanto elementos de la cultura del dominador como de la propia, seleccionados y reinterpretados en función de los deseos.”⁴⁴

⁴³ *Ibidem*, p. 94. El subrayado es mío.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 97. El subrayado es mío.

Es una contradicción decir que las “utopías milenaristas” indias son retrospectivas y afirmar que, a la luz de la interpretación de Bloch: los “movimientos sociorreligiosos” expresan conciencia anticipadora; y aun más, muestran “una clara orientación hacia la innovación cultural y societal”.

No concordamos con la original relación entre “movimientos sociorreligiosos” indios como “utopías” concretas y mesiánicas. Porque no expresan un *sentido utópico*, y por esto entiendo que representan un paradigma societal alternativo a seguir. Ya que en el periodo de nuestro estudio, la conciencia de clase para sí de la identidad étnica indígena de una macroetnia no era del todo posible más allá de su límite regional. Sin embargo, la exposición de Alicia Barabas de lo que es la utopía concreta para Bloch, si nos sirve para proponer nuestro concepto de *sincretismo electivo*, el cual resalta la participación activa que juegan las etnias indias en la interacción o interrelación con las demás clases sociales. Lo anterior se mostrará⁴⁵ al subrayar el indicador social más fuerte en la segunda mitad del siglo XIX mexicano, las intensas, constantes y numerosas sublevaciones de las micro y macroetnias indias.

⁴⁵ Véase la cuarta parte de esta tesis.

LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA

IV. La problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX mexicano

1. Mecanismos de explotación que hacen aparecer una problemática étnica en México.

¿Cuál es la problemática étnica en México en la segunda mitad del siglo XIX? ¿De qué manera representa el indígena un problema en esta época? Si lo es ¿para quién, por qué, cómo o de qué manera lo es?

Para contestar estas preguntas es necesario acercarnos a una aproximación de la situación en la segunda mitad del siglo XIX mexicano, a sus temas y a sus problemas centrales. De esta manera, podremos identificar los discursos principales de este periodo y percatarnos de cuál es su percepción de lo indígena y en qué forma es un problema o toda una problemática.

Lo anterior tratará de exponerse a lo largo de este capítulo.

A continuación, haremos una breve síntesis de los mecanismos o estructura de la dominación y opresión hacia el otro, que hacen aparecer la problemática étnica.

El contacto entre Europa y América, entre la civilización europea y la civilización mesoamericana, pone por primera vez el acento en una relación de alteridad planetaria.⁴⁰

⁴⁰ Esta dimensión se retomará en la última parte de este estudio, al apuntar el carácter estructural de la problemática étnica. (N. del A.)

Nos interesa resaltar aspectos nodales sobre los hechos sopesados en el discurso de la alteridad; es decir, en la relación de comunicación humana con el otro y, aun más, del reconocimiento en el otro; esto es, de la humanidad universal que expresa como otro cultural. Lo anterior enfatiza la interrelación de las etnias indias y las clases, para contemplar si esto puede ser considerado como una problemática étnica, en tanto existe una relación de comunicación humana, mediada por la violencia.

Como apunta Darcy Ribeiro, las actuales poblaciones mexicanas mesoamericanas y andinas son "Pueblos Testimonio". Pero, ¿qué podemos entender por esto? Según él: "Designamos como Pueblos Testimonio a las poblaciones mexicanas mesoamericanas y andinas, por ser los sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones."⁴⁷ Entonces, podemos decir con Darcy que existió y había una civilización mesoamericana en el momento del contacto, lo cual es un hecho históricamente innegable.

Corroborando lo anterior, un poco más adelante, Darcy compara las antiguas civilizaciones de América con las más altas civilizaciones del mundo y dice, refiriéndose a las antiguas civilizaciones de América:

"Eran imperios Teocráticos de Regadío del mismo tipo que los característicos de las altas civilizaciones de la Mesopotamia (2350 a.C.), del Egipto (2070 a.C.), de la China (1112 a.C.) de la India (327 a.C.) y de Camboya (600)."⁴⁸

El hecho histórico es que existía una civilización. Ahora ¿cómo se colapsa y fragmenta en una relación de alteridad con otra civilización?

⁴⁷ Darcy Ribeiro, *Las américas y la civilización*. Buenos Aires, 1969, Centro Editor de América Latina, Tomo I. Traducción de Renzo P. Hugarte. Introducción. (Cuadernos Latinoamericanos.)

⁴⁸ *Ibidem.*, 2a. parte. Los pueblos Testimonio, p. 139.

Para responder en forma breve, pero precisa, acudamos al apoyo de algunas citas del estudio de Darcy Ribeiro.

“Paralizadas por el ataque español tanto la sociedad mexicana, como la maya y la incaica, entraron en colapso; sus aristocracias dirigentes fueron sustituidas por una minoría extranjera que, desde entonces, se encargó de remodelar sus culturas, valiéndose para ello de compulsiones de toda clase. Este designio se cumplió por medio de dos mecanismos fundamentales: el exterminio intencional de la antigua clase gobernante y sacerdotal, depositaria de la tradición erudita de aquellas culturas, y la disminución de su población provocada por las epidemias con que fueron contagiados, por el reclutamiento para el trabajo esclavo y por efecto de innovaciones técnicas y agrícolas, que desequilibraron su antigua base ecológica.”⁴⁹

Específicamente Tzvetan Todorov, en su libro: *La conquista de América. El Problema del otro*, señala tres formas de disminución de la población que aluden al “exterminio intencional” y a la “disminución de la población por epidemias” mencionadas por Darcy, lo que en la clasificación de Todorov remiten a una determinada responsabilidad del español; éstas formas de exterminio son:

1. “homicidio directo”, “número elevado” de disminución “responsabilidad directa” del español;
2. “malos tratos”, disminución “más elevada”, “responsabilidad (apenas) menos directa” del español y

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 140-141.

3. “Por enfermedad, debido al ‘choque microbiano’”, disminución de “la mayor parte de la población” “responsabilidad difusa e indirecta” del español.⁵⁰

Por otra parte, con respecto a la síntesis que pretendemos, Darcy nos dice sobre las civilizaciones mexicana e incaica lo siguiente:

“Como civilizaciones urbanas, tanto la mexicana como la incaica tentan en las ciudades los focos de difusión de los contenidos eruditos de sus culturas, que se extendían a sus poblaciones rurales y a los otros pueblos incorporados a su órbita imperial. Una vez dominadas, estas ciudades pasaron a ejercer el papel de difusoras de la nueva cultura, utilizando para esto, los mismos mecanismos de comunicación y control a los que se agregarían luego, otros de mayor fuerza impositiva.”⁵¹

Comentemos algo respecto de esta cita. Cuando nos referimos en la primera parte de nuestro estudio a las “macroetnias”, en la delimitación y precisión hecha apoyándonos en algunos textos del antropólogo social Stefano Varese, se recurrió a una cita donde nos sugiere que el comienzo de una “burguesía indígena” se da en el siglo XVI por medio del cacicazgo indígena como intermediario entre indígenas y españoles –curiosamente los que iniciaran la guerra de castas en la segunda mitad del siglo XIX mexicano serán caciques indígenas–. Si aceptáramos lo anterior, entonces, quizá históricamente se podría rastrear a la actual intelectualidad indígena (siglo XX) en aquella “burguesía indígena” de

⁵⁰ Todorov Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del otro*. México 1991, 3a. ed. Siglo XXI p. 144.

⁵¹ Darcy Ribeiro, *op. cit.*, pp. 143-144.

la Colonia. Lo anterior podría ser un abuso de los términos. Pues, según nuestra opinión, la manifestación de un cacicazgo indígena sería, más que una "burguesía indígena", un estamento, casta o clase privilegiada por su posición respecto a los demás indígenas. Los cuales están subordinados a las clases privilegiadas latifundistas coloniales.

Agregando otro comentario a lo anterior, a manera de nota personal, Varese nos señalaba en una correspondencia con él, el hecho de que no todos los indígenas recibieron el mismo trato de los españoles, lo que ya apunta, según Varese, a una presencia de clases sociales entre los indígenas.

Coincidimos en que el trato no fue el mismo para los dirigentes indígenas que para el pueblo. Pero eso es diferente a afirmar una diferenciación de clases en el sentido estricto de la literatura marxista.

Lo anterior viene *ad hoc* con la cita que hicimos más arriba de Darcy la cual estamos comentando. Es decir, Darcy señala que, una vez dominadas las civilizaciones urbanas mexicana e incaica se ejerció la difusión de la nueva cultura (española) con los mismos mecanismos de difusión y control empleados por las antiguas ciudades (mexicana e incaica), las cuales ejercían el dominio desde la cúpula sacerdotal siendo los focos de difusión hacia el medio rural y a otros pueblos. Además, agrega Darcy, a estos mecanismos de sustitución de la antigua clase sacerdotal por lo valores de la nueva cultura (española) se sumaron otros de mayor fuerza impositiva. ¿Cuáles serán estos otros mecanismos? Es importante seguir a Darcy en su resumen, para entender los mecanismos de sujeción y de explotación coloniales hacia el enemigo común: el indígena, es decir, hacia el otro.

La "clase" privilegiada indígena o cacicazgo, fue mediación necesaria para el control de los indios que en lo sucesivo resultaría contraproducente para los españoles. La mayoría de los caciques eran nobles o hijos de la nobleza indígena, es sabido que en algunos casos éstos fueron educados posteriormente bajo los símbolos del cristianismo con la doctrina cristiana en colegios como el de Tlatelolco, antiguo Calmecac mejica. También

sabemos que la nobleza indígena ejercía el cacicazgo de los poblados indígenas, siendo jueces y gobernadores, irónicamente esa era la situación de los líderes de la guerra de castas. Sobre la mencionada "clase" privilegiada indígena. Como un ejemplo: podríamos pensar en el indígena Martín de la Cruz, el cual al reconocérsele sus conocimientos médicos se permitió dictar a Juan Badiano el código poscolombino sobre herbolaria conocido como Código Badiano. Es evidente que el director del colegio de Tlatelolco hizo lo anterior para conseguir más apoyo de la Corona a la institución y no para reconocer el legado de la cultura indígena respecto a sus conocimientos en terapéutica basados en el conocimiento empírico de plantas medicinales, junto con el uso de un diagnóstico etiológico para muchas enfermedades ya conocidas por ellos antes de la llegada del español.

Continuando con la selección de citas para el resumen que pretendemos apoyados en Darcy Ribeiro, éste dice sobre las civilizaciones mexicana e incaica o de los "Pueblos Testimonio", como él los llama, lo siguiente (en la siguiente cita el periodo que corresponde es el de la Colonia):

"Los agentes oficiales de la ordenación colonial de Mesoamérica y de los Andes, compusieron tempranamente una aristocracia burocrática estatal, militar y eclesiástica, diferenciada de las oligarquías locales, formada por los herederos de los conquistadores. En las sociedades coloniales, esta aristocracia peninsular representaba la Corona y la Iglesia, en cuyo nombre ejercía el poder político, militar y administrativo y regía la vida social. Las instituciones administrativas militares y religiosas que controlaban la Colonia constituían su 'hacienda'. [Y aquí algo importante de resaltar]

"Durante tres siglos, la historia política de los Pueblos Testimonio sería una sucesión de fricciones entre las autoridades municipales

y las metropolitanas, motivadas por las disposiciones reales referentes al régimen de trabajo, a la creación de monopolios (alcohol, tabaco, sal, etcétera) o fijación de impuesto.[...] rara vez llegarían al grado de rebeldías. [...] la resistencia se concretaba apenas a una declaración formal de que, tal instrucción sería 'obedecida pero no cumplida' [...]"

Al final de esta cita, Darcy se está refiriendo a los conflictos entre la Corona y las clases privilegiadas españolas de las colonias que generaron las independencias americanas.

En cuanto al conflicto más agudo con los indígenas, comenta en seguida:

“Simultáneamente, sin embargo, sucediéronse alzamientos de indios, forzados al trabajo de las minas o de las haciendas, contra la opresión a la que se veían sometidos. Varios de ellos se prolongaron por años, convulsionando extensas regiones y movilizandoo decenas de miles de indios para el combate. Mas todos acaban siendo dominados. Eran insurrecciones de clases subalternas que se lanzaban contra el sistema mismo, pero que carecían de capacidad para reordenarlo, aun cuando transitoriamente resultaran victoriosas.”⁵²

⁵² Quizá aquí no coincidamos del todo con Darcy, porque el proyecto de una sublevación indígena no debe buscarse en la vista de la patria grande, como lo propugnaron los más célebres y excelsos liberales y caudillos de la época, sino en la dimensión de la crítica de un orden dado, injusto y adverso. Aunque las sublevaciones estén impregnadas de un fuerte acento o matiz milenarista y a veces mesiánico (como se marca en la primera parte al exponerlo así con Alicia Barabas), no olvidemos que las demandas no solo eran religiosas sino de autonomía para ejercer el aspecto religioso de una peculiar manera sincretizada; por lo que toca a la demanda social esta intentaba superar la opresión y la explotación del indígena. En la guerra de castas se pidió la disminución de las obvenciones parroquiales en Yucatán. La obvención es: una “utilidad fija o eventual”, según la define un diccionario de la segunda mitad del siglo XIX (Diccio-

Continúa Darcy.

“Sólo en la última década del siglo XVIII a estas tensiones populares se sumaron las disenciones entre criollos y peninsulares, orientándose ambas hacia objetivos autonomistas. Con la victoria de estos movimientos y la proclamación de la independencia, los liderazgos criollos se transformaron en patriado, que sustituyó a la antigua aristocracia colonial, pero mantuvo la misma ordenación oligárquica.

“La postrer tarea de muchos libertadores fue la de aplastar sublevaciones que ellos mismo habían atizado y que proseguían aún después de proclamada la independencia en un esfuerzo orientado a conquistar un orden más justo.

nario Enciclopédico Hispanoamericano de Literatura, ciencias y artes. Barcelona 1894, Montaner y Simón Editores Tomo XIV)

El “pago de tributos” para los indígenas incluía el “pago de doctrina eclesiástica”. El pago de las “obvenciones parroquiales” fue motivo de discusión, ya sea por su pago o su abolición.

Veamos como define un especialista esta terminología de la época.

Moisés González Navarro, en su libro *Raza y Tierra*, se refiere a las obvenciones parroquiales entendiéndolas por estas:

“El origen de éstas (Moisés se refiere a las obvenciones parroquiales) como se ha visto, fue la necesidad de sufragar los gastos de culto y la manutención de los franciscanos, por ser ésta una orden mendicante” (Moisés González Navarro, *Raza y Tierra*. Cap. II p. 45).

El problema es que esos gastos de culto pasarán de ser una utilidad eventual a una utilidad fija, la cual se paga no sólo en moneda sino en especie.

Dice Moisés:

“Las obvenciones parroquiales, que presentan tres tantos más que el tributo, enriquecían a algunos curas, pese a que no poseían grandes fincas, proporcionándoles un ingreso fijo que en las mejores parroquias, como Valladolid y Hacedhacán, acendía a 12 000 y hasta 14 000 pesos anuales, cifra nada desdeñable frente a los 30 000 pesos

“La división de la clase dominante en un poder patricial burocrático, integrado por políticos, militares y religiosos, y un poder económico representado por el patronato rural y urbano, subsistió luego de la independencia, adoptando nuevas posturas –republicanas o liberales– pero conservando siempre un idéntico contenido antipopular. En consecuencia las rebeliones populares se reavivaron, enfrentando las clases marginales, descendientes de los indios sojuzgados, a los descendientes de sus opresores.”

Para nosotros la intención es resaltar el carácter de las sublevaciones indígenas, aquí se señala la utilización del criollo ante el incontento popular, lo cual fue aprovechado para independizarse de España. Sin embargo, lo anterior no trajo la satisfacción de la demanda popular de un orden más justo para los indígenas. Éstos siguieron siendo explotados por la clase patricial de criollos en el poder, que continuó la dominación colonial que ejercía la aristocracia oligárquica colonial en el poder.

Para finalizar esta exposición *in extenso* de Darcy, señalemos los rasgos característicos de los llamados Pueblos Testimonio:

de renta anuales del propio obispo yucateco. Algunos párrocos unieron la ira a la codicia convencidos de que a los indios les sería imposible pagar los derechos parroquiales, por su natural holgazanería y ebriedad. Y si para el cobro de 12.5 reales a los hombres y 9.5 a las mujeres en total, pagaderos en bonos de medio real, un real o dos y medio reales, era menester usar de rigor, y aun así muchos nada pagaban, no podían imaginar como podrían pagar los derechos parroquiales obligatorios para las demás clases: 12 pesos por un matrimonio 15 por un entierro, etc.” (p.46)

Las obvenciones parroquiales como contribución fija se abolió por el decreto del 9 de Noviembre de 1812 (Moisés *ibidem*, p. 46). El 3 de enero de 1814 se volvieron a pagar, pero en especie. El 17 de Julio de 1814 se abolieron y se sustituyeron por el tributo de un real mensual.

“Esta continuidad histórica de la dominación primeramente colonial y aristocrático-oligárquica, después patricial-oligárquica, pero en todo momento oligárquica, conjuntamente con la vívida conciencia que de ella adquirieron las clases dominadas, es uno de los rasgos más característicos de los Pueblos Testimonio. Otro rasgo –el que nos interesa resaltar a nosotros– lo constituye el sentimiento popular de irredención, siempre pronto a estallar en revueltas emancipadoras, distinguidas hasta épocas recientes por su carácter milenarista, pero que desde la revolución mexicana han pasado a definirse y estructurarse como movimientos revolucionarios.”⁵³

Esta última parte de la cita señala algo importante, esto es, el carácter milenarista de las sublevaciones indígenas, pero también afirma que después de la revolución mexicana éstas se estructuran como movimientos revolucionarios. Esto es cierto, el matiz de mesianismo a movimiento revolucionario se origina precisamente en la segunda mitad del siglo XIX, donde el carácter de las demandas indígenas, esto es: demanda de la propiedad comunal de tierras y en algunos casos apegó a la legalidad constitucional, irá perfilando las sublevaciones con un carácter cada vez menos mesiánico y más revolucionario. De ahí su identificación con movimientos socialistas.

Escogimos ir comentando la exposición de las citas de Darcy algunos puntos del resumen sobre el tipo de la dominación ejercida sobre el indígena. Con esta selección expuesta podemos percatarnos de una forma breve y sintetizada de los aspectos más precisos y estructurales que nos permitirían hablar de una problemática étnica, sin con ello llenarnos de ejemplos particularizados que, por el tiempo histórico abarcado por el resumen, serían imposibles de enumerar en la investigación.

⁵³ Darcy Ribeiro, *ibidem*, p. 147-150. El subrayado es mío.

Además, abriendo un breve paréntesis para hacer una reflexión, puede ser importante para lo futuro y en la actualidad (finales del siglo XX casi ya iniciando el siglo XXI) observar las relaciones entre el Estado y los pueblos indios; contemplando el lado histórico que esta relación ha presentado. Ya que, si no es un problema o toda una problemática, en tanto se establecen unos mecanismos de dominación y dependencia con explotación –como lo intentamos resaltar en la síntesis hecha con el apoyo del resumen de Darcy Ribeiro–, entonces lo acontecido desde el momento del contacto hasta la fecha de nuestra investigación y quizá hasta hoy (siglo XX) en la actualidad, únicamente ha sido producto de un determinismo histórico y parte del evolucionismo político del discurso de una historia oficial para las etnias de México y América, y su estudio no tiene nada qué decimos. Pero si hay una problemática étnica, entonces tiene sentido delimitarla en su originación.

Carremos este paréntesis y continuemos nuestro resumen con apoyo de Darcy Ribeiro y otro autor Severo Martínez Maldonado.

Diferenciamos. En el periodo colonial la aristocracia burocrática, estatal militar y eclesiástica, de origen peninsular, representada por la Corona, la Iglesia y ocupada de lo político religioso. Y la oligarquía local, ocupada de lo económico-productivo. Además, tenemos esas dos instituciones coloniales claves: encomienda y repartimiento sin las cuales no podría hablarse de una problemática étnica, ya que ésta consiste precisamente en los mecanismos de explotación sistemáticos para con el indígena, éstas instituciones se especifican por Severo Martínez del siguiente modo:

“Para entrar al estudio del proceso por el cual la monarquía, tras verse obligada a darle mano libre a los conquistadores y primeros colonos, vino a recuperar el gobierno efectivo de las provincias, nada mejor que examinar el desarrollo de dos instituciones coloniales importantísimas: la encomienda y el repartimiento. Pese a que fueron

verdaderos ejes del sistema colonial, se las conoce poco, y lo que de ellas se sabe aparece generalmente en definiciones muertas. Es preciso, empero, conocerlas en su desarrollo vivo, en el contexto de la lucha de clases y como resultado de la misma. [...]

“Repartimiento y encomienda fueron instituciones que nacieron unidas, entrelazadas, y así permanecieron durante su primera etapa. Las implantó Cristóbal Colón en las Antillas, y en su forma primitiva pasaron al continente con las empresas de conquista ulteriores. El repartimiento tenía dos aspectos, pues consistía en repartir tierras y también indios para trabajarlas; y como este segundo aspecto se justificaba diciendo que los indígenas eran entregados para que el favorecido velase por su cristianización –le eran encomendados para ello–, de allí que repartir indios y encomendarlos fuese, en esa primera etapa, una y la misma cosa. La encomienda primitiva era en realidad un pretexto para repartirse los indios y explotarlos, y como ninguna instancia superior controlaba lo que se hacía con ellos, vinieron a estar, de hecho, esclavizados.”

Esta claro, había un repartimiento de indios para trabajar tierras a cambio de cristianizarlos, lo que traducido bajo la dominación de la conquista era una esclavitud.

Un poco más adelante, Severo Martínez agrega:

“[...] Los reyes enviaron constantes recomendaciones de que se tratase a los indios con cristiana benevolencia, pero, enterados de lo que en realidad estaba ocurriendo, no les quedó otro recurso que disimular. [...]”

Algo más funesto aún:

"[...] En su afán de enriquecerse a toda prisa, los conquistadores se las arreglaron para obtener permiso de esclavizar, con base legal, a aquellos indígenas que presentaran una terca resistencia armada. Este hábil truco se complementó con el célebre Requerimiento de Palacios Rubios, instrumento jurídico redactado por el jurista del mismo nombre, que debía leerse a los indios para llamarlos a aceptar pacíficamente la soberanía del monarca español."⁵⁴

En la Conquista, repartimiento y encomienda representaban una esclavitud legal. Y un trato desigual entre indígena y español o criollo, es decir, de superior (español o criollo) a inferior (indígena).⁵⁵ Lo anterior hará surgir mecanismos de explotación deri-

⁵⁴ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala, 1971, Universidad de San Carlos, pp. 62-64.

Aunque Severo Martínez Peláez estudia el caso de la realidad colonial guatemalteca y en su ensayo de interpretación comenta en su mayoría el libro de Antonio Fuentes de Guzmán, *Recordación Florida*, hay muchas similitudes en los mecanismos de explotación que se dieron para con los indígenas mexicanos, sobre todo en la conquista, por ello lo retomamos. En la estructura y régimen colonial hay matices marcados por los mecanismos de explotación optados por cada proceso histórico en Guatemala y México, las citas de Severo Martínez nos ilustran sobre algunos de estos mecanismos.

⁵⁵ Dos figuras de la alteridad son considerar al otro como igual o diferente. En el primer caso se cae en la identificación del otro con mis valores culturales anulando su diversidad y diferencia cultural. En la segunda figura, la diferencia, ésta se desvirtúa imponiendo la supuesta superioridad de unos valores (del dominador) a otros que son inferiores (valores del dominado). Lo anterior pasa en un proceso de comunicación humana mediado por la violencia. Para más detalle sobre estas dos figuras sobre la alteridad puede verse el libro de Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, en la bibliografía de esta tesis.

vados de esta estructura y régimen colonial y, por lo tanto, aparecer una problemática étnica basada en una explotación sistematizada de los pueblos indios.

Sin embargo, tal hecho, es decir, la despiadada explotación de los conquistadores hacia el indígena no favoreció mucho económicamente a la Corona, ya que los Conquistadores se llevaban la mejor tajada. Por lo que ésta, la Corona, asesorada por sus consejeros entre ellos los religiosos dominicos, decidió convertir al indígena en vasallo y explotarle por medio de la recaudación de impuestos (un mecanismo de explotación específico, donde el impuesto será un tributo exigido injusta y coercitivamente a quien apenas tiene los medios necesarios para sobrevivir).

Abundemos un poco respecto a este **mecanismo de explotación específico, el pago de tributos**. Consultamos la matrícula de tributo de 1805 de México, la cual contiene el pago realizado por los indígenas; y además de revisar el estado de percepciones económicas para la Corona propone medidas para mejorarlas.

Resumiendo esta Matrícula. En ella se menciona la edad tributaria de los indios, esta es, de 18 a 50 años a excepción de los casados, los cuales contribuyen desde el momento de casarse “y por consiguiente antes de cumplir los 18 años”. En la Provincia de Mérida tributaban desde los 16 a los 60 años. Las categorías eran “tributario entero” y “medio tributario”. La primera categoría comprendía matrimonios entre indios o mulato con mulata. La segunda, comprendía los solteros hayan sido casados o no y las diferentes combinaciones de los matrimonios entre indios y mulatos. De esta manera, como se comprende la mayoría era tributario entero, pues, los indígenas estaban casados a temprana edad.

Se pagaba 16 reales al año por cada tributario entero. 8 reales de tributo y 1 1/2 por el valor de media fanega de maíz al Diezmo, lo restante al servicio real. Pagaban desde indios de pueblo, indios laboriosos y vagos hasta caciques gobernadores (indios). Los tributos eran: tributo del rey, de encomienda, de casa, de fuera de casa, de diezmo eclesiástico, de doctrinas, 1/2 real de ministros, 1/2 real de hospital.

En México considerado como una provincia se percibía un total al año de 51 374 003 pesos. Y en la provincia de Mérida 13 511 200 pesos al año.⁵⁶

En esta matrícula señalada, la cual es anterior a la independencia de México se proponía para mejorar la percepción económica, que en Mérida los viudos y solteros pagaran lo mismo que los casados. Esta contribución obligatoria no retribuía un beneficio social para el indio, sino enriquecimiento a costa del indio.

Por otra parte. El repartimiento y encomienda adquieren otra modalidad, cuando pretenden desde una política indigenista paternalista de la Corona disminuir o “abolir” la esclavitud imperante y hablar entonces de la “reducción” o “pueblos de indios”, como fue el caso en Guatemala.

“La reducción fue un procedimiento sumamente hábil, cuidadosamente estudiado por la monarquía, que tenía por finalidad organizar a los indios de manera que salieran del dominio de los conquistadores, quedaran sujetos a la autoridad del rey y se hiciera posible conservarlos explotados, en forma racional y sistemática y completar su conquista espiritual.”⁵⁷

De esta manera, lo que se discutirá no es si hay trato justo o no para el indio sino: cuál es el régimen de trabajo para el indio, es decir, si debe pagársele o no un “salario”, quién debe tenerlos monopolios para explotación de recursos y productos mercantiles, y qué impuestos debe pagar a la Corona. En gran parte, la explotación de los indígenas pagaba los sueldos de la burocracia y de los funcionarios españoles.

⁵⁶ Matrícula de tributos AGN, México, Tributos, Vol. 43, Exp. 9, 310 fojas.

Propone como mejora que en Mérida viudos y solteros paguen la misma cuota que los casados.

⁵⁷ Severo Martínez Peláez, *ibidem*, p. 452.

“La gran importancia histórica de la reducción es que modeló, implantó, multiplicó y consolidó la pieza clave de la estructura colonial: el pueblo de indios; un régimen para la población mayoritaria explotada; un sistema de base, que por serlo le imprimió sus características más notables no sólo a los indios –que son producto histórico de dicho régimen– sino a la estructura colonial en conjunto.”⁵⁸

Esta es una importante aclaración de Severo que debemos tomar en cuenta, “los indios –que son producto histórico de dicho régimen–” esto es del régimen colonial

Más adelante, Severo Martínez agrega:

“Aparte de las presiones indicadas, bajo las cuales producían los indios lo más y lo principal de cuanto consumía y exportaba la sociedad colonial, también tenían los indígenas que trabajar para sí. Esto lo hacían principalmente en las tierras comunales de los pueblos.[...]

“Los frutos de las tierras comunales eran en parte consumidos por sus productores, y otra parte era vendida en los mercados de las ciudades y los pueblos.”⁵⁹

El proceso de la reducción o pueblos de indios continuaría en Guatemala, pero en México se diferenciará en lo que será la Hacienda; donde, debido al insuficiente pago de un “salario” al indígena, la modalidad de explotación se dará por un endeudamiento, ya que el pago que recibe no cubre sus necesidades. **El endeudamiento es otro mecanismo**

⁵⁸ *Ibidem*, p. 454.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 456.

de explotación específico que da sentido y significado para hablar de una problemática étnica, expresada en la realidad colonial por los mecanismos de explotación hacia el indio por parte del Poder en turno y después por la organización del estado-nacional mexicano.

Veamos la percepción generalizada del indígena en un texto de la época de nuestro estudio que ilustra este mecanismo de explotación de la Hacienda mexicana: el endeudamiento.

“El trabajo á que están destinados en general es el de labrar la tierra por un pequeño jornal, y como este no es siempre suficiente para cubrir los gastos de su triste existencia, piden frecuentemente al dueño de la hacienda en que sirven, algunas cantidades anticipadas para devengarlas con su trabajo, obligándose a permanecer en ella hasta que sea cubierta la deuda. De este modo, y como el jornal que ganan les basta apenas para vivir, puede asegurarse, que desde el momento en que un indio hace semejante contrato, el hacendado pierde al fin la suma que presta y el indio queda vendido al dueño de la hacienda, que lo es ya también suyo, resultando de esto que, aunque contra leyes expresas, existe en muchos lugares de la república la esclavitud para los indios.”⁶⁰

La cita es de un texto de 1847, la cual además de una muestra de la modalidad de explotación en México, nos da una percepción del indígena.

Tratemos de diferenciar el proceso de explotación que en general se dio, ya que aunque semejante en varios de los países del Nuevo-mundo, tendrá peculiaridades y matices para cada nación latinoamericana.

⁶⁰ Un mexicano (seudónimo), *México en 1847*. México tipología de R. Rafael, pp. 5-7, en: Biblioteca del fondo reservado de la UNAM, catálogo cronológico.

Con Severo Martínez, podemos señalar la diferencia o el matiz entre Guatemala y México.

“En México ya estaba organizado y legalizado el repartimiento hacia 1580 –llamado allí también ‘cuatequil’-- y su descripción corresponde exactamente con la del adoptado en Guatemala. Sin embargo, a principios del siglo XVII se vio que resultaba muy perjudicial a los indios, y suscitó dudas y discusiones que culminaron en su abolición, ocurrida en 1633.[...]

“En un precioso documento del año de 1625, el Ayuntamiento de la ciudad de México se dirigió al rey –Felipe IV– argumentando las ventajas que reportaría transformar el repartimiento en servicio rotativo por años, reemplazando al de semanas que se había establecido.[...]

“Se reconoce, como punto de partida que el repartimiento estaba acabando con los indios. [...]

“Declara, sin embargo, que no se puede prescindir del repartimiento ‘[...] porque hacienda y minas parecieran sin este socorro[...]’ Este aserto refleja que la mentalidad de los hacendados mexicanos estaba dominada, todavía, por la experiencia de la lucha para obtener mano de obra forzada, y que planteaba la cuestión en términos de la disyuntiva ‘o repartimiento, o indios libres en sus pueblos’. El problema halló solución, como sabemos en una tercera vía: la abolición del repartimiento en 1633, la autorización de formar rancharías en las haciendas y de retener en ellas a los indios con el pretexto de deudas. Por esa vía se alejó y se diferenció radicalmente el proceso colonial mexicano del proceso guatemalteco, no sólo en lo relativo a la situación del indio, sino también en el desarrollo de las capas medias.[...]

“En la estructura colonial mexicana no desempeñó el pueblo de indios el papel absolutamente básico que jugó en Guatemala. La hacienda novohispana, dotada de siervos directamente sujetos a ella tuvo un carácter más feudal, que la hacienda guatemalteca. En compensación la estructura del virreinato favoreció el desarrollo de los poblados mestizos, lo cual fue decisivo en el desenvolvimiento histórico de México.”⁶¹

De esta manera, según Severo Martínez, en México se desarrolló la Hacienda con un “carácter más feudal”, por la dotación de “siervos” sujetos a ella en la formación de rancherías y poblados mestizos que retenían a los indígenas con el pretexto de deudas.

La condición *cuasi* feudal de nuestro periodo colonial no desapareció del todo con la independencia de México, aquella realidad histórica se prolonga, hasta la segunda mitad del siglo XIX mexicano, pues persistían algunos mecanismos de explotación marcados por el régimen colonial, y la condiciones precapitalista de producción.

Existía aún durante la segunda mitad del siglo XIX mexicano el injusto endeudamiento del indígena con el hacendado. Y también hasta el pago en especie por parte de indio como cuenta tributaria para el pago de obviaciones parroquiales o de diezmo eclesiástico, como ya señalamos al resumir una matrícula de tributos de 1805.

Además, como último comentario de este apartado, anotemos que la Hacienda en México sobrevivió hasta la reforma liberal, y en el Porfiriato adquirió modalidades modernas según las exigencias de un mercado externo, ya que la “burguesía” mexicana o la clase

⁶¹ Severo Martínez, *op. cit.*, pp. 463-464.

En este informe, el presidente J. Polk menciona como fecha de inicio de la guerra el 11 de mayo. Este informe es un mensaje anual que se daba al principio de las sesiones del congreso en el mes de diciembre.

privilegiada en ascenso al poder supo aprovechar ésta forma de acumulación del capital en su beneficio propio.

Pero ¿cuál es el contexto de estos problemas en nuestro estudio?

2. Situación de la segunda mitad del siglo XIX mexicano, algunos acontecimientos relevantes para contextualizar la problemática étnica en este periodo

Mencionaremos de manera general algunos acontecimientos relevantes de la época que abarca nuestro estudio para enmarcar en el contexto de la segunda mitad del siglo XIX mexicano la problemática étnica y cómo ésta se presentará.

Los acontecimientos y los datos que mencionaremos sirven de contexto y como indicadores para ubicar algunas sublevaciones indígenas de importancia debido a su magnitud y a su larga presencia en distintos periodos. El caso de las "sublevaciones indígenas" de la etnia maya, conocidas como "guerra de castas", provocó además diversas sublevaciones, las cuales fueron una expresión social de protesta contra la explotación y opresión sistemática que desde la colonia se venía ejerciendo y siguió existiendo en México aún durante la segunda mitad del siglo XIX. Otro caso, las "incursiones bárbaras" de la etnia yaqui en Sonora, son también de larga data y tuvieron que sufrir formas represivas de exterminio no sólo cultural, sino físico.

No quisiéramos caer en la manía ideologizada de querer comprender una expresión cultural (la de las etnias) entendiéndola por el desarrollo de otra expresión cultural (la cultura "oficial"). Como si una cultura (la de las etnias) siguiera los pasos evolutivos de la otra (la de la cultura oficial) para alcanzar su "desarrollo", pretendiendo con eso que esta cultura (la expresión cultural de las etnias) se defina por los "avances" de la otra (es decir, de la cultura "oficial").

La intención al mencionar algunos acontecimientos históricos de relevancia es:

- a) aclarar los vínculos y la relación de las etnias como la maya y la yaqui con los demás sectores sociales;
- b) advertir cuáles fueron los mecanismos para su explotación, utilización o manipulación ideológica en la época;
- c) y resaltar cómo las etnias participaron en el proceso histórico de la historia de México, sin reconocérseles a éstas, como sujetos de su propio proceso histórico; en el que, con tiempos y ritmos propios, sobrevivieron permanecieron de distintos modos dentro de un proceso histórico mexicano, que es más amplio que lo delimitado por su "historia oficial".

El acontecimiento de más relevancia que bien podría abrir o ser un comienzo para el periodo de nuestra investigación es la guerra de intervención con EE.UU. En esta guerra se perderá parte del territorio nacional por la avanzada expansionista del vecino país y la inestabilidad política propiciada por la guerra civil en México.

El hecho tiene una historia que no vamos a reconstruir ahora. Nos interesa señalar aspectos centrales en referencia con nuestra investigación para el análisis de la problemática étnica.

La guerra de Estados Unidos contra México es declarada por el presidente estadounidense James K. Polk, en mayo de 1846.⁶²

⁶² *Cfr. Mensaje del presidente de los Estados Unidos. México, 1847, Imprenta de Vicente García Torres, p. 3.*

En este informe, el presidente James Polk menciona como fecha de inicio de la guerra el 11 de Mayo. Este informe es un mensaje anual que se daba al principio de sesiones del congreso en el mes de diciembre.

Esta guerra ocurre durante un gobierno centralista. El general Paredes Arrillaga era presidente de México,⁶³ éste había destituido de la presidencia a otro general, a José Joaquín Herrera, de tendencia federalista. Lo cual, ya deja ver la constante oscilación entre las facciones centralistas y federalistas; además nos ilustra sobre el caudillismo, la preeminencia y la constante presencia militar en el Poder en el proceso de consolidación del Estado nacional mexicano en este periodo.

“Entonces, el general* que había sido enviado con nuestros mejores soldados, con nuestros últimos supremos recursos a repeler la invasión, pretextando que el gobierno de Herrera hacía traición a la patria cometió la impiedad de volver al corazón de la República la punta de la espada que la confianza de esa patria había puesto en sus manos y en unión de Valencia, el mejor de los discípulos de Santa Anna, que secundó el movimiento en la capital, derroco a Herrera en diciembre de 1845.”⁶⁴

- En agosto de 1846 se da la revuelta del Gral. Mariano Salas para derrocar a Paredes Arrillaga.⁶⁵

⁶³ Cfr: “Manifiesto del Exmo. Sr. Presidente interino de la república a la nación”, firmado el 23 de abril de 1846, en: *El Monitor Republicano*, México, sábado 25 de abril de 1846, Núm. 49.

⁶⁴ Justo Sierra Méndez, *Evolución política del pueblo mexicano*. México 197, UNAM. Obras Completas. Tomo XII p. 236.

El asterisco de la cita señala la siguiente nota de pie de página de Justo Sierra Méndez: “Paredes y Arrillaga; el ejército a sumando se sublevó; en San Luis Potosí el 14 de diciembre de 1845.”

⁶⁵ Una serie de mensajes, discursos y contestaciones de las sucesiones presidenciales durante el periodo de la guerra con los EE.UU. puede seguirse en: *Colección de mensajes. Discursos á los Congresos y Consejos&Por los jefes de la nación y con-*

- Se convoca a congreso por M. Salas.

“En los últimos días del 46 fueron nombrados, para presidente, Santa Anna y para vicepresidente Gómez Farías; reaparecería la dualidad de los días aciagos para el clero y para la masa social, que liberal o reactiva, refutaba como una institución intangible el poder económico de la Iglesia.

“Gómez Farías y los innovadores se habían puesto en pleno acuerdo con Santa Anna; el ardiente reformista yucateco, Rejón, había sido el intermediario; se trataba de disponer de los bienes de manos muertas, administrados por el clero, ya para proporcionarse recursos directos, vendiéndolos hasta obtener quince millones de pesos, hipotecándolos como garantía de un empréstito.”⁶⁶

- En “Enero 11 de 1847. Ley. ‘Se autoriza al gobierno para proporcionarse hasta quince millones de pesos, con hipoteca o venta de los bienes de manos muertas.’ El 15 de enero se expidió el reglamento de la ley anterior.”⁶⁷

testación de los Presidentes de dichos cuerpos. Desde 28 de septiembre de 1821 hasta el 31 de Mayo de 1863. Desgraciadamente, esta colección de documentos o periódicos con esta información no tiene el nombre del autor o recopilador de dichos datos. Estos materiales se encuentran en el Fondo reservado de la UNAM. (N. del A.)

