



**Universidad Nacional Autónoma de México**

Facultad de Filosofía y Letras

**"La representación del indígena *en Los bandidos de Río Frío* de Manuel Payno"**



Tesis  
para obtener el Título de  
Licenciada en Lengua y  
Literaturas Hispánicas

Presenta: Claudia Arroyo Quiroz  
Asesor: Dra. Margo Glantz Shapiro

780982



Ciudad de México, Mayo 2000



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.

## INDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>1 Antecedentes en obras anteriores.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 <i>Panorama de México</i> .....</b>	<b>14</b>
<b>1.2 <i>Costumbres mexicanas</i>.....</b>	<b>17</b>
<b>1.3 <i>Crónicas de viaje</i>.....</b>	<b>19</b>
<b>1.4 <i>El fistol del diablo</i>.....</b>	<b>25</b>
<b>1.5 <i>Panorama de México II</i>.....</b>	<b>34</b>
<b>1.6 <i>El libro rojo</i>.....</b>	<b>38</b>
<b>1.7 <i>Recapitulación</i>.....</b>	<b>44</b>
<b>2 Representación del indio en el discurso metatextual</b>	
<b>2.1 Primera parte.....</b>	<b>54</b>
<b>2.1.1 Un pueblo indígena en los suburbios de la ciudad.....</b>	<b>55</b>
<b>2.1.2 La diosa Tonantzin y la Virgen de Guadalupe.....</b>	<b>72</b>
<b>2.1.3 El lago de Texcoco: pasado azteca y presente indígena.....</b>	<b>78</b>

2.1.4 El indio agricultor.....	85
2.2 Segunda parte.....	91
2.2.1 El pueblo de Tepetlaxtoc.....	92
2.2.2 La invasión comanche.....	94
2.3 Recapitulación.....	97
3 Representación ficcional del indígena.....	105
3.1 Los hombres	
3.1.1 Moctezuma III.....	107
3.1.2 Los Joseses.....	113
3.2 Las mujeres.....	118
3.2.1 Las herbolarias.....	120
3.2.2 Las atoleras.....	126
3.2.3 Las criadas.....	132
Conclusiones.....	138
Bibliografía.....	148

## **Agradecimientos**

A Margo Glantz por su enseñanza y amistad, y por haberme inculcado el amor por Payno.

A Blanca Estela Treviño por su apoyo y por haberme transmitido el gusto por el siglo XIX mexicano.

A Pablo Mora y a Sandra Lorenzano por su apoyo y orientación con la tesis.

A Carmen Armijo por su amable disposición para revisar este trabajo.

A André por su amor y comprensión, por estar junto a mí en todo este proceso.

A mis papás Pedro y Sara por su cariño de siempre y su apoyo incondicional.

A mi hermana Inés por su aliento y sus consejos.

A Mónica Herrerías y a Mónica Quijano por su cariño y amistad, igual que a Fernando Gaspar a quien además le agradezco su interés en leer y corregir esta tesis.

A Karim Garay por su amistad y por compartir la vida, el trabajo y el siglo XIX.

## Introducción

En el México del siglo XIX, los escritores e intelectuales, muchos de los cuales eran también políticos, consideraron al periodismo y a la literatura como medios indispensables para la construcción de una identidad nacional, en un país que apenas se había liberado del yugo colonial y que vivió una época de inestabilidad y anarquía muy prolongada. A pesar del reducido círculo lector en una sociedad mayoritariamente analfabeta, los escritores contribuyeron a la creación de una imagen de México, la cual fue cambiando a medida que el siglo avanzaba y los procesos históricos iban sentando las bases para la conformación de un Estado que se estableció hasta la época del porfiriato.

La novela fue uno de los géneros literarios con más auge en la Europa del siglo XIX, en corrientes tan distintas como la romántica de Víctor Hugo, la realista de Honorato de Balzac, la folletinesca de Eugenio Sué o Alejandro Dumas, o la naturalista de Emile Zolá, por citar nada más algunos ejemplos franceses. En México, este género tuvo particular aceptación gracias a la amplitud de su formato, idónea para plasmar esa imagen nacional que urgía transmitir para unificar a una sociedad tan fragmentada y consolidar a un país en constante riesgo de resquebrajamiento interno e invasión extranjera. Los escritores confiaban en que la educación y la literatura terminarían con la ignorancia y el analfabetismo, y algunos se dieron cuenta de que la novela popular, en particular, posibilitaba el acceso a mayor número de lectores.

En la década de 1840, Manuel Payno, muy joven, viajó a Europa y conoció el tipo de novela de folletín o novela popular, una forma literaria

que se había iniciado en Francia de manera exitosa en la década anterior, y cuyo clímax se dio en la primera mitad del siglo, aunque continuó buena parte del mismo, sobretodo en Francia, Inglaterra, España e Italia. Consistía en la publicación de un capítulo, en general, por semana, en periódicos o revistas; su objetivo era mantener el suspenso en el lector; existían muchas clases de novela de folletín según sus contenidos temáticos, pero con frecuencia, su estructura seguía un esquema en el que los planteamientos ideológicos o morales tenían mayor peso que el desarrollo psicológico de los personajes. Una estructura que Umberto Eco ha señalado como de “consolación” a partir del estudio de las interpretaciones de Marx y Engels, cuya idea central es que dichas novelas planteaban una solución falsa de los problemas sociales con el fin de consolar al pueblo. Payno leyó, entre otras, la famosa novela de Eugenio Sue, *Los misterios de Paris*, e importó esta forma literaria; su novela *El pistol del diablo*, publicada por primera vez en 1845 en la *Revista Científica y Literaria*, es uno de los primeros folletines publicados en México, junto con *La hija del judío* de Justo Sierra O'Reilly<sup>1</sup>.

A finales de siglo, el auge de la novela de folletín ya había pasado tanto en Europa como en México y nuevas corrientes como el modernismo surgían en América Latina. Payno, al final de su vida, durante su estancia en España y después de haber presenciado de cerca el proceso histórico nacional, escribió su última novela, *Los bandidos de Río Frío*. Se trata de una novela *sui generis*: sigue la estructura de una novela de folletín pero trasciende definitivamente ese esquema, hace uso de los recursos de distintas corrientes literarias de la época y se acerca al costumbrismo, al realismo y al naturalismo. Publicada por primera vez en 1892 en España, tuvo sucesivas

---

<sup>1</sup> Quizá también podemos considerar como novela de folletín a *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi porque se comenzó a publicar por entregas (1816).

ediciones en México en 1906, 1918, 1919, 1928, 1938, 1945, 1959, etc; prueba del gusto y aceptación por parte del público lector.

Con frecuencia, *Los bandidos de Río Frío* ha sido considerada por la crítica como una de las novelas mexicanas del siglo XIX que mejor representan a la sociedad mexicana. Sin duda, se trata de una novela popular cuya intención totalizadora logra una visión panorámica del México de la primera mitad del siglo, en aspectos diversos de índole histórico, social, político, costumbrista y cultural. Si pensamos que esta novela ha influido en la concepción que sus lectores tienen acerca de la primera sociedad mexicana formada a partir de la independencia, una etapa fundacional de nuestra historia, resulta pertinente revisar cuidadosamente la imagen de lo mexicano propuesta por Payno.

Las historias literarias, por lo general, le han otorgado a *Los bandidos de Río Frío* un lugar importante en la literatura mexicana pero se han limitado a hacer valoraciones muy generales; entre algunos de estos críticos del siglo XX están Julio Jiménez Rueda, Carlos González Peña, Mariano Azeula y José Luis Martínez. Son pocos los trabajos de crítica que han analizado a profundidad este texto: el de Robert Duclas, el biógrafo y bibliógrafo de Payno quien además estableció en *Les bandits de Río Frío* una cronología interna de la novela que demuestra su apego a la realidad histórica; y los de algunos autores como Margo Glantz, Carlos Monsiváis, Miguel Ángel Castro, Pablo Mora y Blanca Estela Treviño<sup>2</sup>. De estos estudios, quizá el que ha logrado mayor profundidad es el de Margo Glantz,

---

<sup>2</sup> Estos autores participaron en el libro colectivo *Del fistol a la linterna, homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, coordinado por Margo Glantz (México, UNAM, 1997), y más recientemente, en la edición crítica de la novela, también coordinada por Glantz, y a cargo de la Colección Archivos de la Unesco (en prensa).

intitulado “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*”, el cual aborda aspectos capitales de la novela desde los ámbitos de la historia, la antropología, la mitología, entre otros, y contiene apreciaciones que abren la pauta para diferentes líneas de interpretación de una novela que ofrece, en palabras de la autora, “numerosas voces, vastas fabulaciones, discursos diversos entreverados [que] hacen de su novela un extraordinario laberinto, aún por descifrarse”<sup>3</sup>. Dentro de ese laberinto hay muchos aspectos que requieren ser analizados. Uno de ellos es la representación del indígena, un grupo históricamente soslayado desde la conquista hasta nuestros días, cuyas raíces son parte fundamental del mestizaje que conformó al pueblo y a la cultura mexicanos.

Nacido Payno en 1820 y muerto en 1894, nos encontramos ante un autor que vivió gran parte del siglo y pudo presenciar muy distintas facetas del proceso histórico nacional, desde los albores de la vida independiente hasta la consolidación del régimen porfirista, pasando por la difícil época de la anarquía, la guerra de Reforma y el triunfo liberal en la República restaurada. Los cambios históricos influyen, en cierto sentido, en la concepción ideológica que cada individuo tiene acerca de su realidad, por lo que se puede pensar que en contextos tan distintos como el de la anarquía y el del porfiriato, la concepción de Payno acerca de la realidad mexicana en general y de la del indio en particular presenta ciertas variaciones. Por ello, uno de los objetivos de esta tesis es analizar la representación del indio en algunas de sus obras escritas en la cuarta, quinta y sexta décadas del siglo XIX, antecedente que permitirá observar una evolución de pensamiento y por ende comprender con mayor profundidad la representación de este grupo

---

<sup>3</sup> Margo Glantz, “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*”, en Glantz (coord.), *op.cit.*, p.222.

en su última novela. El otro objetivo es analizar la representación del indio en *Los bandidos de Río Frio* tanto en el discurso metatextual como en la ficción propiamente dicha, pues a simple vista, hay una contradicción entre estos dos niveles: en el primero, el narrador parece adscribirse a la ideología liberal que ve en el indio un ser ignorante que necesita integrarse a la sociedad occidental a través de la educación, y en el segundo, parece reivindicar a este grupo dándole un lugar importante en la trama y por lo tanto dentro de la imagen de la sociedad mexicana.

De esta forma, en el capítulo 1 se hace una revisión de la representación del indio en el trabajo periodístico, literario e historiográfico del Payno de 1840 a 1870, concretamente en sus artículos, cuadros de costumbres, crónicas de viaje y su novela *El pistol del diablo*, todos publicados en periódicos y revistas, así como en su libro sobre historia de México, *El libro rojo*, publicado junto con Vicente Riva Palacio. Al final, en la recapitulación se retoman los hallazgos principales en estos escritos anteriores.

El capítulo 2 analiza la representación del indio en el discurso metatextual de *Los bandidos de Río Frio*, considerando dicho discurso como un *corpus* susceptible de estudiarse de manera independiente sin dejar de señalar que a su vez se encuentra estrechamente ligado a la ficción; sólo el resultado del análisis de ambos niveles puede dar un balance global del tema del indio en la novela de Payno. Este capítulo 2 está dividido por los distintos temas referentes al indio expuestos en dicho discurso metatextual y en la recapitulación se señalan los resultados vistos en cada uno de los temas.

El capítulo 3 estudia la participación del elemento indígena en la ficción de manera general, y analiza las diferentes significaciones contenidas

en la construcción de los personajes indígenas, masculinos y femeninos. En estas significaciones vemos representados discursos de la época, fenómenos históricos, realidades sociales, planteamientos ideológicos y núcleos narrativos que contienen significaciones míticas y rituales introducidas por el flujo inconsciente del autor.

En las conclusiones, los puntos principales hallados en los capítulos anteriores están relacionados con el contexto histórico y biográfico de Payno, sin el cual sería imposible comprender la representación acerca del indio en su obra. De hecho, el método de análisis utilizado en toda la tesis consiste principalmente en establecer puentes entre los contenidos planteados por el autor en sus textos y la realidad histórica nacional en general y la del indígena en particular, así como con la ideología liberal respecto al indio dentro de la cual se inscribe la concepción del autor. Sin conocer los procesos históricos y sociales y la evolución de las ideas respecto al tema del indio, es difícil entender a profundidad su representación en la novela de Payno pues ésta se halla muy ligada a la realidad social del siglo XIX y a la concepción que de ella tenía su autor, una concepción determinada por su ideología y su clase social.

Esta tesis es un acercamiento al tema del indígena en una de las novelas más importantes del siglo XIX, que puede abrir el camino para futuros trabajos que completen la investigación desde otras perspectivas, por ejemplo, desde la comparación del tratamiento de Payno con otras novelas del siglo XIX que permita valorar la relevancia de su representación en un contexto literario más amplio.

## Capítulo 1- Antecedentes en obras anteriores.

Para entender con mayor profundidad la representación del indio en *Los bandidos de Río Frío*, resulta pertinente revisar si existe en algunas obras anteriores de Payno. Si bien no estudiaremos su obra en forma exhaustiva, la lectura de algunos de sus escritos puede dar algunas claves para dilucidar su concepción acerca del indio y cómo ésta se fue modificando con el tiempo a medida que los sucesos de la historia nacional fueron determinando las ideas que sobre los indios tenían los liberales.