⁶⁶ Justo Sierra Méndez, *op. cit.*, p. 241.

El autor agrega, en nota a pie de página, que: “el 6 de diciembre, quedó instalado el Congreso convocado por el general Salas, y el 23 del mismo mes, dicho Congreso eligió; para presidente a Santa Anna y vicepresidente a Gómez Farías”.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 243. También para los detalles de estas leyes, cfr. Dublan y Lozano, *Legislación Mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublan y José María Lozano*. México, 1876, Edición Oficial, Imprenta del Comercio, á cargo de Dublan y Lozano, hijos. Tomo, pp. 246 y 248.

- En 1847 se da la Rebelión de los Polkos debido a la anterior ley. "Como en los batallones rebeldes preponderaban los jóvenes de la clase acomodada, a quienes se daba el nombre de polkos, así se llamo la facción, y con este nombre se contrapuso a los puros."⁶⁸
- El 15 de septiembre de 1847 el ejército de los EE.UU., ocupa la capital.⁶⁹
- La ley del 11 de enero se derogó por decreto de Santa Anna el 29 de marzo de 1847 debido a los disturbios que ocasionó.⁷⁰
- El 2 de febrero de 1848 se firma el Tratado de Guadalupe-Hidalgo.⁷¹
- Manuel de la Peña y Peña presidente de la Corte de Justicia toma la presidencia al retirarse Santa Anna.

⁶⁸ Justo Sierra Méndez, *op. cit.*, p. 244.

Una narración de esta "revolución" de incitación plenamente conservadora, en donde se sobornó a algunos militares para iniciarla, puede verse en: "La revolución de los Polkos o la cruzada de México en el siglo XIX", en: López, *Documentos para la historia de México, de 1848*. En esta obra, el autor se refiere al hecho como una cruzada comparando a un tal D. Matías Peña Barragán con Pedro El Ermitaño, "que inflamó con fogosas exhortaciones [...] para invadir Palestina y arrancar el santo sepulcro de manos de los infieles"; sólo que éste, es decir Matías Peña Barragán, defendía los bienes del Estado eclesiástico. Incluso el autor de esta obra, en su crítica, se refiere satíricamente a los hechos como si fueran una comedia, y trata de aclararlos diciendo: "La justicia es la brújula que no guía (...) cuáles fueron los actos de esta comedia". Su exposición es curiosa, ya que es una crónica cronológica, pero presentada en actos a la manera de una obra de teatro. (N. del A.)

⁶⁹ Justo Sierra Méndez, *ibidem*, p. 247.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 245. También Dublan y Lozano *op. cit.* p. 263.

⁷¹ Cfr. *Tratado de paz, amistad, límites y arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América, firmado en Guadalupe-Hidalgo el 2 de febrero de 1848. Con las modificaciones con que ha sido aprobado por el Senado y ratificado por el Presidente de los Estados Unidos. Querétaro, 1848. Imprenta de J. M. Lara. Biblioteca del Fondo Reservado de la UNAM.*

Veamos la descripción de la crítica situación por Manuel Peña y Peña donde para colmo de males hasta los bárbaros, es decir, los indígenas devastan el país. Y de paso vemos la percepción de un caudillo militar y de un presidente sobre el indígena.

“Mexicanos: En la más tremenda situación en la que se haya visto la República, me hallo de nuevo en la necesidad de ejercer provisionalmente el supremo poder ejecutivo nacional, como ministro decano y presidente de la suprema corte de justicia. Los mismos títulos que legitimaron mi primera administración provisional, me autorizan ahora para ejercer por poco tiempo la presidencia de la República. [...]

“Mexicanos: el cuadro que presenta la República es verdaderamente horrible, y el corazón se despedaza al contemplarlo. Algunos de los Estados y territorios de la federación están invadidos; nuestros puertos bloqueados y el contrabando aniquila por todas partes las rentas públicas. Otros Estados, libres aún de la invasión, se separan para resistir á ella, sacrificándolo todo á la dignidad y buen nombre de la República. En las fronteras, los bárbaros devastan el país.[...]

“Querétaro, enero 8 de 1848.-Manuel de la Peña y Peña.”⁷²

- Después de Peña y Peña el general José Joaquín Herrera es presidente interino de 1848 a 1851.
- El 12 de junio de 1848 abandonan la capital de la república los invasores.⁷³

⁷² “Discurso del presidente provisional de la República á sus conciudadanos al encargarse de la presidencia”, en: Colección de Mensajes. *Op. cit.*

⁷³ Justo Sierra Méndez, *op. cit.*, p. 252.

Ahora, ¿cuáles son las repercusiones que tienen los acontecimientos de esta breve cronología de la guerra de intervención para nuestro interés?

En primer lugar, es claro el fuerte conflicto político entre centralismo y federalismo como lo muestran las variadas sucesiones presidenciales durante el conflicto con EE.UU., cuestión que nos interesa, porque algunas etnias (como la etnia yaqui) pelearan del lado de ambos bandos, según la coyuntura política y los ofrecimientos que las facciones hacen, en específico devolución de tierras, la cual no cumplieron honestamente. En segundo lugar, la presencia militar es un elemento que las facciones utilizan para servirse, pero también a controlar debido a su carácter ambivalente e inestable para el proceso de formación política laico y civil del Estado-nacional mexicano de esa época. Dada esta ocupación militar del poder algunos liberales como J. María Luis Mora intentaron limitar la influencia militar en el proceso político liberal mexicano ya que, este elemento también sirvió bastante a los intereses conservadores, pensemos en Santa Anna.

Además, habría que distinguir y resaltar, el lugar que ocupan en la sociedad de su tiempo el elemento militar, los liberales y los conservadores, son los que se disputan el poder y el gobierno. También, percatémonos de que con el pretexto de la defensa nacional ante el enemigo extranjero se logró aglutinar a sectores sociales de campesinos e indígenas sublevados contra el poder en turno por la injusta explotación que padecían. La causa de las sublevaciones son los mecanismos de explotación heredados del régimen colonial, como el endeudamiento de los indios con el hacendado ya mencionado anteriormente; agreguemos ahora el comienzo del despojo de tierras comunales por la ley de manos muertas, cuya primera finalidad fue proveerse de fondos para la guerra contra EE.UU., y después se utilizará para despojar a los indígenas de sus tierras. En el discurso del presidente interino Peña y Peña se alude a las invasiones de los bárbaros en plena guerra contra los EE.UU. lo cual se suma a la inestabilidad general en el país. Es decir no hay un gobierno. Por eso más adelante, al intentar controlar la situación, el liberalismo pugnará por un gobierno fuerte, léase autoritario. Al igual que lo hizo el positivismo.

Más adelante, tendremos oportunidad de señalar cuál es la división social de la segunda mitad del siglo XIX y aclarar los sitios que ocupan las clases sociales del siglo XIX de la sociedad mexicana para ver por qué operan así las facciones políticas y sus discursos.

Cabría señalar, en tercer lugar, que hay una guerra declarada contra el indio rebelde, es decir, contra las incursiones de los bárbaros en la zona norte de la parte fronteriza de México y en general contra toda etnia sublevada. Así lo demuestran algunas leyes y documentos como: el Dictamen de la comisión de Hacienda sobre reparto de los 200 000 pesos entre los Estados amagados de invasión de los bárbaros, los cuales pagaría el gobierno de la indemnización por el territorio cedido a los EE.UU.

Este dictamen procede por los acuerdos concertados en el tratado de paz de Guadalupe-Hidalgo en lo referente a la indemnización que se da a México. Así lo indica la ley del 14 de Junio de 1848 y la ley del 24 de abril de 1849.⁷⁴

El decreto del 24 de Abril de 1849, en su Artículo 1 y 2 dice:

“Art. 1. El gobierno, oyendo una junta de que nombrará él mismo, compuesta de dos individuos del congreso general por cada uno de los Estados que sufren las incursiones de los bárbaros, formará y pondrá en práctica un plan permanente de seguridad y defensa en dichos Estados.

“2. Se autoriza al gobierno para que pueda disponer hasta de la cantidad de doscientos mil pesos para el objeto de que habla el artículo anterior: esta cantidad podrá tomarse si fuera necesario, aun

⁷⁴ *Plan de defensa de los Estados invadidos por los bárbaros, propuesto por la junta de Representantes creada por la Ley de 24 de Abril del presente año. México 1849, Imp. de Ignacio Cumplido, Fondo Reservado de la UNAM.*

de los fondos reservados de la ley del 14 de Junio de último.”⁷⁵

En la ley del 14 de Junio de 1848, en sus artículos 2 y 21, se menciona en relación con nuestro tema y con lo que venimos comentando lo siguiente:

“2. De los tres millones que de pronto ha de recibir el gobierno en pago de los quince millones que importa la indemnización, podrá aquel disponer, pero sólo en la cantidad necesaria para cubrir el deficiente que pueda haber en los gastos ordinarios de la nación, bajo las restricciones contenidas en esta ley. [...]

“21. El gobierno pondrá á disposición del gobernador del estado de Yucatán, ciento cincuenta mil pesos para sostener la guerra contra los bárbaros. Con el mismo objeto pondrá á disposición de los Estados del interior amagados de una próxima invasión, doscientos mil, sin perjuicio de situar á la mayor brevedad en sus fronteras las tropas del ejército que hubiere disponibles.”⁷⁶

Con la exposición de estas leyes se demuestra la guerra declarada que mencionábamos contra el indio rebelado.

¿Por qué esa xenofobia contra los indios de la frontera, si no es por un desconocimiento del otro? Incluso la idea de las “colonias militares” fue con la intención de persecución sistemática de las etnias del norte del país. Y podríamos decir interpretando desde conceptos actuales, una política genocida y hasta etnocida.⁷⁷

⁷⁵ Dublan y Lozano, *op. cit.*, p. 551.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 383 y 386.

⁷⁷ Cfr. *Plan de defensa de Estado invadido por bárbaros. Propuesto por representantes de Monclova Río Grande y Parras que lo suscriben y adoptado por la comisión respectiva quien lo presento al H. Congreso del 25 de agosto de 1849. Saltillo, Imp. del Gobierno dirigida por Felipe Yepes, 1849, Fondo Reservado de la UNAM, p. 22.*

En lo referente al Tratado de Guadalupe-Hidalgo, en éste se menciona la indemnización de 15 millones que se da a México por los territorios “cedidos” en el Artículo XII.⁷⁸ Y en el Artículo XI dice:

“ARTICULO XI

“En atención a que una gran parte de los territorios que por el presente tratado van á quedar para lo futuro dentro de los límites de los Estados Unidos, se halla actualmente ocupada por tribus salvajes, que han de estar en adelante bajo la exclusiva autoridad del gobierno de los Estados Unidos y cuyas incursiones sobre los distritos mexicanos serían en extremo perjudiciales; está solemnemente convenido que el mismo gobierno de los Estados Unidos contendrá las indicadas incursiones por medio de la fuerza si es necesario; y cuando no pudiera prevenirlas, castigará y escarmentará á los invasores, exigiéndoles además la debida preparación: todo del mismo modo, y con la misma diligencia y energía con que obraría, si las incursiones se hubiesen meditado o ejecutado sobre territorios suyos ó contra sus propios ciudadanos.[...]”⁷⁹

En esa época, se pensó por parte del sector conservador de la población que, este artículo era una puerta abierta para la violación de los límites fronterizos mexicanos por parte de EE.UU.; además, no se indemnizaba a las familias amagadas por ataque de indios bárbaros según dice un tal señor José Ma. Jarero Ministro de Justicia y negocios eclesiásticos apelando al Artículo XI del Tratado de Guadalupe-Hidalgo.⁸⁰

⁷⁸ Tratado de Guadalupe-Hidalgo. *Op. cit.* Fondo Reservado de la UNAM, p. 16.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁸⁰ *Cfr.*: “El tratado de la mesilla. Documentos importantes para la Historia”, en: *El siglo XIX*, 4a. época, Año decimoquinto, México, martes 9 de octubre de 1855. Tomo 9, Núm. 2478.

Ya que hemos citado el tratado de Guadalupe-Hidalgo en esta parte se dice que los indios del lado del territorio "cedido" serán amonestados incluso por medio de la fuerza si atacan o invaden tierras. Irónicamente esas tierras son las que los indios habitan.

El comentario más fuerte a los artículos citados del tratado de paz Guadalupe-Hidalgo podría hacerse apoyados en el texto de Carlos J. Sierra de 1980 llamado *Los indios de la Frontera*.

"Los indios de la frontera, mexicanos por estatuto legal, pero despojados de sus tierras y recursos naturales por los colonos anglosajones, fueron duramente perseguidos y lanzados en contra de nuestros pueblos del Norte, a este hecho que cubre en forma severa el lapso de 1821 a 1845, iba a tener un desenlace que les arrancó de una vez por todas tierra y origen. En el artículo VIII al hablarse de los ciudadanos que quedaban en territorio de Estados Unidos y que antes era de México, no se aludió a los indios, a quienes en el artículo XI se dijo que quedaban bajo la exclusiva autoridad del gobierno de los Estados Unidos, cuyo mismo gobierno contendría las incursiones sobre tierras mexicanas, fue así como los dejamos definitivamente de aquel lado y ni uno ni otro país se tomaron la molestia de considerarlos como pueblos o como seres mortales, y en un momento nos sentimos complacidos de que fueran los norteamericanos quienes asestaran el golpe definitivo a aquellos grupos de hombres y mujeres."⁸¹

Como lo ilustra la cita, se está negando al indio su identidad, su nacionalidad, su territorialidad, su personalidad jurídica y la nacionalidad que le había dado la Constitución de 1824.⁸² Lo mismo sucede, como nos señala Carlos Sierra, en el tratado de paz

⁸¹ Carlos J. Sierra, *Los indios de la frontera*. México, 1980, Ediciones de la Muralla, p. 62.

⁸² *Ibidem*, "La mexicanidad de apaches y comanches", p. 42.

que firmaron los Lipanes con el gobierno de Iturbide; así como con la respuesta a una circular de la Secretaría de Guerra, donde se respondió que “son mexicanos, porque nacieron y viven en la república”.⁸³

En dónde quedaron y cómo es que no se sostienen los acuerdos hechos ¿Quedan sólo en un papel como letra muerta, en lo formal, nadie los defiende? ¿Por qué?

Lo curioso es que al aplicar lo escrito desde el poder si se pasa de lo formal a la realidad y por ende a la aplicación de la violencia real para acatar un “acuerdo”. Es decir, lo convenido y apuntado es unilateralmente por los EE.UU., en el Tratado de paz de Guadalupe-Hidalgo, es decir, ellos redactaron los artículos, los cuales se respaldan, se sostiene y se hace respetar por la violencia militarizada. Bajo esta forma de ejercer la ley, es decir, desde el poder y la violencia si se pasa de lo formal a los hechos. Por lo que se hace guerra y combate a un enemigo del orden, a aquél sin rostro, a un despatriado, a un errante, a un salvaje, a un bárbaro, al indio, que más da el adjetivo, el nombre, no se combate a un semejante a un ser humano ni a un ciudadano legal y jurídicamente.

Nos referíamos a uno de los comentarios más fuertes a algunos de los artículos del tratado de “paz” de Guadalupe-Hidalgo. Este sería, según la tesis de Carlos J. Sierra en su libro, que las tribus bárbaras del norte podían considerarse como mexicanos, pues, según dice Carlos Sierra, en el convenio de paz firmado por el gobierno de Iturbide y los Lipanes de la nación comanche, éstos se unían a la nación mexicana y se comprometían a su defensa “[...]para que no se permita ni a España ni a otra potencia alguna, tomar parte de lo territorios que ocupan.”⁸⁴

La tesis de Carlos J. Sierra en su libro es que estas tribus podían considerarse como mexicanos y no como generalmente se piensan, es decir, como norteamericanas; además,

⁸³ *Leyes Mexicanas*, Enero 8 Año de 1835. Tomo III, en Carlos J. Sierra, *op cit.*, p. 44.

⁸⁴ Juan Francisco de Azcárate, *Un programa de política Internacional*. Archivo Histórico Diplomático Mexicano. México Publicaciones de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1932, en: Carlos J. Sierra, *op.cit.*, p. 21.

la invasión sajona del expansionismo yanqui a sus territorios provocó una encarnizada guerra de exterminio.

Si pensamos, como propone Carlos J. Sierra, que los indios de la frontera eran mexicanos, entonces en el tratado de Guadalupe-Hidalgo firmado el 2 de febrero de 1848 se hace una omisión de estos indios por los EE.UU. Y al aceptar el tratado también se hace esa omisión por México. Lo cual viene a ser una política etnocida y una imposición y negación del otro, en este caso, un desconocimiento del indio, históricamente concreto en la identidad de la nación comanche. Lo anterior no es un acuerdo secreto sino un convenio Internacional. Lo cual demuestra quizá no lo inútil de un acuerdo, sino lo endeble de éste desde un parámetro unilateral cupular, redactado y defendido desde el poder y el interés del vencedor, los EE. UU. Esto es un claro caso de etnocentrismo desde el poder del más fuerte militarmente. Lo inaceptable además de la anterior imposición es que no se reconoce la historia propia de esa nación comanche la cual integraba diversos pueblos. Pero para que haya reconocimiento de su historia propia, quienes la integran, es decir, una determinada etnia, primero tienen que ser conscientes de su historia y reconocerla como suya para defenderla. Estas etnias tenían conciencia de su pasado histórico al permanecer sublevados durante un largo periodo. Sin embargo el reconocimiento no se dio, porque no se logró la comunicación, pues los indios no eran iguales sino inferiores para el gobierno en turno. Quizá por ello no se pensaba en ese entonces en lo que nosotros llamamos el elemento soslayado de la historia oficial, las etnias indias, como algo propio también de la historia de México y por eso no se defendió en el tratado mencionado una "conciencia nacional" o y una ciudadanía de éstos indios y se soslayo su presencia.

La inclusión o referencia a los indios de la frontera en estas líneas en nuestro estudio evidencia aspectos importantes de la problemática étnica. La cuestión de los indios de la frontera constantemente sublevados es parte de la problemática, por lo que, aunque brevemente la alusión era obligada.

En algunos documentos del Archivo de la Nación referentes a “indios bárbaros” de los cuales proporcionaremos una lista más adelante, se alude a las leyes citadas en lo referente a dotar de fondos o proporcionarse de recursos para hacer la guerra contra las etnias del norte del país, estas leyes son las que citamos antes.

En uno de estos documentos el gobernador del Estado de Sonora pide recursos económicos e informa sobre la sublevación de un tal indio Miguel Estevan, que sublevándose con algunas cuadrillas se dirigió al “río Yaqui para sublevar también aquella tribu”. Más adelante, dice: “introdujo en el río Yaqui sublevando toda aquella tribu, con planes según noticias a este gobierno de hacer una liga con la tribu apache [...]”⁸⁵ Lo anterior evidencia la magnitud de la sublevaciones en el Norte de México y las pone como un indicador de la injusticia social durante el ascenso del liberalismo “democrático” mexicano.

La guerra con EE.UU. y el conflicto civil trae un anhelo de paz, pero la idea de “paz” del gobierno es declarar guerra contra los enemigos a sus disposiciones ¿quiénes son enemigos? Eso depende de la facción en el poder, es decir, centralista o federalista, conservador liberal. Pero el que siempre es enemigo no importándolas facción en el poder, es el bárbaro, el indio rebelde o sublevado. Así, los que se subleven, en este caso los indígenas rebeldes, sufrirán la guerra a muerte y la persecución.

Pero ¿cuál es el lugar social del indio?, ¿cuál es su peso demográfico?, ¿son algunos cuántos o todo un movimiento, pero sin conciencia de ello?

3. Población y sectores sociales de México en la segunda mitad del siglo XIX, etnias mexicanas en este período

Según López Cámara en su libro *La estructura económica y social de México en la época de la Reforma*, dice:

⁸⁵ Archivo General de la Nación, México, *Indios Bárbaros*, Vol. I, exp. 6.

“El primer censo sobre la población mexicana fue el que emprendió el conde de Revillagigedo en 1793, según el cuál había en el país 4 453 529 habitantes. El Barón de Humboldt aumentando la cifra en una sexta parte [...] hablaba de 5.5 millones; 15 años más tarde suponiendo, el mismo Humboldt, un crecimiento regular, calculaba ya la población mexicana en 6.5 millones de personas. Finalmente en 1806, otro “censo” oficial arrojaba una cifra idéntica.”⁸⁶

Estas cifras, según López Cámara, hay que tomarlas con reservas, pues se desconocen los métodos empleados y la intención que las motivaron.⁸⁷

Sin embargo, aunque las cifras no sean exactas, las fuentes del autor mencionado nos proporcionarán una aproximación a la población de México en el periodo que comprende nuestro estudio.

Las fuentes del autor son correspondencia diplomática, francesa no en su totalidad, pero en su mayoría recopilada a lo largo de 5 años, por lo tanto, puede servirnos para estimar las proporciones de habitantes y sectores predominantes.

Una cifra aproximada para la población en México tomando con reserva y cuidado las cifras como nos advierte López Cámara es de 7 a 8 400 000 habitantes, esto en 1851 y 1869. Tres autores proporcionan las cifras:

Lavallée en 1851 da 7 millones que por ese tiempo menciona López Cámara era aún cónsul de Francia en México.

Montholon, que según López Cámara “[...] muy probablemente apoyándose en las estimaciones de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística [...] hablaba de 8 629 982 habitantes.”

⁸⁶ López Cámara, *La estructura económica y social de México en la época de la reforma*. México, 1989, 12a. ed. La 1a. ed. en 1967. Siglo XXI, p. 14.

⁸⁷ *Ibidem*.

Y "Eugène Lefèvre, en fin, publica en 1869 la cifra de 8 400 000 habitantes", anotando López Cámara que no proporciona la fuente de sus datos.⁸⁸

Y según este mismo autor (Eugène Lefèvre) la población estaba distribuida así:

"Blancos	1 000 000
Indios	4 000 000
Mestizos	<u>3 400 000</u>
	8 400 000." ⁸⁹

Dado que no hay mucha información considerando el estado de guerra civil en la segunda mitad del siglo XIX podemos considerar la cifra proporcionada por López Cámara como una buena aproximación. Sin embargo, tenemos algunos autores preocupados sobre la información en materia de población en México, la cual está abordada en este periodo por autores de la época como: J. Ma. Pérez Hernández en su: *Estadística general de la República mejicana* (de 1862); y Lerdo de Tejada con su libro: *El comercio exterior en México (de 1519-1853)*, como dice Alejandra Moreno Toscano en "Los censos y padrones de los siglos XVI-XIX":

"El estado de guerra civil entre 1857 y 1867 interrumpió la acción administrativa, pero no borró el entusiasmo de algunos individuos. De esas fechas datan los estudios de Lerdo de Tejada sobre *El comercio exterior y La estadística general de la república* de José María Pérez Hernández."⁹⁰

⁸⁸ *Ibidem*, 16-17

⁸⁹ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁰ Alejandra Moreno Toscano, *Los censos y padrones de los siglos XVI-XIX*, p.17-18. (Esta fue una conferencia dictada por la autora con motivo del X Censo sobre Población y Vivienda.)

Tratamos de delimitar una buena aproximación basados en una fuente de la época, pero comparándola con datos de estudios especializados como el que ya señalamos de López Cámara para contrastar y cotejar la información.

Las cifras que, para la población mexicana nos da por ejemplo, José Ma. Pérez Hernández son:

“En 1857 el censo general daba un monto de 8 247 660 habitantes [...]”⁹¹

Y para 1861, el mismo autor estimaba la “división de la población según la diversidad de razas”⁹² (véase Cuadro 1, en la página 73).

Como puede verse en estas cifras la población indígena o la “raza” identificada como india pura es mayor al dato de López Cámara.

Las cifras citadas antes del libro de López Cámara son aproximadas como el mismo autor lo señala y nos parecen una aproximación adecuada, sin embargo, en ellas no se especifica la división por razas como lo hace José Ma. Pérez Hernández. Por lo anterior, tomaré las aproximaciones hechas por éste último autor en cuanto a la población india, pues señalan la población de nuestro interés y su división, es decir, los indígenas o lo que yo considero como etnias. Además es una fuente de primera mano de la época que investigamos⁹³ (véase Cuadro 2, en la página 75).

En el cuadro 2 se repiten cinco nombres: Apaches, Comanches, Mezcaleros, Tontos y Seris, descontando éstos y haciendo la suma tenemos según el dato 35 tribus bárbaras. Cabe señalar que la referencia es solamente a la región norte del país. Por lo tanto, estos no son todos las “tribus bárbaras” que existían en la segunda mitad del siglo XIX, no

⁹¹ José Ma. Pérez Hernández, *Estadística general de la República Mexicana. Guadalajara, 1862*. p. 64.

⁹² *Ibidem*, p. 74-75.

⁹³ *Ibidem*, p. 65-66.

Cuadro 1

División de la población según la diversidad de razas⁸⁶

Población de 1861

<i>Razas</i>	<i>Número</i>
Caucasiana, ó blanca pura	2 138 549
Amarilla de la variedad americana ó india pura	5 121 899
etiópica pura	35 866
Mezcla de caucasiana y amarilla o india	742 010
<i>Idem de Idem</i> y etiópica	226 000
<i>Idem de Idem</i> china	8 200
<i>Idem</i> de amarilla y etiópica y de india y de china	<u>124 000</u>
<i>Total</i>	8 396 524

Subdivisión

	Mistecos	-
	Huastecos	-
	Tarascos	-
Indios Civilizados	Huicholes	- 4 799 899
	Coras	-
	Mayos	-

Diversas denominaciones

Salvajes en las fronteras, según el cuadro de tribus bárbaras	322 000
	5 121 899

* Fuente: José Ma. Pérez Hernández, *Estadística general de la República Mexicana*. Guadalajara, 1862, pp. 74-75.

olvidemos a los Mayas de Yucatán al sur del País entre ellos los Tzotziles, de Chiapas que figuran entre los "salvajes" y "tribus bárbaras" con un historial de rebeliones.

Además, la mayoría de las etnias mencionadas del norte del país, o digamos las "tribus" como las califica José Ma. Pérez Hernández formaban parte de lo que era la nación apache como lo dice Carlos J. Sierra.⁹⁴

Dice Carlos J. Sierra:

"Ya con anterioridad nos referimos a los indios del territorio texano y ahora conviene referir que los apaches ocupaban un basto espacio despoblado, extendiéndose desde las inmediaciones del presidio del Altar, Sonora, hasta la bahía del Espíritu Santo; nueve fueron sus tribus principales y varias de menor consideración; los nombres con los que se les conocían derivaban de las sierras y ríos en que se establecían o bien de frutas y animales; en la colonia y en México independiente se les conocía con el nombre de: Tontos, Chiricaluas, Gileños, Mimbrenos, Faraones, Mezcaleros, Llaneros, Lipanes y Navajos, conociéndoseles a todos bajo el título general de apaches hablaban un mismo idioma[...]. No olvidemos que hubo un tiempo en que los apaches estuvieron coligados con los seris, suaques y pimas de la provincia de Sonora."⁹⁵

Con esta cita se comprueba aún más el desconocimiento del otro, es decir, del apache como nación. Pues como se apunta en la cita varias de las tribus mencionadas en el cuadro de Jose Ma. Pérez Hernández pertenecen a una Nación en tanto hablan un mismo idioma.

⁹⁴ Carlos J. Sierra, *op. cit.* p.39.

⁹⁵ *Ibidem.*

Cuadro 2***"Tribus bárbaras"**

Como las denomina el autor J. Ma. Pérez Hernández en 1861

En todos los Estados del territorio se encuentran indios semi-amoldados a nuestra actual civilización, llamados generalmente "mansos" porque obedecen a nuestras autoridades, comercian con nuestros pueblos y profesan la religión de nuestros mayores; mas las tribus no sometidas a la civilización y que perpetuamente asesinan 600 y mas personas por año, son los que a continuación expreso:

SONORA	CHIHUAHUA	COAHUILA
Opatas	Apaches	Comanches
Pimas	Comanches en el bolsón de Mapimi	Apaches
Pápagos	Taraumares	Charaquis
Yumas	Chiracahues	Cheries
Yakis	Tontos	DURANGO
Mayos	Gileños	Huicholes
Apaches	Mimbresños	Coras
Seris	Faraones	Comanches
Comanches	Goyanes	Apaches
Tontos	Mezcaleros	TAMAULIPAS
Chiracahuis	Llaneros	Pames
Gileños	Lipanes	Seris
Mogollones	Nabajoes	Carrizos
Mezcaleros	Seminoles	Tarancanhuaces
Onavas		
Copas		
Cocomaricopas		
Mascopas		

* Fuente: José Ma. Pérez Hernández, *Estadística general de la República Mexicana*. Guadalajara, 1862, pp. 65-66.

Por otro lado, como dice el autor tomaban su nombres de las características geográficas del lugar que habitaban o de la flora y fauna, clásica concepción de integración a la naturaleza de las etnias, formar parte de un ecosistema que se respeta y se aprovecha racionalmente. Lo anterior no lo entendían los que les nombraban peyorativamente en esa época.

En cuanto a la población extranjera en México, nos dice López Cámara en su estudio y libro ya citado:

“De acuerdo con Gabriac, el número total de extranjeros residentes en México en 1857, De Fossey creía que este grupo se reducía a 25 000 personas solamente, mientras un autor mexicano la calculaba para el mismo año entre 28 000 y 30 000 habitantes. Los grupos extranjeros más numerosos eran los españoles, los franceses, los ingleses y los alemanes. Siguiendo nuevamente a Gabriac cuyos cálculos en estas cuestiones no eran nada originales aunque sí representaban los criterios más o menos ‘oficiales’, la población de súbditos extranjeros en 1860 podía clasificarse así: españoles, de 20 a 25 000; franceses, de 5 a 6 000; alemanes, entre 8 y 9 000, ingleses 5 o 6 000 y americanos 100.”⁹⁶

Tomando la cifra intermedia entre la más alta 46 000 y la cifra mas baja 38 000 tendríamos una cifra aproximada 42 000 extranjeros.

Sin embargo, en una nota a pie de pagina, López Cámara nos advierte que desconfiemos de este autor (Gabriac) pues hay contradicciones en sus informaciones, pues menciona López Cámara que en 1855 hablaba de 12 o 14 mil franceses.⁹⁷

⁹⁶ López Cámara, *op. cit.* p. 19-20.

⁹⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 20, cita 23.

De estas cifras la conclusión es obvia al respecto de que la mayoría de la población la conformaban "indios" y mestizos y la minoría eran extranjeros. Pero además la posición de los distintos sectores sociales en la parte más alta de la cúpula escatológica de la pirámide al poder están los extranjeros. También vamos a percatarnos de como es difícil afirmar que el mestizo en la división de obrero, proletario o campesino haya perdido la adhesión a su etnicidad indígena y por lo tanto su solidaridad a cierta identidad étnica, apache, comanche, yaqui, maya etc. De ahí el porque tiene importancia hablar de etnias para especificar cómo irán adquiriendo conciencia de clase los pueblos indios, en vez de hablar de la "clase" indígena, como la ubicarán varios autores de los discursos de la segunda mitad del siglo XIX mexicano (Díez de Sollano y Dávalos [escolástico], Guillermo Prieto [liberal puro]).

Para percatarnos de lo anterior. En cuanto a los sectores sociales, podríamos clasificarlos⁹⁸ así:

Cuadro población, según López Cámara

- **Clero**
 - Alto clero (máximas autoridades eclesiásticas)
 - Bajo clero (párrocos)
- **Terratenientes** (hacendados conservadores)
- **Burguesía industrial** (industria minera), propiedad de extranjeros
- **Burguesía comercial** (apoya al partido liberal para libre comercio)
- **Obreros** (una minoría en relación a la población campesina)⁹⁹
- **Campesinos** (mayoría indios)
 - Indios salvajes e indios de las ciudades¹⁰⁰
 - Indios cultivadores
 - Aparceros de las tierras del clero
 - Aparceros de pequeños rancharos libres
 - Peones de haciendas en servidumbre personal (la mayoría)

⁹⁸ Aquí hacemos una síntesis del capítulo X del libro de López Cámara, *La estructura económica y social de México en la época de la reforma*. 216-236 p.(p.)

⁹⁹ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 217.

- ❑ **El proletariado** (artesanos y obreros) en ciudades y libres de servidumbre. La mayoría de las actividades son desarrolladas por indígenas o mestizos.
 - Trabajadores urbanos¹⁰¹
 - Vendedores
 - Fruteros
 - Carboneros
 - Domésticos
 - Etcétera
 - Obreros asalariados
 - Oficios no establecidos
 - Albañiles
 - Mozos
 - Peones
 - Etcétera
 - Oficios establecidos
 - Herreros carpinteros
 - Etcétera¹⁰²
- ❑ **Artesanos** (son una transición entre campesino y proletariado)
- ❑ **Lumpen proletariado**
 - “Léperos” (urbanos desempleados); son la reserva militar, por circunstancias históricas, de las clases dirigentes.
- ❑ **Bandoleros** (fuera de la ley¹⁰³)
 - Urbanos rebeldes
 - Desertores
 - Campesinos
 - Mayordomos
 - Caporales

De esta gama de sectores sociales muy general por cierto, donde, se confunden o mezclan los indígenas entre obreros, campesinos, urbanos pasivos “léperos”, urbanos rebeldes y bandoleros, habrán de salir líderes de movimientos étnicos o digamos sublevaciones indígenas para estar acorde con la época:

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 221-222.

¹⁰² *Ibidem*, p. 223.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 232-233.

Como por ejemplo: la de Manuel Lozada el "Tigre de Alica", trabajador de una hacienda en su juventud; la de Juan Alvarez un cacique y militar de procedencia indígena¹⁰⁴; o la de Pedro Díaz Cuscat Mayordomo de los chamulas en Chiapas¹⁰⁵; o la de Jacinto Pat en Yucatán batave de Thihosuco, o Bonifacio Novelo mulato de Valladolid¹⁰⁶ durante la guerra de castas, etc.

Estos líderes encabezaron la dirección de sublevaciones y movimientos político religiosos, pero también agrarios y civiles, son en varios casos de procedencia "indígena". En lo particular no creemos que sean la única causa determinante de la expresión de las etnias de entonces, porque la Historia no es la historia de grandes personajes. Sin embargo, si debemos reconocer que su posición social les permitió ser un vehículo catalizador de los pronunciamientos sociales políticos y religiosos de esa época para las etnias indias mexicanas.

Alejándonos de un purismo antropológico (que pretende un esencialismo de la identidad y de lo cultural), con el cual, no es posible comprender las rebeliones, sublevaciones o movimientos, diremos que, la coyuntura histórica y las crisis de la época, debido a conflictos, tanto de las facciones centralistas y federalista como los ocasionados por la injusticia social no definen, ni logran concretar un proyecto específico; la identidad étnica de los indígenas, bárbaros o salvajes de las rebeliones de esta época, (que yo ahora llamo etnias) son producto de la transición de las crisis y conflictos con la interacción social de

¹⁰⁴ En este caso muy particular, el cacique militar de procedencia indígena Juan Alvarez alentó algunas insurrecciones en el estado de Guerrero, también pugno para que en la constitución local éste estado se separará en 1848, lo cual le beneficio más a él como cacique que a los campesinos a quienes alentó para luchar con este objetivo. La mayoría de los indígenas eran campesinos con una demanda agraria. *Cfr:* Leticia Reina, *op.cit.* para los referente a las rebeliones del estado de guerrero, especialmente el apartado "La guerra de Chilapa".

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Cfr:* Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 205.

los demás sectores y estratos sociales de esa época. Por esta razón no podemos pensar lo indígena en aquel tiempo y ahora como algo estático, la conexión cultural con su tradición se reproduce y renueva al responder como un etnias indígenas con intereses comunes a los desafíos del proyecto del estado nacional oficial, tanto en su imaginario político y social expresado en los idearios del poder y operando en la realidad por algunas de sus ideologías, o en una determinada práctica política de sus discursos políticos; algunos aún en gestación y formación también en la cultura oficial de la segunda mitad del s. XIX.

Es de resaltar también, aludiendo a la identidad étnica, no es lo mismo hablar en sentido general de un indígena que ubicándolo en su pertenencia a un grupo, es decir, a su etnia.

Para hablar con reconocimiento de la diversidad cultural de entonces se hubieran tenido que referir la mayoría de los discursos de este periodo aludiendo a la identidad o pertenencia a una etnia de los indios. Por ejemplo en la guerra de castas nunca se refirieron al Mayordomo de la etnia Tzotzil de la provincia de Chiapas que inició la sublevación, tampoco se decía en los periódicos el mulato de Valladolid de la etnia maya sublevo a ésta en una guerra de castas. En esa época no se hacían tales distinciones y menos con indios rebelados. Por lo regular se referían a éstos con conceptos más despectivos en donde la diversidad cultural se reducía al concepto de indígena o al de "salvajes", "bárbaros", "tribus", "menores de edad".

Por lo anterior, reconocer la ideología o simplemente el sentido social del proyecto de una sublevación es difícil, se tiene que hacer (por lo que hemos podido investigar) si se trata de los documentos oficiales una relectura, donde se deslinde la percepción racista despectiva y estereotipada que se tiene del indígena. Es decir, en los documentos oficiales de la época en la información no están expresados los puntos de vista de los indígenas por eso se debe buscar la información de la expresión o testimonio indígena de diferentes maneras en lo oficial. Quizá en las alusiones, inclusiones o exclusiones de los indios en los discursos oficiales.

LO OFICIAL EN LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA

V. Las ideologías y los discursos en torno a la problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX mexicano

I. Los discursos en torno a la problemática étnica

Después de la guerra de independencia en 1810 y la lucha por el poder provocada por este suceso, se delinean por lo menos dos proyectos oficiales en forma general; o dos imaginarios políticos sociales oficiales, en donde, dos clases sociales de la época pugnarán por llenar el vacío de poder que deja la Corona Española al concretarse la Independencia.

Ambos proyectos estarán en constante pugna a lo largo del siglo XIX.

Uno, se empeña por mantener el antiguo régimen (colonial), conservador monárquico, centralista, quiere mantener los privilegios y el sistema establecidos desde la colonia, este proyecto es el de las clases privilegiadas, las cuales no quieren ceder espacios. Pensemos como ejemplos en el alto Clero, los terratenientes y hacendados; así como la burguesía industrial (es decir, la Industria minera) que pasará de manos de la aristocracia criolla a manos de extranjeros después de la independencia, según lo señala López Cámara.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cfr: López Cámara, *op.cit.*, Cap. VIII.

El otro proyecto, un proyecto liberal: modernizador, representando el nuevo orden ante el antiguo régimen (colonial), intentando eliminar el poder eclesiástico y asegurar la autoridad civil, cosmopolita con la vista y la intención de consolidar el Estado-nacional, concertando los intereses por medio de la Ley y la legislación constitutiva, es decir, mediante sus Constituciones (1824, 1857), apoyando en materia económica el libre cambio y el individualismo donde el Estado debe estar al servicio de la clase económica en ascenso.

Sería un error considerar a cada bloque como un proyecto fuertemente homogéneo y constituido. Confluyen y oscilan ideas de diversa índole, a veces, estas ideas se entremezclan; así también, la argumentación. Por ejemplo, los conservadores en su disputa por el Poder utilizaron incluso un argumento del liberalismo ilustrado, que pugnaba por un gobierno aristocrático, esto es: el del gobierno de los mejores, siendo éstos obviamente los conservadores. Lo anterior no deja de generar fuertes conflictos entre los intereses de clase de los grupos en lucha por el poder político.¹⁰⁸

Aún en el proyecto conservador, monárquico o centralista, el cual polemiza con su proyecto opuesto, el federalista, en el periodo de nuestro interés, esto es, la segunda mitad del siglo XIX, hay matices; eso es debido a las estrategias argumentativas que deben adoptar en la lucha política para tratar de consolidar su proyecto.

La tendencia liberal con su idea de tolerancia religiosa, es algo que no podía admitir el alto clero, pues debilitaría su poder político y su influencia "espiritual".

El mismo proyecto liberal enfrenta un liberalismo ilustrado y uno liberalismo democrático, según señala Reyes Heróles en su conocido estudio: *El liberalismo mexicano*.

Entonces, no es posible generalizar. Pero tampoco quisiéramos solamente repetir o reproducir lo que hasta ahora se ha dicho e investigado tan eruditamente en esta materia. Nuestra intención es interpretar, siguiendo el procedimiento de pensar lo dicho desde el

¹⁰⁸ Cfr. Reyes Heróles. *El liberalismo mexicano*. México 1958 UNAM.

problema que nos hemos planteado (Un análisis filosófico de la problemática étnica en México en la segunda mitad del siglo XIX); considerando que, este problema guía nuestras lecturas y la interpretación de ellas, lo cual no elude la debida contextualización de lo analizado. Más allá de eso, hemos querido ser conscientes de la dimensión presente o circunstancias actuales de las etnias mexicanas (en el siglo XX) al contemplar la selección de las lecturas, éste es otro criterio para la interpretación, lo cual da una posibilidad a la rememoración que hacemos de proyectarse a lo futuro, esto es, de pensar lo pasado (NO juzgarlo desde el presente eso sería un error, sino...) en la exigencia de lo presente, pero tendiendo a ensayar una realidad diferente para este problema por lo menos en la dimensión teórica de nuestras interpretaciones y explicaciones.

Lo anterior lo abundaremos en el último capítulo de nuestro estudio por ahora sólo estamos anunciándolo y tomémosle como un paréntesis o bien como una reflexión de procedimiento.

Retomando nuestra explicación acerca de los dos proyectos oficiales que nos interesan para nuestro periodo de estudio ubicado en la segunda mitad del XIX.

La pugna por el Poder hace que algunas veces haya un gobierno conservador y otro liberal, o digamos uno de tendencia centralista y otro federalista.

Al final de la disputa triunfa un liberalismo "democrático" sobre el régimen colonial conservador.

Se han delimitado ya por estudios como el de Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*; el de Leopoldo Zea, *El Positivismo en México*, por citar los más conocidos, las ideas filosóficas aunque el énfasis cae en las ideas políticas en el caso de Reyes Heróles.¹⁰⁹

Ampliando el análisis. Más allá del liberalismo oficial. Hay otros textos que han tocado las distintas ideas y diferentes discursos en la segunda mitad del siglo XIX

¹⁰⁹ El mismo lo señala así en sus preliminares. Cfr. su obra Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*.

mexicano como: *El socialismo en México*, de Gastón García Cantú; *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México (1872-1911)*, de Jean Pierre Bastian, por esto, nuestra intención al no pasarlos por alto, no es repetirlos, sino sugerir con ellos y algunos autores de la época rutas de investigación para sugerir mi interpretación del siglo XIX mexicano, en donde se consideren las distintas ideologías del periodo para tener una visión más amplia y crítica de éste y no reducirnos al liberalismo

Por la amplitud de este intento nosotros sólo señalamos los autores y los diferentes discursos que pueden en nuestra opinión ser representativos de las distintas ideologías del periodo en forma oficial y algunos que aparecen como contestatarios a éstos; pretendemos más abrir la discusión crítica para este tipo de interpretación que cerrarla, pues no vamos ha ser tan heurísticos documentalente, tampoco pretendo agotar el tema al respecto.

Leopoldo Zea, hace un amplio estudio del positivismo como doctrina filosófica casi a finales del siglo XIX que es imposible no reconocer. Esta es una extensa tesis doctoral dedicada a la recepción y adaptación del positivismo a la circunstancia mexicana. Pero mi intención no es repetir las tesis de los estudios mencionados, sino exponer en una historia no oficial la percepción del indigena, no sólo por los discursos del liberalismo y positivismo, sino también del escolasticismo, socialismo y anarquismo. Dada la amplitud de lo propuesto no vamos a profundizar en cada ideología expuesta.

Si bien, hay varios matices entre las ideas políticas, las ideas filosóficas, las literarias, etc., debemos entender que éstos se resaltan sólo en el análisis de la investigación, porque en la realidad estudiada, es difícil separar los niveles del ideal y la realidad expresada en la idea filosófica, literaria etc. Esto porque un ideal o el ideario de una ideología, al operar en la realidad como un discurso puede envolver ideológicamente una manipulación social al manejar solamente el nivel simbólico del ideario en una retórica discursiva, aplicándolo con un interés elitista para un beneficio individual o de un grupo reducido.

Mi intención es separar la dimensión teórica ideológica del discurso de la realidad histórica de la época y ofrecer una interpretación que evidencie como una ideología incumple su ideario al aplicarlo en la realidad debido a sus intereses particulares como grupo en el poder.

Voy a estudiar la segunda mitad del siglo XIX, en lo que compete a una región político social denominada México. Pero sin por ello descubrirla como un todo aislado de las demás regiones político sociales constituidas que coexistían en esa época. Porque antes ya hemos apuntado que desde el contacto de la civilización europea y la mesoamericana la humanidad del mundo entero entra en una relación de alteridad en sentido amplio.

Consideramos que las ideas filosóficas, las doctrinas políticas o ideologías de la época se originan como alternativas a un orden y problemas dados, se receptionan y se adaptan a las problemáticas específicas de cada país. Asimismo pasa con el liberalismo y otras ideologías en México.

Por lo tanto, el liberalismo ofrece una expectativa de organización social, ésta se aplica por una política específica para una región originando su peculiaridad. Las metamorfosis que se dan de lo teórico (el ideario) a lo real (es decir la aplicación del discurso de la ideología operando en la circunstancia específica de la región que se trate), son lo que provocan nuestro interés y reflexión.

Ahora bien, hay que delimitar en la segunda mitad del siglo XIX que a pesar de las oscilaciones y pugnas por el poder se consolida o prevalece el proyecto liberal, así lo demuestra el Constitucionalismo de 1857, las leyes de Reforma (1859) y el triunfo de la República con el gobierno de Juárez (1867). La otra corriente filosófica oficialmente reconocida será el positivismo en las últimas dos décadas de la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del siglo XX, esto es, de 1876 a 1911.

Sin embargo, habría que repensar estos dos bloques de ideas filosóficas oficialmente reconocidas en México y agregar quizá otras tendencias que estuvieron presentes constan-

temente en este período como: la Escolástica; y algunas más que se configuran como ideas contestatarias a las anteriores en este período, Protestantismo, Anarquismo y el Socialismo.

Por ejemplo, el discurso escolástico estará presente polemizando con el discurso liberal más radical y democrático, en temas como lo son la tolerancia religiosa. Díez de Sollano y Dávalos en el periódico *La Voz de la religión* discute contra el *Monitor Republicano* que expresa la posición liberal.

La escolástica tomista tendrá en Sollano un digno representante hábil e inteligente, pues argumenta su polémica magistralmente acudiendo a lo que él llama "la sana filosofía",¹¹⁰ y en verdad sus argumentos tienen una fuerte coherencia lógica que los robustece. Pero su lectura puede decodificarse bajo la óptica de la escolástica tomista como hemos dicho.

Parafraseando a Jean Pierre Bastian ante las posiciones de igualdad liberales, éstos, es decir, el clero, y por consiguiente la posición escolástica defenderán el orden natural, pues la divina providencia ha colocado a los hombres en este mundo siguiéndose de ahí que el orden que guarda es el más justo por naturaleza. Sobre la soberanía popular, para el clero el soberano es Dios y no el pueblo y éste recibe su poder directamente del máximo soberano. Para el clero, la Iglesia es independiente del Estado y este es hijo de la Iglesia. La iglesia se ocupa administrar el poder espiritual, el estado el temporal pero conducido por lo preceptos morales de la Iglesia.¹¹¹

Ahora bien, ¿cuál es liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX?

El liberalismo que triunfa según Reyes Heróles es el democrático, este es:

¹¹⁰ *La Voz de la Religión*, "Examen filosófico sobre la tolerancia religiosa", en José M. de Yermo Parres, *Díez de Sollano: Apuntes biográficos y colección de los escritos del Dr. y Mtro. Dn. José Ma. de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dignísimo Obispo de León*. León 1882, Imp. de Jesús Villalpando. Cuaderno cuarto. Escuela de Artes. pp. 321-323.

¹¹¹ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México 1989 El Colegio de México. p. 30

Un liberalismo en cuyo ideario la representación política reside en la soberanía popular, que emana, según el ideario liberal, directamente del pueblo; las tendencias igualitarias son garantizadas por la ley de ahí la importancia del constitucionalismo, además está la división de poderes para la República Federal y su sistema de gobierno.¹¹²

Ahora, estos triunfos de los liberales puros o radicales son pronunciamientos que no se cumplieron en el acto mismo de proclamarlos hubo que defenderlos y aplicarlos, es ahí donde el ideario y los modos o las formas que adoptan la aplicación entran en contradicción con la realidad de la época.

En primer plano, la disputa por el poder se dio desde la cúpula de las clases privilegiadas, en la clase media representada por facción política de los liberales radicales; éstos y la aplicación del ideario liberal en sus discursos oficiales nunca pensaron atender los intereses de las clases más bajas de la escala social, las cuales no tenían una representación político jurídica en ese momento, lo anterior no se contemplaba a pesar de la propuesta de un ideario liberal democrático con su precepto de soberanía popular.

La prueba más fehaciente fueron las etnias indias de esa época. Estos sujetos sociales nunca fueron el sujeto al que se refería la igualdad de la ley de la constitución, pues no eran pensados como una clase distinta étnicamente, sino sólo en cuanto se integraban como "ciudadanos" a la nación, obviamente en los puestos más bajos de la escala social, cosa que no solucionaba su nivel de vida, pero que si les hacía perder su identidad étnica.

El discurso político del ideario liberal era modernizador y el lastre para esa modernidad era la raza indígena, por eso en el "mejor" de los casos, habría que "incorporarlo" a la homogeneidad nacional.

Es un proyecto que al afirmarse excluirá al otro por ser simplemente distinto del sujeto y del proyecto del discurso político liberal mexicano triunfante que asciende al Poder.

¹¹² Sobre más información para identificar un ideario liberal cfr. a Juan Felipe Leal, "El Estado y el bloque en el poder en México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año XXV, Nueva época, octubre-diciembre, 1989, número 138, p.14.

Cuando hubo necesidad de imponer el ideario liberal ante el proyecto conservador se hizo una utilización ideológica del otro, del indígena en este caso, como carne de cañón o como instrumento de defensa de preceptos “universales” propugnados por el liberalismo “democrático” triunfante.¹¹³

Como no estoy reconstruyendo la historicidad de la historia oficial de México, sino analizando cómo ésta respondió a la problemática étnica, no entro a profundizar en los episodios históricos, sino al mencionarlos destacaremos cómo afronta los problemas de los indígenas de este periodo.

Para hacerlo trataré de ofrecer una síntesis apretada de la situación y los problemas de esa época, además de la percepción del indígena por parte de las facciones en disputa por el poder y las otras ideologías contestatarias al mismo.

Sería importante contemplar la percepción del indígena por los discursos del periodo que nos interesa, pues, no hay un sólo discurso, confluyen distintas ideologías en este periodo. El liberalismo democrático se consolida en 1867 con la restauración de la República. Las ideas positivistas adaptadas a los problemas del país harán su aparición y la aplicación política en la dictadura porfirista (1878-1911), un poco antes y al inicio del porfiriato, en un periodo dentro de éste, encontramos el protestantismo 1870-1890 – según Pierre Bastian¹¹⁴. Además estarán en este periodo algunas ideas llamadas socialistas como las de Julio López y el anarquismo de los Flores Magón.

¹¹³ Como un ejemplo podemos citar el caso referido del militar Juan Alvarez, que además presidente interino de la República; aunque cacique su procedencia era indígena, éste encabezó y manipulo movimientos campesinos. Utilizó argumentos de un discurso nacionalista al apelar a la defensa de la patria como pretexto para utilizar los movimientos en provecho personal. Sin embargo, este ejemplo pertenece a la primera mitad del siglo XIX y queda fuera del periodo comprendido para nuestro estudio. Puede consultarse el libro de Leticia Reina incluido en la bibliografía.

¹¹⁴ Además del libro citado de Jean Pierre Bastian, véase Leopoldo Zea, *El positivismo mexicano. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México 1990 F.C.E. p. 63. Ahí se señala que el protestantismo fue traído a México en 1872 por Lerdo de Tejada.

Dado la amplitud de lo propuesto no sería posible en este estudio abarcar empíricamente con rigurosidad todos los discursos, por esta razón tomaremos algunos autores representativos o conocidos oficialmente respecto a las posiciones o las ideologías del periodo seleccionado en nuestro estudio. En algunos casos contextualizamos al autor exponiéndolo en torno a la polémica o las polémicas que sostuvo respecto a los problemas de la época, pero resaltando la percepción, alusiones o exclusiones que tiene del indígena.

2. Algunos autores del pensamiento mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, su percepción o posición respecto de la problemática étnica en las ideologías y los discursos de este periodo.

Extraer las opiniones comentarios y juicios sobre los indígenas durante la segunda mitad del siglo XIX sería muy interesante, pero muy extenso; por ello quisiera identificar lo que podrían ser los principales discursos que ponen en práctica un imaginario social de la época, después concretamos en algunos autores del pensamiento filosófico y del pensamiento político mexicano para hacer resaltar la percepción sobre lo indígena expresada en sus ideas y discursos.

No es nuestra intención hacer una exhaustiva y meticulosa búsqueda, sino tomar los discursos en cierto modo ya conocidos de autores como por poner un ejemplo: José Ma. Luis Mora, Guillermo Prieto, Justo Sierra y reinterpretarlos para exaltar no solamente sus virtudes sino señalando las deficiencias.

Lo que no significa juzgar a los autores sus ideas y discursos descontextualizadamente desde hoy, sino desde el aquí y el ahora históricos con miras al pronóstico de un futuro posible, lo cual es diferente. Además, analizaremos las ideas bajo la óptica de la problemática que no hemos propuesto investigar (la problemática étnica). De esta manera, nos aproximaremos a una crítica de las ideas, y del o los discursos en su inserción social para replantear, bajo sus logros y deficiencias, lo que ha sido (nuestro pasado histórico), para pensar cómo puede afrontarse el problema en lo presente y en lo futuro.

Empecemos abriendo temporalmente en 1848, asumiendo el contexto ya señalado en la segunda parte de este estudio. De esta fecha hasta 1867 predominan los discursos aún escolástico y liberal, estas ideologías polemizan respecto: a) Monarquía o República como formas de gobierno para ejercer el poder; b) sobre relación Iglesia-Estado; c) intolerancia o tolerancia religiosa; tienen diferentes autores, por lo que toca a la escolástica tomaremos a Diez de Sollano y Dávalos y por lo que respecta al liberalismo a José Ma. Luis Mora y a Guillermo Prieto.

El protestantismo polemizará primero con el clero y después con la representación política del positivismo. La escolástica también polemizará con el positivismo, tenemos como un ejemplo a José M^a de Portugal y Serratos.

El positivismo pretenderá traer un orden, paz y progreso para la inestabilidad y la guerra civil, siendo un claro conservadurismo al ser intolerante ante cualquier revolución.

El socialismo se debatirá con el liberalismo por la incongruencia e inconsistencia al aplicar su programa político, aquí está la presencia de Julio López.

El anarquismo se presentará como un discurso contestatario al positivismo y a la dictadura de Díaz, donde estarán los nombres de los Flores Magón.

Advirtamos que nuestra preocupación principal se centra en saber cuál es la percepción del indígena por las distintas ideologías y los diferentes discursos del periodo.

a) La percepción indígena en el discurso escolástico (Diez de Sollano y Dávalos)

El discurso del Clero tiene un fuerte exponente con el Obispo José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos, este autor polemiza sobre la tolerancia religiosa con los liberales; sin embargo, la polémica sobre la tolerancia religiosa es anterior a las leyes de Reforma y puede decirse que concluye jurídicamente con la autorización sobre la tolerancia de cultos en 1859, pero esto no se llevará a cabo sino hasta más tarde. La efervescencia de la argumentación de Diez de Sollano le hará criticar hasta la política de colonización,

animada ésta por la inquietud de la guerra de castas en México (más adelante citaremos una correspondencia diplomática donde Mora expresa como solución a la guerra de castas la colonización extranjera). En su exposición y al ejemplificar los males de la “tolerancia religiosa omnimoda” o total, Díez de Sollano alude en su argumentación y ejemplificación a la “clase” indígena, esto nos brinda la oportunidad de tener una percepción del indígena en el discurso del Clero en un autor específico que lo representa, sin olvidar que éste está polemizando sobre el problema de la tolerancia religiosa con los liberales. Sin embargo, la descripción aunque no sea directa alude a una percepción del indígena por el discurso del clero de entonces, veamos cuál es ésta en la siguiente cita:

“¡Que cuadro tan triste por cierto presentaría la nación mexicana cuando todas las sectas y todas las religiones, por monstruosas que sean, se disputasen en ella el campo! Acerquémonos un tanto para contemplarlo mejor: y desde luego el objeto que de preferencia llamará nuestra atención es la clase indígena. Verdad es, que varios de sus individuos han descollado en las ciencias y en las artes; verdad es, que el ingenio de muchos no es oscuro, ni su corazón depravado; pero también es verdad, que una mayoría inmensa de ellos aun conservan gran parte de los hábitos y propensiones de sus antepasados, que especialmente los que moran en las selvas y despoblados se encuentran sumergidos en la más crasa ignorancia, y dominados de inveteradas preocupaciones en favor de ciertos ritos del gentilismo; es también muy triste y lamentable verdad sin duda, pero verdad, que a pesar del celo apostólico de muchos pastores eclesiásticos, á pesar de sus frecuentes instrucciones y moniciones, muchos de ellos han hecho una mezcla horrenda y monstruosa del catolicismo y de la idolatría. ¿Qué hay, pues, mas fácil, qué mas factible, que una vez autorizada la tolerancia

universal, muy presto veámos á Huitzilipostli [sic] en un templo, y á los indios destrozando víctimas en su presencia, y presentándole los corazones humanos en holocausto? Si hoy mismo, dominando solo el catolicismo existen entre nuestros indígenas mil y mil retos, parte ocultos parte manifiestos de la barbarie y de la gentilidad, ¿qué debe temerse fundadamente sucederá cuando una ley abra las puertas para todo rito religioso? Será menester que del museo nacional se provean los indígenas de sus antiguos dioses restituyéndolos á su rango primitivo y haciendo que esos objetos de curiosidad y de estudio de las antigüedades del país, en los cuales el filósofo cristiano ve con dolor los monumentos del extravío y depravación deplorable del hombre, y del naufragio de la razón; vuelvan de nuevo á ser objeto de veneración y culto. Así es como intentan nuestros progresistas consumir la obra de la regeneración del país, que ya han empezado: ellos declaman de continuo, que nuestro catolicismo con su intolerancia ha embrutecido á nuestros ciudadanos y por esto quieren que la tolerancia omnimoda haga renacer entre nosotros esa parte preciosa de la civilización azteca que mira a la religión ¡hermoso es este rasgo del cuadro!

“Prevenamos una objeción que acaso ocurrirá algunos, pareciéndole improbable y caprichosa la anterior reflexión ella, dirá, no es más que un castillo forjado en el aire para alucinar a los sencillos y obtener un triunfo derribándolo. Pero ¿quién de cuántos conocen la situación moral del país que habitamos se atrevería a pensar así de buena fé? ni ménos ¿quién de cuantos han saludado la historia moderna de las naciones tolerantes? Porque en realidad se necesita desconocer totalmente al carácter moral de los numerosos restos indígenas para alucinarse hasta no percibir la evidente posibilidad del

caso propuesto; y se necesita al mismo tiempo ignorar cuál sea la tolerancia de la culta Inglaterra, que tantas veces se nos pone por modelo, permitiendo en la India horribles atrocidades, que deshonran á la especie humana: los mismo Estados-Unidos, nuestros rivales, y de quienes vergonzosamente somos ciegos imitadores, han tomado de hecho la bárbara resolución de extinguir á las razas primitivas de los países á donde llevan su dominación, sin lo cual no estarían exentos de tener en medio de ellos el culto idolátrico.

“Más ¿a qué fin recurrir á lo que pasa lejos de nosotros cuando aquí, en nuestro propio suelo, aquí en el centro de nuestro país y á la faz de toda la nación, se levantan masa de indigenas, y de diversas castas de color y llenas de emulación contra la raza hispano-mexicana se empeñan en destruirla? ¿Cuando á porfía talan los campos, roban las haciendas, asolan los poblados, y por todas partes pillan, destruyen y asesinan? ¿Cuando el terror, la desolación y el espanto tiene ya sobrecogidos á los míseros pueblos que ellos han invadido?

“Si pues en esta discordia se quita lo único que pudiera calmarla, que es la Religion Católica; si á la diversidad de origen se añade la diversidad de religión; si la ferocidad de esos vagabundos no se suaviza con la mansedumbre evangélica, sino se agrega y se suma con la ferocidad de los cultos bárbaros, á que son propensísimos, ¿qué sería de México! ¿que sería de nosotros lo habitantes de esta república desgraciada! Tolérence en hora buena todos los cultos; arruínese la unidad de la Religion Católica, única que puede domar la ferocidad y barbarie de esas razas; atícese el fuego de la guerra de castas con el pábulo de la divergencia de religiones y avívese con el soplo de la tolerancia, que resusitará los restos hacinados del genti-

lismo antiguo de esos pueblos; y ¡veréis cuán libre, cuán magnánima, cuán enseñoreada se levanta de entre el polvo y las ruinas la nación de Anahuac!"¹¹⁵

No entramos a analizar la interesante argumentación de Diez de Sollano para esclarecer el problema de la tolerancia religiosa, por el momento nos interesa más la alusión a la clase indígena para percatarnos de cuál es la percepción del discurso del Clero sobre ésta

Entonces, analicemos subrayando de los subrayados, que resaltan esta ilustrativa cita parte de la alusión y la percepción del indígena por el Clero.

En primer lugar, se nos dice: que "aun conservan gran parte de los hábitos y propensiones de sus antepasados; que especialmente los que moran en las selvas y despoblados se encuentran sumergidos en la más crasa ignorancia, y dominados de inveteradas preocupaciones en favor de ciertos ritos del gentilismo [...] a pesar –sigue Sollano– del celo apostólico de muchos pastores eclesiásticos [...] muchos de ellos han hecho una mezcla horrenda y monstruosa del catolicismo y de la idolatría."; a mezcla "horrenda y Monstruosa" a lo que alude la crítica de Sollano, nosotros podríamos interpretarlo como *sincretismo electivo*, referido en nuestra sección de acuerdos semánticos, el cual permitió a los indígenas conservar cierta identidad étnica amoldándose y reinterpretando bajo su cultura y símbolos propios dogmas católicos en aquel entonces [ya hemos propuesto el concepto señalado como criterio explicativo], no es de extrañar que Sollano adjetive de "horrenda y monstruosa la mezcla" o el llamado por nosotros *sincretismo electivo* concepto para explicar el hecho mencionado, pues, esto en primera, era un hecho, si no, no le parecería tan horrendo y monstruoso; en segundo, es lo que a nuestro juicio les permitió conservar, en ese entonces cierta, identidad étnica. Y quizá en el siglo XX les ha permitido perma-

¹¹⁵ "Continuación del examen filosófico sobre la tolerancia religiosa", 13 de septiembre, en: José M. de Yermo Pares, *op. cit.* El subrayado es mío.

necer en el cambio que culturalmente implican 500 años de resistencia. Abundemos la definición de este concepto explicativo propuesto de *sincretismo electivo*, éste refiere a un mestizaje cultural, a una asimilación en el sentido dialéctico y no antropológico, en donde el pasado indígena es rehecho, reinterpretado bajo los símbolos cristianos, que son reapropiados realizando *Anfhebung* dialéctico, es decir, se niega conservando los símbolos cristianos al reapropiárselos con el pasado histórico indígena y dan el paso y tránsito a algo nuevo, a su permanencia y pertenencia a una identidad étnica indígena, en una auténtica y real asimilación. El indígena niega dialécticamente su pasado, y lo recupera bajo símbolos cristianos, para seguir siendo un indígena, que no es ya el indio de la Conquista. Reconozcamos que esto pasa en la esfera o la dimensión de lo religioso. Que no se supera la explotación y marginación estructural hacia el indígena, porque quizá no es el caso, pues se necesita un cambio más estructural de toda la sociedad civil para ellos, y en ese momento no había las condiciones de posibilidad. Sin embargo le da al indígena participación activa en el proceso histórico, he ahí lo importante de advertir y rescatar como resultado histórico que evidencia nuestro concepto explicativo.

Volviendo al análisis de los subrayados en la cita. Hay más, un poco más adelante donde Diez de Sollano lanza la pregunta: “qué es más fácil y factible una vez autorizada la tolerancia universal que ver a “Huitzilipostli” en un templo y a los indios destrozando víctimas ofreciendo los corazones humanos”. Sollano quiere hacer pensar como hipótesis que si se admite la tolerancia universal, con el liberalismo, los indígenas extraerán de los museos sus dioses para pasar de ser “esos objetos de curiosidad y de estudio de las antigüedades del país” a objetos nuevamente de veneración y de culto. Criticando este supuesto. Entonces, para Sollano, ¿los objetos históricos del pasado indígena sólo son antigüedades del museo? Interesante concepción de esos objetos, símbolos de la Historia de México.

No es el caso de abusar aquí al extraer muchas conclusiones. Lo que si queda latente aunque no se mencione, es el temor que había hacia estas culturas bárbaras, nótese,

conservadas "en las selvas y despoblados". Esta conservación o permanencia cultural es demostrable, tanto por la cita de Sollano como por la gran cantidad de sublevaciones indígenas, entre ellas una de importancia por su magnitud la llamada "guerra de castas" en Yucatán. La anterior sublevación fue un temible ejemplo para el temor de todas las clases privilegiadas de la época.

Lo que Sollano no puede ver, porque está inmerso en la disputa ideológica, es que el cambio de gobernabilidad y el paso de los poderes espirituales a la preeminencia de poderes temporales y civiles está en juego. Por lo tanto, no puede culpar a los indígenas de los males que propiciaría la tolerancia, aun la tolerancia universal, la cual es uno de los factores en disputa teórica y política con los liberales en el Poder.

Al advertir los males, dada la tolerancia universal, ¿por qué Sollano alude al pasado indígena como barbarie, sino es por un franco desconocimiento consciente que se hace del otro, del indígena rebelado? ¿Quién mantendría el poder político sobre la situación si se acepta los supuestos mencionados por Sollano? Obviamente que el Clero. Pero no olvidemos la injusticia, represión y marginación hacia los indios y nos quedemos sólo con la idea de tolerancia religiosa liberal.

El clero en el régimen colonial fustigó a las etnias de entonces. Ese sistema colonial, caduco y moribundo como régimen semifeudal de la colonia sustentada por la burocracia eclesiástica del Clero, no podía persistir y fue una parte, junto con todas los demás aspectos, que incidieron para la injusticia con las etnias. La intolerancia de la misma Iglesia para aceptar ideas que criticaron lo anterior fue motivo de la disputa y la polémica por la tolerancia religiosa.

Sollano se describe como filósofo y como filósofo cristiano, si juzgamos solo por la coherencia lógica de su argumentación estaríamos todos de acuerdo que filósofo, sí lo es; aunque quizás en mi opinión un poco más cargado a teólogo por la defensa a capa y espada de la religión católica, pero es íntegro y coherente desde su posición, debemos reconocerlo. Sin embargo, lo que nos interesa no es juzgar a Sollano, sino ver como el

“filósofo cristiano” representado aquí por Sollano ve que estas culturas representan bajo su razonamiento, dada “la horrenda mezcla de catolicismo e idolatría,” que decíamos nosotros no es sino el *sincretismo electivo* que las etnias hicieron para subsistir, el cual se ve para este exponente del Clero Alto como el “[...] estravío y depravación deplorable del hombre, y del naufragio de la razón; [...]”.

La posición de Díez de Sollano, no es la posición generalizada del Clero, es la de un hombre culto y con un cargo eclesiástico y la de un filósofo cristiano hablando sobre la tolerancia religiosa. En el análisis crítico del texto citado quisimos resaltar sólo la percepción del indígena en un discurso del Clero. Reconocemos que puede haber otros autores, sin embargo, si un filósofo como Sollano polemizando contra el liberalismo sobre un tema histórico de trascendencia como la tolerancia religiosa no representa el discurso del clero, entonces ¿qué o quién lo representa más?

Por lo que respecta a la referencia a los indios como la “clase” indígena, esta alusión nada tiene que ver con el reconocimiento de una conciencia de clase de las etnias indias y mucho menos pensaba el filósofo escolástico que pudieran tener una ideología que defender a no ser la restauración de un pasado muerto y bárbaro. La alusión a los indios como “clase” es más una asignación ideológica como clase inferior de la escala social de la época.

Para Sollano la religión católica es la “única que puede domar la ferocidad y la barbarie de las razas indígenas”. Según el escolástico, si se avivaba la tolerancia y atizaba la guerra de castas, entonces se levantaría de nuevo la nación de Anáhuac. Esto es un claro temor infundado de algo que no hubiera podido pasar debido al ascenso de los liberales al poder.

Dentro de la ideología y el discurso del liberalismo se encuentran diferentes autores más reconocidos e identificables como liberales. Sin embargo algunos varían su posición respecto al ideario liberal a lo largo de su vida y en su participación política, para no perder de vista el objetivo de nuestro análisis, esto es, la percepción del indígena en los

diferentes discursos y distintas ideologías, y para no caer en una confusión en la exposición de las ideas, se toman, como hemos dicho antes, los autores que pueden representar los respectivos discursos y que argumentan éste dentro de una polémica o problemática específica del periodo histórico seleccionado.

Lo anterior con la intención de evitar confusiones en la exposición de la posición o la ideología sustentada por el autor, así nos limitamos a un contexto específico, esto es, el de su argumentación, en torno a la polémica o problemática mas cercana a la que se esté refiriendo éste; y sobre todo la intención es resaltar y subrayar el tipo de alusiones u hasta omisiones sobre el indígena que se hagan patentes en los discursos.

b) La percepción indígena en el discurso del liberalismo

(José María Luis Mora y Guillermo Prieto)

En el caso del discurso liberal tomamos: J. Ma. L. Mora en una carta donde expresa una solución en su opinión sobre guerra de castas y la colonización extranjera en 1849. La cual, es cercana al periodo histórico temporal que hemos seleccionado como un comienzo de nuestra exposición, este es la guerra de castas en 1847. A Guillermo Prieto lo citamos por algunas de sus descripciones sobre el indígena; y a José M^a Vigil lo seleccionamos por una peculiar cita que hace Bastian de él, donde se expresa la opinión y percepción peculiar que el liberalismo pudo tener del indígena.

La carta que Mora envía al Gobierno mexicano dice:

“Al gobierno de México, Londres, 31 de Julio de 1849

“E.S.- Por la reseña política número 39 quedo impuesto de la convocación [...] yo me atrevo a llamar la atención del Supremo Gobierno a la necesidad de hacer que las sublevaciones de castas, no sólo cesen, sino que sean en lo sucesivo imposibles, y el único medio de

lograrlo, es la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola. Para esto no hay más que un solo medio, tan único como eficaz y tan eficaz como único, y es el de llamar y admitir en la parte ya poblada de la República todos los que del extranjero quieran o puedan en ella establecerse, a cualesquiera condiciones, y sin pensarse en los medios de llevarla a efecto. Una vez logrado el establecimiento que se indica, es igualmente necesario darles el apoyo del Gobierno, con preferencia a todas las clases de color en todo aquello que no sea una violación abierta de la Justicia. Desde la independencia acá se han estado enumerando, repitiendo, y exagerando hasta el fastidio los pretendidos agravios de la clase de color contra la blanca, y eso, más tarde o temprano, debería de concluir al efecto que ahora vemos. Necesario, pues, parece, no sólo el cesar en estas mezquinas adulaciones, a una clase que no es capaz de sacar de ellas otro fruto que el de odios irreconciliables, que al fin y a la postre vienen a terminarse en revoluciones sangrientas, que sin mejorar la posición de los que en ella toman parte, acaban por desquiciar el edificio social más sólidamente establecido."¹¹⁶

La preocupación de Mora es que: cesen las sublevaciones de castas por el único medio de lograrlo, esto es, la fusión de todas las razas y colores de la República en una sola por la admisión de todos los extranjeros que deseen ingresar. Esta preocupación resaltada con el subrayado, puede explicarse bajo el siguiente criterio para la argumentación, el cual se destaca por González Navarro en su libro *Raza y Tierra*:

¹¹⁶ J. Ma. L. Mora, *Obras Completas*. México 1988, 1a. ed. SEPIIJMLM: V. VII, *Obra Diplomática*, p.277. El subrayado es mío.

“Para la opinión liberal el origen de las guerras de castas eran los tres siglos de abusos coloniales en perjuicio de los indios, principalmente su falta de propiedad individual. Las rebeliones de Sierra Gorda y Yucatán carecían de objetivos políticos, su único propósito era el pillaje y el crimen. Para remediar ese mal se presentaban dos posibilidades: civilizar o exterminar a los indios.”¹¹⁷

El origen de la guerra de castas en la opinión liberal es la falta de propiedad privada generada por los abusos coloniales. El remedio civilizar o exterminar al indio. Cuando el discurso liberal opera en la realidad de la época sin respeto y reconocimiento de la diferencia cultural, su homogeneización nacionalista consolida el monopolio del poder. Y entonces “civilizar” será exterminar no sólo cultural sino físicamente al indio.

Sin olvidar el origen aristocrático de Mora, el cual lo ubica en una clase privilegiada, su interés ideológico también está en preservar la unidad de la República dadas las tendencias separatistas que provocaron la desmembración en Texas y la guerra de intervención por los EE.UU.; Mora ve los intereses marítimos y comerciales de Inglaterra y como esta potencia extranjera en Belice venden armamento a los indígenas para fomentar la guerra:

“La rebelión de los indios sublevados, muy superiores en número a la población blanca, y auxiliada poderosamente por la venta de armas y efectos de guerra que se les hacía por los habitantes de la colonia de Belice, se presentó desde el principio con aire amenazador, que dejaba muy pocas esperanzas de suceso a los que debían ser víctimas de ellas.”¹¹⁸

¹¹⁷ González Navarro M, *Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén*. México, 1970, 1a. ed. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie 10, Cap. III Guerra de castas, p. 103

¹¹⁸ J. Ma. L. Mora, 21 de noviembre de 1849. *op. cit.*, p.292.

En el contexto del periodo de nuestra investigación la complejidad está en que Mora ve en los EE.UU. un contrapeso para medrar el interés británico. Sin embargo, los EE. UU., para Mora, también son una potencia y poder a controlar por el gobierno mexicano dado su carácter expansionista:

“En mi concepto, por principio general debe ser regla de conducta de nuestro Gabinete de balancear las pretensiones de la Inglaterra y de los Estados Unidos las unas por las otras. Este principio de política, que debe serlo de todos los Estados que se hallan en medio de intereses encontrados y de potencias muy superiores a ellas en poder, es el que ha salvado el Estado Pontifical, Venecia, la Holanda [...]”¹¹⁹

El interés de Inglaterra es explícito para Mora:

“Que la Inglaterra tenga designios ulteriores sobre el territorio confinante con sus posesiones en Belice, y que especule sobre las ocurrencias actuales, me parece una cosa fuera de duda y comprobada por todos los antecedentes del negocio. Su interés consiste en ocupar todos los puntos que puedan abrirle un camino más directo al océano Pacífico, y sólo por él puede explicarse la inicua ocupación de las bocas del río San Juan en el estado de Nicaragua.”¹²⁰

Expuesto el contexto vayamos a una parte donde podemos entresacar una percepción del medio en este discurso liberal expresado por Mora:

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 285.

¹²⁰ J. Ma. L. Mora, 30 de octubre de 1849, *op. cit.*, p. 284.

Después de expresar que es posible servirse del poder americano para repeler las pretensiones británicas Mora dice:

“[...] el Gobierno deba desatenderse de usar directamente de los medios materiales y morales que están a su disposición, y el primero, a mi juicio, debe ser cargar todas sus fuerzas sobre las posiciones confinantes con la línea Inglesa de Belice. Echar y alejar de ella a los indios: hacerles una guerra sin cuartel, y una vez ocupada esta línea y puesto fuera de combate el influjo británico que nace del contacto con las expresadas tribus, regalar los terrenos que la constituyen a las familias españolas que en ellas quieran establecerse. Libertarlas de contribuciones por muchos años, darles siempre la razón en todas las cuestiones que tengan o puedan tener con las gentes de color, y echar fuera de la península a todos los prisioneros que cayeran en las manos de las fuerzas del Gobierno, sea cual fuere su número, edad o calidades.”¹²¹

“hacerles la guerra sin cuartel”, esto ya lo habíamos visto dicho por el gobierno liberal en turno en 1847, pero contra de los indios de la frontera.

“echar fuera de la península a todos los prisioneros que cayeran en manos de las fuerzas del Gobierno, sea cual fuere su número, edad o calidades”; esto si es nuevo en la política contra el indígena rebelado, “sea cual fuere su número, edad o calidades”; o sea, si es: hombre o mujer, niño o niña, mayor o menor de edad, cacique o jornalero no importa, se debe exiliar de la península. La expulsión geográfica de los límites territoriales de una etnia ya la habíamos visto por los EE. UU., para con los indios de la frontera en

¹²¹ *Ibidem*, p. 286. El subrayado es mío.

el tratado de Guadalupe-Hidalgo, pero aquí, se está proponiendo por parte de un diplomático mexicano y de un excelso liberal de nuestra historia oficial. Aquí la alternativa o la idea de "civilización" opera no como una alternativa al atraso cultural sino como exterminio cultural. Además Mora pedía se regalarán las tierras a familias españolas.

Lo importante del caso, sería ver si se cumple tal disposición de Mora en el discurso expresado en la correspondencia diplomática. Para no eludir la pregunta esta política contra el indígena se origina como idea en el liberalismo, y va operando en leyes y decretos como realidad hasta concretarse como una política etnocida en el porfiriato, esto es, en la conocida política de colonización de 1880. Recordemos como un ejemplo de lo anterior las leyes de colonización dictadas en el año de 1875 a éstas le antecedieron el decreto sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos en 1863 y a éste las leyes de Reforma. Queremos dejar asentado que las anteriores leyes y decreto propician un cambio en la propiedad de la tierra afectando a las corporaciones, tanto a los grandes terratenientes, la Iglesia, como a las etnias indias en su propiedad comunal, la cual debe pasar a ser propiedad privada.¹²² Por cuestiones de tiempo en este momento no vamos a hacer un seguimiento, pero nos ayudaremos de un estudio, en donde, se alude al problema, lo cual tiene relación directa con lo anterior y así podemos afrontar el tema brevemente.