En este capítulo me voy a referir específicamente a algunos de sus artículos, cuadros de costumbres, crónicas de viaje<sup>4</sup>, a su novela *El fistol del diablo* y a *El libro rojo*, compendio sobre la historia de México publicado junto con Vicente Riva Palacio.

De las *Obras completas* se han publicado hasta hoy cinco tomos: los dos primeros son *Crónicas de viaje* (el primero se refiere a un recorrido por México, Cuba y diversas partes de EU, y el segundo trata de sus “Memorias e impresiones de un viaje a Inglaterra y a Escocia”), el tercero es *Crónicas de teatro, crónica nacional*, el cuarto *Costumbres mexicanas*, y el quinto es una compilación de diversos artículos intitulado *Panorama de México*.

La mayoría de estos artículos, crónicas y cuadros de costumbres fueron escritos y publicados en revistas y periódicos en la década de los años cuarenta, cuando Payno comenzaba su actividad laboral y literaria, en una época de incertidumbre política e inestabilidad social en la que la literatura

---

<sup>4</sup> Compilados recientemente por Conaculta en sus *Obras completas*.

era vista por los escritores como una herramienta indispensable para la construcción nacional. Como apunta Pablo Mora, “los escritores durante la primera mitad del siglo XIX reconocieron, efectivamente, un país fragmentado y diverso y vieron en la práctica literaria [...] la posibilidad de establecer vías de comunicación y ofrecer una imagen del territorio nacional que permitiera identificar algunos vínculos más allá de la igualdad de derechos que planteaban las Constituciones”<sup>5</sup>. También señala el autor:

Aunque la conformación del país se aplazaría todavía muchos años hasta el triunfo liberal de 1867, por lo pronto, Payno había entendido que las revistas constituían verdaderas *vías de tinta* que permitían la creación de mapas, censos, museos, vistas, estadísticas e inventarios, crónicas sentimentales, estableciendo una conciencia nueva de lo propio... Los logros de Payno en este sentido eran un reflejo de lo que Benedict Anderson ha señalado como una de las innovaciones del periodismo y la novela, es decir, éstos habían traído una simultaneidad de sucesos en el tiempo que provocaron nuevas maneras de pensarse y de relacionarse...<sup>6</sup>.

Dentro de esta intención de establecer una conciencia de lo propio radica la pertinencia de revisar si en los primeros escritos de Payno se proyectaba una imagen del indio, un grupo que obviamente formaba parte de ese naciente país que se pretendía construir.

Son de especial interés las crónicas de viaje que incluyen una mirada acerca de México (primer tomo), los cuadros de costumbres (cuarto tomo) y los artículos compilados en *Panorama de México* (quinto tomo), referentes también a la realidad nacional. El análisis sigue el orden cronológico en que fueron publicados los textos.

Para comprender mejor la representación de Payno acerca del indio en sus primeras obras, es importante tomar en cuenta la constitución de la

---

<sup>5</sup> Pablo Mora “Manuel Payno: del cartógrafo literario al hacedor de novela como nación”, artículo inédito próximo a publicarse en la edición crítica de *Los bandidos de Río Frio*, coordinada por Margo Glantz en la Colección Archivos de la UNESCO, p.5.

sociedad mexicana en esa primera mitad de siglo y por ende, el lugar que el indio ocupaba en ella. Según Josefina Zoraida Vázquez, los indígenas conformaban la mayor parte de la población:

La mezcla de diversos grupos humanos se calculaba que resultaba en que de cada 100 habitantes, 18 eran blancos, 22 castas y 60 indios. En la cúspide de la pirámide social habían estado y estaban los blancos. El buen número de criollos pobres constituirían el germen de los grupos extremistas que ambicionaban un cambio radical. Indios y castas hacían las labores más útiles y sólo tenían acceso a puestos menores en la administración, la Iglesia y el ejército. El problema de "igualar" una sociedad tal era complejo y difícil, pero todos confiaban en que la independencia y la educación lo conseguirían<sup>7</sup>.

En este sentido, también es necesario apuntar la postura frente al indio de los liberales más influyentes en esta época anterior a la Reforma, pues la visión de Payno está relacionada con la de sus contemporáneos. De acuerdo con Fernando Escalante<sup>8</sup> en la generalidad de los liberales imperaba la idea de civilizar a los indios. En el mejor de los casos, como en el de Guillermo Prieto, la problemática indígena pesaba como un cargo de conciencia, pero en su mayoría, la actitud era más beligerante: se pensaba que la solución era la asimilación de los indios a la masa general a través de la educación.

Por su parte, David Brading analiza la postura frente al indio de dos de los autores más representativos de esa primera época del liberalismo: José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala. Para ellos, la tenencia comunal de la tierra era la principal causa del atraso del indio, pues "contravenía las premisas liberales más fundamentales: actuaba como freno al cambio agrícola; evitaba la circulación de la propiedad; era anti-individual; y su

---

<sup>6</sup> *Ibid*, p.7.

<sup>7</sup> Josefina Zoraida Vázquez, "Los primeros tropiezos", en Josefina Zoraida Vázquez *et.al*, *Historia General de México*, Tomo 2, México, El Colegio de México, 1981.

<sup>8</sup> Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992.

perpetuación a través de la ley la hacía discriminatoria de los indios con respecto a ciudadanos comunes”<sup>9</sup>. Asimismo, veían que las consideraciones legales que, desde la Colonia, existían hacia los indios habían propiciado su aislamiento y discriminación; y defendían la igualdad de todos los individuos ante la ley, pues creían que las distinciones raciales eran un principio de discordia. Respecto a su visión de la historia de México, Brading observa que dichos “liberales despreciaron al pasado mexicano, colonial o indígena [...] para [Zavala] los aztecas eran simples salvajes. Mora también criticó explícitamente la noción de que el México precortesiano había contado con una gran población, mayor de la que poseeía actualmente, para estos liberales, tanto como para Alamán, la historia de México empezaba con la Conquista”<sup>10</sup>.

### **1.1 *Panorama de México I***

Este libro es una colección de artículos en los que encontramos descripciones geográficas, económicas, demográficas, históricas y costumbristas de diferentes ciudades y zonas del norte y centro del país. Buena parte de estos textos fueron escritos entre 1841 y 1845, el resto en las dos décadas siguientes; varios de ellos fueron publicados bajo el mismo título de *Panorama de México*, quizá por iniciativa del autor.

Payno muestra la imagen de un país en el que conviven grupos humanos tan diversos como los indios bárbaros del norte o los campesinos del centro. Como dice Álvaro Matute,

---

<sup>9</sup> David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973.

<sup>10</sup> *Ibid.* p.167.

Payno hace una labor importante al escribir un panorama del país que amenazaba con desintegrarse, perderse ante la invasión del vecino del norte. El conocimiento de la historia y la geografía se hacían necesarios, imprescindibles [...] Había interés en que un mexicano escribiera para otros mexicanos acerca del país que tenían por delante y que, si bien estaba constituido por su historia, no se encontraba prisionero de ella. El Santuario de Los Remedios era tan México como Monterrey o Fresno, o hasta el otro Monterrey, el que se dio en escribir con una sola 'r' y que se sitúa en una hermosa bahía en el Pacífico Norte, al sur de San Francisco. Los mexicanos que leían debían saber todo eso y ser conscientes de que su patria incluía tanto a los indios comanches como a los cultivadores de flores que venden sus productos en Atlixco<sup>11</sup>.

El norte de México tiene un espacio preferente en este libro, sobre todo en los textos escritos en la década de los cuarenta, cuando esa zona era para los mexicanos un territorio desconocido, muy poco poblado y estaba en riesgo constante de ser invadido. Delimitar la frontera norte en la escritura era indispensable para que la gente tuviera conciencia de una parte muy importante del país que corría el peligro de perderse. En esa zona, estaban también los comanches, a quienes Payno dedicó el primer artículo de la colección, escrito en 1841, el único de los textos de *Panorama de México* publicados en esa década que se refiere a la realidad indígena.

Como dice Matute, don Manuel evoca a los comanches “con admiración y respeto” en “páginas etnográficas nada despreciables”. Describe detalladamente diversos aspectos de la vida de este grupo nómada: su ubicación geográfica, número de habitantes, tipo de campamentos, vestido, alimento, educación, idioma, religión, matrimonio, entierros, organización política, consejos de guerra, etc. Su apreciación moral acerca de este grupo es conciliadora; por un lado admira sus cualidades y por otro, reprueba la crueldad que les da fama. Se sorprende por sus habilidades para

---

<sup>11</sup> Alvaro Matute, prólogo a Manuel Payno, *Obras completas, tomo V: Panorama de México*, México, Conaculta, 1999, p.16-17.

la guerra: agilidad, valentía, astucia; y se horroriza, como los colonos del norte, de sus excesos de violencia cuando dejan a su paso desastre y exterminio (si ganan matan hombres, mujeres, niños y animales), sobre todo en los estados de Chihuahua, Coahuila, Zacatecas y San Luis Potosí.

En un extracto que muestra la calidad de escritura del joven autor de 21 años, advertimos que reconoce la religiosidad de los comanches como una virtud y un signo de su racionalidad, fruto de su contemplación de la naturaleza, una práctica quizá aún más desarrollada en los bárbaros que en los habitantes de las ciudades:

no me puedo figurar que haya una nación, un pueblo sin creencia. El figurarse un porvenir, el pensar alguna vez qué es de nosotros cuando la muerte sobreviene; el alzar los ojos al cielo y preguntarnos quién hizo esa bóveda azul, esas estrellas, esa melancólica luna, ese radiante sol, es una necesidad de todos los seres racionales. Los salvajes por fuerza han meditado en esto, y puede ser que con más detenimiento que nosotros, que embutidos entre los edificios de las ciudades, apenas de vez en cuando nos acordamos que hay en la naturaleza un libro sublime de meditaciones, un cuadro primoroso, una tela donde pueden verse cada instante como en una fantasmagoría formas y objetos diferentes (p.25).<sup>12</sup>

Después de describir las formas de vida de los comanches concluye que es imposible que se civilicen debido a sus costumbres: no dejan de ser feroces guerreros que cometen mil atrocidades y rompen cualquier tratado. Por ello, para Payno, el gobierno debía dedicarse a repelerlos, de no hacerlo, estos indios podían destruir muchos establecimientos civilizados.

---

<sup>12</sup> En lo sucesivo, las citas de la obra de Manuel Payno se anotarán con el número de página entre paréntesis junto a la referencia.

## 1.2 Cuadros de costumbres

El tomo de *Costumbres mexicanas* contiene 35 relatos, publicados en periódicos y revistas entre 1842 y 1849, de los cuales sólo uno toca el tema del indio y se refiere de nuevo a los pueblos bárbaros del norte. Los demás relatos abordan tópicos esencialmente urbanos de la capital del país, varios de los cuales representan escenas entre ciertos personajes y el autor, en las que dialogan acerca de diferentes aspectos de la realidad mexicana. La mayoría son descriptivos de espacios ciudadanos, instancias políticas, tipos y costumbres populares (religiosas, festivas, políticas, etc); por lo general tienen un tono satírico o crítico, cuya intención es señalar ciertos vicios o conductas para construir una sociedad más moderna, comparable a la estadounidense o la inglesa.

Aunque en estos cuadros no se encuentre casi la presencia indígena, en “Vida y costumbres de los salvajes” (1845) señala de nuevo su inquietud por lo radicalmente diferente de estos pueblos. Es notable que un relato sobre la tribu comanche se haya compilado dentro del conjunto de *Costumbres mexicanas*, donde se limita a describir aspectos del centro del país.

En el presente cuadro vuelve a describir las formas de vida indígenas y reconoce sus habilidades para la guerra, la caza y el dominio del desierto. Como en “Los comanches”, toca el tema de su religión basada en la adoración al Sol, pero en este caso, integra un dato nuevo que, a diferencia del relato anterior, explica la violencia de estos indios con los blancos. Según Payno, los comanches creen que después de la muerte las almas van al centro de la tierra y el requisito para entrar al edén es asesinar blancos y

ofrendar sus cabelleras y sus vísceras aún palpitantes. El autor se horroriza ante esta concepción religiosa que encuentra arbitraria; no considera que quizá una de sus motivaciones es el exterminio de las tribus indígenas del norte a manos del hombre blanco.

En estos dos relatos sobre los comanches, advertimos por un lado una preocupación política: la necesidad de cuidar las fronteras del norte del país para lograr una estabilidad interna; quizá la intención del autor es transmitir las formas de vida y estrategias de ataque de las tribus indias para poder controlarlas. Por otro lado, vemos una preocupación social por el peligro que corren los colonos con las constantes y sangrientas invasiones de los comanches; en este sentido, el autor apela al gobierno para que resuelva la situación. Pero también hay una inquietud etnológica que supera la imagen del comanche como simple “salvaje” y “sanguinario”, y llega a admirar varios de sus rasgos culturales.

En la década de los cuarenta, el autor se interesa por los indios bárbaros del norte porque son un factor importante que agrava la inestabilidad y anarquía del país. Además, se trata de pueblos que llaman especial atención por ser salvajes, independientes y radicalmente distintos de los indios del centro del país. Los indios sometidos por la conquista son mansos y están integrados a la sociedad mexicana como fuerza de trabajo. El narrador está acostumbrado a ellos, son parte de su cotidianidad y pareciera ignorarlos pero es evidente que desde esta época observa profundamente sus condiciones de vida puesto que fue capaz de plasmarlas en su última novela *Los bandidos de Río Frío*.

### 1.3 Crónicas de viaje

En las crónicas de viaje, escritas entre 1843 y 1848, México es el protagonista fundamental, pero también aparecen descripciones de lugares y gente del Caribe, Estados Unidos y Europa (resultado de las misiones diplomáticas encargadas al autor) que sirven como marco de referencia para que el lector mexicano de esa época pudiera situar a su nación dentro de un contexto más amplio.