Me refiero al libro citado de González Navarro, en éste se menciona la venta de indios a Cuba, o la "contratación" de prisioneros indígenas fuera de la península de Yucatán durante la guerra de castas.¹²³ Con la supuesta "contratación", el gobierno también se proveyó de recursos para combatir a los indígenas en la guerra de castas.¹²⁴ Y con esto se ve como opera en la realidad las ideas de Mora en la carta señalada.

¹²² Al respecto Cfr. Charles Hale Adams, *La transformación del liberalismo en México a fines del S.XIX*. México 1991, Vuelta 453 p.

¹²³ Cfr. Moisés González Navarro, *op. cit.*, Cap. IV Crimen y Castigo, pp. 108-139.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 119.

Advirtamos, aunque la aplicación de la solución propuesta por Mora para la guerra de castas no se da inmediatamente, si se da con posterioridad hasta la política positivista.

Había hasta un precio pagado a los soldados por cada indio capturado de cinco pesos.

“El gobernador Barbachano, explicó al ministro de Relaciones Exteriores, el 26 de Mayo de 1849, que no había atendido a la petición de Vivó del 14 de febrero de 1849 [...] por que no debía someterse a un empleo subalterno. No había consultado al Supremo Gobierno porque se consideraba autorizado a conceder pasaportes a hombres libres que querían trabajar en el extranjero [...]. Esa medida además había sido una desición humana porque había soslayado a los indios del patíbulo al que se habían hecho acreedores, por sostener una guerra con mayor crueldad que los comanches y las tribus más bárbaras del interior del país. Para evitar las matanzas que, en uso del derecho de represalia, ejercían los soldados sobre los indios con la misma ferocidad y barbarie que éstos, ofreció a los soldados cinco pesos por prisionero vivo a reserva de disponer luego la salida de los indios del país.”¹²⁵

Acotemos que los prisioneros pagados a 5 pesos, después se vendían a 25 pesos a Cuba con lo que obtenía una ganancia de 20 pesos.¹²⁶

“El marqués de la Ribera respondió a Díez de Bonilla, el 9 de ese mes y año [se refiere a 1853], con base a las comunicaciones de Lozano a Cuevas haciéndole ver que desconocía los antecedentes de

¹²⁵ *Ibidem*, p. 118.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 119.

los sucesos de 1849, año en que Cuba por humanidad y filantropía había aceptado como colonos a 150 indios yucatecos, de acuerdo con precisas formalidades legales, y mediante el pago de 25 pesos por el enganche de cada uno de esos indios.”¹²⁷

Advirtamos que la venta no sólo fue de yucatecos, sino también de indios de la frontera norte, lo cual argumenta y demuestra nuestra crítica que en el discurso de liberalismo “civilizar” se vuelve exterminio cultural y no integración real por la ciudadanía a un Estado-nacional Republicano.

“El 18 de febrero de ese año de 1855 el apoderado de la casa Zangronis se dirigió al ministro de Relaciones Exteriores de México recordándole que el 4 de noviembre del año anterior se habían proporcionado al gobierno mexicano 30 000 dólares a cambio de la concesión de enviar mayas a Cuba, en vista de que sorpresivamente se había anulado esa concesión solicitaba una nueva para contratar, por el término de seis años, a los indios de las tribus que hostilizaban la frontera norte de México que libremente quisieran trabajar en Cuba, bajo las mismas en que trabajaban los gallegos y los chinos. [...]

“Diez de Bonilla respondió a la nota anterior, el 22 de febrero de 1855, que con esa misma fecha comunicaba a las autoridades de Tamaulipas, Nuevo León, Sonora, que el presidente había concedido permiso a la casa Zangronis para que contratara indios de la frontera norte a fin de trasladarlos a la isla de los Pinos, Puerto Rico, santo Tomás y Cuba, en donde trabajarían en servicio doméstico.”¹²⁸

¹²⁷ *Ibidem*, p. 124-125.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 136-137.

González Navarro no lo hace expreso, pero aunque las polémicas sobre el traslado de indios fuera de México sigan si es por “contratos”, legales o no, si es esclavitud al fin de al cabo. Hagamos un comentario. Recordemos que en la colonia la esclavitud también estaba recubierta por una retórica de legalidad. La problemática étnica al heredar mecanismos de explotación del indígena evidencia este trato injusto y desigual del otro, es decir, del las etnias indias mexicanas. Al entrar el gobierno liberal de Comonfort las cosas empiezan a cambiar por lo menos en el terreno legal dado algunos decretos como el de Comonfort contra Santa Anna o el decreto de Juárez en 1861 que prohibió la extracción de indios yucatecos al extranjero.

“La fracción V del artículo 1º del decreto de Ignacio Comonfort del 9 de enero de 1856 dispuso que Santa Anna sería juzgado por haber permitido que gran número de familias indígenas yucatecas fueran expatriadas (no específico que a Cuba), donde fueron sometidas a muy duros trabajos bajo un mortífero clima.”¹²⁹

Y respecto a Juárez, González Navarro agrega:

“Veinticuatro días después del informe de Suárez y Navarro, Juárez prohibió, el 6 de Mayo de 1861, la extracción al extranjero de los indígenas yucatecos.”¹³⁰

Los intereses económicos de España e Inglaterra no dejan de estar presentes en las supuestas defensas en contra de esclavitud por parte de Inglaterra y en los hechos mencionados sobre el tráfico de indios a Cuba.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 146.

Argumentando lo anterior, seleccionamos un documento de los consultados en el Archivo del a Nación sobre sublevaciones indígenas, que fundamenta nuestro comentario.

Resumiendo lo principal del documento. En éste el gobierno de Yucatán hace referencia a una venta de tierras "... por el capitancillo de Yaiché Rafael Chan" al que " los súbitos británicos que ocupan Belice de estar (...) vendiendo armas y municiones a los indios bárbaros para que empleen esos elementos contra la raza blanca. Y continúen sustraídos a la obediencia de las autoridades de la Nación y del Estado. Sabido es que si esos comerciantes, que bien se les pudiera llamar criminales desde que estalló la guerra, cruel y destructora de los indígenas, no hubiese auxiliado á estos constantemente con objetos propios para su guerra, es indudable que habría concluido inmediatamente después de su inicio... "En el documento se advierte también que el capitán mencionado de Yaiché "Rafael Chan ha vendido una gran extensión de tierras entre los ríos Hondoy viejo al Magistral de Hariochoac Mr. Holaf."¹³¹

Leyendo entre líneas, comentemos. Es cierto que Inglaterra compra las tierras y vende armas apoyando así el conflicto, pero al comprar reconoce la propiedad de las tierras de los indígenas, las cuales además se mencionan como extensas en el documento; lo mismo pasa con el representante del estado que escribió el documento, éste da por asentado la propiedad de los indígenas al no cuestionarla en el texto.

Por otra parte, Cuba está aún bajo el dominio español la población privilegiada exigía mano de obra para la producción agrícola; con esa demanda satisfecha por la venta de indígenas, Inglaterra no podría competir en lo agrícola con España. Por lo que la disputa de Inglaterra y España sobre este asunto de la esclavitud, es en realidad por el dominio del mercado agrícola, el cual se inclinaba a España al captar en ese momento la mano de obra de los indígenas vendidos para a una de sus colonias aún, Cuba.

¹³¹ AGN, México, *Tranquilidad pública*. Expediente 11, fojas 1,2 y 4.

No queremos decir que Mora promueve directamente estos sucesos con su correspondencia diplomática, pero durante esa época dada la insensibilidad y asentimiento para la diversidad étnica de México, pues se busca la homogeneización de su población se aplicaron o irán aplicando como una política etnocida, esas ideas están y ya se expresan en la correspondencia diplomática de Mora sobre el problema de la guerra de castas. La solución ante el problema son: la colonización extranjera, en el caso de Mora preferencia de españoles por la afinidad cultural; la guerra sin cuartel, la expulsión de la península de Yucatán, que también vimos se dio sobre los indios de la frontera.

Las ideas no son sólo abstracciones, en otro nivel y bajo ciertas mediaciones operan también en una realidad social.

Que por la racionalidad común a todos los hombres se expresan concepciones excluyentes en su afirmación, no es del todo deseable, aunque no es extraño en la historia este uso particular de la racionalidad que impone sus designios por medios violentos, pero que éstas se impongan deliberadamente como soluciones únicas, eso no es hacer un uso adecuado a la razón, común a todos.

Vayamos ahora a otro importante liberal que le tocó aplicar las leyes de reforma durante la época juarista. Guillermo Prieto fue varias veces nombrado ministro de hacienda, por el presidente interino Juan Alvarez, la última vez en 1861, entonces opina que los bienes eclesiásticos siempre pertenecieron a la nación.

Sin embargo nosotros retomaremos una alusión al indígena en un discurso más estético literario, pues las alusiones y las descripciones son directas a la "clase" indígena.

Lo mismo que en el discurso escolástico la alusión al indígena como "clase" no es un reconocimiento de una ideología indígena y de su diferencia por su forma de producción, sino una asignación ideológica para evidenciar su inferioridad respecto a la escala social de otras clases dominantes. Así el concepto de clase no tiene nada que ver con el concepto de clase como lo piensa la literatura marxista.

Guillermo Prieto hace algunas descripciones interesantes respecto al indígena las observaremos y comentaremos para después resumir su posición respecto a estos.

“En una capilla en una loma, se venera la imagen de la Virgen de Guadalupe; y como presidente cuyo periodo terminó, permanece en su oratorio todo el año, sin más devotos que los que tiene ciertos magnates siempre influyentes aun cuando no ejerzan el poder.

“Pero la aurora del 12 de enero de cada año convoca a los vecinos del pueblo N., alarma a los dependientes de las haciendas y pone en ascuas al bello sexo del lugar.

“Todo es afán, vida, movimiento, regeneración [...]

“Estos petimetres son de las haciendas de los contornos, con su cuello de camisa hasta la sien y su mascada negra con orilla blanca, puro de a 8 en boca y varita de membrillo para azotar al caballo. Esta es la aristocracia que imita y parodia los modales de los cortesanos, y ridiculiza y zahiere al vulgo de allí.

“La clase media es más despreocupada; mayordomos y gente pobre con sus mangas de jerga, sombreros de lana con su tosquilla en figura de culebra, zapato de ala y sendo calzón de manta que se ve por la apertura de la calzonera de gamuza encarnada o negra, y siguen los indios (otro diría aquí la clase indígena).

“En estos hay una variación estupenda: indios propiamente dichos, indios heterogéneos, e indios metafóricamente hablando.

“Fortuna te de Dios, hijo, y esto es cierto como el Evangelio: si el mismísimo Figaro hablara de indios, hacia fiasco como hay estrellas; ya dimos en que los indios son prosaicos, y aunque los pintemos bellos como Adonis y apuestos como el más galano trovador de la edad media, ni por esas; siempre polleros, siempre con su pelo a los ojos de café de siesta, siempre reservados y encogidos

(gracias al descuido que se ha tenido en su educación) por más que se ensalce la belleza de Xóchitl y el heroísmo de Cuauhtémoc, nada; cayeron en desuso, y serán Seila y Carbidis para copleros y novelistas. [...]"

Valdría la pena hacer un paréntesis para comentar estas parte de la cita que resaltamos al subrayarlas.

Ya hemos señalado algunos datos de la población en esta época y en los acuerdos semánticos se menciona la distinción de macro y microetnias apoyados en S. Varese, como también se aludió a las estrategias de identidad al respecto de la identidad étnica.

En la descripción de Guillermo Prieto se alude a la aristocracia; a la clase media, en donde, parte de la descripción está aludiendo a un campesino o bien quizá hasta a un indio: "sendo calzón de manta". Y por fin, a los indios donde Guillermo Prieto dice: "otro diría aquí la clase indígena".

Hacer esta alusión puede tomarse como que G. Prieto no reconoce un vínculo a los indios como clase, sin embargo, más adelante se les menciona como la clase indígena cuando se alude a ciertas pastorcillas que forman una comitiva para la celebridad; tal vez, la distracción de G. Prieto se deba que al pretender describirnos "fielmente" la realidad con un realismo puro se mezcle a fin de cuentas también su subjetividad y, al ver a esas pastorcillas que, según sus palabras están tan al natural: "¡qué pastorcillas tan al natural!", se olvide, por aminorar la descripción peyorativa la ubicación social que les está dando.

Esta ubicación no es tan trivial en cuanto desde una posición social o de clase se tienen funciones y demandas específicas.

Y sin embargo, su posición en la escala social no es la de una clase según los cuadros expuestos anteriormente. "la variación estupenda" de indios a que alude G. Prieto no muestra diversidad cultural, sino sólo un matiz pintoresco para la satírica y "fiel" descripción de la realidad y que las costumbres de México hace el autor.

Esté cuestionando o no la posición como clase de los indios, lo que sí se extrae en esta parte de la cita y del realismo de la descripción de Prieto es lo siguiente: un indio con "ojos café de siesta, siempre reservados y encogidos gracias al descuido que se ha tenido en su educación".

Apuntemos que aquí se disiente de cómo hablaría el mismísimo Figaro de los indios, según Prieto; y se achaca su condición al descuido de su educación. Si estos tienen acceso a la educación es otra cosa, se ha descuidado su educación. Pero el problema real que criticamos es qué tipo de contenidos impartía ésta. No era sobre el pasado indígena como parte de la historia de México, mucho menos era bilingüe, para las poco más de 35 etnias indias de la época identificadas ya en otra parte de este estudio. G. Prieto piensa como buen liberal que el problema es de educación, sino no lo mencionaría.

Acertadamente la investigación de Charles Hale menciona los temores concretos que afronta la institución liberal respecto al indio, los cuales nosotros afirmamos se reflejan en Prieto como liberal, estos son:

1. *Status* del indio en la sociedad.
2. Educación pública obligatoria.
3. Colonización extranjera.¹³²

En Prieto se pueden encontrar el interés en los puntos 1 y 2. A Mora le preocuparía bastante el tercer punto como hemos visto antes.

Esta posición del liberalismo difiere de la percepción del clero sobre el indio, pues, se reconoce el descuido de la educación y se piensa ésta como solución. Sin embargo,

¹³² Cfr. Charles Hale Adams, *La transformación del liberalismo en México del siglo XIX*. México, Vuelta 1991 p. 359 En este libro se menciona que los temas concretos que enfrenta el liberalismo son: 1. *Status* del indio en la sociedad, 2. Educación pública obligatoria, 3. Colonización extranjera.

lo que nosotros criticamos son los contenidos de la educación. Pues, estos contenidos es lo que no se atiende, éstos no se dictaron por las necesidades de las diversas etnias en pro de su afirmación sino de su homogeneización como "ciudadanos" del emergente Estado nacional mexicano, lo que implicará pérdida de identidad étnica o si no la guerra, eso cuando se pretenda afirmar alguna diversidad cultural, diferente a la propuesta por la clase dominante y en el poder que reclama desde esta posición su imaginario político social como único modelo viable.

Continuando con nuestra anterior cita, y extrayendo de la descripciones de G. Prieto una percepción del indio, a continuación se alude a éste de la manera más generalizada y común como se le conoce. Por lo que vamos a exponer, esta descripción ha pasado por lo que se vea ha ser la imagen del indio mexicano más difundida desde entonces hasta los años de 1950, la cual se difundió como el indio dormido en un nopal.

"Yo veía como relieve de las paredes a los indios de dos sexos, taciturnos, fumando sus cigarrillos en su postura favorita: las plantas en el suelo, las rodillas sosteniendo la barba y las manos cavando la tierra; las parejas rebozadas en una sola frazada, ¡y también se dirían sus lindezas! ¡Vamos a ver! ¿y cuál sea la causa que no ame un indio con tanta vehemencia como cualquiera? y esos más; y yo tengo mis razones."

Y no es cosa de ver sólo juicios o extraer conclusiones negativas o percepciones de este tipo de los autores de los discursos. Qué tiene que ver con nuestro pasado histórico, sino el deseo de ser recalcitrantes para tratar de evitar en la actualidad ya ese purismo antropológico y un solipsismo egocéntrico que muchas veces prejuiciosamente achaca la causa de los problemas sociales a todo, menos a la falta de justicia y de sensibilidad ante el otro, y al abrirle espacios democráticos de participación política en los asuntos nacionales

que nos competen a todos, en el sentido amplio de sociedad civil o de las clases sociales.

Para Prieto como buen liberal es claro que, el indígena representa un atraso respecto a las culturas más modernizadas de la época, por ello tiene razón al no querer idealizarlo en su descripción, sino verlo con realismo para ser conscientes de cómo es y solucionar su condición; ya que, como el mismo Prieto mencionará al terminar la cita “si se quiere moralidad y progreso, debe comenzarse por corregir las costumbres. ¿Y cuál es el paso previo? Conocerlas. ¿Y de qué manera mejor que describiéndolas con exactitud?”. En ello Prieto tiene razón.

Sin embargo, en lo que no coincidimos es que en sus descripciones él traslade al papel todo lo que ve “sin comentarios e indagaciones”, como según G. Prieto lo dice:

“[...] Aquí exclamarán algunos: ¡vea Ud., cómo nos pone este hombre! Mal mexicano, ¿qué dirá la Europa de nosotros? esa es una mano extranjera, y otras cosas semejantes. Yo traslado al papel – afirma Prieto– lo que vi sin comentarios ni indagaciones, porque el público se duerme con ellos, y porque aunque tengo orgullo, no delirio creyéndome Addison ni Beaumarchais.

“Si se quiere moralidad y progreso, debe comenzarse por corregir las costumbres. ¿Y cuál es el paso previo? Conocerías. ¿Y de qué manera mejor que describiéndolas con exactitud? Luego, yo soy mexicano como el que más, y con que yo lo diga basta. -Fidel”¹³³

¹³³ Guillermo Prieto, “Fiesta de indios”, *El siglo XIX*, México, sábado 5 de febrero de 1842, p. 3 en Carlos J. Sierra, *Guillermo Prieto*. México, 1962, 1a. ed., pp. 203-205, 209-210. Biblioteca del periodista, Club de periodistas de México. (Advertimos que Guillermo Prieto firmaba con el seudónimo de “Fidel”)

El presentar la descripción de un modo y no de otro, el adjetivar de una manera, hacen al que describe tomar posición, cuándo se han visto que un color, el café, sea el color de siesta como dice Prieto al referirse a los indios, con sus “ojos café de siesta”, esta metáfora la escogió Prieto el liberal; la psicología del color que dan fuerza al adjetivo en su descripción las puso el periodista que ostenta una visión de los hechos desde una posición de clase; ya que, los hechos no hablan por sí mismos, sino que a estos hay que interpretarlos y, aunque, no se quiera, ahí está el hombre y el ciudadano, el escritor y el político al momento de hacerlo.

Y si no, observemos esta otra cita para ilustrar lo dicho y percatamos además de los calificativos sobre el indio de Prieto.

“VI Toltecas

“Difícil no es entre esa raza abyecta y envilecida que llamamos indios con sus goces y ejercicios casi brutales, con sus chozas de tierra y con su idioma casi inentendible para nosotros; difícil no es, repito, buscar entre esa escoria los restos de los opulentos señores de México.”

Comentemos. “esa raza abyecta y envilecida que llamamos indios”, nos dice Prieto, y aquí ya está calificándolos; “con su idioma casi inentendible para nosotros”, agrega. Cierto es que estaban abyectos y envilecidos, pero por qué y por quienes, es lo que no se dice y que hay sobre el idioma: ¿porqué o cómo una raza envilecida y abyecta como la de los indios puede conservar un idioma que pertenecía a las culturas precolombinas? Prieto no lo menciona en su descripción ¿Y podría mencionarlo? Quizá no, su preocupación por el indígena no era por éste en cuanto tal, como distinto, como otro, sino como ciudadano integrado a el imaginario político del ideario liberal radical mexicano, para el cual, el indígena era el lastre para la modernización la moralidad y el progreso dictados por occidente.

Es curioso, Guillermo Prieto, el liberal emplea el término raza para aludir al indígena y Justo Sierra también aludirá al indígena como raza abyecta y envilecida.

Continuemos con la cita y los comentarios a G. Prieto.

“Los historiadores y los poetas han visto aquella época entre la nube del desprecio, bajo las preocupaciones de nuestros dominadores ¡Alianza pérfida vínculos frágiles, silencio criminal! La han visto y a la luz de nuestra material filosofía y del refinamiento del siglo XIX, han presentado a nuestros indios como una especie diferente; robaron a sus tradiciones la poesía; recargaron de absurdo su historia y nosotros para ocultar nuestra ignorancia, volvemos ridícula su gloria e irrisorias sus proezas y sus nombres. ¡Con un Homero y un Dionisio de Halicarnaso, fueran nuestros indios lo que los primitivos griegos y romanos!

“¡Ni un solo (sic) vestigio vi del opulento reino Tolteca!

“¡Ni un solo recuerdo de sus astrónomos profundos, ni de sus guerreros ilustres!

“Sin embargo, recordaba haber leído que de allí se dirigieron los primeros pobladores a Chapultepec, y que entre aquellos caudillos existía Mexica, que transmitió su nombre a la más bella y la más generosa de las patrias, a la patria en que vi la luz.”¹³⁴

Prieto resalta el olvido de los indios de México y la ignorancia que sobre de ellos hay, eso hace tomar como ridícula su gloria o el pasado, e irrisoria sus proezas. Reflexionando un poco, años pasarán todavía para que las etnias indias recuperen y ofrezcan la interpretación de su memoria histórica bajo protestas demandas y movimientos civiles,

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 293-294. Las citas de textos se toman respetando la ortografía del autor citado.

porque esto pasará hasta el siglo XX, no en la anarquía del siglo XIX; el reclamo de Prieto por un Homero o un Dionisio de Halicarnaso, es recurrir a una historia en la que los indios en ese momento no pueden reconocerse, pero en la que quizá el criollo y mestizo sí podía hacerlo con más facilidad, porque allá tenía la cabeza o su pensamiento, por ello es recurrente el ejemplo de Prieto.¹³⁵ Quizá para el discurso ideológico político del poder el punto de unificación u homogeneización será después el discurso del mestizaje de la raza hispano-mexicana, como se apunta en el discurso de Justo Sierra Méndez.

Para concluir, la percepción del discurso del liberalismo sobre el indio. Ya que, como dijo José M^a Vigil, lo cual puede sintetizar la visión liberal sobre el indígena:

“ni culto a huizilopochtli (sic) ni cristianismo semiarábigo satisfacen necesidades morales de un pueblo republicano que aspira un lugar en la moderna civilización.”¹³⁶

Esta idea expresa a *grosso modo* la percepción del liberalismo mexicano de este periodo hacia el indígena. Que recordemos en un índice sintético tenía la pretensión de su ideario liberal democrático en:

Igualdad ante la Ley.

Soberanía popular.

División y equilibrio de poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial

Federación.

¹³⁵ Prieto no ve en los indios de su época la gloria de sus antepasados. Es capaz de ver la fragmentación y el colapso de su civilización. Pero en todo caso la historia de los indios está perdida, olvidada. En ese momento al liberal no le interesa el indio de su época porque éste está “envilecido”, atrasado para el ideal de Modernidad y “civilización” la época, el cual está en imitar los símbolos del progreso europeo, por esto no puede asimilar o recuperar o reconocerse en el pasado indígena.

¹³⁶ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes y sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México 1989 El colegio de México F.C.E. p. 111

El modelo, o imaginario liberal contendría de manera general lo anterior. Sin embargo, la peculiar aplicación del liberalismo mexicano en la realidad de este periodo y por los autores de los discursos liberales, varias de las veces, poco o nada tendrá que ver con la el ideario como lo demuestra el trato desigual, racista y etnocida hacia las etnias indias. El progreso económico y la democracia son retórica y símbolos para revestir el discurso ideologizado del liberalismo ante el atraso y nula participación de las etnias indígenas en este periodo. Recordemos la etnocida carta de Mora y las alusiones despectivas de G. Prieto para el "ciudadano" indígena; así como la pretensión del lugar que aspira el pueblo mexicano en la moderna civilización, que se señala en la cita de José Ma. Vigil.

Es cierto que se puede hablar más de liberalismos que de un liberalismo mexicano. Para no eludir el problema nosotros ubicamos el liberalismo democrático con el ideario mencionado antes y no tratamos el liberalismo ilustrado, ni los matices entre liberales puros y moderados siguiendo la clasificación de Reyes Heróles. Tomamos dos autores uno del ideario del liberalismo ilustrado (Mora) y uno del democrático (Prieto). A pesar de que Mora puede ubicarse como liberal Ilustrado, el cual piensa que la ley sólo reduce las diferencias entre individuos y quiere el gobierno de los mejores, entiendo por estos los más cultos, es decir la aristocracia. Y aunque existan los matices de puros y moderados, lo cual sólo marcan, según Reyes Heróles, un matiz de grado en el ritmo de los cambios deseados en el país. Ambos liberales, ilustrados (Mora) o democráticos (Prieto) hacen un desconocimiento franco del otro, es decir, del indígena. Según lo que hemos expuesto contradicen con su políticas el ideal del ideario. Lo anterior se hace al excluir las demandas del indígena sublevado y no incorporarlas en un diálogo democrático como demandas sociales. Al hablar de "moderna civilización" cuyo modelo es occidental y ejecutar una política etnocida, la recepción teórica, según nuestro criterio, tanto de Rousseau, Toqueville, Montesquieu, Bentham, como en De Prant, Blanco, White Costant, Condorcet, estos últimos según Reyes Heróles, se vuelve sólo un ideal simbólico del liberalismo democrático. Es evidente que las recepciones teóricas se resaltarán depen-

diendo del autor que las trate y el concepto o tema que desarrolle. Sin embargo, nuestra crítica al discurso liberal seleccionado es en base a que al operar en la realidad excluye al indio contradiciendo el ideal de un ideario liberalismo democrático. Lo anterior es lo que pretendo enfatizar, pues, como puede advertirse el liberalismo mexicano es un tema complejo, como decíamos, los autores cambian de posición a lo largo de su vida. Quizá, por ello la clasificación sugerida por Reyes Heróles es incompleta, es decir, sino vemos como los discursos operan en su inserción social. En este caso enfatizamos la problemática étnica bajo nuestro criterio de selección para resaltar lo anterior.

c) Percepción del indígena en el discurso del positivismo (Justo Sierra Méndez)

Ya hemos expuesto algunas citas del libro *Evolución política del pueblo mexicano (1948)*, de Sierra. Comentaremos ahora algunas citas de Justo Sierra Méndez de su obra: *Apuntes para un libro. México Social y Político (1885)*. Advirtamos que J. Sierra Méndez no tiene una única línea política y filosófica a lo largo de toda su vida, sino como la mayoría de los autores del pensamiento filosófico y político hay cambios de ahí que en un momento, esté si no totalmente de acuerdo, si del lado del poder que representa P. Díaz para después al final de su vida tener una fuerte oposición hacia la dictadura porfiriana, la cual se refleja en la educación que dio a los integrantes del grupo del Ateneo de la Juventud. Los ateneístas criticaban el gobierno de P. Díaz, aunque la posición de clase de estos fuese el de una pequeña “burguesía” o clase privilegiada a fin de cuentas, la cual se refleja por su distinta posición respecto a la idea de no intervención del Estado sobre el individuo de la concepción liberal, mientras en el positivismo se piensa y se desea políticamente un Estado fuerte y protector.

En *México Social y Político (1885)*, Sierra piensa sobre los indígenas lo siguiente:

“La conquista y la dominación española, si no acabaron con las lenguas y la fisonomía de los pueblos sometidos, sí los nivelaron por medio de una política que oscilaba indefinidamente entre la opresión y la tutela, entre la explotación del indígena como animal y su protección como menor perpetuo, y que los sumió en pasividad incurable, en donde aún en nuestra época viven, sin horizonte, sin ninguna comunidad de aspiraciones con los hombres de otras procedencias, conservando tenazmente, como en todas las razas primitivas sucede, los hábitos, las creencias y las inclinaciones de sus progenitores étnicos. Suele alguna individualidad poderosa surgir de improviso de esta inactiva y uniforme masa social, como para demostrar de qué vigor en los resortes morales es capaz todavía; pero esa individualidad vive y progresa en otro medio: el mundo indígena permanece quieto, monótono, mudo.”¹³⁷

Comentemos la cita. Esa “política” de “opresión” y “tutela” mencionada sabemos claramente es la política del régimen colonial cuyas características son como, Sierra el gran educador, menciona en la cita: la explotación por el endeudamiento con el hacendado de la Hacienda mexicana, la cual seguía considerando al indígena como un menor perpetuo. Lo que coincide con la percepción del indígena por el clero y las leyes de indias.

Quizá, podría ser, como la llamó Aguirre Beltrán, una “política de segregación”, al pensar en este periodo colonial.

¹³⁷ Justo Sierra, *México social y político. Apuntes para un libro*(1885). México 1960 SHCP. DGPMBP. pp. 5-6.

“Tres políticas indigenistas, correspondientes a tres fases históricas, pueden ser consideradas a juicio de Aguirre Beltrán:

“1. La política de segregación, que se aplica durante el régimen colonial en América. Tanto los fines que procuran, como los medios que se usan, determinan la segregación de los indígenas en la medida en que se ponen en funcionamiento ‘mecanismos dominicales’ (de dominación), tales como ‘la discriminación racial y otros más que constituyen una barrera étnica que estructura a la sociedad colonial como una sociedad dividida en castas.’”¹³⁸

La segunda política indigenista es: “la incorporativa, que surge a partir de la emergencia de los Estados nacionales independientes” y la tercera “la de integración que se conformará después de la Revolución”.¹³⁹

Sería una segregación, como dice Aguirre Beltrán con mecanismos dominicales de dominación. O es una tutela y un proteccionismo para un menor perpetuo como nos sugiere Sierra. Quizá fue ambas cosas, es decir, una segregación basado en un mecanismo de discriminación racial, que dividió peyorativamente en castas al indio y un paternalismo más que un proteccionismo, pues éste se dará con mayor posterioridad al periodo colonial. De cualquiera manera, el hecho característico es la explotación legalizada, el paternalismo hacia el indio en la colonia y el proteccionismo posterior del régimen liberal, y en ambos se considerará al indio como inferior. Ya sea por una clave ideológica jurídico-política o por un racismo.

¹³⁸ Aguirre Beltrán, “Un postulado de política indigenista”, en: *Obra polémica*, SEP/INAH. México 1975, p. 25, citado en Díaz Polanco, *La teoría indigenista y la integración*. pp. 17-18.

¹³⁹ Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 18.

Esa "pasividad incurable" aludida por Sierra, obviamente no se refiere a un indígena rebelde, sino a un indio pacífico, siempre sujeto a la "ley" o al orden dado por el gobierno tutor. Aunque la evocación de la ley aplicada por el poder en turno sea para proteger al indio no es sino algo simbólico, como dijimos al criticar al liberalismo, pues, sólo recubre ideológicamente los abusos y vejaciones desde y por la ley en beneficio de la clase privilegiada que explota al indígena. Asimismo, en la segunda mitad del siglo XIX, uno de los periodos más conflictivos y de anarquía de nuestra historia. Así como también es el periodo de la gestación Constitucional de la Ley; del Orden, dada la anarquía del país; del Progreso, para entrar a la civilización moderna; de "Paz", contra cualquier revolución y de la consolidación del Estado nacional homogeneizador y excluyente.

Es seguro que Sierra no está pensando en las sublevaciones como un fenómeno social con una demanda mínima en lo que les corresponde como actores sociales, sino como enemigos del orden. Las sublevaciones como la de la nación Apache o indios de la frontera, la cual ya mencionamos; la de los Seris en 1880; la de Manuel Lozada en Jalisco en 1881, la de la "guerra de castas" que se extendieron por largos periodos por mencionar algunas de importancia (más adelante se anexa una lista, donde de manera general podemos advertir casi una sublevación por año). Lo anterior muestra no una "pasividad incurable", como decía Sierra, sino una inquietud. Inquietud de justicia y satisfacción inmediata de necesidades reales y concretas. Si la gran cantidad de sublevaciones no pugnaban por un proyecto societal en sentido amplio para el país en esos momentos, quizá es porque tampoco era el caso. Además no estaban generadas las condiciones históricas para hacerlo, pues, las etnias nunca han participado en las decisiones políticas del país de manera reconocida. Sin embargo, si deseaban y desean cambiar su situación concreta, la cual era para el indio sublevado de nuestro periodo de estudio una situación de persecución, opresión y explotación.

Sin "aspiraciones y sin horizonte", dice Sierra aludiendo directamente al indígena. Pero esto quizá es más para el indio pacífico, como venimos comentando, porque no es

el caso de los indios sublevados. Además la identidad es algo que se adopta estratégicamente de la imagen o percepción que se tiene del indígena y la autopercepción del propio indígena de sí mismo. Recordemos a S. Varese en la sección de nuestros acuerdos semánticos respecto a lo étnico y lo referente a las "estrategias de identidad". Si hay falta de horizonte, como menciona Sierra, lo es dentro de la percepción, en este caso positivista del indio, debido a que el indio difícilmente puede reconocerse en un modelo ajeno y extraño, donde Paz, Orden y Progreso significan persecución, guerra, y la pérdida de su identidad, es decir, la muerte no sólo física sino cultural. Se da entonces un desconocimiento consciente desde una clase privilegiada del otro, de la diferencia y la diversidad cultural. Recordemos cuando comentábamos algunos artículos del tratado de Guadalupe-Hidalgo, nosotros resaltábamos como una legislación Internacional puede evadir la historia y hacer un desconocimiento jurídico de los indígenas cuando éstos lo tenían, por lo menos en México.

No es posible pensar en una "historia de tijeras y engrudo" como dice Collingwood en su libro: *Idea de la historia*. La historia no es sólo de grandes personajes. Por eso cuando Sierra dice que, suele una "individualidad poderosa surgir de improviso de esta inactiva y uniforme masa social", como para demostrar de qué vigor en los resortes morales es capaz todavía, pero ... progresa en otro medio: el mundo indígena permanece quieto monótono, mudo".

El maestro de América se equivoca. Porque si pensamos en Juárez,—a quien Sierra alude indirectamente es su libro *Evolución política del pueblo mexicano*, y en donde se expresa bien de él— éste no fue tan benéfico para los problemas de las etnias indias ni para el problema de la propiedad comunal indígena, como lo demuestran los resultados que provocaron la aplicación de las leyes de reforma. El logro liberal Juarista de las leyes de reforma despojó de la propiedad comunal a muchos indígenas, los cuales no se defendieron legalmente aunque había leyes y documentos para ello, porque no fueron

escuchados ni convocados para decidir una política que les afectaba. Por la misma desconfianza de los excesos del orden y la ley en manos del poder, las etnias fueron obligadas a valerse de otros medios para hacerse respetar. Así el triunfo liberal Juarista fue una de las causas de varias sublevaciones el comienzo de una acumulación originaria, para la oligarquía, o la clase privilegiada en el poder y el despojo de los medios de producción de la comunidad de las etnias indígenas, la tierra.

Además, reflexionando un poco desde el presente. Aún no había en el periodo juarista una intelectualidad indígena, pues, el acceso a la educación significaba una crisis de identidad étnica para el indígena educado; era perder su identidad, era "civilizarse" lo cual significaba perder los símbolos de la "barbarie", es decir, lo indio y entrar a la nación como un "ciudadano" más homogeneizado a un estándar occidental que a un hombre posibilitado por la educación a transformar la realidad de su comunidad. El mismo Juárez es un ejemplo de lo anterior, pues su ascendencia indígena solo se utilizaba para validar el logro de un liberalismo cuyo ideal de civilización estaba impuesto por occidente. El indio era el estado primitivo a superar por el progreso y la civilización occidental. Además, en la época el ideal cosmopolita absorbía cualquier diferencia cultural regional étnica.

Sin embargo, para Sierra "el problema social de la raza Indígena" no es de explotación, segregación o aniquilamiento cultural y físico sino de orden fisiológico, y aunque también lo cultural era uno de sus problemas, no es el más determinante. Pero veamos que quiere decir que el problema sea de alimentación y de instrucción (clásico proteccionismo en clave racista) para Sierra.

"El problema social para la raza indígena es un problema de nutrición y educación"¹⁴⁰

¹⁴⁰ Justo Sierra, *op. cit.*, p. 6.

Más adelante dice.

“El indígena se alimenta con maíz, chile y algunas frutas; bebe cuando puede y cuanto puede [...]

“Con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización. Copia y asimila la cultura ambiente (ya los primeros misioneros admiraban su aptitud para imitar) más no procura mejorarla: el pueblo terrigena es un pueblo sentado hay que ponerlo de pie.”

Y en seguida reitera su idea.

“Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión.”¹⁴¹

Tal vez, Sierra, desde su condición de clase tenía razón en lo general; en lo que no tiene razón es que para salvar el problema se emplee ese tono proteccionista, el cual, resta autonomía y capacidad propia a los indígenas y los reduce al destino de que otros deben pensar por ellos, y por tanto, no se les ve como actores sociales o como iguales, lo que les niega toda participación.

¿Incorporación? ¿Integración? En realidad ésta es la intención de Sierra ¿se esta planteando en un sentido dialéctico?

Aunque esa fuera la idea de Sierra, en esos momentos, para poder llevarla a cabo en las circunstancias históricas de esa época, el sentido social de esos conceptos significaban

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 7.

dato la progresiva consolidación del Estado nacional y la política del poder en torno la homogeneización y etnocidio para la diferencia étnica de los pueblos indios de la segunda mitad del siglo XIX mexicano, por lo que la idea de Sierra es sólo una buena intención. La ciudadanía no significaba, en lo más mínimo, respeto a la diferencia cultural, es decir, en ese momento no se planteaba unidad en la diversidad al hacerse mexicano.

Además, la panacea de la educación se manejaba entonces ya con los contenidos positivistas con una carga demasiado racista, como para sensibilizarse con las afinidades culturales de los indígenas, por ejemplo, una educación bilingüe. Lo anterior era prácticamente imposible

En su libro, *México Social y Político*, Sierra toca el problema indígena, hace una valoración de la situación de la nación mexicana, además de hacer notar su posición política.

Cita una cifras de García Cubas sobre la población, en cuanto a la población indígena y mestiza, resalta la mayoría de esta última. Habla de "3.970,234 indígenas -y- 4.492,633 mestizos".¹⁴²

Como nosotros vimos antes en una fuente de primera mano de la época, los datos sobre la población indígena de José María Pérez Hernández, en su *Estadística general de la república mejicana*. La cifra de indígenas es superior, pues se estimaba en 1861 en 5 121 899 indígenas civilizados y salvajes de la frontera.

Aunque los datos sobre población son en su mayoría sólo estimaciones aproximadas, pues no había un censo preciso, la cifra de Pérez Hernández rebasa la cifra de García Cubas, en la que se apoya Sierra; lo cual, si pecamos de severidad, nos permitiría ver claramente cómo los mestizos no son la mayoría. Pero lo que nosotros queremos resaltar no es eso, sino que, para saber a quién se le llamaba indígena se necesita más que una cifra estadística de la cual desconocemos los criterios de selección. Por lo tanto, con esto

¹⁴² *Ibidem*, p. 8.

queremos pensar que aún en la población mestiza la etnicidad indígena también podría haber persistido, pero quizá no así la conciencia de la identidad étnica india. Pensemos en Juárez y el mismo Porfirio Díaz de ascendencia indígena y grandes próceres de nuestra historia, uno liberal y el otro digamos positivista, los cuales se recuerdan más por esta filiación que por ser indígenas oaxaqueños. Estos dos próceres de la historia de México cuya etnicidad indígena era conocida no resaltaron la conciencia de su identidad étnica india para recuperar las demandas indígenas en el caso de los líderes de las sublevaciones indígenas.

Por otra parte. En el capítulo segundo de su libro: *México social y político*, Sierra nos deja ver su inclinación positivista y su peculiar manera de nombrar algunos periodos.

“A ese que llamaríamos el periodo romántico de las ciencias sociales, ha sucedido el realista, si vale decirlo así; el positivo, para darle su nombre legítimo.”¹⁴³

La ley de los tres estados de Comte es un lugar común para identificar a un positivista. Sierra sin duda tuvo esta filiación. Además leyendo entre líneas las citas anteriormente comentadas también reflejan esta recepción positivista.

Nuestra preocupación es la percepción indígena en este discurso. Vayamos a algo referente con el indígena siguiendo a Sierra.

Para Sierra la familia indígena debe la vida al catolicismo que al considerar al indígena un “menor perpetuo” lo protegió y ejercía una tutela eterna¹⁴⁴ irónicamente es cierto, el catolicismo protegió a la clase privilegiada indígena, al ejercer una tutela sobre todos los indios. Lo que no es cierto es que, a eso deban su vida. Agrega Sierra:

¹⁴³ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

“Suponemos que donde ha estado el mal, puede estar el remedio; y tal vez la Iglesia católica que tamaños bienes hizo antaño a la sociedad colonial, que tan graves y trascendentales daños ha podido causar después, tiene en sus manos la redención de nuestras clases rurales, si comprende sus interés, si se desprende de hábitos y preocupaciones inveteradas: aún necesita el misionero arrancar de cuajo las supersticiones idólatricas de la raza indígena, que no ha sido, que en rigor, no es cristiana. Un Martín Valencia, un Gante, encontrarían el campo virgen todavía, la religión es la sola palanca capaz de remover los hábitos, por que se apoya en lo más profundo del alma humana; ¿el siglo próximo la verá consagrada a esta obra redentora en América?

“Otra forma de capitalización es la educación [...]”¹⁴⁵

De esta manera, Sierra cree que la redención del indio puede estar en manos de la Iglesia y de la religión cristiana. La redención católica de la raza indígena puede arrancar las supersticiones idólatricas, las cuales no son en rigor cristianas.

Por lo tanto, esa “mezcla horrenda” de catolicismo e idolatría aludida por el discurso del clero en palabras de Díez de Sollano y la cual era un hecho como asentamos resulta que, según Sierra, no fue en rigor cristiana. Lo cual es cierto no fue cristiana, pero tampoco fue solamente indígena, fue como comentamos un *sincretismo electivo*, un mestizaje o asimilación cultural.

No es extraño que la Iglesia recupere poder en el porfiriato con estas ideas de un positivista.

Aún más. A juicio de Sierra el estado económico del país es grave y la única

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 27-28.

solución es la colonización:

“Mas no nos hacemos ilusiones; nuestro estado económico es grave, se resume en una serie de problemas de laboriosísima solución, en el orden natural y humano. De él depende nuestra constitución social y moral que, lo confesamos paladinamente, es inferior. La ascensión se verifica por grupos sociales cada vez más numerosos, a medida que las condiciones económicas cambian; pero es mucho, pero es inmenso lo que queda por hacer.

“El remedio radical no es nuevo, ni podía serlo, ha sido la esperanza instintiva del pueblo mexicano, la eterna pesadilla de nuestros estadistas; es un tópico, pero una verdad: la colonización. Quiere decir que, puesto que el fenómeno social de la formación de una familia, en activar la mezcla, en crear un pueblo. El único medio es la aclimatación de elementos de procedencia europea más o menos directa entre nosotros; es la colonización.”¹⁴⁶

Para este grave estado económico, la solución es “la colonización”, la cual consiste en la “aclimatación de elementos de procedencia europea más o menos directa entre nosotros” que ha sido, según dice Sierra: “la esperanza instintiva del pueblo mexicano”.

Después de conjeturar Sierra que el estado moral y social de los grandes grupos humanos dependen de su estado económico¹⁴⁷ analiza las condiciones de su acción sobre la sociedad mexicana. El estado económico depende o se determina por los tres factores económicos: la naturaleza, el trabajo y el capital según la enseñanza de la escuela eco-

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 29

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

nomista liberal –nos dice Sierra.¹⁴⁸ Al analizar los puertos de occidente y afirmar que hay afinidades entre los trabajadores de entre el mar Indico y el mar de Corea y nuestra raza “terrigena”, aludiendo ella como a la raza que “queremos y debemos transformar a toda costa.”¹⁴⁹

Mas adelante, opinando sobre lo mismo, dirá Sierra:

“Sin embargo, esta es la condición suprema de su transformación: alimentarse bien, y esa condición, que depende del alza del jornal y de la educación, por el contacto con los grupos mejor alimentados de otras razas, va realizándose aunque con demasiada lentitud. Porque entre tanto el indio merma de su exiguó sustento una parte que consagra a sus dos goces supremos, en que todavía se condensan sus aspiraciones materiales y espirituales: la embriaguez y el culto. El pulque, los aguardientes extraídos del maguey y los cirios para los santos, he aquí lo que tiene encadenado al indígena y aun al mestizo rural a un estado de inferioridad desesperante; en la población industrial existen hábitos análogos, pero tienden a mezclarse ya con otras ideas, con otras aspiraciones; una levadura nueva empieza hacer fermentar la masa social.

“Nadie podrá tacharnos de poco respetuosos con las creencia; nos juzgamos suficiente emancipados para que no sólo no nos cueste trabajo aceptar este deber, sino para encontrar en su cumplimiento un exquisito placer moral.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 27.

¿Abatir las tradiciones y costumbres de una etnia que no son compatibles con el ideal del trabajador de Sierra significará transformación? ¿Colonizar significaría que, por imitación de otras prácticas sociales los indígenas o mestizos rurales podrían “liberarse” de sus aspiraciones materiales y espirituales simbolizadas para Sierra en el maguey los cirios o la embriaguez y el culto?

Dónde y cómo queda aquí el gran educador y el maestro de América.

Sierra en ese momento tenía un afán de modernidad o de progreso que aspira a útiles e instrumentos para la industria mexicana ponerse a tono mundial con una civilización europea y entrar a ella. Por eso la colonización como una idea y solución para los males de México opera en el discurso positivista como acceso al capital extranjero. De esta manera, la idea de mestizaje implícita en la colonización es un recurso ideológico de la clase en ascenso económico para amalgamar e insertar al indígena en su imaginario político. Como hemos visto en las citas el problema social del indígena es: un problema de nutrición y de educación; fisiológico y pedagógico según el mismo Sierra.

Tengamos en cuenta que la reforma educativa emprendida por Gabino Barreda fue como dice Leopoldo Zea en su conocido estudio del *Positivismo mexicano* una cuestión de alta política,¹⁵¹ se disputó la influencia del clero en la educación escolástica decadente y se difundieron nuevos contenidos con otras disciplinas en afinidad con la nueva propuesta ideológica el positivismo. El imaginario político social liberal mexicano oficial, oscilante entre la libertad económica o la Intervención del Estado, se ira regulando e inclinando a una u otra situación según la fuerza y poder que adquirirá la clase media en ascenso nacional y la formación de una burguesía extranjera en el país.

Sin embargo, la transformación del indio por la instrucción o la educación no es absoluta.

¹⁵¹ Véase Leopoldo Zea, *op. cit.*

“Consideremos, pues, a la instrucción como un factor de mejoramiento, no de perfección, no de transformación absoluta; debe por tanto estar condicionado por otros factores que con ella concurren a formar no un pueblo feliz —esta es una lastimosa utopía—, sino mejor armado para la lucha por la vida, y dichoso o desventurado, con plena conciencia de su estado social que es lo que para nosotros quiere decir un pueblo libre.”¹⁵²

Esos otros factores mencionados aluden a la Colonización entendida como la define Sierra en la cita de poco más arriba, nos encontraremos con un discurso hacia el indígena y no del indígena para resolver su problemática ¿leso Indigenismo de Sierra hacia el indígena? La preocupación es explícita y la solución también.

“Es dolorosa la historia de los ensayos de la colonización en México; pero fecunda en enseñanza. Hubo un tiempo en que se creyó que un solo artículo constitucional (el de la tolerancia de cultos) iba a ser el imán de las corrientes de población europea que confluían en las regiones norteamericanas, y que desviaríamos como por arte mágica a nuestro provecho. A fuerza de leyes, de facilidades de todo género, hemos solicitado después la inmigración; hemos hecho más, la hemos ido a buscar a Europa y conducido a nuestro suelo, a nuestras expensas. Todo ha sido inútil; si la afluencia de capital, en forma de dinero, se va pronunciando en dirección de nuestro inexplorado suelo, la afluencia de capital en forma de población no está en relación directa con el primer movimiento; pero lo uno arrastrará a lo otro en pos suya.

¹⁵² Justo Sierra, *Ibidem*, p. 29.

[...]

“Cuando la paz se presentó con caracteres definitivos, menudearon las soluciones del problema de la inmigración. Para realizarlos tropezábase con una dificultad magna, para muchos insuperable. En los países americanos en donde ya la colonización es un gran hecho práctico en los Estados norteamericanos, sobre todo, el tesoro público ha contribuido directamente y en escala vastísima al establecimiento de colonos, proporcionándoles una parte extensísima del fondo público. En México era la opinión común que no existían terrenos de propiedad nacional. Ni hay baldíos, se repetía, ni es posible privar a los poseedores del terreno que casi todos han usurpado, porque esta medida agraria traería, como indeclinable consecuencia, una conmoción social. —Y la trajo, sino chéquense la sublevaciones indígenas a lo largo de este periodo histórico y toda la lucha por la tierra—.

“Una administración [la del Gral. Manuel González del periodo 1880-1884 que apunta Sierra a pie de página] [...] su ardimiento en trasladar al terreno de los hechos prácticos el salvador programa de progreso material trazado durante el primer periodo presidencial del señor don Porfirio Díaz, se apercibió abordar el problema con resolución y acierto, encomendándolo al interés individual. Se trataba de encontrar terrenos de propiedad nacional, de deslindarlos y de recuperar los usurpados o legalizar, en condiciones por extremo equitativas, su posesión. En algunos años esta obra continúa, no sin grandes dificultades [quizá aquí podríamos pensar en los conflictos como el de la etnia Yaqui, aunque no estamos diciendo que Sierra se refiera a ellos estos se agudizarán por el problema con la compañías deslindadoras en el porfirato], no sin graves abusos, pero avanzando, a

pesar de todo [quizá muy a pesar de todo, de la misma problemática étnica que se agudiza bajo este proyecto societal y de su puesta en práctica por una política nacional, ¿y esa es la solución para los males de México? Si, y la plantea como proyecto Justo Sierra Méndez dentro de su imaginario político y se aplicará con todo su rigor y consecuencias en la práctica de una política nacional, la del porfiriato], y teniendo por resultado de incalculable trascendencia el proporcionar una base normal a la solución del problema al que está ligado el destino de la República. No es hiperbólico afirmar que el movimiento de fijación de la propiedad territorial que desde hace ocho años se realiza en México es el de mayores consecuencias que en nuestra moderna historia se ha verificado, después del de la desamortización de bienes eclesiásticos. Algunas cifras podrán al cabo, a nuestros lectores, de la importancia del hecho. Se han deslindado 33. 811,524 hectáreas de terrenos, de ellas han pasado a ser propiedad particular más de veintitrés millones, y el resto (10.132,671) son de propiedad nacional todavía.

“O nunca, u hoy, por este medio, la colonización entrará en su periodo de realización práctica. El desarrollo de las vías de comunicación, el sostenimiento de la paz, son las circunstancias coadyuvantes. En buena parte dependen ya de nuestra voluntad; ellas serán la piedra de toque de la aptitud para vivir de la nueva familia mexicana. Sería un crimen para los mexicanos dudar del resultado final; no los será menos el no procurar aunar todas nuestras fuerzas, imprimiéndoles esa dirección”¹⁵³

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 30-32.

La conclusión de Sierra no puede ser más optimista. Sin embargo, la esperanza de Sierra es la desesperanza de otros, sobre todo de los que fueron desalojados de su propiedad tradicional o donde su derecho consuetudinario les fue negado.

El discurso de la nación aglutinó en la homogeneidad a la etnodiversidad, pero sin el respeto y reconocimiento jurídico real de ésta. Esta unificación o identidad no es en realidad una asimilación cultural en el sentido filosófico (no en el antropológico) que el discurso latinoamericano le ha dado, esto es, servirse de elementos ajenos en beneficio propio, como ya el discurso del filósofo mexicano Leopoldo Zea lo ha aclarado y empleado al hablar de la identidad latinoamericana.

El criterio de identidad del nacionalismo hace ciudadanos "iguales" u homogéneos ante la "ley", pero diferentes en cuanto el lugar que ocupan en un proceso productivo y según su posición social e ideológica. La ciudadanía así entendida, es sólo simbólica, una idea en lo abstracto, en lo formal, en un imaginario político social. La cual, quizá no sea una mala idea, en tanto tal. Sin embargo, en la aplicación política del ideario, desde una clase social en ascenso al poder, insensibilizada hacia toda una problemática étnica iniciada desde el contacto y desarrollada en el proceso histórico de la colonia deja a ésta sin alternativas para solucionarse. Así, la percepción de la clase en el poder hacia el otro cultural y distinto, en tanto su ethos es distinto, como cultura en sentido amplio y no en sentido biológico, o sólo distinto en el ontologismo del Ser, como el de una disputa por su racionalidad o por su alma (las Casas-Sepúlveda), es una percepción donde se conocen las características que deben superarse pero no se superan en la realidad. De esta manera, la perspectiva del modelo de civilización y de modernidad en este periodo histórico mucho tiene la vista en la civilización occidental o en una historia ajena y no propia, no en los elementos naturales de lo americano o latinoamericano. La anterior anomalía dará base posterior al nacionalismo mexicano y a su Estado-nacional para aparecer en su forma de aparato burocrático y coercitivo.

Así, el discurso positivista de Sierra opera en la realidad de su época no como una solución, sino como la ¡Solución! ante la preocupación del *status* del indio en la sociedad. Por lo tanto, la colonización significa como hemos dicho y como veremos, la vida para unos y al muerte para otros. Esta dialéctica de esperanzas y aspiraciones maquinadas en proyectos sociales de autores que representan clases sociales es condición de posibilidad de la vida y el *continuum* en movimiento de ésta. Donde un proyecto se impone o se aplica por una política nacional como único, detiene el intercambio y la comunicación que, permiten delinear nuevos proyectos u horizontes políticos imaginables.

Quizá otra percepción del indígena se pueda encontrar en las ideologías emergentes a partir del inicio del porfiriato. Estas ideologías cuestionan las políticas nacionales en sus formulaciones discursivas y en sus prácticas políticas dada la recepción ideológica filosófica de doctrinas políticas contestatarias del periodo. De esta manera, las ideologías contestatarias, Socialismo y Anarquismo se tornan como una facción de oposición al poder establecido y a los abusos cometidos por éste en el régimen político mexicano conocido como porfiriato.

d) La percepción del indígena en el discurso del socialismo (Julio López)

Un año después del inicio de la reelección del presidente B. Juárez llama la atención una proclama peculiar en Chalco que ya ha sido estudiada por Gastón García Cantú en un libro titulado: *El socialismo en México..* Haciendo la lectura de algunas de las fuentes citadas por Gastón García Cantú a continuación tomamos del periódico *El Monitor Republicano* del 7 y del 10 de Marzo de 1868, tomando las siguientes citas.

“Chalco. -Leemos en ‘El Globo’

“Ha tenido lugar en este Distrito un movimiento revolucionario acaudillado por Julio López, individuo que ha prestado algunos servicios

en el ejército republicano en la época de la reforma y en la guerra extranjera. Parece que la revolución ha sido motivada por la tiranía con que son tratados los pueblos por los hacendados [esto ya se comento cuando tocamos lo que consideramos la problemática étnica, esto es, los mecanismos de explotación de la colonia son heredados en gran parte por la modalidad de la Hacienda mexicana] á los que han apoyado las autoridades del Distrito. Llamamos fuertemente la atención del Gobierno del Estado de México sobre la causa que indicamos; de ella se desprende la necesidad de no considerar como un simple desorden lo que está pasando en Chalco, y de tomar medida que destruyan la fuente del mal que agobia a esas poblaciones.

“Publicaremos mañana algunos pommenores.”¹⁵⁴

La preocupación que los editores del organismo de difusión principal del liberalismo radical nos muestran en la cita, dejan entrever una preocupación generalizada de la época no importando la facción política que la exprese, ésta es, el temor hacia las sublevaciones, rebeliones y movimientos indígenas; aquí se refieren al un tal Julio López. Pero también temían a la guerra de castas en Yucatán.

Las protestas de los indígenas por la injusticia y la explotación ejercida por los hacendados de la Hacienda mexicana y de su población rural hacia éste, se irán conformando y configurando como movimientos étnicos de la época y fuerte indicador de que, en esa masa mayoritaria como población del México de esa época los indígenas no son sujetos pasivos, sino agentes activos de su propia transformación social, la cual se da

¹⁵⁴ *El Monitor Republicano*, sábado 7 de Marzo de 1868, p. 3, sección “Gacetilla”. Cabe señalar que en el número siguiente el reportaje prometido sobre el suceso ya no se menciona. (N. del A.)

desde la defensa de la vida como una defensa de su integridad, costumbres y respeto a su derecho a un territorio y autonomía política y religiosa. Al reconocerlos como agentes activos, se está reconociendo la relación existente con las demás clases o con los demás sectores de la población de esa época. Del clero están cercanos en servidumbre debido a la constante labor evangélica de aquéllos hacia éstos; sin embargo, recordemos que los símbolos del cristianismo son reinterpretados por el indio rebelde,¹⁵⁵ es decir, el indio no sometido pasivamente a la evangelización, éste retoma elementos ajenos para servicio propio y para enfatizar o reforzar su identidad étnica bajo lo que hemos mencionado – apoyándonos en la concepción del antropólogo Stefano Varese – como “estrategias de identidad”. De esta manera, la percepción de ser indio se da en la dialéctica de percibirlos así los demás sectores de la población y de autopercebirse a sí mismos como tales; esto es, como indios con la exclusión o inclusión social peyorativa y legal, que esto connota. Así, algunos movimientos adquieren ese carácter milenarista y hasta mesiánico como lo comenta muy bien Alicia Barabas en su libro ya citado. Pero la relación con los otros sectores de la población hace que la problemática étnica indígena se empiece a amalgamar y a expresar para canalizar demandas indígenas en un discurso como el del socialismo o el anarquismo, donde se pelea por la tierra y la explotación hacia los que trabajan la tierra. Algunos hacen demandas obreras debido al fenómeno social de la inmigración del campo a las ciudades por el avance industrial y tecnológico que ocasiona el porfiriato. De esta manera, las ciudades empiezan a poblarse de vecindades donde surgen nuevas identidades y otra problemática, la urbana y obrera, transformando las necesidades eco-

¹⁵⁵ Aquí utilizamos la adjetivación que Giulio Girardi le da en su libro: *La conquista de América. ¿Con qué derecho?* San José Costa Rica, 1988, 1a. ed. Ed. DEI., al indígena sublevado, como “indio rebelde” el opuesto es el indio pacífico. Cabe mencionar que Moisés González Navarro en su libro: *Raza y Tierra*. También utiliza la terminología “indio pacífico” para el que se conforma con el status pensado para el indio pacífico, e “indio rebelde” para el indio sublevado, ver p. 176.

nómicas y culturales de la población indígena subsumida en las ciudades, sin embargo, los rasgos de la etnicidad indígena quedan aún impresos en costumbres de la población urbana.

Siguiendo con el discurso del socialismo. En el texto, la demanda es de indígenas. Veamos qué piden cómo y por qué, Corroboraremos además una crítica implícita hacia el mecanismo de explotación del servilismo o esclavismo. Advirtamos el apego a la legalidad constitucional del documento.

“Exmo. Sr. Presidente de la República Mexicana:

“-Los que suscribimos, ciudadanos y defensores de nuestra patria, independencia y libertad, ante V.E. decimos respetuosamente y como mas haya lugar en derecho (sic): que ya que la Providencia Divina ha permitido rija los destinos de esta pobre nación estropeada por el tirano ó servil defendiendo los intereses de las clases privilegiadas, y que el republicano o liberal defiende la razón y la Justicia: el primero quiere que los que tienen mucho nunca pierdan, el segundo, que los que nada tienen alguna vez adquieran, y en fin, los serviles quisieran que los pocos, es decir, que sus amos mandaran á los muchos, y que nosotros los verdaderos patriotas republicanos hemos logrado por fin que todo el mundo reconozca que nadie nació para servir á otro, que todo el que tiene espedito el uso de su razón, y no se ha contaminado con los vicios, tiene derecho para designar quienes han de cuidar de los intereses comunes a todos los hombres; á pesar de que hay otro partido que existe en todas las naciones, y que por desgracia es numerosísimo entre nosotros, y es el partido inercia que sanciona lo mas monstruoso con su silencio criminal, que siempre recibe humildemente la ley del mas audaz por egoísmo, por su cobardía y por su vergonzosa ignorancia.

“Esta es la causa de que viven muchos pueblos en la mayor miseria, sus habitantes en la mayor parte es la clase mas pobre que siempre está en continuo perecer, y es la gente indígena como nosotros, y que por último hoy arrojamos este partido inercia, y solo nos atenemos á reclamar nuestros derechos, nuestras propiedades antiguas que tantos años tienen usurpadas los hacendados, haciendo con ellas inmensos capitales sin mas títulos que el hecho material de la ocupación sucesiva: que presenten sus títulos los pueblos y los hacendados, y se vera que los mas antiguos son los de los pueblos, y en vista de ellos se nos ponga en posesión, dejándoles en su propiedad legitima.”

Hagamos un comentario y después continuemos con la exposición de este documento. Si recordamos la percepción negativa y peyorativa de los discursos escolástico, liberal, y positivista sobre el indio como inferior, menor de edad, sorprendería el apego a la legalidad de esta denuncia. Sin embargo en el *manifiesto a los pobres* de Julio López la demanda se radicalizará, ya sea porque no se atendió a esta primera petición o porque lo pedido es subvertir un orden ostentado desde el poder. Hasta esta parte de la cita se denuncia el abuso del tirano a quien se identifica con el hacendado.

“Por lo que suplicamos á V.E. se sirva mandar decretar que en todos los pueblos de la República que se componen la mayor parte de indígenas, que reconozcan sus derechos de propiedad terrenal, aguas y montes por medio de la razón y la Justicia, segun sus títulos, y desde luego poniéndoles en posesión a cada pueblo; y si por desgracia compraren los hacendados al ejercito brillante republicano, por eso los pueblos tienen en sus torres campanas para bajarlas y fundir-

las para piezas de artillería, para sostener el supremo decreto, y cualquier otro enemigo que intentare manchar nuestra independencia, estamos prontos para defenderla hasta morir ó vencer, así como en otras veces lo hemos hecho, haciendo los mayores sacrificios, á derramar la última gota de sangre, porque hemos jurado ya ante Dios y ante los hombres.

“Exmo. señor, estamos cansados de andar ante los tribunales de justicia reclamando siempre nuestras propiedades, y hemos corrido todos los trámites posibles ante los jueces de primera instancia, haciendo innumerables sacrificios, y en tantos años transcurridos que llevamos de cuestionar, hemos observado el favoritismo á los hacendados, chicanas de diferentes maneras; haciendo con esto perder el tiempo y el dinero en balde, y estamos bastante convencidos que de esa manera jamás lograremos recobrar nuestros terrenos que poseen los hacendados sin derecho ninguno, y en prueba de lo que llevamos dicho preguntamos ¿Que cuestión ó litis de tantas que han versado en los juzgados y se versan hasta el día ha sido definida?, y si acaso habrá habido serán muy pocas, y estas serán muy raras; para acreditar todo lo que llevamos dicho, pedimos a V.E. y al Supremo Gobierno, dirijan una mirada a todos los juzgados de la República, y en ellos encontrarán voluminosos expedientes de muchos años, y estos sin concluir, todos pendientes por los motivos ya dichos; no queremos correr trámites de ninguna especie por la vía judicial; estamos aburridos, hostigados de perder nuestros pasos y el tiempo en balde.

“[...] si el Supremo Gobierno no dicta las medidas prontas y enérgicas tal como pedimos, los pueblos todos estamos prontos á levantarnos en masa, apropiarnos de nuestros terrenos á la viva fuerza.

y hacerles la guerra a muerte á los verdaderos opresores, á los tiranos hacendados; y no se atribuya á guerra de castas como luego le dan ese color éstos viles: no, ni jamás formaremos guerra a nuestro gobierno, porque somos sus fieles sostenedores y lo seremos, pero que se nos cumpla lo que pedimos; porque la Constitución nos manifiesta muy claramente todas las garantías que debemos tener, ó que debe tener un pueblo, persuadidos de que no hay otro gobierno mejor que este.

“Y persuadidos de que en el decreto de la Constitución misma de la República Mexicana, título 1º sección 1ª artículo 7º dice que es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia, que en el artículo 8º del mismo título y de la misma sección de los deberes del hombre, dice que es inviolable el decreto de peticano ejercido por escrito de una manera pacífica y respetuosa.

“Exmo. señor disimulará lo francos que somos en hablarle á V. E. y repetimos que si hemos tenido este atrevimiento, es porque tenemos bastante justicia en reclamar lo que es de nuestra propiedad, que en esto conservaremos la verdadera paz.

“Independencia, Libertad y patria. -Diciembre 31 de 1867.- los que suscribimos y es la voz del pueblo.

“Es copia del original que obra en mi poder.

“[Firma] Julio López.”¹⁵⁶

Con los subrayados intentamos resaltar la estrategia de exposición de los indígenas en lo expresado:

¹⁵⁶ *El Monitor Republicano*, 10 de Marzo de 1868, p. 1. El subrayado es mío.

- a) apego a la legalidad Constitucional para no descalificar sus demandas,
- b) la demanda de restitución de tierras de las que poseen títulos.

Como decíamos antes, sorprende el carácter legal y apego al derecho constitucional otorgado por los artículos citados de la carta magna desde el interés de los que inscriben el documento. No porque los redactores no puedan hacerlos o se juzgue que son incapaces de ello, sino porque además de la percepción generalizada del indio que es muy negativa y si los consideraría incapaces; bajo la percepción de Sierra este es un "menor perpetuo" (Sierra lo dice así) para el clero; y para Sierra recordando una cita hecha mas arriba:

"El indigena se alimenta con maíz y chile y algunas frutas; bebe cuando puede y cuanto puede.

"Con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización."¹⁵⁷

Continuando con la percepción generalizada o negativa sobre el indigena, lo anterior sólo se explicaría negando que él o los que escribe sean indios o pertenezcan a la clase indigena; pero vemos en el documento, éstos, "la clase mas pobre que está siempre en continuo perecer, y es la gente indigena como nosotros"; ellos se denominan como tales. Sin embargo, como lo hechos no hablan por sí mismos, nosotros interpretamos bajo lo ya dicho en nuestra sección de acuerdos semánticos y sobre los datos y citas hechas, que una identidad indigena no es sólo posible sino consecuente con su problemática dado el tipo de demandas. Lo que viene a demostrar que la defensa de los derechos humanos y de las garantías individuales bajo la legalidad será una constante de muchas de las luchas

¹⁵⁷ Justo Sierra, *op. cit.*, p. 6-7.

indígenas de este periodo (y también se acrecentará y evidenciará mucho más, en el siglo XX). También debemos reconocer después, que debido a la indiferencia de las autoridades y por los intereses propios de las clases privilegiadas en el Poder, los cuales se verían afectadas con el cumplimiento legal de las demandas indígenas, se degeneró en situaciones violentas y en guerras cruentas.

“[...] si el Supremo Gobierno no dicta las medidas prontas y enérgicas tal como pedimos, los pueblos todos estamos prontos a levantarnos en masa, apropiamos de nuestros terrenos a viva fuerza, y hacerles guerra a muerte a los verdaderos opresores, a los tiranos hacendados; y no se atribuya a guerra de castas como luego le dan ese color éstos viles; no, ni jamás formaremos guerra a nuestro gobierno, porque somos sus fieles sostenedores y lo seremos, pero que se nos cumpla lo que pedimos [...]”¹⁵⁸

Al subrayar esta parte de la cita, nuestra intención es señalar como el que se identifica en el texto como enemigo, o sea el “verdadero opresor” para la clase indígena no es el gobierno, sino el hacendado. Es decir, una clase o un sector de la población que, según el cuadro presentado apoyándonos en López Cámara, ocupa el lugar privilegiado después del clero; éstos, los terrateniente o hacendados, son parte del sector que podemos denominar conservador y uno de los puntos claves para la explotación del indio en la hacienda mexicana.

El gobierno no puede ser el enemigo en este caso y en esta fecha porque la presidencia correspondía al triunfo liberal, Juárez estaba al mando, esta facción le correspondería un apoyo de la incipiente burguesía comercial, según el cuadro social de López Cámara. Sin embargo, la insatisfacción y postergación de las demandas indígenas por el gobierno pos-

¹⁵⁸ *El Monitor Republicano, Ibidem.* El subrayado es mío.

terior, se dan a causa de la política nacional del porfiriato, apertura a las compañías deslindadoras extranjeras que es la política de colonización de lotes baldíos ya mencionada, por lo que las demandas de la etnia yaquí comenzarán defenderse por la guerra.

Además, destaquemos en la cita cómo la adjetivación “guerra de castas” en esa época podría emplearse hacia el que está en contra del gobierno constituido. Por lo que Julio López inteligentemente dice: “no se atribuya nuestra demanda a guerra de castas”, pues, él esta con el gobierno, aunque después su demanda se radicalice más (en *El Manifiesto a las pobres*), en este comunicado se mantiene en la legalidad de la demanda y con el gobierno.

No que no interese quién firma el papel, sin duda es algo importante,¹⁵⁹ pero creemos que el hecho de presentar ciertas demandas y no otras ubica el texto con cierta o con mucha afinidad a la problemática étnica lo que hace sobrepasar si el liderazgo es de un indio o un mestizo; así como también el carácter de la demanda mostraría como no se ha aludido al asunto de la religión por lo menos expresamente, por lo que el movimiento no estaría en el marco exclusivo de “movimiento sociorreligioso”. ¿O sí? Bueno el caso aquí no es discutir una tesis, sino aclarar discursos. Aunque esté implícito en un reclamo o demanda el contenido religioso y el uso de la autonomía de un grupo sobre el territorio que

¹⁵⁹ En un estudio muy bien documentado de Ignacio Ortiz, titulado: *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*. UNAM 1986, el cual fue una tesis para acreditar el grado de licenciatura en filosofía dirigida por la Dr. Margarita Vera, se menciona una polémica tanto de la autenticidad como la autoría del Manifiesto a todos los pobres y oprimidos de México y el Universo. Ignacio Ortiz afirma que Julio López fue fusilado el 9 de Julio de 1868, lo cual se demuestra, según Ignacio Ortiz, con Leticia Reina, pues ella comprueba con fuentes de primera mano que se condena a muerte a Julio López según la ley del 6 de Diciembre de 1856. Además agrega, Leticia Reina, que el nombre del sentenciado es Julio López y no Julio López Chávez. Según el estudio de García Cantú sobre El socialismo en México, el cual se apoya, según Ignacio Ortiz, en José C. Valadés da la fecha de 20 de abril de 1869 para el lanzamiento del Manifiesto citado. Al igual Hernández Luna en su estudio “Los precursores intelect-

reclama, aquí no se está peleando por ejercer un culto con la especificidad de lo sociorreligioso, quizá en este sentido se está en un periodo de transición a unas demandas políticas desde las etnias indias, más que a un mesianismo o un milenarismo. Sin embargo, lo importante es resaltar aquí, el tipo de relación de las etnias ante las demás clases sociales, para esclarecer eso y los mecanismos de explotación hacia ellas hacemos los comentarios de las citas. Lo anterior fue uno de los puntos al que se habría de dedicar los esfuerzos de este estudio como señalamos al principio al exponer el concepto de etnia de Díaz Polanco. Pues no sólo pretendíamos definir que es una etnia o un indio semánticamente.

Apuntando las relaciones entre las etnias indias con las clases sociales del periodo.

a) En primer lugar, la relación entre el hacendado y el indio es una relación de explotación y abuso de Poder del hacendado o la clase privilegiada, lo cual en la cita se resalta por Julio López.

b) En segundo lugar, se esta reclamando posesión de tierras de las que se tienen títulos y derechos, sin embargo éstos no se respetan por los hacendados y por la ley.

c) Los indígenas están acudiendo a legalidad. Pero desconfían y amenazan con levantarse en masa por lo que es justo.

tuales de la Revolución Mexicana. "menciona a un Julio López Chávez. Pero Según García Cantú no existió en esa época ningún jefe revolucionario con el apellido Chávez. Cantú supone, nos dice Ignacio Ortiz, que al firmar el Manifiesto suprimió el Chávez. La conclusión de Ignacio Ortiz es: se habla de un Julio López, éste no pudo morir antes de lanzar el Manifiesto, es decir morir el 9 de julio de 1868 y firmar el Manifiesto el 20 de Abril de 1869. Según afirma Ignacio Ortiz y estamos de acuerdo, si otro firma el documento con el nombre de Julio López no hay documentación para comprobar tal afirmación. Mencionamos esta polémica porque las demandas son más radicales en el Manifiesto. Sin embargo dada la polémica nosotros no transcribimos el Manifiesto. Es bastante ilegible en la tesis de Ignacio Ortiz, pero tomamos un texto con la fecha 31 de diciembre de 1867 anterior al Manifiesto, y publicado por el Monitor Republicano el 10 de Marzo de 1868.

d) La disputa por restitución de un uso comunal y una posesión de la tierra con ese carácter será una constante en el periodo.

En lo anterior ya no vemos a un indígena pacífico y sumiso ante las aplicaciones de la ley por una clase privilegiada, sino al un indígena sublevado y sincretizado a los valores culturales de una cultura democrática que le valida su demanda al menos en la ley y la Constitución. Lo importante es que en este primer momento se atienden en lo mencionado a la Ley. Además, no olvidemos que el reclamo indígena por la tierra es por la posesión comunal como apuntamos y no por la posesión individual y privada de ésta. Esto hará ser a la demanda indígena una demanda demasiado radical y amplia para el reducido criterio jurídico de las de las ideologías de la élites en el poder del periodo. Y hace manifiesta una cierta toma de conciencia de su situación de explotados.

e) La percepción del indígena en el discurso del anarquismo (los Flores Magón)

Tomamos unas citas del "Programa y Manifiesto del Partido Liberal" para mostrar la percepción del indio del discurso anarquista dado que, entre los autores que firman el documento se encuentran los hermanos Flores Magón, cuyas ideas anarquistas son un lugar común en la historia de México. Aunque en el título se nombran como partido liberal y nosotros tratemos de identificarlo como anarquismo, esto es debido a que, firman los Flores Magón entre otros y se alude al indígena con una concepción peculiar.

El problema político principal que hace surgir un discurso de oposición es la dictadura de Díaz y su constantes reelecciones en el poder, bajo ese clima político se apuntan las consecuencias que han causado la política nacional del porfiriato a la "clase" indígena. Aunque un discurso anarquista empiece a operar como oposición política a principios del siglo XX, creemos que su originación a finales del siglo XIX nos permite incluirlo, pues, aunque se autonombre con el título del partido liberal se tiene una percepción y alusión

a los indígenas que, difieren de lo liberal ya que, giran entorno a las demandas que se pueden reconocer como propias de lo que hemos llamado la problemática étnica.

Sin embargo, debemos reconocer que las políticas nacionales en México fueron absorbiendo en sus discursos las demandas de indígenas, campesinos y obreros sin darles una solución ni diferenciarlas económica y sociológicamente, quedando así postergadas bajo el avance político-jurídico, del Estado nacional mexicano. Así, mientras ideológicamente en un discurso nacionalista se incorporaba al indígena en un indigenismo (política de los no indios hacia los indios) económicamente el rezago era enorme y el nivel de vida y la posibilidad de renovarlo disminuía, por lo que si las etnias indias hubieran sido sólo agentes pasivos de esta historia oficial hubieran desaparecido como lo evocaba una tesis antropológica “incorporarse o desaparecer”. Por lo que distinguir y deslindar los diferentes discursos y distintas ideologías del periodo histórico que tratamos en su percepción sobre el indio, nos puede ofrecer una manera distinta de ver la historia de este periodo y de reinterpretarla para conocerla mejor.

“Programa y Manifiesto del Partido liberal

“EXPOSICION PREVIA

[...]

“VII

[...]

“Los demás puntos generales se imponen por sí mismos. La supresión de los jefes políticos, que tan funestos han sido para la República como útiles al sistema de opresión reinante, es una medida democrática, como lo es también la multiplicación de los principios y su robustecimiento. Todo lo que tienda a combatir el pauperismo, directa o indirectamente, es de reconocida utilidad.

“La protección a la raza indígena que, educada y dignificada, podrá contribuir al fortalecimiento de nuestra nacionalidad, es un punto de necesidad indiscutible (aunque un discurso difiera de otro puede contener unos mismos principios ideológicos aquí los medios por los cuales la raza indígena contribuirá al fortalecimiento de la nación son los mismos que en el liberalismo, por los cuales éste pretende cambiar al indio o los mismos por los cuales, J. Sierra pretende transformarlo). En el establecimiento de firmes lazos de unión entre los países latinoamericanos podrán encontrar estos países –entre ellos México– una garantía para la conservación de su integridad, haciéndose respetables por la fuerza de su unión ante otros poderes que pretendieran abusar de la debilidad de alguna nación. En general, y aun en el orden económico la unión de estas naciones las beneficiará a todas y cada una de ellas; proponer y procurar esa unión es, por tanto, obra honrada y patriótica.”¹⁶⁰

En otra parte del programa se asumen puntos que atienden a el sector de la población indígena.

“PROGRAMA

[...]

“48. Protección a la raza indígena.

“49. Establecer lazos de unión con los países latinoamericanos.

¹⁶¹ “Manifiesto del Partido Liberal Mexicano” en: *op. cit.* p. 188.

¹⁶² Para conocer más autores y obras aún no estudiadas sería necesario consultar la reciente publicación de la *Bibliografía Filosófica Mexicana*, de la Mtra. Carmen Rovira, en la cual se puede apreciar su aportación, el arduo y constante esfuerzo de

“50. Al triunfar el partido liberal se confiscarán los bienes de los funcionarios enriquecidos bajo la dictadura actual, y lo que produzca se aplicará al cumplimiento del capítulo de tierras, especialmente a restituir a los yaquis, mayas y otras tribus, comunidades e individuos los terrenos de que fueron despojados, y al servicio de la amortización de la deuda nacional.”¹⁶¹

Quizá la alusión a la “raza indígena” como tribus: yaquis y mayas, la promesa de que al triunfo del partido liberal se les restituirán las tierras de que fueron despojados, sea la clave para ver en este programa la incidencia, aunque aun muy incipiente de la recepción de otras ideas y de una ideología no tan afín a lo que históricamente había sido el liberalismo triunfante hasta ese momento. Ya que el liberalismo había sido en parte causante de la destitución de tierras al legislar con sus leyes de reforma; las cuales, aunque fueron claramente una estrategia política contra el clero afecto a los pueblos indios y a las comunidades en la posesión de su tierras comunales.

En consecuencia, el liberalismo triunfante al adoptar la ideología positivista en materia de colonización empezó a deslindar terrenos y ofrecer gran parte a capital extranjero, con lo que entraba a las relaciones económicas capitalistas, lo que ocasionó un despojo de tierras para varias etnias como la yaqui, de la cual quedó registrado en los informes presidenciales de la dictadura de Porfirio Díaz, tanto la guerra declarada contra éstos por disputas con terrenos que le pertenecían a los yaquis como la aplicación o la operatividad de un discurso, que desde el liberalismo se había empezado a gestar como idea, como vimos al mencionar la correspondencia diplomática de Mora; y a J. Sierra al hablar de que la solución a los males de México era la colonización.