El hilo narrativo responde al itinerario recorrido por el autor, quien muestra una inquietud por plasmar todo lo visto: “componen estos vastos cuadros narrativos descripciones de paisajes, costumbres, grupos humanos; retratos de personajes sobresalientes; disquisiciones científicas y de orden económico; lecciones de historia y arte; reflexiones morales y religiosas”<sup>13</sup>. Y es que también “en sus crónicas de viaje buscaba la integración de México a través de las vías de comunicación, la colonización, las mejoras en el sistema penitenciario, la delimitación de zonas y descripción de paisajes”<sup>14</sup>. En la misma línea de la integración nacional, la mirada de nuestro viajero no se fija sólo en el tiempo presente sino también busca desentrañar los orígenes históricos de espacios y asentamientos humanos para ofrecer una imagen de la historia propia que contribuya a la construcción de una identidad nacional.

En el primer tomo de las crónicas de viaje, el recorrido incluye San Ángel, Río Frío, Puebla, Jalapa, Veracruz, La Habana y diversas ciudades de

---

<sup>13</sup> Blanca Estela Treviño, prólogo a Manuel Payno, *Obras completas, tomo I: Crónicas de viaje*, México, Conaculta, 1997, p. 17.

<sup>14</sup> Mora, *op.cit.*, p.6.

Estados Unidos. En forma epistolar, el autor describe minuciosamente los lugares visitados a su entrañable amigo Fidel (Guillermo Prieto). En este relato los indios son mencionados muy escasamente, en principio, son, a los ojos del viajero, un elemento más de la escenografía cotidiana, por ejemplo, en su “Viaje sentimental a San Ángel” al entrar al atrio del convento del Carmen, observa que

un grupo de indios, y una multitud de burros, estaban mezclados y aglomerados a una ventana; eran los compradores de peras gamboas y perones, que disputaban acaloradamente con el lego y mozos encargados de su expendio, sobre el tamaño, la calidad y la cantidad de la fruta. Dejé a los especuladores ocuparse de sus negocios; tomé una hermosa pera que con ingenua franqueza me brindó una india, dejando asomar sus dientes blancos como el marfil, y me introduje en la portería rogando al mozo avisara al padre fray Juan de San Elías (p.40).

Los indios comerciantes de fruta son parte del escenario del convento de San Angel que el viajero observa al pasar, sin detenerse a hacer una disquisición más profunda, ya que los deja “ocuparse de sus negocios” y entra inmediatamente a buscar al cura, objeto de su visita. Tan sólo ciertos puntos llaman la atención en este pasaje: la indistinción con que indios y burros se mezclan y aglomeran, la ingenuidad y franqueza con que la india le brinda una pera y la blancura de sus dientes, un rasgo distintivo de su raza mirado con sensualidad por el narrador.

Más adelante, al salir de la ciudad de México en “Un viaje a Veracruz en el invierno de 1843”, describe los lagos del valle y revisa otra forma de vida de los indios, la caza de aves, cuyo “modo más ingenioso de cazar” consiste en ponerse una calabaza hueca en la cabeza y sumergirse hasta el cuello atrapando a los patos que se acerquen a picotear. Pero también hace referencia al pasado histórico de los lagos como escenario de las luchas en la conquista española, el papel de Moctezuma II y Cuauhtémoc, y finalmente la derrota indígena. Al hablar de la forma tan organizada con la que luchaban

los indígenas contra los conquistadores y la valentía con que la misma nobleza defiende su patria se pregunta: “¿Dónde habían aprendido estas ideas tan griegas, tan eminentemente patrióticas y civilizadas? ¿Las practicaban por instinto, o una civilización anterior había venido a este nuevo mundo?” (p.54) Esta reflexión me parece significativa en relación con su concepción sobre el indio. Por un lado, hay una admiración por los logros de la civilización indígena, pero también hay una incredulidad y un descrédito porque se cree necesaria la presencia de una cultura extranjera, “civilizada”, que haya funcionado como modelo. De esta forma, se les niega a los indígenas una capacidad para llegar a altos grados de civilización y para desarrollar un sentimiento patriótico y sólo se les deja la opción de haber evolucionado gracias al instinto y no por la razón. La hipótesis de que una civilización anterior haya llegado y les haya enseñado lo que saben a los indígenas, podría asociarse con la teoría de fray Servando Teresa de Mier acerca de la llegada del apóstol Santo Tomás como predicador del cristianismo en América, y la consecuente salvación del indio gracias a lo extranjero, aunque en el caso del fraile se maneja como una posibilidad de independencia psicológica y política del criollo frente a la Metrópoli.<sup>15</sup>

Se puede advertir, además, un sentimiento de tristeza y desolación por la derrota, muerte y fin de

un imperio de miles de años [que] se hundió entonces en las aguas de los lagos: las esperanzas y el porvenir de una generación, quedó allí sepultado para siempre... A contar desde este día, los mexicanos ya no fueron dueños ni de su país ni de sus casas, ni de sus mujeres ni de sus bienes. Los conquistadores fueron poco a poco invadiendo al mismo tiempo sus costumbres y sus propiedades. Demolieron las ciudades, que era la obra física del ser moral, y degradaron, reduciéndolo a la esclavitud, al ser moral que era la obra de Dios. Así, no ha quedado de lo primero más que algunas ruinas, y de lo segundo, una escoria

<sup>15</sup> Esta teoría de fray Servando Teresa de Mier ha sido analizada por Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.

miserable y degradada, que nos anuncia que sus ascendientes fueron los dueños y señores de la civilización en el Nuevo Mundo (p.55).

Contradicción interesante, por un lado los indígenas del pasado son considerados como “mexicanos”, es decir, se acepta al pasado indígena como la parte seminal de la historia nacional, una visión liberal que incluye a lo prehispánico y a lo colonial como integrantes de la historia de México, revisada por primera vez de manera importante en *México a través de los siglos* (1884-1889) obra historiográfica coordinada por Vicente Riva Palacio y Alfredo Chavero<sup>16</sup>. Además de mexicanos, los indígenas prehispánicos son seres morales, obra de Dios, con costumbres, propiedades, bienes, ciudades, pero al ser reducidos a la esclavitud, los indígenas contemporáneos de Payno pierden todos sus atributos anteriores y son sólo “una escoria miserable y degradada”, palabras significativas para denominar a un grupo racial y cultural, si pensamos en la definición de escoria como “una cosa vil y de ninguna estimación” (RAE).

En fin, se puede decir también que desde su temprana edad, el conocimiento que Payno tenía de la historia permite que la observación de los escenarios naturales, en este caso los lagos del valle de México (un elemento característico de la ciudad azteca), dé lugar a la recreación imaginaria de las escenas que formaron parte de la identidad histórica y cultural de la colectividad mexicana; mecanismo que consolidará a través

---

<sup>16</sup> Las interpretaciones historiográficas de los conservadores y liberales de la primera mitad del siglo XIX, así como la de los liberales de la república restaurada, arriba mencionada, han sido analizadas por Edmundo O’Gorman, “La Revolución Mexicana y la Historiografía” en O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, México, Universidad Veracruzana, 1960.

del tiempo y del que echará mano para profundizar narrativamente en su última novela *Los bandidos de Río Frio*.

Otro caso de recreación histórica, a partir del viaje, se presenta también en “Un viaje a Veracruz...”: al relatar cómo Cortés llega a tierra mexicana donde encuentra “una ciudad pulida y primorosa”, el narrador comenta:

Todo, en fin, daba a conocer que los dueños de esa tierra lejana, y hasta entonces desconocida a los ojos del mundo antiguo, eran civilizados y conocían las artes y la industria. Esto, que parecerá increíble a muchos, es uno de tantos fenómenos cuya explicación se busca en vano hace muchos años. ¿Cómo esas razas que poblaban a México conocían la arquitectura, y esa arquitectura grave y simbólica de los egipcios? ¿Cómo las artes sin el auxilio de la maquinaria, estaban tan adelantadas? ¿Cómo no era un enigma para ellos ni la ciencia numérica, ni las revoluciones astronómicas? ¿Cómo en fin, poseían secretos que no han podido descubrir después los hombres cultos y modernos? Esto es lo que nadie puede explicar satisfactoriamente; pero que todos confiesan a una voz (p.132-133).

De nueva cuenta, el joven autor no se puede explicar los adelantos de una civilización desconocida por el “mundo antiguo”, lo cual implica un punto de vista occidental en el que el elemento extraño es el americano sin tomar en cuenta que desde la visión americana también el elemento europeo era desconocido. El desarrollo de “los dueños de esa tierra lejana” sin el referente occidental es un enigma que todavía a mediados del siglo XIX requiere una explicación difícil de formular. El escritor reitera su incapacidad para entender la originalidad de la civilización prehispánica y no acepta los fundamentos y valores culturales que la constituían, mismos que le permitieron desarrollarse en diversos ámbitos del conocimiento, tanto artísticos como científicos. Le confiere mayor crédito a la cultura egipcia y le adjudica la exclusividad en la creación de esa “arquitectura grave y simbólica”, debido a que dicha civilización se hallaba legitimada dentro del horizonte cultural del europeo, a partir de las expediciones de Napoleón.

En la crónica intitulada “Impresiones de viaje en México”, el autor observa los “pueblecillos” de Santa Anita e Iztacalco, aledaños a la ciudad capital, ubicados en el canal de la Viga. En principio, el interés por estos pueblos es motivado más por una inquietud histórica que por una antropológica: “en verdad, no presentan nada de agradable unas habitaciones construidas con carrizos y techadas de zacate, pero la situación en que están colocadas, por decirlo así, en una especie de islas, les da cierto aire de rusticidad, que trae a la memoria los tiempos anteriores a la conquista” (p.224). El autor parece interesarse más en el elemento presente con el fin de remitirse al pasado prehispánico y recrearlo en la mente, que para estudiar la forma de vida de los indios actuales. Aunque veremos que se desmiente al preocuparse por mostrar, con una mirada en este caso sí antropológica, el *modus vivendi* (comercio de flores y legumbres) de los indios, la forma de sus casas, de sus chalupas y sus cualidades para manejarlas (“perfecto equilibrio”, “admirable destreza”, “increíble rapidez”) así como rasgos de su “muy buen carácter”, “perfecta hospitalidad” y sobriedad, y de sus costumbres (vestido, alimentación). Sólo en un punto se distancia de la mirada que podríamos llamar costumbrista y se advierte cierta concepción ideológica: al generalizar y decir que “como todos los indios, conservan sus restos de superstición” (p.225), lo cual invalida la religión indígena y la presenta como una creencia fuera del ámbito de lo racional; un aspecto presente también en el discurso metatextual que analizaremos en el capítulo siguiente.

## 1.4 *El fistol del diablo*

*El fistol del diablo*, la primera novela de Manuel Payno y una de las primeras novelas de folletín mexicanas, fue escrita en diferentes etapas de la vida del autor. La primera edición de la novela fue publicada por entregas, de manera incompleta, en la *Revista Científica y Literaria* en 1845, en la misma época de escritura de la mayoría de los artículos de *Panorama de México*, las crónicas de viaje y cuadros de costumbres. Pero en 1859 y 1860 la novela está, en gran medida, concluida; la segunda edición “corrige y aumenta la primera, le da la estructura que conocemos, salvo algunos cambios, sobre todo el final...”<sup>17</sup>. La última edición también es importante, si seguimos a De los Reyes en su genealogía de la novela:

la tercera edición, de 1872, propiamente es una reimpresión de la versión de 1859 y 1860, con cambios mínimos en el capitulado. En la cuarta y última etapa, de 1887 ... modificó varios capítulos, pero sobre todo el final en el que alteró el destino de los personajes principales y sustituyó el intercambio epistolar por el relato del motín popular del 16 de septiembre de 1847 contra los norteamericanos<sup>18</sup>.

La segunda edición, el mayor *corpus* de la novela, fue escrita en la época de la guerra de Reforma en la que la inestabilidad política aún se mantenía en la vida nacional, y en la que el autor, todavía joven, pareciera presentar una concepción de la realidad mexicana similar a la de sus primeros escritos. La importancia de la cuarta edición radica sobre todo en el final; a lo largo de la novela hay una visible ausencia del elemento indígena

---

<sup>17</sup> Aurelio de los Reyes, “Precisiones sobre *El fistol del diablo* de Manuel Payno” en Glantz (coord), *op.cit.*, p.185.

<sup>18</sup> *Ibid*, p.186.

y la conclusión introducida por el autor en 1887, referente a la invasión norteamericana, sigue la misma línea.

El análisis profundo de esta novela está fuera del alcance de esta investigación por lo que sólo revisaré la visible ausencia del indio ya mencionada.

La trama de la novela gira en torno a la vida de personajes de la clase alta mexicana, los cuales funcionan de acuerdo a dos triángulos principales. En el primero, figuran Arturo (rico), Aurora (rica) y Celeste (cuyo padre ha perdido su fortuna); el joven mantiene una indecisión amorosa entre las dos mujeres a lo largo de la novela y, al final, en su lecho de muerte, se casa con Celeste. El otro triángulo está formado por Teresa (rica), Manuel (militar acomodado) y don Pedro (tutor de Teresa, rico a expensas de ella); el tutor lucha incansablemente por separar a la pareja de enamorados para conservar la tutela de la huérfana Teresa y sus cuantiosos bienes; el bien triunfa sobre el mal, don Pedro se arrepiente y, también en el lecho de muerte, devuelve a la pupila sus riquezas. Rugiero, el diablo, es otro protagonista que, junto con su fístol, cumple distintas funciones como la de enlazar personajes y situaciones, y desencadenar conflictos. Alrededor de los protagonistas deambulan una cantidad considerable de personajes, entre los que destacan jóvenes de clase alta o media quienes, junto a Arturo, Teresa y Manuel, conforman una “sociedad de amigos” en la última parte de la novela.