¹⁶⁰ “Programa y Manifiesto del Partido Liberal Mexicano”, en: Barrera Fuentes Florencio, *Historia de la Revolución Mexicana*, “La etapa precursora” México 1955 339 p. Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios de Historia de la Revolución Mexicana. pp. 182-183.

En la cita del "Programa del Partido Liberal Mexicano", la cuestión es la restitución para los "yaquis y mayas y otras tribus", por ello la rúbrica de "Partido Liberal Mexicano" es coherente con un clima político del momento, pues la ideología positivista, ya aplicada y operando como una política nacional era un abuso del poder de una pequeña élite beneficiada, donde el aparato estatal asfixiaba con su intervención directa en todo al libre cambio de la escuela de corte liberal, donde el estado debe estar al servicio del "pueblo" y no intervenir, claro que, el pueblo aquí es solamente a clase privilegiada, en ascenso económica, digamos la "burguesía" nacional diferenciada de los extranjeros.

Dada la violenta represión ejercida por el régimen de la dictadura del porfiriato hacia la libertad de expresión y a cualquier oposición política, un partido de oposición encontraba mas eco y apoyo una rúbrica liberal que en otro tipo de ideología, esto puede aproximarnos a entender por que el contenido del programa retoma puntos que parecerían contradecir la rúbrica de "Partido Liberal".

También no hay que olvidar que la escolástica ofrece un discurso contra la ideología positivista su Obispo José M^o Portugal y Serratos, Obispo de Sinaloa, escribe obras como: *Catecismo filosófico-teológico de religión*, o *El positivismo; su historia y sus errores*, o su *Carta pastoral* que, fueron verdaderos órganos de manifestación y difusión política del clero, donde también hay que reconocer se discutió con un alto nivel de argumentación. El título de una carta de Portugal y Serratos es: *Primera carta pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sr. José M^o de Jesús Portugal, Obispo de Sinaloa dirige a sus diocesanos*.

Esto aún no ha sido estudiado, pues el siglo XIX, mexicano se a reducido a liberalismo y positivismo como bloques generales.¹⁶²

LO NO OFICIAL EN LA PROBLEMATICA ETNICA

VI. Movimientos de resistencia

1. Lista de sublevaciones indígenas en la segunda mitad del siglo XIX mexicano

Una gran parte de movimientos y rebeliones étnicos ocurren durante la segunda mitad del siglo XIX. El intento por consolidar el estado nacional agudiza las contradicciones e injusticias para los sectores sociales más empobrecidos del país.

Los fundamentos teóricos del proyecto oficial nacional estarán en el liberalismo y el positivismo ideologías y movimientos de la época.

En México estas corrientes de pensamiento adquieren matices y adaptaciones a las circunstancias propias, sin embargo dentro de la formulación y aplicación de un modelo o proyecto político nacional poco o casi nada pudieron hacer por la injusticia social de uno de los elementos soslayados de esta historia oficial de su tiempo, las etnias mexicanas.

De esa manera, los idearios de las dos ideologías en el Poder (liberalismo y Positivismo) se imponen como imaginarios políticos sociales de la época, es decir, sus ideales o las ideas en el orden o nivel formal, son símbolos de lo cosmopolita y el universalismo de conceptos como libertad se identifican con el liberalismo y del positivismo con su pretendido orden y progreso para las revoluciones y el caos civil. Las revoluciones en otro contexto, son alternativas para la injusticia social y expresan ideales de autonomía, independencia y justicia para los necesitados.

Al aplicarse los idearios de las ideologías en el poder a la realidad en un proyecto político, se dejan ver los intereses de las élites en disputa por el poder político y económico en México.

Como la Historia es producto de hombres de carne y hueso actuando en procesos sociales y patrones culturales económicos e ideológicos establecidos, los cuales no son fijos ni predeterminados o providenciales. Pretendo, por tanto, considerar un movimiento una rebelión o sublevación indígena como una manifestación político social e histórico cultural, la cual es posible explicar sólo junto con los demás significantes que le dan contexto a ésta para su lectura e interpretación y por lo tanto, un significado o sentido social; no es entonces, una entidad aislada, sino está en el marco y debe analizarse en el orden de sus demás signos que le proporcionan sentido, esto es, en su inserción social.

Las rebeliones sociales en la segunda mitad del siglo XIX son abundantes. Sería interesante contar con una lista detallada por estado o por regiones pero la enumeración sería posible sólo con un equipo de investigación dedicado exclusivamente a esto.¹⁶³

Mi trabajo es más modesto al respecto y toma algunos trabajos apoyados en seminarios (Leticia Reina) y con más tiempo de trabajo en rebeliones (Jean Meyer, Alicia Barabas). Seleccioné las de mayor importancia durante el periodo que abarca mi investigación.

Tal vez algunas rebeliones sean ya obviamente conocidas, pero el intento es el análisis filosófico del problema no es agotar la información al respecto.

Para damos una idea de la cantidad de rebeliones a manera de ejemplos mencionaré algunas durante la segunda mitad del XIX. Esta lista pretende mostrar que la gran abundancia de rebeliones en este periodo (casi una por año) son un indicador de la creciente participación indígena, las cuales aún no están controladas o manipuladas por el Estado.

¹⁶³ Al respecto, se podrían consultar los estudios de Alicia Barabas, Leticia Reina, García Cantú y Jean Meyer, incluidos en la bibliografía de esta investigación.

Para empezar quizá sea la guerra de los mayas o guerra de castas la primera rebelión de importancia ésta ocurre en 1847.¹⁶⁴

Le siguen:

de 1847 a 1851,^a otras de importancia en Juchitán;

en Durango, Nuevo León, Sonora, en 1848,^b

la de Sierra Gorda en 1848-49,^a (lo cual comprende "la gran cordillera entre los estados de Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí. En el primero se constituyó un distrito minero de importancia, si no por la riqueza de sus minas, si por el número de las que se explotaron. En 1854 se formó el territorio de Sierra Gorda, en Guanajuato, abolido más tarde en la Constitución de 1857."^{*}

1850^b En Chihuahua, Coahuila;

¹⁶⁴ Las fuentes de referencia para esta cronología de sublevaciones durante la segunda mitad del siglo XIX son:

^a Alfonso Caso, *et al* La política indigenista en México. Cap. VI.

^b Archivo de la Nación.

^c Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México, 1989, 1a. Ed. Grijalbo

^d Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*.

* Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*.

** La guerra de castas y las rebeliones yaquis son lo que se podría llamar de larga duración existen desde la época colonial hasta hoy en día siglo XX, aunque con otros matices y con representación de organismos "indios" como el CONPI de la etnia yaqui en Sinaloa (*cf*: Ma. Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, p. 67; y para constatar las constantes rebeliones *cf*: Alicia Barabas, *Utopías indias*, p. 259).

*** El 16 de septiembre, en su informe al Congreso, Porfirio Díaz se refiere a rebeliones en Tancahuitz, Tamazunchale y San Luis Potosí, a éstas se refirió como "amenaza para el orden público". En la primera administración de Porfirio Díaz se pueden citar rebeliones en los estados de Hidalgo Guanajuato, Michoacán, San Angel (D.F.), Guerrero y Oaxaca (1877). *Cfr*: Caso Alfonso *et al*, *op. cit.*

1852^b En Coahuila, Chihuahua, San Luis Potosí, Nuevo León, Zacatecas, Tamaulipas, hay un "Proyecto de coalición de estados para combatir indios. Y en Nuevo León un decreto para un plan de guerra y recaudación de fondos para el mismo, contra los indios.";

1853^b La "invasión de indios bárbaros"; en el mismo año en "Sonora el gobierno informa no poder integrar el ejército Nacional correspondiente debido a combates indios.";

1854^b En Nuevo León y Coahuila "Planes de defensa contra los indios. Hostilidades. Tribu: Lipanes";

1856^d Sublevaciones en México, Michoacán, Jalisco, Querétaro, Puebla y Veracruz las motivan la "amortización de comunidades indígenas" en ese tiempo es Secretario de Gobernación José M^a Lafragua;

1857^a en abril en el pueblo de Mazamitla, Jalisco. En Morelos la Secretaría de Guerra hizo los arreglos para reprimir las sublevaciones.;

de 1851-1861^c Las rebeliones Yaquis.**

1868-1870^c La "Rebelión de los Tzotziles de Chamula (estado de Chiapas)";

1875^b Las rebeliones Apaches

1876^b La traslación de la tribu Kikapos de la frontera con EE.UU. En este año hay alusiones a tribus en pie de guerra como: Los lipanes, mezcaleros y otros;

1877^a La Secretaría de Gobernación informó sobre sublevaciones en distrito de Amealco, Querétaro, Hidalgo;

1878^a *** (ver nuestra cita 164)

1879^a La rebelión de Alberto Santa Fe en Puebla;

1880^a La Rebelión de los Seris;

1857-1881^d La sublevación en Nayarit de Manuel Lozada "El Tigre de Alica"

1884^a La sublevación en Veracruz distrito de Papantla por motivo de desamortización de leyes indígenas.

1891^a La sublevación en Sotepan distrito de Acayucan Veracruz

1898^a otra sublevación en Acaponeta y Campostela en el territorio de Tepic.

Notese como lo ilustran las fechas, como hubo una sublevación casi por año de 1850 a 1898. Lo cual expresa una toma de conciencia regional de la explotación. Sin embargo no hay una conciencia de clase que unifique las rebeliones en movimientos coordinados para enfrentar la explotación de manera conjunta. Por lo tanto no hay una ideología con un proyecto societal como clase indígena. Por lo anterior es necesario analizar dos movimientos o sublevaciones de larga duración, los de las macroetnias Maya y Yaqui. Estas macroetnias aglutinan distintas etnias indígenas y animaron sublevaciones contra la explotación o el ejercicio de cierta autonomía en el ámbito comunitario de las etnias indias. Las consideramos como una importante expresión para una historia no oficial en nuestro periodo de investigación.

Debemos considerar el importante papel que juegan los líderes en estas sublevaciones de larga data. Lo cual nos muestra su relación social con los blancos.

2. La expresión étnica como agentes o actores sociales en resistencia ante la historia oficial. Los casos de las etnias Maya y Yaqui.

a) El caso de la guerra de castas, los Mayas de Yucatán

La intención de presentar en páginas anteriores tanto parte del contexto (como estadísticas de población) de la época y hechos históricos relevantes (como punto de partida la guerra de México contra EE.UU. en 1847) fue: ir respondiendo a lo que señalamos como el centro de los esfuerzos de nuestro trabajo, es decir, identificar y señalar algunos de los mecanismos de explotación hacia el indio y ver, cuál es la interrelación de estos con las

demás capas sociales en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX, para no verlos como un sector aislado históricamente. Además vemos como se comienza a generar una conciencia de clase como explotados y despojados de su tierra.¹⁶⁵

La llamada guerra de castas en la segunda mitad del siglo XIX podemos considerarla como un ejemplo donde las demandas de indígenas con su especificidad y peculiaridad como las enfocamos, es decir como etnias indias, incluyendo el elemento religioso (estudiado por Barabas 1989) se conectan en interrelación con las demás capas sociales, donde el mayor de los casos son explotados y manipulados ideológicamente. Sin embargo, las demandas indígenas cuestiona la estructura de un sistema económico impuesto desde el régimen colonial, un régimen de explotación sistematizada y legitimizado ya no sólo desde lo espiritual (desde la burocracia de la religión católica), sino desde la ley misma en la que los nacientes modelos modernos ideológicos y económicos se entronizaron y continuaron al pasar a ocupar la cúpula del poder político de Estado nacional mexicano.

Pasaremos a ilustrar lo anterior tomando algunas citas del amplio estudio sobre la guerra de castas del libro de Moisés González Navarro titulado: Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén.¹⁶⁶

¹⁶⁵ La pelea por la posesión de la tierra en las etnias indias es la afirmación de su identidad desde tiempos ancestrales y la afirmación de especificidad y su diferencia en el sentido integral de una religión de la naturaleza que mantiene un equilibrio con los ecosistemas. Y curiosamente es como decía Marx en su introducción a la crítica de la economía política. "... la tierra, fuente de toda producción y vida, y la agricultura, primera forma de producción en todas las sociedades, por poco solidificadas que se hallen." Carlos Marx, Contribución a la crítica de la economía política. México 1970 Fondo de Cultura Popular. p. 266

¹⁶⁶ Específicamente del capítulo III titulado: "Guerra de castas".

Llama la atención que como dice Moisés "Precisamente los principales jefes de la guerra de castas iniciada en Tepich en 1847 (Manuel Antonio Ay, Cecilio Chí y Jacinto Pat) eran caciques, respectivamente, de Chichimilá, Tepich, Tihosuco."¹⁶⁷

Habíamos mencionado que la clase privilegiada indígena la configuraban el intermediario entre el indio y el español, llamado aquí cacique.

En la etnia yaqui el temastían y el mayor (niveles dentro de una jerarquía social indígena) son los quienes empezaron auxiliando a los misioneros jesuitas en las cuestiones religiosas y de culto, pero ya lo veremos en su momento. Por ahora, lo importante con los Mayas y en este momento histórico –según Moisés González Navarro– es que los caciques no estaban en conflicto abierto con los demás indígenas.

"A mediados del siglo XIX no se advierte en interior del estamento indio una aguda lucha de clases. Los caciques fácilmente prestaban dinero a los demás, pagaban muy bien a sus trabajadores, en plata o en especie, guiados por la máxima 'Este es sudor de mis hermanos y no es justo que coman sobre caro'. De hecho caciques y macehuales vivían de igual modo, casi sin diferencia alguna. Por todas estas razones, los caciques eran respetados por sus subordinados."¹⁶⁸

Que una persona emplea a otra, suscita una relación entre ellas, cuando los mecanismos de esta relación aún muestran una estructura de dominación por quienes imponen la distribución del trabajo, separada de quien posee nominalmente los medios de producción, hay explotación. Ahora, puede haber una dependencia con dominación y explota-

¹⁶⁷ Moisés González Navarro, *Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén*. México, 1970 Colegio de México, p. 76.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

ción y dependencia sin dominación ni explotación. Quizá, aquí el caso sea complejo, pues, si seguimos el razonamiento de Moisés no habría propiamente una relación de dependencia o dominación con explotación, sino lo contrario, pero si pensamos en los mecanismos de explotación hacia el indio, el cacique también podría explotar al indio, en la medida que su trabajo, sea o no remunerado en beneficio de la comunidad a que pertenece; haya sido así o no, no deja por ello el cacique de tener ciertos privilegios que el macchual no tenía.

Por lo que quizá difiramos un tanto de la conjetura de González Navarro expresada en la cita.

Sin embargo, en la guerra de castas el enemigo del indígena es el blanco. Pero pudo subsistir una explotación de los caciques.

Anotemos ya como una característica de las macroetnias sublevadas que, sus líderes, como por ejemplo los caciques mencionados en la guerra de castas, participaron en contiendas civiles de la nación; recordemos además que en otra cita hecha con más anterioridad y mucho más arriba se ejemplificaba la percepción generalizada del indígena, en la cual se había mencionado que, la única parte activa que el indio tomaba en la sociedad era en el ejército.

“Ay y Chí tenían en común haber peleado en las guerras civiles; el primero en la toma de Valladolid en enero de 1847, el segundo en el asalto a Campeche en octubre de 1842. Chí pasaba por ser el más sanguinario de todos: búho, gavián, buitre, hiena, pantera, tigre, etc., son los animales con los que lo compararon algunos de sus enemigos. Su programa consistía en el total exterminio de los no indios. Ay, en cambio, se conformaba con expulsarlos de Yucatán. Aunque los tres eran caciques, Cecilio era pobre, Jacinto latifundista, bien relacionado con los más ricos comerciantes de Tekax, Mérida y Campeche.

Pat, además no era indio sino mulato. Por esta razón, según algunos, no participaba del feroz odio de Cecilio contra los blancos; sin embargo, Manuel Antonio era indio como Cecilio y no odiaba a los blancos como éste. Pat, además de sus buenas relaciones con los comerciantes yucatecos, era partidario de Miguel Barbachano; de ahí que, en un principio, algunos supusieran que la sublevación iniciada en Tepich era obra de Barbachano, cosa que los acontecimientos posteriores desmintieron.¹⁶⁹

Sin embargo, a pesar de la estrecha relación de los líderes con otros sectores de la población, en este caso no debemos olvidar el elemento religioso que hay en varias sublevaciones y la guerra de castas no es la excepción.¹⁷⁰

Nótese que los indígenas son Cecilio Chí y Manuel Antonio Ay. Jacinto Pat era mulato y latifundista relacionado con ricos comerciantes de Mérida y Campeche y tenía buenas relaciones con los comerciantes yucatecos.

Advirtamos de paso que la fecha del inicio de las conspiraciones, es durante la guerra con EE. UU.

“El 18 de julio de 1847 Miguel Gerónimo Rivero informó a Eulogio Rosado que en su hacienda, situada a 10 leguas de Valladolid había observado grandes turbas de indios de Chichimalá, tixhualahtun, (...) conducían alimentos rumbo a la hacienda Culumpich de Jacinto Pat. También investigó que en esa hacienda los indios conspiraban contra los blancos encabezados por Bonifacio Novelo, Manuel Antonio Ay, Jacinto Pat y Cecilio Chí.”¹⁷¹

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 76-77.

¹⁷⁰ Esto ya ha sido señalado y estudiado por A. Barabas, *op. cit.* 1989. (N. del A.)

¹⁷¹ Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 77.

Como señala otro estudio sobre la guerra de castas, donde se resalta el aspecto político religioso:

“También en esta insurrección -como en las anteriores-, (nos dice Alicia refiriéndose a la guerra de castas y otros movimientos socio-religiosos que explica a lo largo de su libro) los líderes político-religiosos fueron los chamanes y sacerdotes mayas y los bataves de los pueblos; quienes no sólo pretendían reinstaurar las antiguas formas de vida maya sino que se valían de su conocimiento de las profecías de Chilam Balam, para lograr adeptos y guiarlos en la lucha de liberación étnica. En este caso los bataves Jacinto Pat (de Tihosuco) Cecilio Chí (de Tepich) y Manuel Antonio Ay (de Chichimila), fueron los líderes políticos principales de la insurrección. Ellos utilizaron los fuertes conflictos políticos faccionalistas (federalistas y centralistas), existentes por entonces (1835-1842) en Yucatán, para provisionarse de armas, ya que eran reclutados por el ejército para combatir a favor de los federalistas. En 1842, Chí fue apresado por los centralistas, pero logró su libertad cambiando de facción, no sin antes conectarse con Bonifacio Novelo, un mulato de Valladolid, con quien comenzó desde entonces a fraguar la rebelión.”¹⁷²

Sin embargo, una de las motivaciones de la rebelión la apunta González Navarro y nos da además del factor religioso otro tipo de conexión con la sociedad de entonces, la cual atiende no sólo a lo religioso, pues, produce un sentido para la guerra de castas conectado con los mecanismos de explotación hacia el indio, mecanismos como el sueldo fijo que representaba para el clero las obenciones parroquiales o aquí el pago de tributo de las contribuciones.

¹⁷² Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 205.

“Ay confesó que por orden de Bonifacio Novelo se preparaba para hacer una revolución para reducir a un real mensual la contribución personal.”¹⁷³

La guerra inició. Las muertes y los ataques de indios y blancos fueron cruentos y vengativos. La represión no se hizo esperar.

“El 5 de agosto el gobernador Domingo Barret interpretó la toma de Tepich como la lucha de la barbarie india y la civilización blanca. Al día siguiente ordenó que todos los habitantes de Yucatán mayores de 16 años y no pertenecientes a la clase indígena, estaban obligados a alistarse en la milicia local, bajo multa de uno a 100 pesos. Igual pena se aplicaría a quienes vendieran plomo y pólvora a los indios. Al mes escaso del asalto a Tepich, las autoridades privaron a los indios de los derechos que les había concedido la constitución de 1841, porque como no tenían la aptitud necesaria para gozar de la ciudadanía estaban expuestos a multitud de extravíos. Era preciso por tanto sujetarlos a ‘la más celosa tutela’. Con tal fin se establecieron sus repúblicas; el gobierno nombraría sus caciques (entre individuos de cualquier clase), alcaldes y jueces de paz (fueran o no vecinos del pueblo). Además de una contribución personal de real y medio se les impuso una contribución eclesiástica de un real mensual.”¹⁷⁴

Nótese se suspenden las garantías concedidas por la constitución de 1841 por no tener aptitud para gozar de la ciudadanía. Es decir se decide que es lo mejor para los indios

¹⁷³ *Ibidem*, p. 77.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 78-79.

de manera impositiva. Se nombran caciques alcaldes y jueces de otros pueblos por imposición y para controlar la sublevación, lo cual, les priva de la autonomía de que gozaban para elegir un representante. Se pretendía tenerlos en celosa tutela.

Después de apuntar el lujo de violencia con que se torturaba a los indios para confesar su culpabilidad de las conspiraciones, un poco más adelante en su libro, Moisés, apunta como respondieron los indios a la violencia.

“En ese mismo mes de agosto de 1847, después de asesinar a machetazos a los habitantes de Tixcacalcupul, mataron al párroco y al vicario del lugar. El cura era Eusebio García Rejón, hermano del célebre político y Jurista Manuel Crencio Rejón. El monaguillo Crencio Poot, mulato de escasos 20 años, fue el autor de este crimen. Participaron en esa matanza los indios de Muchucux, quienes poco antes habían tenido serias dificultades con Eugenio (sic) García Rejón (anciano enfermo y respetable, según el decir del obispo) a causa de que había denunciado como baldías unas tierras de los indios para anexarlas a su hacienda. [...]

“A parte del antiguo asunto de las obvenciones parroquiales y particular el caso García Rejón acerca del problema de los baldíos, ayuda a explicar esta violencia anticlerical el que en algunas zonas pese a más de tres siglos de conquista espiritual, subsistía el culto a los ídolos prehispánicos, como los encontrados en Sotuta y Yaxcabá en diciembre de 1847.”¹⁷⁵

Aquí es de resaltar el asunto de las obvenciones parroquiales, y el de los lotes baldíos, el cual es un asunto de orden civil. En cuanto al culto religioso a los ídolos prehispánicos,

¹⁷⁵ *Ibidem*.

corresponde a un juicio axiológico dicotómico del blanco para calificar las actividades religiosas de los indios de buenas o malas. Ambas cuestiones son imprescindibles en la época para percibir al indígena y hacer su desconocimiento moral y jurídico.

Esclareciendo nuestra interpretación, el que en la guerra de castas los levantamientos exijan disminución de contribuciones y obenciones nos dice: que hay una interrelación de los indios y las demás capas sociales; la cuestión de la política de colonización, cuyo comienzo de aplicación fue con las propiedades del clero sobre la ley de manos muertas durante la guerra con EE.UU., para proveerse de fondos afectará los territorios de los pueblos indios y los abusos repercutirán en levantamientos a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XIX; ahora respecto a culto de ídolos prehispánicos, ya se constató en otra cita cuando hablamos del discurso escolástico y citamos una disertación de Obispo Diez de Sollano sobre la tolerancia religiosa, forma parte del *sincretismo electivo* que aludimos antes y que proporcionó a los indios elementos de cohesión para servirse de símbolos propios y cristianos para provecho de demandas propias; todos estos elementos coexisten para una explicación y la verdad está en todos estos y en correlación y no sólo en un elemento; por lo que no coincidir en que toda sublevación indígena sea un movimiento sociorreligioso con carácter milenarista o mesiánico, es nada más no cargar demasiado la interpretación a un sentido para la explicación o lo que es lo mismo no dar la parte por el todo.

b) El caso de los Yaquis de Sonora

En este apartado anotamos algunos de los nombres de líderes indígenas de las sublevaciones de la etnia yaqui y la interrelación de éstos con el gobierno de ese momento; resaltamos la prosecución genocida de los yaquis sublevados por la política nacional etnocida de la dictadura porfirista. Lo anterior lo extraemos de los informes presidenciales de Porfirio Díaz y apoyándonos en estudio de Velasco Toro sobre los yaquis.

El caso de etnia Yaqui es muy especial, desde un punto de vista histórico, la defensa territorial que han ejercido por la guerra y acuerdos con el gobierno les ha dado una autonomía política para su organización interna.

En la segunda mitad del siglo XIX los yaquis rebelados cuya intención era expulsar al blanco de sus tierras mostraron junto con sus líderes de origen yaqui rasgos de cohesión étnica, condición sin la cual no se hubiera presentado una afirmación de su identidad y una lucha activa que los afirma como sujetos o agentes activos del proceso histórico en la historia de México. Lo anterior muestra la presencia y permanencia histórica de esta etnia muy a pesar de la exclusión que, en su afirmación hacia el naciente estado nacional mexicano.

Lo anterior lo apunta muy bien el libro de José Velasco Toro, *Los Yaquis: historia de una resistencia activa*.¹⁷⁶

Un punto de especial importancia al mencionar la resistencia activa de los Yaquis a la que Velasco Toro se refiere en su libro, es la organización económico social suscitada en la Misión y llevada a cabo por los Jesuitas.

Si bien la Misión como lo apunta Velasco Toro a lo largo del capítulo III de su libro, “[...] evitó la instauración de la encomienda, del tributo, del repartimiento y de la propiedad privada permitiendo que la misión se desarrollara con base a la propiedad comunal de la tierra”;¹⁷⁷ también se apoderó del trabajo del indio evitando el desarrollo de la comunidad india.

“Las innovaciones introducidas por los jesuitas y la organización para la producción, permitieron el aumento efectivo de la producción

¹⁷⁶ Principalmente retomamos para nuestro interés, los puntos para algunas referencias históricas significativas de la etnia yaqui el capítulo III: “El siglo XIX: resistir o morir.”

¹⁷⁷ Velasco Toro, *Los yaquis: historia de una resistencia activa*. Xalapa, Veracruz, 1988, Universidad Veracruzana, p. 17.

generando fuertes excedentes. Ahora bien, la misión al cumplir de organizadora de la producción se apropiaba del excedente productivo generado por el trabajador directo. Dicho subproducto se almacenaba en los graneros de las misiones de Bâcum, Torim, Huirivis para utilizar una parte en la consecución del programa de misiones en Baja California y norte de Sonora, otra la dedicaban al reducido mercado regional creado por la incipiente colonización civil lo cual le permitía adquirir instrumentos de trabajo, objetos religiosos o otro tipo de mercancía proveniente de Europa. [...] De esta forma, la comunidad se inscribe en el contexto de las relaciones coloniales cuya sociedad se apropiaba a través de la Compañía de Jesús, del plustrabajo generado por el trabajador directo y evitaba la capitalización interna de la comunidad.

“Idealmente los jesuitas intentaron crear un cerco que impidiera la penetración del estado y del sector privado, en un esfuerzo por convertir a las comunidades misionales en centros apartados y auto-suficientes, *ad majorem Dei Gloriam*. Las relaciones sociales se organizaron de manera extensa, resultando una fusión de elementos indígenas y europeos que contribuyeron a la transformación de su cultura sobre una base vigorosa; fusión que se ha desarrollado hasta el siglo xx y que ha contribuido a conservar y desarrollar su identidad étnica.”¹⁷⁸

Encomienda, repartimiento, y pago de tributo en la colonia los descubrimos como mecanismos de explotación del régimen y el sistema colonial, pues, la relación de depen-

¹⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, cita 16, p. 18, tomando esta interpretación de Spicer Edward.

dencia se da con dominación y explotación; de esta manera, el producto del indio, como comenta Velasco Toro, no beneficia al trabajador directo que lo realiza ni a su comunidad.

“Poco a poco señala Radding, ‘las relaciones de dependencia entre indios y la sociedad española formadas primero en las misiones, son transferibles a las empresas españolas’ [...]”¹⁷⁹

Y algo parecido pasará en la segunda mitad del siglo XIX mexicano, la dependencia y la explotación del régimen colonial se transfieren como mecanismos de explotación o estructura de dominación, pero utilizando las modalidades de la ideología y el discurso político del poder en turno de las instituciones modernas del emergente estado nacional mexicano. Así las demandas indígenas no fueron escuchadas ni consideradas; pues quienes las hacen no tienen identidad más que como bárbaros, son indios rebelados. Por lo tanto, no se constituyen en sujetos de ser escuchados por la ley. Es decir, las etnias indígenas rebeladas no son ciudadanos. No están sometidos al dictamen unilateral de la élite en el poder, la cual piensa por ellos con un paternalismo lo que les conviene o no. Por lo tanto se anula su *status* de ciudadanos de la nación.

Ahora, en cuanto la organización sociopolítica yaqui, se dio como un reflejo de espejo de la organización de cabildos del gobierno civil y militar para los indios, pero eligiendo ellos mismos su gobernador y alcalde cada año como lo menciona Velasco Toro.¹⁸⁰

“Asimismo, los misioneros crearon una pequeña organización religiosa indígena integrada por el temastán y el mayor. Estos fiscales de

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 18.

la iglesia, que en principio estaban encargados de 'avisar al Padre de todo lo que pertenece a la iglesia' y apoyarlo en la enseñanza del catecismo, poco a poco fueron integrándose a todas las actividades religiosas, aunque en tareas subalternas y subordinadas al misionero, constituyéndose en una pequeña élite que participaba en la apropiación del trabajo excedente. [Esta cita sirve para ejemplificar más ese estamento privilegiado intermediario entre el español y el indio mas pobre] Esto permitió que adquirieran una fuerte autoridad temporal en casi todos los ritos cristianos, situación que facilitó la unidad en torno a la iglesia después de la expulsión de los jesuitas, manteniéndose hasta la actualidad su poder temporal y su rol como elementos de cohesión étnica.

“Aparentemente la fusión del elemento español e indio dio un equilibrio interno en la comunidad; sin embargo, las contradicciones generadas por el sistema originaron conflictos socioeconómicos que culminaron en la sublevación de 1740. Para mediados de siglo XVIII, el modelo colonizador basado en unidades misionales, comenzó a resquebrajarse frente al rápido avance de la colonización civil que desarrolló sólidas empresas mineras y agropecuarias, cuya principal exigencia era mano de obra asalariada y productos alimenticios. El orden misional pronto mostró su incapacidad para permitir una distribución comunal del excedente productivo, lo que junto al trabajo obligatorio generó desde muy temprano la emigración de yaquis hacia las haciendas y reales de minas de la zona serrana para vender su fuerza de trabajo.”¹⁸¹

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 18-19. El subrayado es mío.

De esta manera, la misión perderá su poder y la organización generada es reapropiada por la etnia Yaqui. Resaltamos como la pequeña élite del temastán y el mayor participan del excedente indígena, lo cual es una posición privilegiada respecto a los demás indígenas. Esa élite indígena Yaqui en un principio pequeña organización religiosa, elemento intermediario entre blanco e indígena; en la etnia yaqui, se desarrolla en organización religiosa subordinada en un principio al Jesuita misionero, y que cobrará poder temporal después de la expulsión de los jesuitas.

En el contexto, ya de la segunda mitad del siglo XIX, las sublevaciones y los líderes yaquis que nos señala Velasco Toro son los siguientes.

“En 1825, y ante el avance del yori colonizador, Juan Ignacio Juzameca, de Huírivis, y conocido como Juan de la Bandera organizó una confederación militar que agrupaba a los pinas bajos y mayos, para lanzarse a un movimiento de independencia que ‘cobra un aspecto radical de guerra de castas’.”¹⁸²

Juan de la Bandera líder Yaqui agrupa a otras etnias pinas y mayos.

Por otro lado, la paz firmada con este líder no durará, además al yaqui como un sujeto para el diálogo se le cancela “legalmente” ya que,

“[el] Estado de Sonora, que con el fin de justificar la intervención en los asuntos indígenas asentó en la Constitución Política del Estado, expedida el 2 de diciembre de 1831, que el Congreso del estado tenga plenas facultades para establecer el gobierno interior de los pueblos indígenas, arreglar los límites de sus terrenos (Art. 36) y nombrar autoridades en las comunidades (Art. 59) contribuyendo con ello a acelerar la colonización.”¹⁸³

¹⁸² *Ibidem*, p. 21.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 21.

¿Cómo puede constituirse en un sujeto de diálogo el yaqui? Si gobierno liberal o conservador del blanco sólo escucha al “ciudadano”, es decir, al indígena sometido o al que no protesta por las injusticias y la violencia sobre el ejercicio de su etnicidad e identidad étnica. Además quienes se constituyen en sujetos de diálogo ante la ley, se constituyen mediante los parámetros de la élite del poder en turno, el cual, no reconocía como auténticas las demandas del indio rebelado. La intervención del gobierno en la autonomía yaqui para designar a sus gobernantes y limitar su geografía, como ilustra la cita, es un claro caso del uso y abuso del poder (lo mismo sucedió con los mayas en la guerra de castas para controlarlos). En los estados se dan constituciones que el gobierno permite para imponer los criterios centralistas del gobierno porfirista. Así el federalismo de la carta magna nacional queda sólo enunciado de manera simbólica. El Poder y la dictadura están en el centro y en la silla presidencial, así es como se pone en práctica la idea de un estado fuerte y a la vez autoritario.

El yaqui sin perder parte de su identidad étnica, en alguna medida y, en esto se reconoce como agente de su propio cambio, se asocia con el gobierno, el cual le promete la devolución de sus tierras; promesa que nunca cumplieron y no podían cumplir, pues las tierras eran destinadas para la colonización y la explotación de las compañías extranjeras. Sin embargo, el yaqui no renuncia a sus demandas: autonomía para tomar sus decisiones y apropiarse de su tierra, no por pedazos, como propiedad privada, sino como propiedad comunal cuestión que apunta muy bien Velasco Toro y consideramos un juicio acertado para compartir.

“A él no le interesaba un pedazo de tierra, a él le interesaba la comunidad de la ‘tribu’, la posesión comunal de la tierra y la continuidad de su cultura y por ello había que luchar por arrojar al yori de su río.”¹⁸⁴

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 36.

La exclusión legal del indio rebelde se puede constatar observando la siguiente cita de Velasco Toro y que nosotros retomamos para ilustrar esta exclusión mencionada.

“En la constitución política del Estado de Sonora expedida en febrero de 1861 y reformada en noviembre de 1872 se especifica que el ‘ pueblo tendrá derecho para reunirse libremente para tratar toda clase de negocios lícitos; pero sólo los ciudadanos podrán deliberar, los que tengan carácter político dar instrucciones a sus representantes y solicitar de la legislatura cualquier desagravio’ (Art. 17). Más adelante se aclara que son ‘ciudadanos del Estado los sonorenses que reúnan los requisitos que [...] exige la Constitución de la República y además el de vivir en poblaciones organizadas civilmente con arreglo a las leyes del Estado’; en consecuencia, las tribus errantes y las de los ríos Yaqui y Mayo no gozarán de los derechos de los ciudadanos sonorenses, entretanto conservan la organización anómala que hoy tienen en sus rancherías o pueblo; pero los individuos de las mismas tribus que residan en las poblaciones organizadas del Estado, tendrán expedito el ejercicio de dicha ciudadanía (Art. 36)”¹⁸⁵

Velasco interpreta leyendo entre líneas el edicto de la Constitución del estado Sonorense: las tribus sublevadas no gozarán de ese derecho de ciudadanía, pues están fuera de la ley. Sin embargo, esa “ley” es más una cláusula de exclusión directa de las “tribus errantes” de “organización anómala”. Esta hecha por una élite política que, define o decide quién es sujeto del derecho de esa ley. La ley es universal, pero en este caso no ampara la situación anómala de esas tribus. Es otra vez un desconocimiento del otro. Sólo se puede estar con la ley o contra ella, someterse o ser disidente.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 23.

Por ello el indio pacífico, no es problema, sino lo es el indio rebelado.

Después de Juan de la Bandera las rebeliones Yaquis tendrán otros líderes, como Cajeme. Nos interesa resaltar la interrelación del indio con el gobierno, es decir, la adhesión del yaqui a una facción de la lucha entre conservadores y liberales.

“Fue en esta época, 1874, cuando el gobierno del estado, nombró Alcalde Mayor del Yaqui a José María Leyva, ‘Cajeme’. Su nombramiento obedeció a que Cajeme había sido antiguo sargento de las fuerzas republicanas, miembro del ejército estatal que combatió a sus hermanos en la campaña desplegada por Pesqueira en 1866-1867 y oficial del cuerpo que sofocó el levantamiento de los Carlos Conat en 1863. A raíz de estos antecedentes que reflejan lealtad al gobierno, se pensó que Cajeme podría mantener a la ‘tribu’ pacífica y sumisa al poder estatal; sin embargo, Cajeme pronto se dio cuenta del interés de los terratenientes y presionado por su propia gente, surgió como el más exitoso de los jefes en la lucha para evitar el despojo de su tierra.”¹⁸⁶

La confianza del gobierno en un sargento servidor militar de la patria favorece el nombramiento de Cajeme como Alcalde Mayor, otro líder Yaqui. No es nada nuevo. Pero en este caso ¿quién mejor intermediario para controlar a los yaquis que otro yaqui aculturado? Sin embargo, la presión de la etnia yaqui sobre la identidad étnica de José María Leyva, hicieron surgir un nuevo líder. Creemos que, en el mejor de los casos, la adhesión de Cajeme a las demandas yaquis puede ser una toma de conciencia y solidaridad con su etnia y es debido a la continua, larga y adaptativa lucha de toda la etnia a

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 24.

sus manifestaciones y demandas de autonomía, quizá por ello Cajeme se reincorpora a los yaquis rebelados. Sin embargo, no se descarta la posición privilegiada que este líder podía tener como alcalde mayor dentro de la etnia le haga defender sus privilegios.

Sobre la alianza de la etnia yaqui con las facciones políticas. Esto viene a ser, según nuestro criterio, una manera de adaptarse a los proyectos del Estado y responder como agentes activos. Aunque sean utilizados para los intereses de la facción política en el Poder que los engaña con la promesa de devolución de tierras éstos, es decir, los yaquis, se interrelacionan con el gobierno para mantener su autonomía.

“Poco después de la intervención francesa permitió a yaquis y mayos volver a luchar, participando esta vez del lado del partido conservador. Tal actitud es explicable debido a la política agraria e indigenista de Maximiliano que le valió la adhesión de los grupos étnicos de México. Las sublevaciones yaquis contra los liberales en 1865 y 1866, estaban alentadas por las garantías que los imperialistas ofrecían para la adjudicación y restitución de terrenos de comunidad en plena propiedad a sus poseedores. Para tal fin se expidió el 26 de junio de 1866, la ley sobre terrenos de comunidad y repartimiento.”¹⁸⁷

Comentando esta cita, hay una ley que en tiempo de Maximiliano se publica en náhuatl y se refiere al beneficio del fundo legal y al ejido de los pueblos indios. Sin embargo, como comenta Jean Meyer en su libro *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*,¹⁸⁸ la monarquía defendida por el imperio de Maximiliano tiene en sus decretos una preocupación por el indio que no pasa de ser letra muerta, pues no se

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸⁸ Para esto cfr: Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias 1821-1910*. México 1973 SEP. (Colección SEP70, Núm. 80)

cumple en la realidad; además fue un regreso al carácter proteccionista y paternalista sobre el indio como el que se había dado en la colonia.

En los informes presidenciales de Díaz podemos percatarnos de la guerra declarada contra el Yaqui y su persecución, lo cual muestra la percepción oficial de ese momento contra el indio rebelado.

Antes quisiéramos concluir los comentarios basados en el estudio de Velasco Toro, tomando unas últimas citas, las cuales mencionan la coyuntura por la que otro líder yaqui se levanta en armas.

“Ideológicamente se preparó el terreno para lanzar la feroz civilización en pos del yaqui. Ese mismo año [Velasco se refiere a 1880], el gobierno federal envió una comisión geográfica exploradora para realizar el levantamiento y distribución de las tierras del Mayo y el Yaqui, pero su acceso fue imposible. Cuatro años después, en 1885, se redoblaron los pasos para avanzar sobre los ríos. Con tal fin se intentó formar el catastro de la propiedad para fundar los derechos en el repartimiento de las tierras que se consideraban baldías. Su integración se inició a partir de la expedición de la ley que exigía a todos los poseedores de terrenos la presentación de sus títulos de propiedad para su revalidación, debiendo declararse nula la posesión de la tierra sino se llenaba este requisito. Esta disposición fue conocida a última hora por los yaquis y al presentar los títulos que amparaban su propiedad, fueron rechazadas por las autoridades estatales por considerarlos ‘vanos’. Ante la inminente amenaza de repartir sus tierras, los yaquis encabezados por Cajeme, se levantaron en armas.”¹⁸⁹

¹⁸⁹ Velasco Toro, *op. cit.*, p. 26.

La organización yaqui para afrontar estas iniciativas de apropiación de su territorio y la pérdida de su líder no se hizo esperar.

“La muerte de Cajeme no significó la paz, sino la intensificación de la guerra, pues a él le siguió otro caudillo valiente y organizador, Juan Maldonado, ‘Tetabiate’. La ocupación del territorio por las fuerzas federales y la persecución tan activa que se realizó en la vegas del río, obligaron a Tetabiate a un cambio en la forma de lucha: la guerrilla. Integrando pequeños grupos de 15 a 30 hombres, los yaquis atacaban las columnas o posiciones federales evitando un encuentro frontal y después huían a refugiarse a la sierra de Bacatete.”¹⁹⁰

Ahora el líder Tetabiate adopta un sistema de guerrillas para continuar la resistencia a las políticas etnocidas del blanco contra la etnia yaqui.

Veamos, como Porfirio Díaz describe la situación en su informe ante el 12º congreso en el 1º periodo del 2º año de sesiones el 16 de septiembre de 1885:

“Contenidos algunos amagos de algunos indios de las tribus Yaqui y Mayo á los pueblos de Navajoa y Alamos, con escasa tropa federal y auxiliar, verificóse últimamente un levantamiento general de dichas tribus, que puso y con razón, en grande alarma á una parte considerable de Sonora. Su crecido número y lo inesperado de su agresión, hicieron que al principio no bastasen á contenerlos, ni los elementos de aquel Estado, ni la poca fuerza federal, que allí se encontraba.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

“Fue necesario ordenar al Jefe de aquella Zona que se pusiera al frente de la campaña, mandando el Gobierno para emprenderla, fuerza de las tres armas y jefes de alta graduación conocedores del terreno.

“Continuados han sido los golpes que sufrieron las partidas que presentaron acción; otras fueron desalojadas de los diversos puntos que defendían, y tuvieron que retroceder dispersándose por las montañas. Aunque han tenido que suspenderse las operaciones, á consecuencia de las lluvias, se han colocado fuerzas en diversos puntos para evitar que los indios se reúnan en número considerable y hagan excursiones al centro del Estado, mientras en estación más favorable, se puede conseguir la definitiva y completa sumisión de esas tribus.

“Se procura tener todas las consideraciones posibles á las familias de estos sublevados que viven en terreno ocupado por nuestras fuerzas; se les persuade de que el Gobierno no permitirá, por ningún motivo, que sean despojadas de los terrenos e intereses que posean y legalmente hayan adquirido.”¹⁹¹

En esta última parte la legalidad referida es a un grupo de indígenas pacíficos sometidos y conformes con lo dado por el gobierno como propiedad privada.

Haciendo otro comentario. Lo que para el Gobierno es huida para los yaquis es estrategia, la cual, responde a la guerra declarada contra ellos, contra las “tribus” como las llama Porfirio Díaz en su informe, éstas, es claro no alcanzan el status de pueblo, ni de ciudadanos. Luego, están fuera del orden de la ley, son rebeldes sublevados ante y enemigos del gobierno constituido. Sin embargo, la ley aplicada por el porfiriato, como hemos

¹⁹¹ *Los presidentes de México ante la nación. 1821-1966*, tomo 2, pp. 187-188.

visto por otras citas anteriores los excluye en vez de consultar sus demandas y comprenderlos en lo que de universal tiene la ley en sentido estricto; ¿Por qué se da esta situación? Podría parecer una obviedad y hasta una necesidad hacemos esta pregunta, sino hubiera repercusiones que comentar.

La idea de la colonización extranjera, que se viene gestando entre las ideologías y los discursos del siglo XIX, por lo menos en el bloque de entre los que menos atiende a las necesidades reales del indio, es decir, el liberal (recordemos la carta de Mora sobre la guerra de casta) y el positivista (recordemos a Justo Sierra en las citas al respecto) parecen ser interpretada bajo la tendencia hacia el progreso y aplicadas a una realidad nacional en el porfiriato. La sensibilidad, la percepción y el asentimiento a las culturas de las etnias indias de México no atienden a un reconocimiento en la diferencia de éstas y no se asumen como agentes activos para figurar en los proyectos bajo el eje del naciente Estado nacional y su homogeneización excluyente; sin embargo, las etnias indias participaron, tanto en la defensa del territorio nacional como en ambas facciones de lucha por el poder político, es decir, con liberales y conservadores.

Haciendo una breve reflexión en la dimensión presente del problema indígena. El problema está aún vigente en el siglo XX marcado por el no reconocimiento en esta diferencia. El paradigma del estado como modelo moderno no incluye a la diferencia de la diversidad étnica en su constitución, la autonomía y la autodeterminación son desafíos para los estados en su conformación histórica. Sin embargo, habría que ir repensando éste y el paradigma del estado multinacional donde la participación activa de las etnias indias va ganando espacios exigiendo el reconocimiento y la atención a sus demandas y problemáticas.

Volviendo a nuestro tema. En la lógica de otro informe presidencial de Porfirio Díaz, podemos constatar documentalmente cómo las ideas de un ideario se aplican, pasando de una recepción teórica de éste a la aplicación práctica y política por un discurso dictatorial. Utilizando la tecnología para la guerra y la violencia justificada. Una vez definido el

enemigo, el indio, el que no es ciudadano y esta en contra de lo instituido, por la élite proburguesa de los científicos y de Porfirio Díaz se ataca al enemigo y se encubre la violencia a otro ser humano. Además, vemos como el discurso político en su lógica deslegitima e interpreta a su cargado interés los hechos.

En el informe del 16 de Septiembre de 1899 dice a la letra:

“En 24 de Julio último, parte de los yaquis, en Sonora, se levantó en armas atacando en Bâcum al que hasta entonces habían reconocido como jefe. No obtuvieron los yaquis para esta rebelión ni motivo ni pretexto; pues tanto el Gobierno Federal como el de Sonora, después de la última sumisión pactada con ellos, los han ayudado con víveres, con extensos terrenos apropiados a la agricultura, con bueyes y útiles de labranza, y aun dinero, con el cual, en vez de utilizarlo, han adquirido algunas armas y municiones.

“La actividad del jefe de la primera Zona, que con elementos propios de la misma y con auxilio de la Guardia Nacional del Estado, destacó tropas en persecución de los yaquis, los ha escarmentado en varios encuentros, al extremo de que se puede ya con pequeñas partidas perseguir a los rebeldes. Esto hace esperar fundadamente el pronto término de la rebelión.

“Próximamente quedarán reducidos á la obediencia del Gobierno los mayas de Yucatán. Al respecto se esta dictando algunas disposiciones preliminares, de que daré conocimiento a las Cámaras en la oportunidad debida.”¹⁹²

¹⁹² *Ibidem*, pp. 567-568.

Cómparemos la cita del informe de Díaz, con otra donde, los yaquis expresan su versión; la cual Velasco toma de Dabdoub Claudio de su libro: *Historia del valle del Yaqui*. Por tanto, otra será la visión e interpretación del curso de los sucesos.

Antes de citar la versión de los yaquis cabe señalar que en la citas de los informes de Díaz siempre se hayan minimizada las rebeliones, y como si estas ya estuvieran a punto de ser controladas. Esto es lógico no se quiere espantar a los inversionistas, ni a los colonos extranjeros de los estados en conflicto.

También consideremos que esa última sumisión a la que Díaz se refiere podría ser siguiendo la exposición del estudio de Velasco la "Paz Ortiz".

"A partir de 1893, la revuelta fue en aumento, obligando a los jefes militares a buscar la paz con los yaquis. Después de largas pláticas, el coronel Francisco Peinado logró un acuerdo con Tetabiate que culminó en la llamada Paz Ortiz firmada el 15 de mayo de 1897."¹⁹³

Después del comentario de Velasco a la "Paz Ortiz", la cita donde los yaquis expresan su versión dice así:

"Dos años duró la Paz Ortiz. Durante ese tiempo los yaquis veían cómo el yori usurpaba sus tierras y las fuerzas federales, con su ocupación, pisoteaban sus principios: gobierno autónomo y completa soberanía e integridad territorial. En este estado de cosas la tensión

¹⁹³ Velasco Toro, *op. cit.*, p. 27.

era cada vez mayor y un incidente ocasionado por el intento de desarmar un grupo de yaquis en Bâcum desencadenó la violencia.

“Ante este hecho las autoridades tradicionales escribieron al general Luis Torres:

“ ‘Quieren saber los ocho pueblos qué dice usted de lo que sucedió ayer [...] en el pueblo de Bahacum. Declaramos a usted que fueron por las buenas a quitar las armas que había quitado Loreto Villa, 66 armas, y el habernos hecho fuego Carlos Romero, nosotros nos defendimos [...] nos obligaron a pelear. Digamos ahora: lo que queremos es que salgan los blancos y las tropas. Si salen por las buenas entonces hay paz; sino declaramos la guerra. Porque la paz que firmamos con Ortiz, fue con la condición de que se fueran tropas y blancos, eso todavía no lo cumplen; al contrario en lugar de cumplirlo fueron a quitar las armas’.”¹⁹⁴

Como se puede apreciar en las citas, el acuerdo de paz con el líder yaqui, Tetabiate, es violado por el gobierno. Además, durante la llamada “Paz Ortiz” las fuerzas federales usurparon las tierras de esta etnia india. Dada la política de expansión colonizadora del gobierno, el acuerdo de paz con los yaquis no se podía cumplir, por lo tanto, no era honesto. La propuesta de paz era una estrategia de conciliación cuyo fin era controlar y ganar tiempo para la expansión colonizadora de la política porfirista.

¹⁹⁴ Claudio Dabdoub, *Historia del valle del Yaqui*. México, 1964, pp. 147-148, en: Velasco Toro, *op. cit.*, pp 31-32.

Para concluir, retomemos la última parte del informe de Díaz donde se menciona:

“Proximamente quedaran reducidos á la obediencia del Gobierno los mayas de Yucatán”,

Se puede constatar la intención de minimizar esta problemática de conflicto con las etnias indias en México, pues la fecha del informe es de 1899 y la guerra de castas se inició en 1847, habiendo aún hay incursiones, eso ilustra lo que venimos comentando. Además no se atiende a las demandas que ocasionan las incursiones, por eso se enfatiza la problemática étnica.

Se puede constatar la intención del gobierno de minimizar la problemática de conflicto con las etnias indias en México. La fecha de este informe es de 1899, y la guerra de castas se inició en 1847, lo que demuestra que los mayas aún estaban sublevados. Lo cual ilustra lo que hemos estado comentando.

En general, no se atendió a las demandas que provocaron las incursiones de las etnias indias (Maya y Yaqui), por eso la problemática étnica se enfatizó en estos periodos. El reclamo de tierras para un uso comunitario y de autonomía para el autogobierno de las autoridades tradicionales son manipulados por el ejercicio de una razón etnocéntrica, representada por la política del gobierno porfirista. Por lo tanto, no hay un diálogo real con el otro, es decir, con la etnia india.

Este es un patrón de exclusión de la diversidad cultural. Sin embargo, no es exclusivo de este periodo. El uso racional con un fundamento etnocéntrico para un diálogo con las etnias indias, se da aún en el siglo XX. Por ello es necesario realizar un enfoque teórico y estructural del análisis de nuestro estudio hecho hasta aquí. Pero esto es el tema de nuestra quinta parte.

UN ENFOQUE FILOSOFICO DE LA PROBLEMATICA ETNICA

VII. Un enfoque filosófico de la problemática étnica

1. El nivel estructural de la problemática étnica

La interrelación de las etnias indias de México con los demás sectores de la población, en la segunda mitad del siglo XIX mexicano, es un hecho constatable históricamente, como lo hemos venido señalando en nuestra investigación, sobre todo en la exposición de los casos de las etnias maya y yaqui.

La problemática étnica la identificamos como: la herencia, la continuidad o transferencia de la explotación sistematizada y legalizada que se hizo de las etnias indias por los mecanismos de explotación surgidos desde el régimen colonial, los cuales presentarán matices y peculiaridades en cada periodo de nuestra historia. Sin embargo, estos mecanismos tendrán una continuidad al ser filtrados por las ideologías de la segunda mitad del siglo XIX mexicano, que recepcionaron, adoptando y adaptando al proceso histórico mexicano los idearios e ideologías de las corrientes políticas y teóricas de la época.

De esta manera, los idearios o el ideal de las ideologías opera en la realidad con los discursos políticos que asumieron el poder (Liberalismo y Positivismo) y tuvieron una relación de explotación sobre el indio.

La relaciones con el indio se dan con una *sui generis* "desigualdad" o "igualdad".

En el discurso escolástico hay un paternalismo al considerarlo como “menor de edad perpetuo”, decidiendo por él lo conveniente o no para su vida. Hay en esto una relación de desigualdad, donde el indio se considera como inferior.

La utilización y apropiación de los servicios y el trabajo del indio sin una retribución justa acentúan la explotación de éste.

En el liberalismo triunfante, el indígena sometido o pacífico, en tanto ciudadano, se considera como “igual” a todos hipotética y jurídicamente. Sin embargo, esta “igualdad” no reconoce la diferencia y la diversidad cultural. Es una homogeneidad excluyente de las diferencias, en vez de admitirlas o incluirlas en su ideal o en su modelo. Además, la categoría de ciudadano sólo la obtendrá el indígena pacífico o sometido, el que está conforme con el *status* de vida pensado para él, en donde no tiene una participación decisiva. Y cuando hubo algún reclamo en la “legalidad” del “orden”, fue “la voz que clamó en el desierto”, ya que nadie escuchó su petición de justicia y legalidad, pues para él la participación estaba negada en el supuesto liberalismo “democrático” de este periodo. El indígena sublevado no es un ciudadano, sino un bárbaro. De esta manera, la igualdad que expresa el término ciudadano degenera en identificación con el imaginario del modelo occidentalizado de la clase dominante. El indígena debe identificarse con un modelo moderno cosmopolita ajeno y extraño a su vida cultural. El indígena demanda justicia, sin embargo representa un “atraso cultural” para la modernidad de la época, la cual estaba impulsada por Europa y el acelerado avance capitalista.

El extremo de alejamiento y desconocimiento del otro, del indígena, se da en el positivismo. Se persigue en guerra declarada a un ente desposeído de tierra, de nacionalidad o identidad propia, se da entonces el genocidio. La política etnocida gestada desde el liberalismo, el cruzamiento de razas y la colonización, se prepara idealmente como una solución al problema del indio, se aplica operando en la realidad del porfiriato con la colonización extranjera y el despojo sistemático de lugares estratégicos para la explotación y aprovechamiento de recursos naturales de territorios, en varios casos pertenecientes a etnias indias, como la yaqui.

Las ideologías más susceptibles a la problemática étnica en México (anarquismo y socialismo), vieron ampliados sus discursos al introducir las demandas de los indígenas

Las ideologías menos susceptibles a la problemática étnica (Escolasticismo, Liberalismo y Positivismo), en su “preocupación” por atender las demandas indígenas se provocarán conflictos, entre las pretensiones ideológicas de sus ideales y las aplicaciones políticas de sus discursos.

En las distintas ideologías del siglo XIX mexicano se dan modalidades especiales, como el caso del socialismo mexicano, donde la demanda por la tierra pasa por la cosmovisión ancestral de la propiedad comunal de las etnias indígenas, amoldándose a la exigencia del discurso socialista. En el caso del anarquismo mexicano, éste escribe su discurso para el obrero; sin embargo, trata de incluir al campesino y al indígena, pero sin deslindar sociológicamente sus intereses y las demandas de necesidades reales, por lo que éstas terminarán por globalizarse con la ideología y el discurso del anarquismo y no se satisfacen.

Todo lo anterior pasa por el eje problemático del naciente estado nacional, el cual intenta, bajo ideales cosmopolitas, tener entrada a la civilización y a la modernización representada por un modelo occidental.

Por su parte, en la línea del progreso, el periodo de la dictadura porfirista se alejará de las relaciones económicas coloniales precapitalistas, al entrar a la economía de mercado, e irá creando sus propias contradicciones, como la dependencia económica y la dependencia tecnológica.

La exclusión que el estado nacional hará del indígena en su homogeneización, reproducirá y hará surgir las contradicciones al no asumir a este elemento soslayado (las etnias indias) en sus proyectos, en sus contenidos educativos y en sus modelos de gobernabilidad, donde la participación de éste es nula (característica que enfatiza y hace patente la problemática étnica en ese periodo y aún en la actualidad).

La expresión de las sublevaciones indígenas viene a ubicarlas como agentes activos de su propio cambio, respondiendo a la exclusión que de ellas hace el estado nacional.

Aquí quisiera externar un comentario resaltando el nivel estructural de la problemática étnica. El paradigma del estado multinacional¹⁹⁵ o pluriétnico a finales del siglo XX puede cobrar un tono especial para la discusión sobre los problemas étnicos, pues las etnias indias irán ganando espacios en la medida que desarrollan una ideología contestataria al desafío excluyente del Estado. Esta ideología está basada en su identidad, su resistencia y su permanencia étnica, la cual a realizado lo que nosotros llamamos un *sincretismo electivo*, es decir una apropiación de valores y símbolos culturales ajenos aprovechándolos en beneficio propio. Lo anterior lo han realizado las etnias indias en la interrelación con el Estado y las demás clases sociales.

La interrelación de las etnias indias con el Estado nacional generará una ideología que se irá configurando no sólo "en sí" sino "para sí". Esa ideología en el siglo XX se expresará con movimientos políticos y organizaciones propias. Algunos indígenas educados con motivo de integración, regresarán a sus comunidades para apoyarlas.

Asimismo, la intelectualidad indígena que se reincorpora a su comunidad, por la adhesión a su identidad étnica, vendrá a ser un factor importante para sumar logros o progresos en cuestiones políticas, al pedir en sus demandas autonomía política y —en algunos casos latinoamericanos— hasta autodeterminación territorial (v.g. los quichuas de Ecuador).¹⁹⁶ Lo anterior en el contexto de finales del siglo XX cuestiona las políticas

¹⁹⁵ Para un estudio con referencias a algunos pro y contras en favor del paradigma de Multinacional en México véase a Marc. A. Sills, *Ethnocide and interaction between states and indigenous nations: a conceptual investigation of three cases in Mexico*. University of Denver June 1992.

¹⁹⁶ Cfr: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIDE). *Propuesta de reforma a la Constitución Política del Estado Ecuatoriano*. Quito 28 de abril de 1992.

económicas de algunos Estados Latinoamericanos que no han resuelto las demandas postergadas de las etnias indias. Se podría pensar en cómo la participación para las colectividades representadas por las etnias daría una dimensión más amplia o real para la democracia y la justicia ejercidas hasta hoy.

Por la manera como históricamente se ha constituido el Estado nacional moderno, es claro que no puede haber tal proceso de transición, sin represión o violencia justificada que intente desacreditarlo. Por tanto, en el plano internacional la discusión sobre el paradigma del Estado multinacional y de las demandas étnicas sobre autonomía o autodeterminación aún esperan mucho, tanto en lo teórico como a nivel de estrategias para sus asociaciones indígenas, pues, aunque éstas hagan sus peticiones apoyadas en acuerdos internacionales y en un plano legal, sus demandas están aún en espera de concreciones y de opciones teóricas. Advirtamos que el acento a finales del siglo XX de las demandas indígenas, puede ser un indicador para repensar el Estado nacional moderno y la democracia que se ha ejercido en éste por las élites en el Poder. Es aquí donde el trabajo teórico interpretativo e historiográfico bajo el filtro filosófico puede concretar alternativas viables.

En el siglo XX es un hecho que las demandas y organizaciones indígenas –calificadas por ellas mismas de “pueblos indígenas”–¹⁹⁷ van ganando y abriendo espacios por distintos caminos. Si estos espacios son apoyados por la comunidad y el interés internacional, serán espacios fortalecidos para la concreción de una “democracia verdadera”,¹⁹⁸ en donde se pueda defender ésta sin la violencia justificada, con el diálogo y haciendo respetar la

¹⁹⁷ Cfr. Asociación mexicana para las naciones unidas *Declaración Universal sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Proyecto presentado por el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas. Traducción de E/CN.4/1992/33.

¹⁹⁸ Como la ha llamado el Comité Clandestino Revolucionario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en voz del subcomandante Marcos. En mi opinión el reclamo es por una democracia auténtica por la que todos abogemos y defendamos.

diferencia. Tal vez sin proponer algo fuera de la realidad misma que vivimos, sino en un espacio de transformación que niegue –utilizando el término dialécticamente– el estado nacional homogeneizador excluyente y dé paso, quizá, a un “Estado nacional” con mayor apertura democrática auténtica y real para todos sus sectores, sobre todo los excluidos de participación. Es decir, ¿sería deseable la unidad en la diversidad de las culturas (incluyendo las etnias indias)? Sí. El modelo neoliberal no trae consigo la posibilidad de superar la pobreza y la injusticia social que engendra. Su mito ideologizante, la autorregulación del “orden del mercado económico”, tiene como única “verdad” un “orden espontáneo” y no puede planificarse por racionalidad alguna, ni atender necesidades reales o específicas. ¿Esta es la respuesta para todos los males actuales? Creemos que no.

Las relaciones humanas de explotación, con xenofobia y las políticas etnocidas existen, tanto en la problemática étnica local mexicana como a nivel mundial.

¿Es posible otro tipo de relación? Deseo ser optimista y creer que sí.

2. El problema étnico desde una de las temáticas para la liberación, esto es, desde la dimensión utópica

En este sentido de ser optimista también valdría la pena considerar las posibilidades de ensayar una realidad como opción posible y optativa, por lo menos en el orden teórico de las ideas y de la historiografía, en el cual se prefiguren caminos para una discusión racional y la viabilidad de concretar una vida más digna y posible en la realidad para todos.

Por ello creo conveniente tomar el discurso sobre un tema que se presentó en el discusión de las filosofías para la liberación y ha tenido desarrollos interesantes: este es la temática de la utopía.

El tratamiento de la temática de la utopía implica un nivel de significación especial para el término dentro del discurso que surgió, por esto es necesario acordar qué se entiende por él y cuál es su uso.

2.1 Qué entenderemos por utopía

Atendiendo a un significado de la utopía en un discurso latinoamericano, decidimos tomar el sentido que apunta Horacio Cerutti para este término en su libro *De varia utópica*. Nuestra intención no es hacer una disertación sobre la utopía, ni un recorrido por la historicidad del concepto, ni tampoco un análisis crítico, meticuloso o erudito sobre el significado y el uso de este término. Nos limitamos a utilizar en nuestro trabajo el significado y el uso que Cerutti les da, los cuales nos parecen adecuados y de posible aplicación en una propuesta historiográfica.

Horacio Cerutti comienza por hacer una distinción, la cual es un punto de partida imprescindible para hablar de utopía, dada la confusión que se puede suscitar al confundir el significado etimológico del concepto e identificarlo con el género literario o sólo como una quimera irrealizable.

“A continuación pretendo contribuir a la precisión de las características y funciones de la utopía, pero cuidando de no matar la fecundidad de la noción o entorpecer el análisis de los fenómenos históricos. Justamente lo que intento es la construcción conceptual de una noción de utopía que, al clarificar los niveles posibles en que se la utilice, permita respetar más y mejor los procesos históricos y recuperar la mayor cantidad de significaciones posibles de ser incorporadas a la elaboración teórica que nos ocupa.

“¿De qué hablamos cuando hablamos de utopía? [...]

“Un primer momento es la distinción entre la noción vulgar de utopía, en el nivel del lenguaje o uso cotidiano, y su uso en otro nivel, el de la elaboración teórica de la noción. A nivel de lenguaje cotidiano, ‘utopía’ se asocia con ilusión o quimera. Es una propuesta político social impracticable. Generalmente, se la carga de una cierta

connotación naif. Su ingenuidad proviene de la falta de realismo, de la carencia de una observancia estricta de los requisitos indispensables para que se efectivicen los ideales propuestos de justicia, amor y comunión con la naturaleza (hay cierta militancia ecologista ya en muchos usos cotidianos de lo utópico que luego se estilizan a nivel literario). La carga valorativa del término es a este nivel peyorativa y su función es descalificar al adversario, dentro de los usos de la retórica política diaria. Lo que cae bajo este peligroso calificativo de 'utópico' no vale ni siquiera la pena de ser discutido. Carece de los méritos mínimos para ser tomado seriamente en cuenta.

"El otro nivel de consideración de la utopía, el que rebasa el nivel del tratamiento cotidiano de la noción, comienza por rechazar la identificación entre utopía y quimera. Utopía no es necesariamente identificable con lo irrealizable. Por el contrario, en la mayoría de los casos, utopía designa lo supremamente deseable y un máximo de realismo en cuanto al rechazo de situaciones de opresión e injusticia, situaciones que hacen imposible una vida humana e inviable la subsistencia de seres humanos que merezcan la calificación de tales. En este sentido, el término utopía está cargado por los multiformes contenidos de lo virtual. Trabajar sobre la categoría utópica es trabajar sobre lo posible y cómo realizarlo. Más que esto, sobre la necesidad de la afirmación imperiosa de lo alternativo, como deseable y como factible. Este nivel de significación del término no es homogéneo. Deben distinguirse a su interior diversos usos."¹⁹⁹

¹⁹⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *De varia utópica*. Bogotá, 1989, ICELAC, pp. 183-184.

Después de citar *in extenso* y procurando no descontextualizar la lógica de la exposición, al referirnos al concepto de utopía no lo haremos en el sentido negativo apuntado en la cita, es decir, no en el “nivel del lenguaje cotidiano” o identificándolo con una “ilusión” o “química”; o como una propuesta “político social impracticable”; ni como “falta de realismo” en lo que se expone o se describe; ni como “la carencia de una observancia estricta de los requisitos indispensables para que se efectiven los ideales propuestos de justicia, amor y comunión con la naturaleza”; ni lo identificaremos con esta carga “peyorativa” cuya “[...] función es descalificar al adversario dentro de los usos de la retórica política diaria”.

“Utopía” será, rechazando los niveles del uso cotidiano apuntados, no lo quimérico ni lo irrealizable, o mejor lo utópico será: lo “supremamente deseable”, designando “un *maximum* de realismo en cuanto al rechazo de situaciones de opresión e injusticia”. Y como apunta el autor: “Trabajar sobre la categoría utópica es trabajar sobre lo posible y cómo realizarlo. Más que eso, sobre “la necesidad de la afirmación imperiosa de lo alternativo, como deseable y factible.” Entonces, tendremos que tomar la categoría utópica en el nivel de “la elaboración teórica” apuntado; donde por cierto no esta dicha la última palabra, pues ese nivel admite posteriores desarrollos. Sin embargo, es el momento de tomar esta elaboración y el desarrollo presente; y aunque la tomamos así, reconocemos que pueden haber otras aportaciones o desarrollos posteriores.

La utopía o lo utópico, bajo el nivel de elaboración teórica mencionada, no es ni algo quimérico, ni algo irrealizable, esa acepción peyorativa no es el significado que adoptaremos. Sino más bien la elaboración teórica en su acepción positiva, es decir, lo utópico como algo deseable, factible, pensando lo posible y cómo realizarlo.

A esa acepción positiva atiende los usos de la categoría utópica que se señala en el texto citado y que no apuntamos, es decir: “horizonte utópico”, “género utópico”, “ejercicio utópico” y “función utópica”. A continuación, retomaremos la significación de Horacio Cerutti para estos usos.

3. Conceptos desde la dimensión utópica para una ubicación teórica de la problemática étnica

Expondremos y aplicaremos en casos de nuestro estudio algunos de los usos de la categoría utópica en su acepción positiva como: lo supremamente deseable, lo cual designa un *maximum* de realismo en cuanto al rechazo de situaciones de opresión e injusticia al trabajar sobre lo posible y cómo realizarlo; siendo así, la necesidad de afirmación imperiosa de lo alternativo como deseable y factible.

Los usos de la categoría utópica, podríamos utilizarlos como conceptos explicativos para el presente trabajo. No sólo eso, sino aplicados y operando en la reflexión sobre el presente, creemos que servirán como una invitación a la reflexión historiográficamente crítica y nos posibilite alternativas en el análisis de lo real (en el presente) y sobre la realidad bosquejada en el trabajo (en el pasado). Estos conceptos son los siguientes: "horizonte utópico", "género utópico", "ejercicio utópico" y "función utópica". Expondremos su delimitación teórica en la definición que les da Horacio Cerutti y una aplicación bajo los ejemplos de nuestro estudio.

a) *Horizonte utópico*

Cerutti nos señala el uso de la categoría utópica como horizonte utópico.

"El horizonte utópico opera al interior de toda ideología como el nivel de lo axiológicamente deseable. Es el nivel programático de la ideología, entendida ésta como programa para la acción política. El horizonte utópico es aquello que se busca instaurar en la realidad político social. Es un conjunto de valores articulados cuya no vigencia en la situación presente, genera la movilización en pro de su adopción. Mientras el horizonte utópico de la ideología se acepta como irrealizado y a lograr, como ideal de movimiento, se puede constatar

que el movimiento conserva su carga movilizadora y revolucionaria, su fuerza de transformación. Cuando se asevera que el contenido valorativo del horizonte utópico está vigente, generalmente el proceso revolucionario ha comenzado su estancamiento, se inicia el proceso de afirmación en el poder, la burocratización, se afloja los ingredientes místicos del movimiento, se impone el sentido común...”²⁰⁰

La cita dice: “El horizonte utópico es aquello que se busca instaurar en la realidad político social. Es un conjunto de valores articulados cuya **no vigencia en la situación presente**, genera la movilización en pro de su adopción.” Interpretando este uso para un interés explicativo de nuestro trabajo podemos pensar en el horizonte utópico como el modelo que se prefigura sobre la realidad, como el imaginario político en sentido ideal, aunque se piensa en el orden de lo no fáctico aún, pero destinado a la aplicación. Sin embargo, su nivel es el de lo pensado, no el de lo real. Hablando teóricamente, en este orden aún ideal estarían los idearios de las ideologías de la segunda mitad del siglo XIX, los cuales operan en la realidad de la época por medio de los discursos (soportes materiales de los idearios) respectivos, aplicando materialmente en la realidad histórica un proyecto político diseñado por el ideario.

Si esto es así, y no forzamos el sentido que Horacio Cerutti da para el horizonte utópico, entonces también este uso es propio de los discursos políticos, como el filósofo latinoamericano lo menciona cuando aplica los usos de la categoría utópica a casos específicos en otra sección un poco más adelante en su libro citado.

“Hay un horizonte utópico en todo discurso político, en la medida que hay una dimensión utópica del proyecto en toda práctica política.”

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 184. El subrayado es mío.

Esta dimensión es quizá difícil de identificar, pero abarca todas la propuestas alternativas a la institucionalidad vigente –incluidos claro está, sus valores– en un momento determinado del desarrollo histórico son alternativas que se proponen como lo axiológicamente deseable, como lo nuevo, el cambio, la transformación ineludible.”²⁰¹

En este sentido, que resalta el subrayado de la cita ¿las ideologías y sus discursos políticos de la segunda mitad del siglo XIX mexicano pueden tener algún contenido utópico o “dimensión utópica”? Creemos que sí. Pero también que no. Expliquemos. Es decir, sí, si pensamos en las ideologías en su contexto y que éstas pueden tener un horizonte utópico y ofrecer un alternativa a la ideología que tratan de superar en un proceso histórico continuo. Pero no, si pensamos en estas ideologías desde una historiografía crítica en el presente y en el sentido del uso de la categoría utópica como “función utópica”. No creemos que éstas posibiliten pensar la utopía, lo utópico o mejor la categoría utópica en sentido amplio. No, por lo menos, si tratamos de decir que las ideologías en el Poder ofrecen también un rechazo de situaciones de opresión e incluyen a las etnias indias y a la población en general en sus proyectos, y quizá estemos pidiendo demasiado para los discursos de la época o el periodo de nuestro estudio.

Ejemplificando nuestra explicación con base en nuestro estudio. El ideario de la facción liberal más radical el del liberalismo democrático, como lo adjetiva Reyes Heróles, tomando una delimitación conocida para no entrar en la polémica de qué tipo de liberalismo nos referimos en este momento ¿ofrece una alternativa política al régimen colonial? Claro que sí. O, por lo menos, prefigura un horizonte utópico nuevo y de cambio al anterior régimen colonial. Sin embargo, es muy difícil catalogar así, en bloque, que el ideario liberal exprese un *contenido utópico*, una “dimensión utópica” o la utopía

²⁰¹ *Ibidem*, p. 187. El subrayado es mío.

en la acepción positiva (es decir, “como lo supremamente deseable que designa un *maximum* de realismo en cuanto al rechazo de situaciones de opresión e injusticia, que trabaja sobre lo posible y cómo realizarlo”). Si no deslindamos los autores y los discursos de los liberalismos y, si además, no los contrastamos con la práctica política de los liberalismos cotejándolos con el ideario liberal no podremos ver las ideas sobre el liberalismo en su inserción social y operando en su aplicación política en el periodo del estudio y tampoco qué ofrecen ahora en el presente. Además, si contrapesamos o ponemos como contra argumento la problemática étnica, la percepción y hasta la preocupación jurídica sobre el indio, vemos cómo difícilmente el discurso político del liberalismo pudo y puede responder a una superación de las situaciones de opresión para las etnias indias en sentido amplio, es decir, no asumió la demanda social del indio y no le proporcionó una participación política reconocida.

Es muy difícil ubicar como utopía –en su acepción positiva– a ideologías, discursos y autores que excluyen de aspiraciones de justicia y cambio a otros, en este caso al indio.

Quizá aquí tenga más que ver el criterio hermenéutico distinto y la “función utópica” (que definiremos más adelante) del discurso del que interpreta; así como la acuciante, interpelante y compleja realidad actual, la cual se presenta como imprescindible para definir qué es y qué no es utópico, bajo sus posibilidades futuras y los canales para concretarlo.

De las ideologías esbozadas en la segunda mitad del siglo XIX, siendo críticos, las ideologías que se institucionalizan y menos responden a las necesidades reales de las etnias indígenas (esto es, la escolástica, la liberal y la positivista), ya no nos ofrecerían en el presente, quizá, un *sentido utópico* (construcción alternativa deseable), es decir, algo alternativo deseable o factible ante los mecanismos actuales de explotación. Si pensamos esto en un sentido amplio desde el presente, la ideologías mencionadas no asumieron ni retomaron la alteridad histórica ni la expresión del elemento soslayado –las etnias indias– que, como hemos visto, fueron un agente activo en la historia de México.

Quizá por eso, después de 500 años de una problemática étnica, aún tenemos manifestaciones de las etnias indias que reclaman solución a demandas postergadas. (V.g. Pensemos en los problemas que plantean los sucesos de Chiapas en enero de 1994 y el aplazamiento para sus soluciones hasta hoy, 1995)

Utilizando un distinto criterio hermenéutico, mediante el cual se interpela desde el presente y se analiza la problemática étnica no sólo en la casuística pasada, sino también en los efectos de ésta en el siglo XX, quizá las ideologías mencionadas como menos susceptible de las demandas de las etnias indígenas (Escolástica católica, liberalismo o Positivismo), no se presentan como algo utópico. Porque al reafirmar o validar sus discursos acriticamente en la actualidad, aunque sean parte de nuestro pasado histórico, ante un futuro posible, no dan u ofrecen *sentido utópico* para superar el *status quo*.

Pero, si se toma en su contexto histórico, el ideario liberal tuvo un horizonte utópico ante el régimen colonial, al igual que la ideología positiva tuvo un horizonte utópico ante el liberalismo y éste, a su vez, lo tuvo ante la escolástica decadente.

Por su parte, los discursos susceptibles a las demandas y a la problemática étnica del país (socialismo y anarquismo mexicanos) resultan ser más "ejercicio utópico", que los discursos que se institucionalizaron (como el escolasticismo, el liberalismo y el positivismo).

Considerando el criterio hermenéutico mencionado, los discursos presentados como contestatarios ante aquellos que se institucionalizaron, no son aún del todo operantes bajo la "función utópica" en el sentido amplio. Quizá sólo el socialismo. Pues aunque se retomen las demandas por los discursos contestatarios, no alcanzarán a canalizarlas para efectivizarlas, cuando mucho las incorporarán como eso, como elementos contestatarios en sus discursos políticos (nos referimos al socialismo y el anarquismo mexicanos).

Necesitamos explicar que el discurso socialista mexicano tomado en nuestro estudio. Es el discurso de Julio López y los que se autodenominan auténticamente como indígenas; éste discurso es especial, en tanto la demanda de tierras caracterizan a este como "socia-

lismo agrario" (como lo llamaría a principios del siglo XX un escolástico Manriquez y Zárate). El discurso del "socialismo" en México de corte oficial e institucionalizado se identificará por la ideología Escolástica con la sucesión política del poder del liberalismo y el positivismo. El "socialismo" identificado con el Poder por el discurso escolástico es más el supuesto "socialismo" oficializado, e institucionalizado que apareció hasta principios del siglo XX en México al recepcionar en gran medida parte del ideario socialista anquilosado del modelo soviético. Sin embargo, nosotros sostenemos que el matiz del socialismo mexicano lo dan la larga duración de las sublevaciones indígenas que recepcionaron parte del ideario socialista de fines del XIX y radicalizan las demandas indígenas.

Antes de decir qué se entiende por "función utópica" y "ejercicio utópico", pasaremos a definir qué entiende Horacio Cerutti por "género utópico", "ejercicio utópico", y "función utópica".

b) Género utópico

Al referirse al género utópico, Cerutti señala:

"Otro es el que corresponde a lo que he sugerido denominar, por similitud con los géneros bíblicos, el género utópico. Este está constituido por textos que son fruto de la obra de un autor individual, por lo común perteneciente a los sectores medios, intelligentsia o pequeños burgueses, que están inconformes con un estado de cosas de cuya dirección ellos indirecta y parcialmente participan. Quiero decir son parcialmente beneficiarios del actual estado de cosas, pero aspiran a su transformación. Sus intenciones, por eso mismo, son moralizantes. Quizá por que conciben su propia aspiración al cambio social como fundada en premisas de tipo ético o moral y no en la

incapacidad propia de la fracción de clase a la que pertenecen para ascender social y políticamente y ocupar funciones más altas en la sociedad, tal como está constituida. Estas obras proporcionan una descripción de los males de la sociedad actual y de la mejor de las sociedades concebibles por sus autores. Generalmente, esta sociedad ideal o el mejor de los mundos se ubica en una isla o en un lugar aislado o separado del resto del mundo conocido, en forma natural o por medio de artificios (desde el corte de una península para convertirla en isla hasta la construcción de una ciudad en las nubes, o en el desierto). Las intenciones de transformación social no suelen traducirse en movimientos políticos concretos, que persigan la realización en la práctica de las propuestas en las ciudades ideales. Son obras que mezclan niveles de ficción, de saber científico y tecnológico, de filosofía política, etc.²⁰²

Al "género utópico" correspondería, según las características anotadas al sentido casi negativo de la utopía, como algo irrealizable.