La novela consta de cinco partes. En las primeras cuatro los conflictos giran en torno a la separación y encuentros de las parejas de enamorados y de múltiples personajes, y a la intriga ejercida por don Pedro en contra de los protagonistas. En la quinta parte el tutor de Teresa ha muerto y el suspenso es generado por el riesgo que, a causa de la intervención norteamericana, corren las vidas de los personajes que forman la “sociedad de amigos”, una

especie de familia en la que Teresa, la dueña de la quinta, funge como madre protectora. La vida privada de los personajes, desarrollada en las primeras cuatro partes, es desplazada al final de la novela por las luchas civiles entre los diferentes partidos políticos y la guerra de intervención de Estados Unidos. Lo público y colectivo se vuelve el tema central y lo privado e individual se ve sujeto a las vicisitudes históricas.

Finalmente, la inestabilidad política permite el triunfo de las tropas yanquis y la sociedad ideal de amigos es desmembrada por la muerte y la destrucción. El narrador privilegia este sangriento panorama como escenario final de la novela y deja al lector la incertidumbre acerca de la suerte de los protagonistas. Es interesante que la novela concluya con la invasión norteamericana, un suceso que determinó la vida política nacional. La guerra, sin embargo, está narrada desde la óptica de personajes de clase acomodada que vivieron los sucesos y cuyas vidas se vieron amenazadas; como la de Juan Bolao que cada día se desplazaba desde la quinta a diversos puntos de la ciudad para luego informar a las mujeres de la suerte de sus hombres, quienes ocuparon altos puestos en las Fuerzas Armadas y defendieron la patria con gran valor. La guerra no se narra desde la mirada de los soldados o civiles de clase media o baja, mestizos o indígenas, que también jugaron un papel importante en los acontecimientos.

Así, en la novela, la clase alta es predominante; algunos personajes de la clase media intervienen en la trama de manera importante, pero de la baja sólo hay personajes episódicos o incidentales (léperos, pordioseros, criados o simples trabajadores) de raza mestiza, con excepción de una criada negra de Teresa en La Habana y una criada india de un personaje a su vez episódico, el tendero Mariano que viene de Jaumabe (pueblo donde vivió Celeste como protegida del padre Anastasio) a establecerse en la capital. Dicha criada es el

único personaje indígena en una novela en la que según Castro Leal, los personajes

son acaso más numerosos que en ninguna otra novela mexicana. De las del siglo XIX probablemente ninguna sobrepasa su número, ni *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi, ni *Astucia* de Luis G. Inclán, ni *Los bandidos de Río Frío* del propio Payno, ni ninguna de las de Vicente Riva Palacio. Y de las del siglo XX no recuerdo ninguna que, en este punto, supere a *El pistol del diablo*<sup>19</sup>.

Además, la criada es un personaje incidental que aparece solamente en un capítulo de los 113 que componen la novela (el capítulo XVI de la segunda parte). Es contratada por Mariano para trabajar en su tienda “El Sol Mexicano” que establece junto con su mujer, una viuda con dos niñas, que después resultarán ser querida e hijas de Valentín, uno de los amigos de la quinta de Teresa. La india es presentada como parte de la familia,

compuesta del filósofo, la viuda, dos niñas de ocho a nueve años, bastante bonitas y de una despejada inteligencia, y una india gruesa, de tez renegrida, ojos redondos y saltones y nariz extremadamente ancha y extendida sobre la superficie de la cara; y esta criada que llamaban la *Tecolota*, era infatigable para el trabajo y extremadamente callada y humilde (p.351).

El físico de la india es descrito burdamente, un aspecto que, como veremos, se repite en *Los bandidos de Río Frío* y es explicado en los capítulos siguientes en relación con la libertad del escritor de clase alta para mirar el cuerpo de la mujer del pueblo. Como la novela no ofrece una variedad de indígenas, quizá para el autor los rasgos de la Tecolota representaban el estereotipo de dicha raza. La criada forma parte de la masa anónima de indios que veremos representada en el discurso metatextual y en la ficción de *Los bandidos de Río Frío*; no tiene un nombre propio, es llamada por los mestizos, de manera arbitraria, Tecolota, que por un lado la

asocia con un animal<sup>20</sup> y por otro se refiere a su labor de veladora que, descrita irónicamente, denota la indiferencia de la india:

El tendero y su familia se subían a acostar, y era Tecolota la que quedaba encargada del cuidado y gobierno nocturno de la casa, y se portaba tan a las mil maravillas que en cuanto observaba que sus amos se habían recogido, se retiraba ella a un rincón de la tienda y se dormía profundamente, dejando la puerta abierta toda la noche (p.351).

Una noche, un grupo de léperos mestizos y ladrones se instala en la tienda a jugar baraja. Tecolota los atiende y es tratada con desprecio, en una doble discriminación de raza y género que da cuenta del maltrato del mestizo hacia el indio:

-¡Maldita sea mi suerte! —exclamó Juan arrojando con cólera el sombrero al suelo—. ¡Eh! Tecolota, ídolo maldito de los indios, trae más aguardiente. Tecolota, resignada y humilde, trajo otra botella. Juan se echó un vaso de licor a pechos y tiró un par de pesos, que Tecolota recogió.  
-Estos son para que te hagas unas enaguas y te quites esos chilarapos de jerguilla, que parecen la mortaja de un difunto” (p.354).

Bajo los efectos del alcohol, los maleantes riñen y Juan el atrevido, el capitán, es finalmente apuñalado por Culebrita. La familia del tendero presencia con horror la sangrienta escena; el narrador describe la reacción de la criada y advierte otro rasgo de su carácter:

Tecolota, desde el nido donde estaba enterrada, vio la mayor parte de la catástrofe, llorando en silencio porque era la criatura de más sensible corazón; pero un instinto secreto le hizo conocer que es muy peligroso el ser testigo de tales escenas, y comprimiendo sus lágrimas se volvió del otro lado y comenzó a fingir que dormía, roncando suavemente (p.356).

La sensibilidad de la india frente a la violencia es reconocida. Como en las crónicas de viaje, el autor recurre más al instinto para explicar la

---

<sup>19</sup> Antonio Castro Leal, prólogo a Manuel Payno, *El fistol del diablo*, México, Porrúa, 1992, p.X.

conducta del indígena que a la conciencia del riesgo que se corre al atestiguar un crimen.

La india también sufre la discriminación de su propio amo, mestizo: cuando los léperos se van, la despierta “moviéndola con la punta del pie”; y “presa de una violenta fiebre” debido a la fuerte impresión recibida por su carácter inocente y sencillo, en vez de atenderla, sólo la acuesta “sobre una estera en el rincón de la trastienda” y se pone a limpiar la tienda para eliminar las huellas del asesinato. Las condiciones de trabajo de las sirvientas domésticas de la ciudad de México, en su mayoría indias e inmigrantes, no eran muy favorables durante la primera mitad del siglo XIX. En la Tecolota se representa la forma de vida de un gran número de mujeres que, ubicadas en el nivel inferior de la escala social, recibían salarios miserables y con frecuencia eran discriminadas y maltratadas.<sup>21</sup> Junto a la degradación que sufre la Tecolota, es significativo que el narrador valore algunos rasgos positivos del carácter de la india como son la sensibilidad, la inocencia, la sencillez.

Finalmente, el único personaje indígena de la novela aparece y desaparece en el mismo capítulo al morir junto a la familia del tendero en un incendio que, una semana después del asesinato, destruye por entero a “El Sol Mexicano” y del que sólo sobrevive una de las niñas. Como en toda novela de folletín, al final se sabe que la viuda y la otra niña también sobrevivieron; la india no reaparece porque no tiene una función importante en la acción.

---

<sup>20</sup> La asociación del indio con los animales es también un aspecto que encontraremos en *Los bandidos de Río Frio*, cuyas motivaciones señalaremos más adelante.

<sup>21</sup> El tema de las criadas se repite en *Los bandidos de Río Frio*, y es analizado con más detalle en el capítulo 3 con base en el estudio de Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1992.

Aparte del capítulo donde interviene Tecolota, los indios son mencionados como cuatro veces en una novela de casi 900 páginas, como un grupo presente en la escena mexicana y a la vez muy lejano. Por ejemplo, cuando la amenaza de la invasión gringa es inminente, uno de los amigos de la quinta, Josesito, se compadece por la probable derrota que, como soldados, los indios sufrirán frente a un ejército mucho mejor equipado:

¿Qué va a quedar de nuestros inditos con esos grandes y pesados fusiles, descompuestos en su mayor parte, que apenas pueden manejar, y reducidos a comer arroz y tortilla o a no comer nada en veinticuatro horas? (p.804).

Rugiero, como buen diablo, deambula al lado de los invasores durante el asedio a la ciudad de México y, en un diálogo con Juan Bolao, hace una comparación de los dos ejércitos en la que los yanquis salen aventajados:

-Los Estados Unidos tienen veintidós millones de habitantes y vosotros apenas sois dos millones de gente blanca, pensadora, apta y capaz, con cinco millones de indios excelentes para cultivar el maíz y para batirse con una especie de frialdad e indiferencia, pero nulos para todo lo demás...

-Es que los indios también son... Morelos descendía de indio, y los indios hicieron la independencia y ...

-No entablemos una cuestión histórica y fisiológica respecto a los indios en estos momentos... Confesad que hay muchos puntos de inferioridad en estos momentos, entrando en una comparación con los americanos... (p.837-838).

Probablemente Payno representa dos discursos acerca del indio que en esa época estaban en juego entre representantes de una clase acomodada con distintas posturas ideológicas. Según el primero, el blanco es el único dueño de la racionalidad y por ello discrimina al indio que sólo es eficaz como agricultor y soldado y no se le concede valor para lo demás. En el segundo, un intento por legitimar al indio no llega siquiera a expresar sus cualidades y se limita a reconocerlo en la genealogía de un héroe patrio, demostrando que individuos de dicha raza también pueden destacar.

Más significativa resulta la ausencia de la clase popular y del indígena dentro del ejército en la defensa de la ciudad de México. Se habla de los soldados y guardas nacionales sin distinguir raza ni clase. Se menciona, por ejemplo, la derrota del general Xicoténcatl en el castillo de Chapultepec sin apuntar la importancia de su ascendencia indígena en la legitimación de dicha raza a nivel popular. Andrés Lira<sup>22</sup>, en su estudio sobre los grupos indígenas de la ciudad de México en el siglo XIX, estudia este tema, relata las protestas populares por la conducta del gobierno mexicano frente a la invasión norteamericana y señala la exaltación que se hizo de la figura del coronel indígena Xicoténcatl, quien muere defendiendo Chapultepec, a diferencia de Santa Anna y otros militares de alto rango que huyen ante la inminente derrota.

Lira reseña un texto publicado por varios autores poco después de la guerra del 47 en el que critican el papel del gobierno y reconocen, a diferencia de Payno, la participación del indígena en la misma:

En cuanto a las clases: el ejército, el clero y los empleados eran un verdadero lastre y un obstáculo para la integración nacional. El primero era el responsable directo de 'pérdida del honor nacional' en la guerra que acababa de pasar. Oficiales y jefes, hechos de favoritismo, indisciplina y falta de probidad, mandaban a indios miserables, cogidos en levadas y, por lo tanto, 'sin ningún interés [...] en la conservación de un orden de cosas en que sólo figuran como bestias de carga', afirmaban los redactores del escrito, que complementaban este punto con las razones siguientes: 'Sin embargo, debe decirse en honor a la verdad, que como soldados [los indios] son bastante buenos, porque además de no ser cobardes, son muy sufridos en campaña, y se les ve atravesar centenares de leguas en campaña por malos caminos, descalzos, mal vestidos y peor alimentados, sin quejarse ni cometer ningún acto de insubordinación'<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y sus barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 1983.

<sup>23</sup> *Ibid*, p.148.

Pablo Mora explica las razones por las que Payno no había podido representar en su primera novela a la nación mexicana en toda su dimensión,

en el caso de *El fistol del diablo*, era claro que había más una intención de adaptar las formas de la novela de folletín a una realidad nacional siempre con un tono moralizante y europeizante que hacían el texto en ocasiones un tanto artificial. Precisamente este tono moralizante se desprendía también de una conciencia nacional que se proyectaba sobre todo desde una cultura criolla, es decir, aunque se buscaba una idea de integración nacional, se partía de postulados eminentemente criollos: reivindicar una nación ilustrada y de raza blanca y sin el marco legal de las leyes de Reforma<sup>24</sup>.

y establece una comparación con la última novela del autor al observar que

en el caso de *Los bandidos* este tono moralizante si no desaparecía totalmente, cobraba el carácter de una descripción más imparcial en la que se había dado un cambio en esa percepción nacional inicial. Payno hacía posible un registro más amplio de una sociedad mexicana y lo realizaba sobre todo desde los bajos fondos y la clase media, es decir, desde la genealogía de indígenas y mestizos –huérfanos-, a los que daba un carácter literario y moral. En este sentido escribía una novela legible que funcionaba –y funciona- para el lector de fines del siglo XX<sup>25</sup>.

En los capítulos siguientes analizaremos con detenimiento el lugar que el indio ocupa en ese “registro más amplio de la sociedad mexicana” en *Los bandidos de Rio Frio* para identificar la diferencia entre la primera y la segunda concepciones de Payno acerca del indígena.