Bajo esta semántica, sería difícil enmarcar al pensamiento filosófico mexicano de este periodo en este uso, debido al carácter marcadamente político de éste; sin embargo, puede ser un punto de discusión y a problematizar en este enfoque. Quizá aquí cabría interpretar al protestantismo en México, el cual no analizamos porque no encontramos un programa definido para su aplicación política. El protestantismo en México está asociado al liberalismo y al progreso modernizador, pero no quisiéramos simplificar su interpretación, puesto que habría que estudiar más esta ideología del siglo XIX mexicano. Al respecto puede verse un original, interesante y documentado estudio de Carlos Mondra-

²⁰² *Ibidem*, p. 185.

gón "Protestantismo, Panamericanismo y Identidad nacional 1920-1950".²⁰³ Tuvimos la oportunidad de discutir este artículo antes de su publicación con el autor en un Taller de investigación. La respuesta sobre la pregunta de si había un programa o un ideario del protestantismo en México quedó pendiente. Al parecer no se ha esclarecido aún lo bastante cuál es el ideario o el programa político protestante en este periodo. Debo reconocer que lo anterior, la orientación de mi asesora y las cuestiones de tiempo para ir estudiar los periódicos protestantes para extraer su percepción del indio me hizo al final no incluir un apartado al respecto.

c) *Ejercicio utópico*

Por ejercicio utópico, Cerutti entiende:

"Un tercer modo de entender la utopía es el que propongo denominar ejercicio utópico. Vale decir, un ejercicio de rechazo de lo vigente y de intento de constituir ahora el mundo alternativo. Típico de la moral anarquista es, por ejemplo, el intento de establecer unas relaciones personales actuales como las que se vivirán en las sociedades sin estado y sin represiones. Uno de los ejercicios utópicos más frecuentes, aunque no exclusivos, es la organización de comunidades. Estas comunidades que quieren ser una muestra anticipada del futuro que se pretende, por lo común no resisten el embate de las relaciones sociales existentes y perecen en forma relativamente rápida, sin llegar a provocar mayores transformaciones en el entorno social. El

²⁰³ En Roberto Plancarte (compilador), *Identidad y cultura nacional*. México F.C.E. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1994.)

escándalo suele acompañarlas y ése es muchas veces un argumento fuerte para su supresión o represión. Estos ejercicios utópicos comunitarios han sido vistos en muchos casos como inspirados por el deseo de llevar a la práctica las sugerencias aparecidas en textos del género utópico.”²⁰⁴

Bajo las características mencionadas, la ideología socialista y la anarquista en México podrían aparecer como ejercicios utópicos, sin embargo, siendo críticos, hay algunos matices que habría que considerar.

Nosotros retomamos la ideología socialista bajo el discurso de Julio López, el cual fue alumno de Plotino Rhodakanaty, según lo afirma Susana Quintanilla en su libro: *La educación en la utopía moderna del siglo XIX*. Según la autora, Rhodakanaty en su estancia en París “ (...) se enteró de pronunciamientos de Ignacio Comonfort –(el cual era liberal y fue electo presidente después de la dictadura de Santa Anna (1853-1855) Comonfort estuvo en la presidencia de 1855 a 1857)– sobre la reforma agraria y decidió venir a México a fin de crear comunidades agrícolas basadas en los principios socialistas”²⁰⁵ “[...] llegó a Veracruz en 1861. Pronto se enteró que las colonias agrarias eran un proyecto olvidado.”²⁰⁶

Y “En 1865 Rhodakanaty y Zalacosta emigraron a Chalco y fundan la “Escuela del Rayo y del Socialismo”, dedicada a la instrucción de los campesinos en lectura, escritura y oratoria, métodos de organización e ideales socialistas libertarios. El propósito evidente era la formación de dirigente alfabetizados, capaces de oratoria eficaz y con conocimientos de métodos organizativos. Uno de los alumnos, Julio López Chávez, organizará

²⁰⁴ *Ibidem*, 185-186.

²⁰⁵ Susana Quintanilla, *La educación en la utopía moderna del siglo XIX*, México, 1985, SEP / Ediciones El Caballito (Antología CNFE), p. 83.

²⁰⁶ *Ibidem*.

posteriormente una pequeña banda que promovió una importante revuelta rural en la región.”²⁰⁷

Como ilustran las citas Plotino Rhodakanaty se hace una recepción de las ideas del socialismo de este autor por sujetos como Julio López.

Lo interesante es que en las proclamas tomadas en nuestro estudio de Julio López, éstos se autodenominan justamente como indígenas como lo demuestran sus demandas, las cuales coinciden con las de los indígenas de la época.

Las demandas indígenas le dan su carácter peculiar al socialismo mexicano. Y Quizá podamos calificarlo de “Socialismo agrario” como hace el escolástico Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla en su libro *El Socialismo*.

El anarquismo, a pesar de su sensibilidad y preocupación por las demandas indígenas, no deslinda la demanda indígena. Como señalamos cuando analizamos esto, las demandas se asumirán como protestas obreras, por lo que identificar a los indígenas bajo esta categoría social elude la especificidad étnica indígena señalada desde el principio de nuestro trabajo en la sección de acuerdos semánticos.

Podemos catalogar de ejercicio utópico los discursos políticos del socialismo y el anarquismo mexicano, pero sin descuidar los matices señalados al respecto.

d) Función utópica

En cuanto a lo que se entiende por “función utópica”, Cerutti dice:

“El cuarto modo de operativizar socialmente la utopía se manifiesta en relación con el razonamiento hipotético. La utopía opera como la hipótesis científica abriendo el camino para avanzar en procesos aparentemente cerrados. En especial, si se concibe utópicamente el

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 184.

proceso histórico, entonces se lo concibe como un proceso abierto a la intervención humana y a la modificación por sujetos humanos del curso de ese proceso. Esta consideración tiene profundas incidencias en la elaboración de disciplinas tales como la historia de la literatura o de la cultura o de la filosofía. Las historiografías surgidas de un supuesto utópico tal son muy diferentes de las que no trabajan en base a esta consideración metodológica.²⁰⁸

Completando este uso, Cerutti apunta, en una sección de casos para cada uso, que:

“El cuarto y último modo en que puede entenderse la utopía, de acuerdo a lo que venimos planteando [es decir como “función utópica” se refiere Cerutti], es como una categoría antropológica e histórica con profundas incidencias historiográficas. Juega un papel similar a la hipótesis científica en el seno de un proceso de investigación. Sólo que ésta es una hipótesis que afecta a la estructura de toda la investigación. Mejor, a la estructura del mismo proceso. Sí, porque a éste se lo concibe como un proceso abierto en busca de su plenitud.”²⁰⁹

Para interpretar este último uso de la categoría como “función utópica”, quizá sea necesario introducir más conceptos explicativos.

Por el momento, con lo que venimos exponiendo nos parece, interpretando este sentido de la “función utópica”, que podría corresponder más al investigador y a su criterio hermenéutico el ensayar la función utópica en su discurso, basado rigurosamente

²⁰⁸ Cerutti, *op. cit.*, p. 186.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 199.

en su investigación (diagnóstico) y extendiendo al futuro posible su aportación pronóstica). Esto es, la explicación de las fuentes (pasado); para comprender la presencia de la problemática detectada y cómo ésta se impugna y se cuestiona (interpelando desde el presente) por las exigencias de lo interpretado en las fuentes; afirma también un sentido hacia lo posible en ello, que aún no es, pero que puede ser. Lo anterior basado en los alcances del análisis y en el diagnóstico hecho del presente, pero con base historiográfica del pasado, para proponer o hacer un ensayo utópico y hermenéutico para las alternativas viables (entre lo presente y lo futuro) de la problemática detectada como un pronóstico; lo cual no caiga sólo en el ejercicio utópico o en el género utópico introyectado e individualizado de una propuesta como la Propuesta definitiva de solucionar el problema. Esto no corresponde sólo del investigador, o a la empiria de un ejemplo concreto político que atienda a las demandas y finalice la experiencia utópica; sino a los actores sociales en juego, es a ellos quienes toca actuar y decidir en ese proceso, y al investigador analizar críticamente los límites y posibilidades en el nivel teórico.

Sin embargo, aunque nosotros no estamos haciendo una reflexión teórica sobre la utopía, habría que traer, por lo menos, a manera de tópico, otro aspecto de reflexión sobre la cuestión de la utopía que el discurso teológico ha hecho y que Cerutti también apunta en su libro, aunque éste no lo problematice.

Debe tocarse “el carácter trascendental” al hablar de utopía en el sentido positivo acordado.

El carácter trascendental de lo utópico, apuntado por Hinkelammert y explicado por Cerutti, que consiste en:

“[...] cómo la relación con lo imposible permite determinar lo posible y, por ende el realismo político”²¹⁰

²¹⁰ *Ibidem*, p. 220.

Es decir:

“Las afirmaciones acerca de la imposibilidad absoluta de la utopía, como una especie de horizonte en permanente desplazamiento, como un horizonte necesariamente fluyente, la hacen aparecer entonces como la única garantía de la realización de la liberación real y efectiva del hombre concreto que tiene necesidades y que exige su satisfacción.”²¹¹

Este carácter trascendental es fundamental, pues permite la continuidad de imaginar y desear racionalmente alternativas de concreción que superen situaciones de explotación e injusticia. Pero para ello falta una real y auténtica comunicación humana, mediada por el lenguaje consensuado, por la discusión y el diálogo racional. Que a pesar de las relaciones violentas que entre la humanidad han prevalecido, nuestra apuesta es a que aún es posible de concretarse en una auténtica real y urgente “democracia verdadera” con la participación de toda la sociedad civil obviamente incluidas la voz y presencia de las etnias indias o pueblos indígenas.

²¹¹ *Ibidem*, p. 221.

CONCLUSIONES

Afirmamos en este estudio que el contacto entre la civilización mesoamericana y la civilización europea, pone por primera vez el acento en una relación amplia de alteridad a la humanidad entera mundialmente hablando.

Sin embargo, la relación antes de ser una comunicación auténtica entre las dos civilizaciones se signa por una problemática étnica cuyo comienzo histórico se ubica en la explotación sistemática y la segregación del indígena por el régimen y la estructural colonial.

En este estudio identificamos como problemática étnica: la herencia, la continuidad y la transferencia de los mecanismos de explotación de las etnias indias por el régimen colonial a las élites e ideologías en el Poder durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las ideologías que ejercen el poder de manera oficial en el período mencionado 1850-1900 son el Liberalismo y Positivismo. Nosotros tratamos de una manera sintetizada ejemplificar algunos mecanismos de explotación que hacen aparecer y permiten hablar de una problemática étnica durante y después del régimen colonial apoyándonos en dos autores: Severo Martínez Peláez y Darcy Ribeiro. Con Darcy expusimos: como una vez dominada la civilización mesoamericana por el ataque español, se da la sustitución de sus aristocracias dirigentes por una minoría extranjera de españoles, los cuales se valieron de mecanismos de exterminio de los antiguos gobernantes y sacerdotes depositarios de la tradición erudita, disminuyendo además notablemente la población indígena, por contagios, asesinatos o malos tratos y desequilibrando su antigua base ecológica con la inno-

vación de técnicas agrícolas. Con Severo Martínez Peláez advertimos como las instituciones coloniales “Repartimiento” y “Encomienda” validaron jurídicamente por medio del “Requerimiento” la esclavitud del indígena. Al ser evidente la esclavitud se trato de atenuar con leyes proteccionistas. De esta manera, se considerará al indio como vasallo del Rey para que no enriquezca a los conquistadores, sino a la Corona. Sin embargo, la esclavitud persistió sólo que legalizada.

Por otra parte los mecanismos de explotación del indígena en el periodo de nuestro estudio se dan en el endeudamiento con el hacendado de la institución que hereda los antiguos mecanismo del régimen colonial, la Hacienda mexicana. Otro mecanismo de explotación es el pago de impuestos y obvenciones parroquiales o utilidades fijas a la Iglesia para sostener el culto religioso. Está además el mecanismo de descalificación y desigualdad jurídica que se da al declarar a los indígena inconformes con el *staus quo*, como indígenas sublevados contra el orden del gobierno. Es como una supresión de sus garantías individuales. Y la persecución se legitima. Se despoja de tierras, se le nombra peyorativamente descalificando su personalidad jurídica y su nacionalidad, para pasar ha ser bárbaro, salvaje, indio, menor perpetuo, una tribu, la raza terrígena etc. Se le niega una historia o que forme parte de la historia mexicana (como a los indios de la frontera mexicanos por convenio con Iturbide), se les vende a los que se atrapan en la guerra a otras naciones. Ese fue el caso de algunos indios yaquis, y de varios mayas durante la guerra de castas. Nos hicimos conscientes también como potencias extranjeras (Inglaterra) apoyan las sublevaciones vendiendo armamento y comprando tierras a los indígenas sublevados para proporcionarles armas y mantener la disidencia con el gobierno y el caos civil con la esperanza separatista de desmembrar el territorio como sucedió con la guerra con EE. UU. por el asunto de Texas.

Sin embargo, dado régimen de desigualdad y explotación de las clases privilegiadas con las etnias indias, las sublevaciones indígenas son un lugar común en distintas épocas y periodos de la historia de México. En el periodo independentistas, según Darcy, las

sublevaciones se aprovechan por varios libertadores para una vez logradas las independencias aplacarlas, al principio se puede hablar de un mesianismo en las sublevaciones para posteriormente adquirir un carácter revolucionario. En lo cual coincidimos.

Nosotros abrimos nuestro análisis en 1847 para ubicar históricamente la problemática étnica en la segunda mitad del siglo XIX. Durante la guerra con EE.UU. México pierde una gran cantidad de su territorio, en éste se encontraban los apaches y los comanches, que integraban a otras etnias, las cuales se habían reconocido como mexicanos en el gobierno de Iturbide. En el año mencionado comienza la guerra de castas en Yucatán. Se acentúa el conflicto entre la facción liberal y conservadora por el vacío de poder ocasionado desde la independencia. Inglaterra y EE.UU. se disputan la explotación de la riqueza mexicana.

Aunque el triunfo en México corresponde a la facción liberal con un liberalismo democrático, el discurso de la escolástica seguirá polemizando con el liberalismo por asuntos como la tolerancia religiosa y posteriormente criticando los errores de la recepción de la filosofía moderna positivista y socialista oficiales del gobierno. De esta manera, en el periodo de nuestro estudio advertimos que hay distintas ideologías y diferentes discursos, por lo que este periodo no se reducen sólo al liberalismo. Aunque el discurso escolástico tenga una presencia importante, nosotros lo consideramos por su percepción del indio como un discurso e ideología oficial, pues su interés es disputar y pugnar por el poder, lo mismo que el liberalismo y el positivismo. Las anteriores ideologías, escolasticismo, liberalismo y positivismo tienen un discurso oficial que asesoró a las élites en el poder. Su percepción hacia el indio es negativa. La ideología escolástica percibe en su ideario al indio como un menor perpetuo y trata de pensar por él, esta idea opera en su discurso como un paternalismo, el cual niega autonomía al indígena para ejercer su cultura y su peculiar culto religioso. Nosotros propusimos el concepto de *sincretismo electivo* para referirnos al mestizaje cultural logrado por el indígena. Enfatizando que se da una asimilación en sentido dialéctico (no antropológico) de los símbolos cristianos para utilizarlos en provecho propio.

La ideología liberal percibe en su ideario al indígena como un ciudadano. Sin embargo en su discurso esta idea opera como una forma excluyente de la diversidad y diferencia cultural, cuyo ritmo, para el modelo de la moderna civilización deseada, está impuesto por la Europa capitalista y no por los elementos naturales de todos los hombres que componen la nación. En este caso es claro que, los indígenas o las etnias indias, como nosotros las llamamos, no son convocados ni escuchados para decidir su futuro. Por lo tanto, no logra ejercerse el ideario liberal democrático. Además, en el discurso liberal empieza a originarse la idea de colonización extranjera (Correspondencia diplomática de Mora opinando lo anterior como solución a la guerra de castas), lo cual operará como una política etnocida para los indígenas.

Lo anterior se pone en práctica por el discurso positivista en la dictadura porfirista. Se hace una guerra declarada al indígena sublevado. En el liberalismo se dispuso económicamente de parte de la indemnización a México por lo territorios "cedidos" en la guerra con los EE. UU. para combatir a los indios, estableciéndose leyes para apoyar a los estados con sublevaciones. En el porfiriato se establecen colonias militares en donde se intenta apoderarse de ricos territorios habitados por etnias indígenas como la yaqui, para explotación comercial. De esta manera, el ideario de "paz", "orden" y "progreso" positivista opera en su discurso como lo contrario. Como guerra declarada, incumplimiento de acuerdos entre gobierno e indígenas, y muerte cultural al transformar al indígena en obrero sin solucionar su problemática. Además en el discurso positivista se percibe al indígena biológicamente como inferior por su deficiente alimentación y la falta de educación (Sierra Méndez). Se insiste en la colonización europea, "como la esperanza instintiva del pueblo mexicano". Por eso el discurso positivista respecto a la realidad del indio opera como un proteccionismo en su política indigenista (es decir, de los no indios a los indios).

El caso contrario, es decir, una percepción positiva del indígena se da en las ideologías contestatarias al poder esto es, en: la ideología Socialista y la Anarquista.

La recepción del ideario socialista en México con Plotino Rhodakanaty es el de un socialismo cristiano. Sin embargo nosotros afirmamos que el matiz al socialismo mexicano le viene de las largas y constantes sublevaciones indígenas. Por tanto, el socialismo mexicano [que podríamos llamar socialismo agrario, si consideramos que así lo ha nombrado algún autor al criticarlo, el escolástico Manriquez y Zárate] en nuestro estudio se expresa por indígenas (citamos un documento de Julio López) en el se expresan las demandas indígenas de devolución de tierras la cual será una constante característica de las demandas indígenas. Aunque parezca extraño la característica de este discurso contestatario al poder es el apego a la legalidad constitucional. Luego, los indígenas están defendiéndose con el recurso de la ley. Sin embargo al descalificarlos los discursos oficiales como agente activos de su proceso histórico las demandas se defenderán por la guerra. Pero queremos dejar claro la evidencia histórica de un apego a la legalidad y al derecho constitucional.

Afirmamos que el matiz al socialismo mexicano le viene de las largas y constantes sublevaciones indígenas. Aun más, en el periodo de nuestro estudio de las más importantes sublevaciones son la guerra de castas y las sublevaciones yaquis. Lo anterior por su amplitud, es decir, son anteriores al periodo de nuestro estudio, además se mantienen durante éste y después de él, lo que hizo derivarán e instarán a manifestarse otros indígenas.

Afirmamos que las gran cantidad de sublevaciones indígenas son un indicador del grado de injusticia vejación y violación de los derechos humanos más fundamentales y colectivos de los seres humanos. Asimismo son un indicador de que las sublevaciones no fueron controladas o dirigidas por el gobierno mexicano en turno o por otra instancia que no fueran las propias etnias indias. Por lo tanto, nos permiten medir los resultados de los idearios en el poder para evidenciar el manejo ideológico que los discursos hacen de los símbolos representativos de cada ideario, en donde quizá se pondría pretender justicia, pero que no se cumplen en la práctica política por las ideologías oficiales. Se va postergando así una solución concreta de las demandas indígenas.

Sin embargo, la historia oficial mexicana conociendo la problemática étnica atenuará ésta, recubriéndola ideológicamente fortaleciendo su discurso y empleando el término usado por Reyes Heróles como "liberalismo social", donde comienza un repartimiento de tierras, conocido como el agrarismo mexicano. Lo anterior no solucionará la problemática. Pues comienza un latifundismo, refuerza el caciquismo señorial de algunas antiguas clases privilegiadas y hasta de algunos indígenas donde sus demandas de restitución de propiedad comunal de tierras se transforma en una propiedad privada.

Dado la insatisfacción de las demandas indígenas, nosotros recurrimos a ubicar teóricamente los discursos en el enfoque filosófico latinoamericano de la utopía para revisar las alternativas posibles de los discursos. Las sublevaciones indígenas han sido catalogadas de movimientos sociorreligiosos, y por tanto mesiánicos. Sin embargo, nosotros resaltamos su carácter revolucionarios apoyándonos en Darcy. Además expusimos la definición de etnia apoyándonos en Díaz Polanco, coincidiendo con ésta y resaltando que debía estudiarse el tipo de relación de la etnia con las demás clases sociales. Lo que no significa afirmar que la etnia en este periodo sea una clase, pero tampoco decir que esta fuera del marco histórico de las clases, lo cual es diferente. En los discursos analizados en el periodo de nuestra investigación se alude a los indígenas como una clase. Sin embargo, la alusión de éstos es una asignación desde un marco jurídico ideológico que fija un lugar de inferioridad a los indígenas o etnias indias. Lo cual no es un reconocimiento de su forma peculiar de reproducción cultural. Las etnias indias en este periodo no pueden ser una clase en el sentido estricto por estar aún en una relación precapitalista y no tener conciencia de clase plena. Sin embargo, en este periodo advertimos que también se va generando esta conciencia de clase (Julio López). Por eso señalamos que lo importante era saber cuál era la interrelación entre la etnias y las clases sociales del periodo. La cual vimos se da como una relación de explotación, persecución y por tanto de desconocimiento franco del otro.

Al delimitar teóricamente el concepto de etnia, agregamos el término etnias indias para hablar de etnias que, aunque hayan tenido la experiencia de diferenciación estamental conservaban la característica de que su producción era dirigida al autoconsumo, y por tanto, el valor de uso en su modo de producción era lo importante, o el objetivo principal. Pero a pesar de eso competían afirmándose en la lógica de producción de un mercado capitalista, en donde la producción de valores de cambio es el objetivo principal. Así las etnias indias no perdían su especificidad al ser subsumidas por la lógica capitalista.

La mayoría de los autores que abordamos para ejemplificar los discursos expuestos en nuestro estudio hablan de la "clase" indígena. Sin embargo no podemos hablar de una clase bajo la delimitación teórica mencionada. Es decir el modo de producción es precapitalista, y hasta precampesino es mercantil simple si se quiere. Por eso aunque el discurso liberal por ejemplo, hable de igualdad jurídica, con el concepto de ciudadano, al indígena rebelado se le designa un lugar estamental, de un casta explotada. Así en la realidad histórica del periodo está desposeído, sin identidad, sin ubicación geográfica ni cultural, por ello puede perseguirsele poco menos que un animal. El discurso positivista habla de raza indígena, pero esta ubicación biológica nos es relevante, pues encubre ideológicamente la ubicación teórica que resaltamos. Nosotros hablamos en nuestro estudio entonces, de etnias indias. La consulta de fuentes de la época y la comparación de con estudios de especialistas reconocidos nos permiten afirmar sobre las estadísticas de población, la dificultad de los criterios para decir quién es indio y quien no, y afirmar que la afinidad de mestizos a aspectos de etnicidad indígena es posible.

Por otra parte, debemos reconocer que los discursos del escolasticismo, del liberalismo, el positivismo incluso el anarquismo, aunque todos tiene un horizonte utópico, es decir proponen un proyecto para superar algún *status* anterior, no nos advierten de la condición de posibilidad para superar en lo futuro la problemática étnica, pues no asumen la diferenciación específica de las etnias indias. ¿Lo hará el discurso socialista?

Para no evadir la pregunta responderemos a esta y concluiremos este estudio, no así con lo que nos propone e invita por hacer en adelante el mismo.

El discurso del socialismo mexicano tiene la característica de que sino esboza algo utópico para la sociedad en sentido amplio, por lo menos en el documento que expusimos, expone demandas postergadas de las etnias indias, advirtiéndonos del problema que entonces y ahora debemos afrontar con un carácter impostergable y urgente de alternativas, la explotación sistemática y el etnocidio del otro, es decir del género humano.

BIBLIOGRAFIA

- AGN México. *Los presidentes de México ante la nación 1821-1966*. Tomo II.
- Aguirre Beltrán, G., *Imagen y obra escogida*. México: UNAM, 1985, 48 pp.
- Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*. 1a. ed., México: Ediciones ERA, 1974, 182 pp.
- Barrera Fuentes, Florencio, *Historia de la Revolución Mexicana. La etapa precursora*. México: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1955, 339 pp.
- Bastián, Jean Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1989.
- Barabas M., Alicia, *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. 1a. ed., México: Editorial Grijalbo, 1989.
- Bonfil Batalla, G., *México profundo. Una civilización negada*. 1a. ed., 1987; México: Editorial Grijalbo, 1990. (Colección: Los Noventa)
- Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución*. México: Nueva Imagen.
- Barre Marie, Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Editorial Siglo XXI, 1983, 243 pp.
- Bartolomé, Miguel Alberto, y Alicia M. Barabas, *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México: INAH/Centro Regional del Sureste, 1977, 139 pp. Ilus. Cuadros. (Colección Científica: Etnología, 53)

- Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: ERA, 1979, 182 pp. (Serie Popular)
- Bartolomé, Miguel Alberto y otros, *Por la liberación del indígena; declaraciones de Barbados*. 1971.
- BARBADOS, *Declaration of Barbados. Copenhagen: International WorkGroup for indigenous affairs*, 1971, 7 pp.
- Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. (Colección: Tierra Firme)
- Cerutti Guldberg, H., "América en las utopías del Renacimiento" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, 1973, p.53-91, de Arturo A. Roig.
- Cerutti Guldberg, H., "El derecho a nuestra utopía" en *Revista de Historia de las Ideas*, 2a. época, núm. 3. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1982, pp. 31-52.
- Cerutti Guldberg, H., "¿Crítica a la razón utópica?" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. México: UNAM, año XXXI, nueva época, núm. 119, enero-marzo, 1985, pp. 13-24.
- Cerutti Guldberg, H., *Ensayos de utopía I y II*. Toluca: UAEM, 1989, 150 pp.
- Cerutti Guldberg, H., "Crítica de la razón utópica" (esbozo programático de III Congreso Nacional de Filosofía. Guadalajara 7-9 de noviembre de 1985) en: *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*. Guadalajara: FFYL Guadalajara/CCYDEL/UNAM, 1986, año 2, núm. 6, mayo-agosto, 1986.
- Cerutti Guldberg, H., *De varia utópica. Ensayos de Utopía III*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (ICELAC)/SOLAR, 1989. (Serie: Pensamiento Latinoamericano)
- CENSO, *Censo General de la República Mexicana verificado el 20 de Octubre de 1895*.
- CENSO, Moreno Toscano Alejandro, *Los censos y padrones de los siglos XVI-XIX*.
- Cueva, Agustín, *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales*. México: Planeta, 1987, 186 pp.

- Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*. Tomo I. Buenos Aires: Centro Editor de América latina, 1969.
- Díaz Polanco, H., *La cuestión étnico-nacional*. México: Editorial Linea, 1985.
- Díaz Polanco, H., *Indigenismo, modernización y marginalidad*. (Colección: SEP 70, 64)
- Díaz Polanco, H., *Étnia, nación y política*. Editorial Juan Pablos, 1987, 202 pp. (Colección: Principios)
- Díaz Polanco, A., Warman, y otros, *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. Editorial Macehual, 1979.
- Díaz Polanco, H., *Teoría marxista de la economía campesina*. México: Editorial Juan Pablos, 1977, 182 pp.
- Díaz Polanco, H., *Autonomía regional; la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Editorial Siglo XXI, 1991. (Colección: Biblioteca América Latina actualidad y perspectivas)
- Díaz Polanco, H., *Étnia, nación y política*. Editorial Juan Pablos, 1987, 202 pp. (Colección: Principios)
- Díaz Polanco, H., *Autonomía regional; la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Editorial Siglo XXI, 1991. (Colección: Biblioteca América Latina actualidad y perspectivas)
- Diez de Sollano y Dávalos, "Examen filosófico sobre la tolerancia religiosa" en *La Voz de la Religión*, en José M. de Yermo Parres, Diez de Sollano: *apuntes biográficos y colección de los escritos del Dr. y Mtro. Dn. José María de Jesús Diez de Sollano y Dávalos, Dignísimo Obispo de León*. León: Imprenta de Jesús Villalpando, 1882, Cuaderno Cuarto. Escuela de Artes. 321-323 pp
- Dublán, Manuel, y José Ma. Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*. México: Imprenta a cargo de Dublán y Lozano Hijos, 1876.
- García Cantú, Gastón, *El socialismo en México en el siglo XIX*. México Editorial ERA, 1969, 514 p.

- Girardi Giulio, *La conquista de América ¿Con qué derecho?* San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1988.
- González Navarro, Moisés, *Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén*. México: El Colegio de México, 1970. (Colección: Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie, 10)
- Hale, Charles Adams, *La transformación del liberalismo en México del siglo XIX*. México: Vuelta, 1991, 453 pp.
- Karz, Saül y otros, *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Editorial Galema, 1970.
- Klein Kleisler, Ivonne, *Problemas sobre democracia*. México: FFyL/UNAM, 1986, 135 pp. (Tesis de maestría)
- Krotz E., *Utopía, sociología-conceptos*. México: Editorial EDIICOL, 1980, Núm. 17.
- Krotz E., *Utopía*. 2a. ed. corregida y ampliada. UAM-I, 1988, 300 pp.
- Leal, Felipe Juan, "El Estado y el bloque en el Poder en México", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*. Año XXXV, Nueva Epoca. Octubre-diciembre, 1989. Núm. 138.
- Lerdo de Tejada, M., *Comercio exterior de México desde la conquista hasta hoy (1519-1853)*.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina(1492-1988)*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1990. (Premio Casa de las Américas)
- Lira González, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México*. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919. México: Colegio de México, 1983.
- López Cámara, Francisco, *La estructura económica y social de México en la época de la Reforma*. (1a. ed., 1967) 12a. ed. México: Editorial Siglo XXI, 1989.
- Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1971. (Colección: Realidad Nuestra)

- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política*. México: Editora Latinoamericana. Fondo de Cultura Popular, 1970, 273 pp.
- Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roses. 20a. reimp. México: F.C.E., 1987, 769 pp.
- Matute, Alvaro, *Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México: IHH, 1972.
- Mejía Piñeros, Ma. Consuelo y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI, 1987. (Biblioteca Mexico, Actualidad y Perspectivas)
- Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*. México: SEP, 1973. (Colección: SEPsetentas, 80)
- Mirafuentes, José Luis, *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1821)*. Guía documental I, (Dirección Gral. de Fomento Editorial del Inst. de Invest. Históricas de la UNAM)
- Mora, José Ma. L., *Obras completas*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora, 1988. Vol. 7, obra diplomática.
- Nahmad, Salomón, "Utopía indígena y sociedad nacional" en Autores Varios, *Hacia un nuevo milenio*. Vol. II, 1986 UAMA / Editorial Villicaña, S.A. Vol. II. Estudios sobre mesianismo identidad nacional y socialismo. Utopía, Nacionalismo y Socialismo. Coord. Jaques Gabayet Jacqueton.
- Ortiz, Ignacio, *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*. México: FFyL/UNAM, 1986. (Tesis de licenciatura)
- Payno, Manuel, *Colección de leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, a la nacionalización de los bienes de corporaciones, y a la Reforma de la legislación civil que tenía de Abadiano 1861*. 2 tomos.
- Portugal y Serratos, José Ma. de Jesús, *El positivismo: su historia y sus errores*. Barcelona: Imprenta de Eugenio Subirana, 1908.

- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*. 3 tomos. México: Facultad de Derecho de la UNAM, 1958.
- Savater, Fernando, *Invitación a la ética*. Barcelona: España: Anagrama, 1982, 173 pp.
- Sierra, Carlos, *Guillermo Prieto*. México: Club de Periodistas de México, 1962 (Biblioteca del Periodista)
- Sierra, Carlos, *Los indios de la frontera (México-Estados Unidos)*. México: Ediciones la Muralla, 1980, 113 pp.
- Sierra Méndez, Justo (1848-1912), *Evolución política del pueblo mexicano*. (1a. ed., 1948) México: 1977 1a. reimpresión la 1ª edición 1948 Obras completas XII, Nueva Biblioteca Mexicana 60.
- Sierra Méndez, Justo, *México Social y Político. Apuntes para un libro*. (1885) México 1960 SHCP, DGPMBP.
- Sills, Marc A., *Ethnocide and interaction between states and indigenous nations: a conceptual investigation of three cases in Mexico*. Junio de 1992.
- Varese, Stefano y otros, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica: FLACSO, 1982, 318 pp.
- Varesse, Stefano, *Indígenas y educación en México*, (Mex Grupo de estudios sobre el financiamiento de la educación, 1983) 202p.
- Varesse, Stefano, *Defender lo múltiple nota al indigenismo en México*. INAH/Centro regional de Oaxaca, 1978, 22 pp. (Colección: Estudios de Antropología e Historia, 16)
- Varesse, Stefano, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, 103 pp.
- Varese, Stefano, "Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias en el marco del Estado Nacional" en: Bonfil Batalla, S. Varese, y otros, *Etnodesarrollo y Etnocidio*. San José, Costa Rica: FLACSO, 1982.

- Varese, Stefano, "El espejo incierto: la dialéctica de la identidad" en *Población y Futuro*. Consejo Estatal de Población de Oaxaca, año II, núm. 6, abril-junio, 1991.
- Varese, Stefano, "Think Locally, Act Globally" en *Report on the Americas*. Volume XXV, Number 3, December, 1991.
- Varese, Stefano, "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indians Plans and the Future" en *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America Southeast Asia, and Pacific*. Houston Texas: University of Texas Press Austin, 1988.
- Varese, Stefano, "Challenges and prospects for ndian education in Mexico" en *Prospects*. Vol. XX, No. 3 , 1990.
- Velasco Toro, José, *Los yaquis: una activa resistencia*. Xalapa: Universidad Veracruzana, INI 1988.
- Vidales, Raúl, *Utopía y Liberación: el amanecer del indio*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1988, 208 pp. (Colecc. Análisis)
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, 1950.
- Villoro, Luis, "El sentido de la historia» en: *Historia ¿Para qué?* 4a. ed. México: Editorial Siglo XXI, 1982.
- Villoro, Luis, "De la función simbólica del mundo indígena», en: *Ideas en torno a Latinoamérica*. México UNAM/CUU/UDUAL, 1986.
- Quintanilla, Susana, *La educación en la utopía moderna siglo XIX*. México: SEP/Ediciones El Caballito 1985, Antología CNFE.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. (1a. ed, 1948) 6a. reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

**DOCUMENTOS SOBRE
DECLARACIONES ACTUALES DE PUEBLOS INDIGENAS**

Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, *Declaración universal sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Proyecto presentado por el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas. Traducción de E/CN.4/1992/33 por la Asociación Mexicana para las Naciones Unidas

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIDE), Propuesta de reforma a la Constitución Política del Estado Ecuatoriano. Quito, 28 de abril de 1992.

**DOCUMENTOS DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACION REFERENTES A
INFORMACION ESTADISTICA Y SUBLEVACIONES INDIGENAS**

AGN México, Matrícula de tributos. Volumen 43, Expediente 9, Fojas 271Å293.

AGN México, Gobernación. Tranquilidad pública. Expediente 11, Fojas 1,2 y 4.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION GOBERNACION. INDIOS BARBAROS

" 1848 R.M.Durango.Nuevo León, Sonora.

- Relación de ataque indio en Victoria, Durango
- Solicitud de fondos para combatir los ataques indios

" 1849 Sonora, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Durango, Volumen 1, Expediente 6

- Relaciones de ataques indios
- Junta para combatir ataques indios en la zona fronteriza
- Compra de armas

- Solicitud de fuerzas y auxilio del ejército para combatir ataques indígenas
- Solicitud de fondos para combatir ataques indígenas
- " *1850 Chihuahua, Coahuila*
 - Relación de invasiones indígenas en Chihuahua
 - Relaciones, situación y petición de ayuda en Coahuila contra ataques indios
 - Decreto de guerra contra los indios
- " *1852 Coahuila, Chihuahua, San Luis Potosí, Durango, Nuevo León, Zacatecas, Tamaulipas.*
 - Proyecto de coalición de los Estados para combatir los ataques indios
 - Decreto de Nuevo León para un plan de guerra contra los indios y recaudación de fondos para el mismo
- " *1853 Nuevo León.*
 - Relación con los Estados sobre una invasión de "indios bárbaros"
- " *1853 Sonora.*
 - El Gobierno informa no poder entregar parte de su ejército al ejército nacional debido a los combates contra los indios
- " *1854 Nuevo León, Coahuila.*
 - Planes de defensa contra los indios
 - Relación de hostilidades indígenas
 - Alusión a la tribu Lipanes
- " *1873.*
 - Ex prefecto de Santo Tomás de la Frontera solicita compensación de fondos suministrados durante su ejercicio de guerra contra las tribus locales

- Conflicto surgido en Santo Tomás de la Frontera entre indios de Cucapá y del Yuma (Baja California).
- " 1873 *República Mexicana*.
- El gobierno de Tamaulipas apoya al gobierno de Campeche para que emprenda una guerra contra los mayas sublevados
- " 1875 *Sonora*
- Alusión a los apaches
- " 1876
- Traslación de la tribu kikapos de la frontera con Estados Unidos... incluye alusiones a las tribus Lipanes, mezcaleros y otros más que están en pie de guerra
- " 1908-1909 *Distrito Federal*
- Alusión a la guerra contra los yaquis
- Acuerdo que manda organizar una fuerza de infantería auxiliar de la Federación para la persecución de los indios yaquis

DOCUMENTOS DEL FONDO RESERVADO DE LA UNAM

Colección de mensajes discursos a los congresos por los jefes de la nación y contestaciones de los presidentes de dichos cuerpos. Desde el 28 de septiembre de 1821 hasta el 31 de mayo de 1863. México: Biblioteca del Fondo Reservado, UNAM.

López, *Documentos para la historia de México, 1848. "La revolución de los Polkos o la cruzada de México en el siglo XIX"*.

Plan para defensa de los Estados invadidos por los bárbaros, propuesto por la Junta de Representantes creada por la Ley del 24 de abril del presente año. México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1849.

Plan de defensa de Estado invadido por bárbaros. Propuesto por representantes Monclova, Río Grande y Parras, que lo suscriben y adoptado por la comisión respectiva quien lo presentó al H. Congreso el 25 de agosto de 1849. Saltillo, México: Imprenta del Gobierno dirigida por Felipe Yepes, 1849.

Polk, James, *Mensaje del Presidente de los Estados Unidos.* México: Imprenta de Vicente García Torres, 1847.

Tratado de Paz, amistad, límites y arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América, firmado en Guadalupe Hidalgo el 2 de febrero de 1848. Con las modificaciones con las que ha sido aprobado por el Senado y ratificado por el Presidente de los Estados Unidos. Querétaro, México: Imprenta de J.M. Lara, 1848.

Un mexicano (seudónimo), México en 1847. Tipología de R. Rafael

HEMEROGRAFIA

El Monitor Republicano. México. Sábado, 25 de abril de 1846.

El Monitor Republicano. México. Sábado, 7 de marzo de 1868.

El Monitor Republicano. México. Martes, 10 de marzo de 1868.

El Siglo XIX. Cuarta época, Año XV. México: Martes, 9 de octubre de 1855.