La ausencia del indígena en *El fistol del diablo* podría significar algo más que la simple omisión de un grupo importante de la sociedad en una “Novela de costumbres mexicanas”. En un discurso pueden coexistir elementos explícitos e implícitos. La ausencia de personajes (excepto la Tecolota) y motivos indígenas puede significar que al indio, discriminado, no se le concede un lugar en la imagen de la sociedad mexicana porque se le sobreentiende como la base que sostiene a las clases media y alta si

---

<sup>24</sup> Mora, *op.cit.*, p.10.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

presentes en la novela. Quizá para un lector decimonónico, inserto en el mismo contexto histórico y en la misma clase social de Payno, la presencia del indígena en la sociedad no sea digna de mención en tanto que no forma parte de los grupos de poder e influencia que participan activamente en la construcción nacional. Pensemos también que la concepción generalizada entre los liberales acerca del indio no podía aceptar ni comprender sus valores culturales, y veía la necesidad de transculturarlo a la vida mestiza como la única vía de su salvación<sup>26</sup>. Así, el indio está presente en *El fístol del diablo* de manera implícita: para que la vida privilegiada de la “sociedad de amigos” funcione se necesita un número considerable de empleados y criados, entre los que se encuentran obligadamente los indios: ¿quiénes si no ellos mantienen y labran las tierras de la Hacienda de La Florida, de Teresa, así como todas las demás propiedades del joven Arturo y de la rica Aurora?

### **1.5 *Panorama de México II***

En el mismo tomo de *Panorama de México*, encontramos dos artículos más referentes al indígena que pertenecen a un contexto distinto al de los años cuarenta. Desde “Los comanches” (1841) y “Vidas y costumbres de los salvajes” (1845), han pasado casi treinta años en los que el país sufrió, con la invasión norteamericana, la pérdida de casi la mitad de su territorio, además de la guerra de Reforma, la guerra con Francia y el segundo imperio. Payno vuelve a escribir sobre los indígenas en la república restaurada: “Razas indígenas” (1869) y “Los indios bárbaros” (1870).

---

<sup>26</sup> Esta concepción liberal es vista con más detenimiento en el siguiente capítulo donde es relacionada con la concepción de Payno expuesta en el discurso metatextual de *Los bandidos de Río Frio*.

El título del relato "Razas indígenas", ofrece una visión más amplia de la realidad del indio que no se refiere ya exclusivamente a los pueblos bárbaros del norte. En principio se hace una distinción: en la conquista se formaron dos grupos de indios, los que fueron sometidos y/o se aculturaron, es decir, la mayoría; y los que se refugiaron y aislaron en las montañas, como los tarahumaras, los tarascos, entre otros. Existe un tercer grupo: las tribus cazadoras nómadas que nunca se dejaron someter por los conquistadores, a las que, como vimos, el autor se ha referido en sus textos de juventud. El panorama parece ampliarse, pero el artículo vuelve a dejar fuera a los indios sometidos y privilegia a los otros dos. En el inicio de la república restaurada, Payno sigue más preocupado por los grupos indígenas que viven totalmente al margen de la sociedad mexicana y aún atentan contra el progreso y estabilidad de la misma.

En relación a los indios refugiados, el autor hace un recuento del proceso de conquista y colonización en el norte del país desde el siglo XVI hasta el XVIII, durante el cual el establecimiento de misiones y la fundación de ciudades como Durango, Chihuahua, Coahuila, Monterrey, Tamaulipas, etc. sometieron a los indios reacios, aunque los más obstinados se fueron internando en otras sierras. La vida natural de estos grupos es vista por el autor como inútil, improductiva e infeliz, porque se encuentra al margen de la civilización, a la que ni siquiera los misioneros los lograron integrar:

Extinguidas totalmente las misiones, muchos de los indígenas de las sierras han vuelto a su vida salvaje, que continúan hasta el día sin que los gobiernos de la República hayan pensado nunca en tomar una medida que haga útiles a esos infelices seres, y productivas las fértiles montañas en que habitan (p.226).

Incluso la vida de los bárbaros del norte, como hemos visto, es más admirada que la de estos pueblos, a pesar del daño que hacen a la sociedad.

Y como en sus artículos sobre los comanches, Payno aprovecha para criticar al gobierno por no haber remediado la problemática indígena. A pesar de la dicotomía civilización/barbarie que, en relación con los grupos indígenas, permea la mentalidad liberal de la época y, por ende, la de nuestro autor, advertimos en el Payno de la república restaurada un interés por mejorar la situación de miseria y aislamiento en que se encontraban dichos grupos.

En cuanto al tercer grupo, el de las tribus nómadas, el autor reitera el asombro por sus formas de vida, mismas que describe con detalle una vez más (fisonomía, carácter, costumbres, vestido, armas, formas de cazar y hacer la guerra, rituales, organización política, religión, etc). En este caso su visión también es más amplia, se refiere a la generalidad de las tribus bárbaras de la que forman parte los comanches. Menciona que las distintas tribus difieren en sus formas de vida, creencias, campañas bélicas; y enlista los nombres de las que habitan Tejas, Colorado, Sonora, Coahuila, muchas de las cuales se han extinguido por enfermedades y guerras, y han quedado las más resistentes: comanches, apaches y lipanes.

En este relato se puede ver que, con el tiempo, la postura de Payno respecto al indígena se fue ampliando y flexibilizando. Se advierte una visión más relativista y crítica que llega a comparar la cultura de los indios bárbaros con la de sociedades civilizadas, cuando sintetiza las motivaciones indígenas para la caza y la guerra:

‘Vamos a cazar el cibolo, porque necesitamos sus pieles; vamos a emprender una guerra contra los blancos, porque son nuestros enemigos; vamos a tomar las armas y las mujeres de otra tribu, porque nosotros carecemos de ellas’: ésta es su lógica y su moral; en verdad muy parecida a la de las naciones del globo, que se honran y envanecen con el título de civilizadas y cristianas (p.232).

Un año después, en 1870, publica “Los indios bárbaros” cuyo tema es un problema aún vigente para la sociedad y el gobierno de la república restaurada. Payno enfatiza de nuevo lo peligroso que siguen siendo estos grupos para los habitantes del norte, sobre todo de Sonora y de Chihuahua. Pero, a diferencia de sus textos anteriores, ahora parece comprender mejor la causa del problema; antes había atribuido los ataques bárbaros a una simple enemistad, y ahora menciona que estos grupos “matan en cumplimiento de una venganza tradicional con el hombre blanco” (p.279). Así, considera por primera vez la idea de que la agresividad del indio “salvaje” tiene un sentido, que no es fruto de la simple barbarie, que tiene una motivación comprensible aunque no justificable, que su deseo de venganza quizá hasta es causado por la violencia inicial del hombre blanco que lo despojó de sus tierras y se ha dedicado a aniquilarlo.

Nos describe los ataques bárbaros a caminantes y pastores, y señala que, debido a ellos, en esa zona la minería, la agricultura, la industria no pueden prosperar. Payno, más enfático que en sus escritos anteriores, muestra una desesperación frente a este conflicto tan prolongado:

esta guerra sangrienta, estos martirios, se repiten años y años, y lo peor es que no hay ni la más remota esperanza de remedio, porque el único que hay, que es la población, por un fatal concurso de circunstancias, no se ha intentado de manera práctica y eficaz (p.279).

Ese “fatal concurso de circunstancias” se refiere a las intervenciones extranjeras, guerras internas, y al segundo imperio que no habían permitido la colonización, es decir, el establecimiento de extranjeros en zonas deshabitadas; un método visto, con gran simpatía, como la solución a la inseguridad e improductividad de dichas zonas. Según Luis González<sup>27</sup>,

---

<sup>27</sup> Luis González, “El liberalismo triunfante” en Josefina Zoraida Vázquez, *et.al.op.cit.*

durante la república restaurada la pacificación, basada en la represión de los indios rebeldes, fue muy lenta, y el poblamiento aumentó muy poco. En el porfiriato se logra la “paz” con la represión de los enemigos de la tranquilidad pública, con la masacre de indios rebeldes y bandidos. De 1877 a 1886 pocos colonos fuereños vienen a México, pero en 1887 Díaz consigue la llegada de un número mayor de éstos, una de las medidas políticas que promueven su reelección y a la que el mismo Payno contribuye: de 1882 a 1888 reside en París, enviado en una misión especial por el presidente Manuel González para organizar grupos de colonos europeos.

### 1.6 *El libro rojo*

En *El libro rojo* (1870), de Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, el derramamiento de sangre es el hilo que encadena a los personajes y sucesos de la historia de México que protagonizaron el proceso de conformación nacional, desde la conquista (1521) hasta la República restaurada (1870). Carlos Montemayor explica que los autores, después de haber presenciado décadas de inestabilidad política,

podían creer, quizá gozar del raro privilegio de ver, desde esa recién adquirida libertad del país, como una inmensa, inacabable llanura que ya había traspuesto toda su historia. Podían creer que la historia del yugo había terminado, que era el momento de volver a mirar el camino recorrido, hacer un recuento de los muertos, de los sacrificios, de los reveses. *El libro rojo* aparecería como un registro singular de la muerte que México vivió durante ese proceso de su civilización<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Carlos Montemayor, prólogo a Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, *El libro rojo*, México, Conaculta, 1998, p. 12.

En su relato sobre “Comonfort”, Payno explicita la intención de mostrar la vida y muerte de héroes históricos: “esta publicación donde hemos consignado el funesto fin de hombres célebres y distinguidos en las edades de nuestra historia” (p.410). Asimismo, Payno también deja claro que, en su obra, un tratamiento literario le confiere vida y movimiento a la materia histórica: en “Alonso de Avila” dice que “en estos estudios no hacemos sino animar a los personajes y ponerlos por un instante de bulto ante el lector, pero conservando en todo la verdad histórica” (p.98). Por ello, Montemayor puede decir que los “artículos” de *El libro rojo* deben verse “como una muestra de lo mejor del género del cuento histórico en el siglo XIX”<sup>29</sup>.

La obra se compone de 33 relatos; más de la mitad tratan de la conquista y de la colonia (18), y el resto del siglo XIX (15). Payno escribió 14 artículos, los demás son, en su mayoría, de Riva Palacio; también colaboraron Juan A. Mateos y Rafael Martínez de la Torre. Me referiré solamente a los textos de Payno.

Payno inicia el libro con sus relatos “Moctezuma” y “Cuauhtémoc”. En el primero narra el encuentro de las dos culturas: los presagios del emperador azteca de la llegada de los españoles, el arribo de Cortés, los primeros enfrentamientos, la defensa indígena que culmina en la Noche Triste y el asesinato de Moctezuma II. En el segundo, destaca la valentía de Cuauhtémoc y de su pueblo en la defensa de Tenochtitlán, el sitio de la ciudad, la captura del monarca y su muerte en la horca por orden de Cortés. La historia de la muerte en México se inicia con la explosión de sangre en el enfrentamiento entre españoles e indígenas, en donde los héroes muertos a traición son los nobles aztecas; no se considera el pasado prehispánico en el

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p.13

que las luchas entre las diferentes culturas por la hegemonía eran también muy sangrientas.

El autor cita las fuentes consultadas: la versión de la historia de Payno está mediada por el discurso de los cronistas Durán, Torquemada, Sahagún, entre otros. Su narración de la conquista es escueta; a diferencia de las crónicas de viaje, aquí no hace digresiones acerca de la civilización prehispánica. Valora la valentía y dignidad de los monarcas aztecas y de su pueblo, cuando defienden con coraje su ciudad; y denuncia la crueldad y barbarie española cuando destruyeron los asentamientos indígenas y asesinaron a traición a sus dirigentes; lo cual permite a Montemayor afirmar que en *El libro rojo*

se revela que no proviene de nuestra sangre indígena la tradición del sacrificio humano, sino de la que llegó de España. Que la traición, el sacrificio de los mejores, la barbarie en las ciudades, nació de las blancas manos de los españoles contra sí mismos, contra indígenas, contra negros, contra Dios, contra la verdad, contra la dignidad; que hicieron del sacrificio humano en México otro de sus legados más profundos, más desoladores<sup>30</sup>.

Esto se puede apreciar mejor después de leer los artículos sobre asesinatos de políticos del virreinato por luchas de poder, de negros que se sublevan, de judíos por la Inquisición, de héroes de la Independencia, etc.

De los relatos de Payno sobre la vida colonial, “La sevillana”, “Alonso de Avila”, y “Don Martín Cortés” nos introducen a un ambiente de intrigas en la política virreinal en la segunda mitad del siglo XVI. Por su parte, “El tumulto de 1624” refleja las luchas de poder entre la Iglesia y el gobierno civil, mientras que “Don Juan Manuel” y “La familia Dongo” tratan casos de asesinatos famosos. Sólo en uno encontramos la presencia indígena, “Fray Marcos de Mena”, que relata las vicisitudes de una flota que

---

<sup>30</sup> *Ibid*, p.9.

en 1553 sale de la Habana y naufraga en la Florida donde es atacada con flechas por un grupo de indios. El ritual en el que tres españoles son sacrificados es visto como un acto diabólico: “encendieron los indios lumbradas al derredor de las víctimas y se pusieron a bailar haciendo gestos y contorsiones diabólicas ... volvían a cabo de un rato a comenzar su baile infernal ...” (p.163), y al terminar “los salvajes, arrojando gritos y soltando diabólicas carcajadas se internaron en la selva ...” (p.165).

En el mismo relato, los naufragos son atacados varias veces por tribus de indios: mueren todos los niños, mujeres y hombres que llevaban sesenta días de peregrinación siguiendo la costa del golfo de México hacia el sur en busca de la ayuda de algún pueblo, excepto fray Marcos de Mena, quien sobrevive gracias al cuidado de una mujer negra. El interés del relato en cuanto a la concepción del indio de Payno reside en su explicación de la conducta de los salvajes; cuando dice que en medio de los ataques indios, los frailes trataron de

exhortar a los bárbaros, pero todo fue inútil, porque aquellos hijos de las selvas no entendían el idioma, y por otra parte parece que, transmitida a su conocimiento la conducta atroz de los conquistadores con la raza indígena, deseaban una sangrienta y señalada venganza (p.168).

La hipótesis de que la conducta de las tribus se debe a una sed de venganza por la conquista es importante; implica una consideración explícita de la injusticia vivida por los indígenas a manos de los españoles y una comprensión, que no una justificación, de actitudes de venganza y rebeldía por parte de los indios. Una hipótesis que abre, en un libro acerca de la historia de México, la posibilidad de expresión y protesta del indígena frente a una realidad injusta sufrida por su raza durante mucho tiempo. Como

vimos, el antecedente de esta idea está en “Los indios bárbaros” publicado en el mismo año de 1870.

Los sucesos de la guerra de Independencia y de la época de la anarquía son representados por Payno en sus artículos sobre “Allende”, “Mina”, “Guerrero”, “Ocampo” y “Comonfort”, en los que expone los hechos más importantes de sus carreras políticas y destaca su valor en la defensa de sus ideales patrióticos. En materia indígena interesa tan sólo el de “Allende” donde narra el inicio de la Independencia y la furia popular en la toma del fuerte de Granaditas en Guanajuato y nos dice:

Hidalgo y Allende tuvieron mucho trabajo para contener estos desórdenes con que se anunció la independencia de México. Como si el pueblo en aquella vez hubiera tenido presentes los tiempos primeros de la conquista, la matanza de Santiago y el asesinato de Guatimoc, se vengaba de manera inaudita .... Las masas desorganizadas de indios, formando una algazara terrible, que recordaba los días de la conquista, se arrojaban sobre las tropas españolas y eran destrozadas por la fusilería y la metralla (p.328)

para decir por último que en medio del enfrentamiento

se repetían las cargas confusas, y la muerte y la sangre no hacía más efecto sino irritar y hacer más tenaz a la raza indígena. Era, a poco más o menos, el mismo ataque que sufría Cortés en los cuarteles de la ciudad de México en 1521 (p.329).

En la misma línea del relato de “Fray Marcos de Mena”, el autor explica la rebeldía indígena por la sed de venganza acumulada durante 300 años de opresión. La rebelión lo remite a los días de la conquista: en su narración, los indios del siglo XIX se comportan como si fueran sus ancestros, con un odio y una rabia acumulados que los impulsaban a luchar sin miedo a morir acribillados por las fuerzas realistas. La revuelta es atribuida a la venganza indígena esperada durante siglos, pero no se menciona la situación de miseria que viven los indios cuando estalla la

guerra, un motor quizá más fuerte para derrocar al opresor que la motivación de reivindicación ancestral; una motivación manejada en el discurso criollo cuyos intereses buscaban la participación indígena como fuerza básica en el movimiento.

Tanto en "Fray Marcos de Mena" como en "Allende" hay una postura moderada propia de la filiación política de Payno, cuya intención es mostrar el sufrimiento humano en los acontecimientos históricos, sin tomar partido de un lado o de otro. El autor comprende el motivo de venganza de las tribus salvajes pero también se conmueve con el suplicio de los náufragos; justifica las ansias de rebelión popular de los indios insurgentes en Guanajuato pero a su vez reconoce el valor y la lealtad del intendente realista Riaño a su gobierno español.

El indígena aparece sólo en cuatro relatos de Payno, cuando fueron héroes como Moctezuma y Cuauhtémoc, cuando intervienen en un caso famoso en el que se vieron afectados criollos y mestizos, y por último, cuando participan de manera colectiva en la Independencia. Los gobernantes, caudillos y héroes de la historia nacional son españoles, criollos o mestizos, con excepción de algunas figuras de extracción indígena como Juárez de las que Payno no se ocupa. La heroicidad del indígena, aparte de la prehispánica, es más colectiva que individual y responde a la idea de criollos y mestizos del indígena como una masa homogénea en la que no se distinguen individualidades.

## 1.7 Recapitulación

En los textos analizados, las referencias acerca de la realidad indígena son breves y escasas; sin embargo, son sustanciales para poder apreciar algunos rasgos importantes en la concepción de Payno acerca del indio.

En este sentido, los textos anteriores a la guerra de Reforma presentan ciertas similitudes, dan cuenta de una misma línea conceptual. En *El libro rojo*, y en los artículos de *Panorama de México* publicados durante la república restaurada, algunas diferencias o innovaciones significan un cambio en la concepción de Payno sobre el indio. El contexto de escritura (años cuarenta y cincuenta) de los primeros textos es similar: la inestabilidad política interna, manifestada en las luchas partidarias y en las invasiones extranjeras hacen de México un país vulnerable y de sus escritores un grupo de gente cuya energía se enfoca, en lo político, a la construcción de un Estado fuerte, y en lo sociocultural, a la formación de una imagen de identidad nacional. Para 1870, la guerra de Reforma y el imperio extranjero se terminan, por fin se restaura la República, un nuevo contexto que permite a Payno ampliar su idea acerca de la realidad mexicana.

En los primeros textos de *Panorama de México*, las crónicas de viaje, cuadros de costumbres y *El fistol del diablo*, la ausencia del mundo indígena, con excepción de las tribus bárbaras, resulta significativa si pensamos en estos textos como la representación de una imagen de México con el fin de construir una identidad nacional. El tema de estos textos es la sociedad mexicana de mediados de siglo, pero, en algunas ocasiones, el autor hace referencia al pasado prehispánico, por lo que podemos advertir su concepción de lo indígena en relación con ambos planos temporales.

En la apreciación de Payno acerca del pasado prehispánico hay un reconocimiento de la mexicanidad y la moralidad de los indígenas; una admiración hacia su civilización y un descrédito por carecer de un referente occidental; y una explicación de los logros y el grado de desarrollo indígena gracias a su instinto y no a la razón. En este punto, Payno es más comprensivo con la cultura autóctona que algunos de sus contemporáneos pues considera la época prehispánica como parte de la historia de México, a diferencia de Mora y Zavala quienes, como vimos al inicio del capítulo, despreciaban a la cultura prehispánica y pensaban que la historia de México se iniciaba a partir de la Conquista.

En su concepción del indígena contemporáneo advertimos principalmente una mirada costumbrista y folklórica, y una comprensión limitada de la cultura autóctona, válida de acuerdo al contexto histórico y clase social del autor, que ve al indio como una “escoria miserable y degradada” cuyas cualidades se deben al instinto.

En la época anterior a la guerra de Reforma, para el autor, el indígena no parece ser un integrante legítimo de la sociedad mexicana puesto que no lo incluye en la imagen de la misma. Quizá lo veía como un elemento necesario para el funcionamiento de la sociedad, presente en la cotidianeidad, y a la vez lejano, mudo, distinto. En esta etapa, su visión era criolla y europeizante, estaba más preocupado por la ciudad, la modernización y el progreso que pudieran igualar a México con sociedades más adelantadas. Pero aunque pareciera ignorar al indígena en esta época, es evidente que sí observa su realidad, pues más tarde la plasma en *Los bandidos de Río Frío*, lo cual significa que su concepto de la sociedad mexicana fue cambiando y a finales del siglo la veía como una realidad mucho más rica y compleja.

En *El libro rojo*, las pocas menciones de lo indígena se explican en principio por ser un libro dedicado a las figuras célebres de la historia de México. Dichas menciones, sin embargo, significan un cambio en la visión de Payno acerca del indígena. A diferencia de las crónicas de viaje, el tema de la civilización prehispánica es, en esta obra, más pertinente y sin embargo, no se hacen juicios de la misma, tan sólo se narra la conquista y se valora implícitamente la heroicidad de los nobles aztecas. La interpretación de la conducta indígena rebelde frente al español y al criollo, en momentos tan distintos como el siglo XVI y el siglo XIX, como una sed de venganza por la conquista<sup>31</sup>, considera explícitamente la injusticia vivida por los indígenas, y comprende –aunque no justifica– su actitud violenta. El cambio es claro: en lugar de valorar subjetivamente al indígena prehispánico o al contemporáneo, reconoce su digna participación en la historia nacional y posibilita la expresión de su inconformidad por lo injusto de la realidad, con lo cual lo considera un grupo de la sociedad mexicana con derechos.

---

<sup>31</sup> Idea expresada en *El libro rojo* que coincide con “Los indios bárbaros”, artículo publicado el mismo año.

## Capítulo 2 - Representación del indio en el discurso metatextual

El tema de la representación del indígena en *Los bandidos de Río Frío* puede ser analizado en dos niveles: el del discurso metatextual y el de la ficción. En el primer nivel, el narrador de forma consciente introduce digresiones sobre la realidad del indígena en México, con el fin de mostrar al lector el contexto donde los sucesos novelescos tienen lugar. En el segundo nivel, está el discurso del narrador omnisciente en el que se filtran huellas del inconsciente y se construyen los diversos elementos (motivos, personajes, acciones) que representan ficcionalmente al indio como uno de los principales integrantes de la sociedad mexicana decimonónica.

El discurso metatextual puede ser abordado como un *corpus* independiente pero está determinado a su vez por la ficción. En dicho discurso, la función de exponer algunos aspectos del indígena radica en informar al lector acerca de una parte característica y constitutiva de la realidad mexicana, sobre todo si consideramos que la novela fue escrita y publicada por primera vez en España y por lo tanto su recepción trascendió el ámbito de lo mexicano.

La voz del narrador omnisciente varía según cada forma narrativa. En el caso de algunas novelas de folletín del siglo XIX en las que se introducen largas digresiones que interrumpen la narración para exponer temas de diversa índole (políticos, filosóficos, sociales, religiosos, morales)<sup>32</sup>, hay

---

<sup>32</sup> Jorge B. Rivera, *El folletín y la novela popular*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p.42. En la novela de folletín, "parece como si todo, o casi todo, debiera ser explicado, mostrado, exhibido desde todas las perspectivas [...] La comunicación se constituye como un incansable y meticoloso retornar sobre enunciados previsibles y convenientemente amplificados, que emite -dentro de las maneras del clásico narrador decimonónico- un dador omnisciente, especie de conciencia narrativa

marcas discursivas que permiten identificar la presencia de la voz del autor (material) en el discurso del narrador<sup>33</sup>, por ejemplo, cuando éste se adjudica la autoría de la novela en forma explícita y justifica la pertinencia de dichas digresiones en el desarrollo de la trama.

Esta presencia de la voz del autor en el discurso del narrador en la novela de folletín, se inscribe en un contexto en el que la literatura era concebida como una de las vías más propicias para la educación y difusión de ideas, y sobre todo la novela, el género más leído en el siglo XIX. México, en proceso de conformación nacional, contaba con escritores como Ignacio M. Altamirano que consideraban a la novela como una de las armas indispensables para educar al pueblo, y en ella representaban un modelo de nación con el fin de conformar una identidad cultural<sup>34</sup>. La novela de

---

total que es a la vez interior y exterior a personajes y situaciones, que conoce el pasado, pero que también gusta insinuarnos el futuro”.

<sup>33</sup> Quizá sería delicado que en este tipo de novelas de folletín se identificara plenamente al autor con el narrador, pues, por ejemplo, desde el punto de vista del estructuralismo, “narrador y personajes son esencialmente ‘seres de papel’; el autor (material) de un relato no puede confundirse para nada con el narrador de ese relato; los signos del narrador son inmanentes al relato y, por lo tanto, perfectamente accesibles a un análisis semiológico; pero para decidir que el autor mismo (ya se exponga, se oculte o se borre) dispone de ‘signos’ que diseminaría en su obra es necesario suponer entre la ‘persona’ y su lenguaje una relación signalética que haría del autor un sujeto pleno y del relato la expresión fundamental de esta plenitud: a lo cual no puede resolverse el análisis estructural: *quien habla* (en el relato) no es *quien escribe* (en la vida) y *quien escribe* no es *quien existe*”, Roland Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en Barthes, *et.al*, *Análisis estructural del relato*, Argentina, Tiempo contemporáneo, 1970, p.33.

<sup>34</sup> Ignacio M. Altamirano, uno de los escritores y políticos más importantes del México decimonónico, fue uno de los promotores más activos de un proyecto cultural nacionalista cuya arma indispensable era la literatura y dentro de ésta, el género de la novela; así expresa su concepto de la novela: “La novela es indudablemente la producción literaria que se ve con más gusto por el público, y cuya lectura se hace hoy más popular. Pudiera decirse que es el género de literatura más cultivado en el siglo XIX” (p.17), “La novela es el libro de las masas. Los demás estudios, desnudos del atavío de la imaginación, y mejores por eso, sin disputa, están reservados a un círculo más inteligente y más dichoso, porque no tiene necesidad de fábulas y de poesía para sacar de ellos el provecho que desea. Quizás la novela está llamada a abrir el camino a las clases pobres para que lleguen a la altura de este círculo privilegiado y se confundan con él. Quizás la

folletín, con su carácter popular, resultaba un medio particularmente útil para dichos fines.

En el caso de *Los bandidos de Río Frio*, que responde a los aspectos formales de una novela de folletín, ciertamente se puede percibir la presencia de la voz del autor en el discurso del narrador omnisciente, entre otras ocasiones, cuando el narrador acepta que sus digresiones tienen un fin didáctico, se dirige directamente al lector para disculparse por introducir largos discursos sobre el México de los años treinta, consciente de la fractura en la fluidez narrativa, que puede causar desinterés en la novela:

A cada momento tengo que pedir gracia y perdón a mis lectores, porque en efecto, digresiones que tienen la pretensión de ser didácticas y filosóficas, si tienen algún valor, son de seguro inoportunas e interrumpen la acción y dan un chasco a la curiosidad de los que puedan interesarse en la lectura...<sup>35</sup>.

Algunos críticos han señalado que dichas digresiones son un defecto en la novela de Payno<sup>36</sup>, lo cual implica una preceptiva literaria un tanto

---

novela no es más que la iniciación del pueblo en los misterios de la civilización moderna, y la instrucción gradual que se le da para el sacerdocio del porvenir. ¡Quién sabe! El hecho es que la novela instruye y deleita a ese pobre pueblo que no tiene bibliotecas, y que aún teniéndolas, no poseería su clave; el hecho es que entretanto llega el día de la igualdad universal y mientras haya un círculo reducido de inteligencias superiores a las masas, la novela, como la canción popular, como el periodismo, como la tribuna, será un vínculo de unión con ellas, y tal vez el más fuerte" (p.39-40). Ignacio M. Altamirano, *La literatura nacional, Revistas, Ensayos, Biografías y Prólogos*, tomo I, edición de José Luis Martínez, México, Porrúa ( Colección de Escritores Mexicanos), 1949.

David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, p.159: "En sus esfuerzos por alentar la emergencia de una cultura nacional en México, Ignacio Manuel Altamirano ponía fuertemente el acento en la novela, que definía como la forma artística más importante del siglo XIX, tan moderna y original en su esfera como el ferrocarril o el telégrafo [...] los liberales podían utilizar la novela como el medio ideal para la propagación de los sentimientos radicales y patrióticos, ya que la descripción de las costumbres es un poderoso vehículo para la educación popular".

<sup>35</sup> Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frio*, prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, novena edición, 1977, p.82. Todas las citas de la novela son de esta edición.

<sup>36</sup> Como ejemplo, en el mismo año (1947), Mariano Azuela y José Luis Martínez, al criticar la novela de Payno, descalifican sus digresiones. En *Cien años de novela mexicana* (México, Botas, 1947), el autor de *Los de abajo*, observa, "algunas caídas

rigida según la cual la calidad de una novela está determinada por la continuidad de su hilo narrativo. Por el contrario, el discurso metatextual, no sólo en el tema del indio, es un rico material que puede brindar algunas claves para dilucidar la postura ideológica de uno de los escritores más importantes de la literatura mexicana del siglo XIX, ya que dicho discurso se caracteriza por una posible “neutralidad” e independencia respecto al cuerpo de ficción<sup>37</sup>. Aunque hay que señalar que las digresiones, más allá de poder ser consideradas en su conjunto como una línea discursiva digna de análisis, son parte inseparable de la ficción novelesca respecto a la cual cumplen una función específica<sup>38</sup>.

En este discurso metatextual de *Los bandidos de Rio Frio*, se puede ver un conocimiento profundo de la realidad mexicana y una preocupación

---

lamentables, como son ciertas disertaciones y algunos consejos a la humanidad” (p.84). José Luis Martínez, en *La expresión nacional*, nos dice que “Payno tuvo que echar mano con frecuencia de exageraciones grotescas en el dibujo de sus caracteres y no acertó siempre a librar su novela de meditaciones personales” (p.293).

<sup>37</sup> Según el diccionario de la Real Academia Española (vigésima primera edición), la digresión es “el efecto de romper el hilo del discurso y de hablar en él de cosas que no tengan conexión o íntimo enlace con aquello de que se está tratando”.

Randolph D. Pope, “La autoridad suprema de la nota al pie de página en la autobiografía” en Juan Orbe (comp), *La situación autobiográfica*, pp.117-125. El autor analiza cómo la nota a pie de página en el texto autobiográfico modifica el discurso del narrador, al introducir *a posteriori* la voz del autor acotaciones que pueden socavar más que confirmar la autoridad del narrador. En el caso de la novela de Payno, las digresiones son paréntesis dentro del hilo narrativo pero a diferencia de las notas a pie de página, no se separan totalmente del texto ni desvirtúan la autoridad del narrador.

<sup>38</sup> Tzvetan Todorov, “Las categorías del relato literario” en Barthes, *op.cit.*, p. 155-156. “El sentido (o la función) de un elemento de la obra es su posibilidad de entrar en correlación con otros elementos de esta obra y con la obra en su totalidad. El sentido de una metáfora consiste en oponerse a tal otra imagen o en ser más intensa que ésta en uno o varios grados. El sentido de un monólogo puede ser el de caracterizar a un personaje. Es en el sentido de los elementos de la obra en que pensaba Flaubert cuando escribía: ‘no hay en mi libro ninguna descripción aislada, gratuita; todas *serven* a mis personajes y tienen una influencia lejana o inmediata sobre la acción’. Cada elemento de la obra tiene uno o varios sentidos [...] de número limitado y que es posible establecer de una vez para siempre.” La función de las digresiones en la novela de Payno es sobre todo la de ubicar a la trama en un contexto socio-histórico.

por dejar testimonio tanto del México de la época de la anarquía (un país lejano al presente de la escritura de la novela), como del origen histórico de muchos de los elementos que conformaban esa nación recién independizada. Constantemente, se hace referencia al estado de la naturaleza del valle de México en los tiempos anteriores a la conquista, así como a la civilización indígena que lo habitaba, quizá para abrir la posibilidad de valorar los resultados de la evolución de México en cuatro siglos de historia. Así, la exposición de la realidad indígena comprende al pasado prehispánico y al presente en el que se sitúa la novela; y en ambas facetas se pueden encontrar huellas que dan cuenta de una concepción ideológica, identificables en la construcción discursiva, tanto a nivel del contenido como de la forma.

La novela consta de dos partes<sup>39</sup> y la mayoría de las digresiones referentes al indio se encuentran en la primera parte, ya que en ésta, los personajes, espacios y temas relacionados con el mundo indígena son presentados, y las digresiones cumplen la función de contextualizarlos. Así por ejemplo, cuando dos mujeres indígenas herbolarias, protagonistas esenciales en la primera parte de la novela, aparecen en los primeros capítulos, se hace una descripción detallada del pueblo de la Sal donde ellas habitaban, periférico de la ciudad de México, y conformado por una población indígena suburbana. Al presentar a Cecilia, la frutera, mestiza, un personaje protagónico que trabaja con mujeres indígenas, resulta indispensable describir su mundo laboral: el comercio de fruta a través de los canales que conectan a pueblos del interior con la capital; un mundo que implica el papel de lagos y canales en las comunidades del valle de México en la época prehispánica, así como la forma de vida de los indígenas en

---

<sup>39</sup> La primera parte es más corta que la segunda; consta de 54 capítulos, mientras que la segunda tiene 63.

dichos espacios en el siglo XIX. Otro ejemplo, Evaristo, el tornero, también mestizo y protagonista: cuando contrata una cuadrilla de indios para cultivar en su rancho, el narrador puede acercarse a la forma de vida y de trabajo de los indios agricultores del México decimonónico.

El predominio del factor indígena en la primera parte también se debe a que en ésta, el eje principal es la vida del niño expósito Juan Robreño, hijo de criolla y mestizo, y lo indígena es un elemento que lo constituye de manera simbólica, pues si bien no interviene biológicamente en su concepción, sí determina su inserción y supervivencia en el espacio de la orfandad. Las herbolarias indígenas lo convierten en expósito al arrebatarlo de su familia y abandonarlo en el basurero, de donde es rescatado por una traperera y luego criado por atoleras indígenas. La fuerte presencia del factor indígena en la vida del huérfano adquiere relevancia si consideramos a Juan como “el protagonista de un mito de origen, el de la nueva conciencia nacional mexicana, gestada a partir de la Independencia”, como ha señalado Margo Glantz<sup>40</sup>.

En cambio, en la segunda parte, se privilegia más al personaje de Relumbrón, también hijo de criolla y mestizo, cuya vida de igual forma lleva el signo de la orfandad pero no está tan relacionada con el ámbito indígena, ya que como alto funcionario del gobierno y como cabeza de la red de bandidaje casi no frecuenta a la clase popular. Aunque en el nivel más bajo de dicha red participan algunos indígenas, como la cuadrilla de indios de Evaristo.

---

<sup>40</sup> “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frío*” en Margo Glantz (coord.). *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1994, p.223.

La mayoría de las digresiones acerca de la realidad indígena se refieren al ámbito urbano de la ciudad de México y a algunos de sus alrededores, aunque también se incluye una disquisición sobre el indio en el medio rural (situado también en una zona cercana a la ciudad de México, el estado de Puebla). Payno se preocupa sobre todo por los indígenas sometidos por la conquista; en otro sentido, le interesan las tribus de indios salvajes que intervienen en el norte del país, un caso aparte en el tema de lo indígena en México por tratarse de grupos muy distintos a los que participaron del mestizaje. Asimismo, en diversas ocasiones se hace referencia a la época prehispánica, para ahondar tanto en la población como en los espacios habitados por ella.

En forma más específica, en la primera parte de la novela, las digresiones tratan los siguientes puntos: la forma de vida de los indígenas habitantes de los suburbios de la ciudad de México; la historia del culto a la Tonantzin, la sustitución de ésta por la Virgen de Guadalupe y el festejo indígena a la Virgen el 12 de diciembre en la Villa; las lagunas y canales del valle de México antes de la conquista y en el momento actual; la historia del pueblo azteca y las reminiscencias de su forma de vida en la actualidad; y por último, la forma de vida y de trabajo del indio agricultor en el estado de Puebla, y su relación con la montaña.

Mientras que en la segunda parte, sólo tenemos la historia del canal que comunicaba a Chalco y Texcoco con Tenochtitlán, su estado actual, las chalupas que todavía lo transitan y las indias que las conducen; la historia del pueblo de Tepetlaxtoc; y, como caso aparte, la forma de vida de los comanches, así como sus incursiones en las haciendas de los estados fronterizos de México.

En general, las digresiones son descripciones minuciosas de la realidad indígena que buscan representar una situación particular con un cierto afán de objetividad. Sin embargo, con frecuencia se filtran apreciaciones del narrador y huellas discursivas (en el vocabulario, la adjetivación, el orden sintáctico, etc) que denotan una postura ideológica frente al indio.

## 2.1 Primera parte

Las digresiones en materia indígena se inician de una forma interesante. En el capítulo I, “Santa María de la Ladrillera”, se describe el rancho, del mismo nombre, en el que vivía doña Pascuala, criolla, con su marido Espiridión, indígena, y un niño adoptado, Moctezuma III, también indígena. Y se enuncia lo siguiente: “El rancho nada tenía que llamarse la atención. Los ranchos y los indios todos se parecen”<sup>41</sup> (p.3). Según esta oración, todos los ranchos son similares entre sí, pero también todos los indios. El grupo racial sufre una degradación al asociársele con una entidad material y al ser colocado en el mismo nivel de dicha entidad. ¿Por qué si el narrador está señalando las similitudes entre los ranchos introduce arbitrariamente al indígena? Sin duda, porque en el ámbito de la consciencia, relaciona dos elementos pertenecientes a un mismo conjunto, el del medio rural. También hay indígenas en el medio urbano, pero el espacio de vida de este grupo racial se confinó, en su mayoría, al campo, desde la época de la conquista en que fue destinado a ser la principal fuerza de trabajo agrícola.

Si todos los indios se parecen, son una masa humana homogénea en la que no se distinguen ni la diversidad de etnias, ni la individualidad de los

miembros de cada etnia, lo cual se dimensiona al ver las cifras poblacionales del siglo XIX<sup>42</sup>. No se le concede una personalidad a cada sujeto, como si todos hubieran sido hechos con un mismo molde.

### 2.1.1 Un pueblo indígena en los suburbios de la ciudad

En el capítulo III, “Las brujas”, hay una digresión acerca de la población indígena suburbana de la ciudad de México, en particular, de un pueblo “que nombraremos de la Sal” en el que vivían las dos herbolarias que atienden a Pascuala en su parto interminable. La importancia de la digresión dentro de la trama radica en situar social, racial y culturalmente a las brujas, cuya participación es esencial para el nacimiento del hijo de Pascuala y del niño expósito, el cual sirve de eje estructural en la primera parte de la novela. Asimismo, la digresión es un referente necesario para entender la evolución de las brujas, quienes a través de su oficio ascienden en la escala social, alejándose de la situación común de los indios.

En primer lugar, el pueblo de la Sal es ubicado dentro del espacio urbano y el tipo de casas que lo conforman son descritas con una visión particular: “se nota una aglomeración de casas pequeñas, hechas de lodo,

---

<sup>41</sup> Nota: los subrayados son míos.

<sup>42</sup> *El indio en la era liberal*, de Luis González, es un estudio de la situación del indígena en la época de la república restaurada, útil para contextualizar la representación de dicho grupo en la novela de Payno, pues si bien ésta se sitúa, en su mayoría, en la tercera o cuarta décadas del siglo, la situación social casi no cambia en la primera mitad del siglo, dada la inestabilidad política y la precaria situación económica. González se basa en Antonio García Cubas para decir que en el año de 1877 la población de México es de 9 millones y medio, con más de tres millones de indígenas, que presentan una gran variedad de etnias: en el norte, yaquis, mayos, tarahumaras, tepehuanes, coras, huicholes, kikapús, etc; y en el sur, “más de 150 mil tarascos, millón y medio de nahuas, 85 mil totonacas y huastecos, 625 mil otomíes, 572 mil mixtecos y zapotecas, alrededor de 400

que más se diría eran temascales, construcciones de castores o albergue de animales, que no de seres racionales" (p.11). Se acepta que los indios son racionales, pero a su vez, el parecido de sus viviendas con las de los animales, pone en duda su racionalidad.

El problema de la racionalidad o irracionalidad del indio es una vieja polémica que data del siglo de la conquista. Para entender la postura de Payno es necesario hacer una pequeña digresión sobre la evolución del debate. Anthony Pagden<sup>43</sup> analiza los métodos preilustrados mediante los cuales los europeos trataron de clasificar a los indios americanos. Según el autor, para los primeros observadores del mundo americano el indio era un "bárbaro", término que identificaba a todo pueblo no cristiano y salvaje que no seguía las normas sociales europeas. En las primeras décadas del descubrimiento y la conquista, algunos filósofos pensaron que el indio estaba atrasado porque su mente fallaba, por lo que el primer modelo para explicar el comportamiento indio se basó en la psicología. John Mair (Universidad de París) fue el primero en utilizar la teoría aristotélica para decir que el indio era esclavo natural, es decir, un hombre bárbaro que participa de la razón porque la comprende pero no la posee, destinado a la servidumbre perpetua; teoría que resultó atractiva porque justificaba la conquista y la esclavitud de los indios. Pero la creciente extensión del imperio y los excesos de los colonos hicieron a los pensadores preocuparse por la ilegalidad de la conquista. En este sentido, desde la tercera década del siglo XVI, influyó mucho la Escuela de Salamanca y sobretodo su líder, Francisco de Vitoria, quien refuta la idea de que el indio es una tercera

---

mil mayas, 31 mil chontales, 3 mil huaves y más de 50 mil zoques y mixes" (*Obras Completas, Tomo V*, México, Clío, 1996, p.134-135).

<sup>43</sup> Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1982.

especie entre el hombre y el mono y por tanto irracional, para decir que más bien es una especie de niño con facultades racionales en potencia, que nada es erróneo en su mente, el problema es su educación, con lo cual abre el camino a una explicación histórica y evolutiva del mundo amerindio.

Pagden explica que, a mediados del siglo XVI, la discusión llegó a un punto decisivo: el famoso debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas. El primero defiende la “guerra justa” contra los indios con base en la teoría de la esclavitud de Aristóteles, afirma que el indio puede habilitarse pero no puede llegar a ser un ciudadano porque sus facultades mentales son mecánicas, y que es tan inferior a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, y los monos a los hombres. La tesis de Sepúlveda no era nueva; para Pagden, su importancia radica en la reacción que suscitó en Las Casas, quien, siguiendo la línea de Vitoria, escribe la primera obra de etnología comparativa en lengua europea, donde desmantela la teoría del esclavo natural demostrando la ineficacia del término “bárbaro” debido a sus variadas acepciones. Para el fraile, los hombres, por definición, son racionales y la distinción entre ellos es cultural, no psicológica; al comparar las costumbres indias con las de culturas “civilizadas” llega a una teoría de evolución cultural: todas las culturas se van desarrollando hasta llegar al último nivel de civilización, la conversión al cristianismo; los pueblos avanzados le pueden enseñar a los jóvenes, como un adulto a un niño, por lo tanto, los españoles deben instruir a los indios. La tesis de Las Casas sienta la base para futuras obras descriptivas del mundo americano como la de José de Acosta cuyo influjo predominó en las especulaciones sobre los indios buena parte del siglo XVII.

De acuerdo con Luis Villoro<sup>44</sup>, en el siglo XVIII, autores como Francisco Javier Clavijero piensan que los indios son racionales; en esencia, iguales a todos los hombres, pero inferiores por la falta de educación. Para el jesuita, la civilización prehispánica era una cultura joven con todo el potencial para alcanzar la altura de cualquier civilización antigua. Por lo tanto, la inferioridad del indio es accidental, dependiente de factores históricos, causada por la organización política impuesta por España.

Luis González<sup>45</sup> sintetiza la visión liberal decimonónica respecto al indio, que sigue la línea de pensamiento iniciada por Clavijero. Los liberales coincidían en que por naturaleza el indio es valioso e igual al sector civilizado, pero su cultura y costumbres son inferiores a los de la cultura occidental porque están atrasadas. Su condición de esclavo explica los aspectos negativos de su ser; no sólo urge hacerlo libre sino también sacarlo de su vida primitiva; si se educa a la manera occidental puede superarse, y su cultura es el principal obstáculo para la unidad nacional. Así, autores como Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez proponen la occidentalización del indio, su incorporación a la vida del mestizo, pues éste es el único capaz de lograr la unidad indispensable para formar la nacionalidad<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.

<sup>45</sup> Luis González, *op.cit.*, pp. 157-162.

<sup>46</sup> Luis Villoro, *op.cit.*, analiza la postura de Pimentel, Bulnes y Molina Enríquez como la precursora del indigenismo actual. Por su parte, Agustín Basave Benítez, en *México mestizo*, México, FCE, 1992, analiza la mestizofilia de Molina Enríquez, como el punto más desarrollado de la tesis del mestizaje, cuyos antecedentes más cercanos se encuentran en varios autores de la segunda mitad del siglo XIX: Pimentel, Riva Palacio, Sierra y Bulnes, quienes veían en el mestizaje la solución de los problemas socio-económicos y culturales, así como la vía para la consolidación de una verdadera nacionalidad mexicana, por su carácter unificador y patriota.

Payno forma parte de esta generación de liberales para la cual el indio es racional y su atraso se debe a la marginación. Pero, al verlo tan alejado de la cultura occidental, el novelista, de manera implícita, duda de su racionalidad, como vimos en su descripción de las casas de los salineros. En la ficción, confirma la vigencia de la idea de la irracionalidad del indio, debida, según el parámetro liberal decimonónico, a la falta de educación: por ejemplo, en la caracterización de algunos de sus personajes, distingue entre gentes de razón y las que no la tienen por no estar instruidas; así define a Moctezuma III, un niño indígena y huérfano: “indito, no del todo feo y ya de razón, pues lo enseñaba a leer doña Pascuala” (p.3).

Pero sigamos con la digresión de Payno. El aspecto de la población es dado a través de “los que transitan por las calzadas”, es decir, de la mirada ajena que desde fuera observa una vida permeada por la desolación. Basta con nombrar los elementos señalados para delinear la imagen: “uno que otro perro flaco”, “algún burro”, “casuchas”, “una o dos inditas enredadas”.

Se nos explica que los habitantes del pueblo de la Sal han pertenecido al nivel más bajo de la sociedad desde la época prehispánica en la que recibían el nombre de “*macehuales*”, es decir, los agricultores que “no eran precisamente esclavos, pero sí la clase ínfima del pueblo azteca” (p.11). Una clase que después de tanto tiempo, “conserva su pobreza, su ignorancia, su superstición y su apego a sus costumbres” (p.11). De acuerdo con este enunciado, pareciera que los indígenas siguen en la pobreza por capricho y no por una determinación social, ya que el verbo conservar denota una acción de voluntad<sup>47</sup>. El conservar un “apego” a las costumbres implica que los indígenas mantienen prácticas culturales que debieran haber abandonado

---

<sup>47</sup> Según el diccionario de la RAE conservar significa “mantener una cosa o cuidar de su permanencia”.

desde hace tiempo, pues forman parte de una sociedad distinta a la suya, a la que tendrían que adscribirse. Los indios conservan su ignorancia porque que no han aprendido el saber occidental; ser ignorante significa no conocer el único saber válido desde el punto de vista occidental. Por último, la religión indígena no es más que una simple superstición que se empeñan en mantener desde hace siglos.

La idea de la religión indígena como idolatría data del siglo XVI, en el que conquistadores y misioneros como Hernán Cortés y Fray Bernardino de Sahagún<sup>48</sup> pensaron que el indio estaba engañado por el demonio, rendía culto a ídolos diabólicos y el único medio para salvarlo era la conversión al catolicismo. En el siglo XVIII, la distancia histórica permite una visión distinta del pasado indígena: para Francisco Javier Clavijero<sup>49</sup>, en la época prehispánica la religión del indio era un fanatismo que lo llevaba a cometer terribles crueldades; pero la providencia siempre lo había protegido del peligro de Satán, alejándolo de él con la labor misionera de los siglos XVI y XVII. A finales del siglo XVIII, lo diabólico del pasado indígena es inoperante porque se ha efectuado la conversión, aunque ésta fue incompleta y los restos de la religión autóctona son vistos como una superstición.

El estigma demoniaco se desvanece. Pero, en su lugar, aparece una característica del indio que anuncia un nuevo conflicto: la superstición. Lo demoniaco marca el choque con lo divino, lo supersticioso el choque con la

---

<sup>48</sup> Villoro, en *op.cit.*, analiza las visiones de Cortés y Sahagún y las considera representativas del pensamiento de su época. Para Cortés, los indígenas “son criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vasallaje a Satanás si no quiere perecer”; y para Sahagún, “en su terrible ceguera, el indio adoró en todas partes a su peor enemigo y se sometió a sus leyes infamantes [...] el dominio de Satanás era tan grande, que en todas las actividades y negocios de los hombres intervenía, llevándolos a las más crueles ignominias. Él fue quien los arrojó en sus monstruosos ritos paganos, hasta hacer de la tierra del Anáhuac abominable país de antropófagos” (p.39).

<sup>49</sup> Villoro, *op.cit.* El autor considera que la postura de Clavijero es la que mejor expresa la concepción de lo indígena en su época, si bien la de sus compañeros –Márquez, Alegre, Cavo- es similar a la suya.

razón. Es supersticioso, no quien está engañado por consejas satánicas, sino el débil de luces, el flaco de entendimiento que no sabe asirse firme a su razón. El pecado del indio ante la historia tiende a explicarse ahora como desviación de la sana razón. Su conflicto ya no sería frente a un curso de acontecimientos que camina en dirección providencial, sino frente a una dirección humana racional que, al buscar su ilustración, deja a un lado a los faltos de fe en la naturaleza racional.<sup>50</sup>

En Payno, la idea de la religión indígena como superstición es vigente. La definición actual de superstición no difiere mucho de la de Clavijero: “creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón”(RAE), de acuerdo con la cual, es evidente que aún a finales del siglo XIX, la postura occidental no le concede validez a la religión indígena, pues la considera una creencia ajena al ámbito de lo racional<sup>51</sup>.

La proximidad del pueblo de la Sal “con la capital no le ha servido ni para cambiar sus hábitos y su situación, ni para proporcionarle algunas comodidades” (p.11). Se reconoce que la capital, el centro del progreso y la modernización, no ha cambiado la situación de pobreza del indígena. Pero a su vez se afirma que la ciudad tampoco ha servido para cambiar sus hábitos, como si uno de los beneficios que la urbe debiera conceder a los indígenas fuera la sustitución de sus prácticas culturales por las occidentales, con el fin de otorgarles un *status* de ciudadanía como al resto de los mexicanos.

El trabajo y la alimentación de los habitantes de la Sal están íntimamente ligados a la naturaleza: los hombres cazan ranas y otros animales para venta o consumo; las mujeres recolectan tequesquite y moscos en las orillas del lago, mismos que truecan en la ciudad por pan y chile, y

---

<sup>50</sup> *Ibid*, p.135

<sup>51</sup> Luis González, *op.cit*, analiza la postura general de los liberales frente al indio, según la cual, en materia de religión, la raza indígena es “idólatra y supersticiosa a pesar de decirse cristiana”(p.160); así, por ejemplo, “según Carlos de Gagem, el catolicismo del

además se apropian de diversos comestibles en las milpas de las haciendas aledañas. El narrador se asombra ante tal forma de vida: “increíble parece que puedan vivir con tal sobriedad, pero el hecho es que así viven, o mejor dicho, así vegetan, pues su aspecto es enfermizo y seguramente no llegan a larga vida” (p.11-12). Según este discurso, la vida del indio se asemeja más a la de una planta que a la de un humano, si consideramos el vegetar como “vivir maquinalmente una persona con vida meramente orgánica, comparable a la de las plantas” (RAE). La mirada del narrador, situada en una clase privilegiada y en un medio urbano en proceso de modernización, con las condiciones materiales de vida resueltas, refleja una incompreensión frente a la precariedad de la vida indígena, cuya supervivencia se basa en la relación con la naturaleza.

El pueblo de la Sal, “que unos llaman las Salinas, otros San Miguelito y la mayor parte lo confunden con Tepito” (p.11), debe su nombre a otro de los elementos naturales que brinda soporte a los pobladores: en tiempo de lluvias cosechan sal en las orillas del lago, lo que les permite comprar artículos destinados al culto religioso. Pero cuando llegan las inundaciones, se ven obligados a emigrar, los hombres se acomodan como peones en haciendas y las mujeres encuentran hospitalidad en pueblos de indios vecinos.

La dimensión histórica de la pequeña población es un aspecto importante para el narrador. Nos explica que en el contexto precortesiano, el terreno se ubicaba dentro de la isla de Tlatelolco y en la colonia, formó parte de las parcialidades de San Juan y de Santiago, siendo concedido entonces a los indígenas que ya lo habitaban. Payno se refiere a las “parcialidades” de

---

indio es ‘un velo cómodo bajo el cual oculta sus antiguas creencias idolátricas’. Por tanto, el indio, ni aun por el aspecto religioso, se enlaza al tronco social del país” (p.180).

indios aledañas a la ciudad de México formadas en la colonia, estructuras legales que permitían un manejo determinado de las riquezas generadas por la fuerza de trabajo indígena y de los tributos y demás impuestos que les cobraban el clero y el gobierno civil.

Andrés Lira, en *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*<sup>52</sup>, estudia a profundidad precisamente la situación de las parcialidades de San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco en el siglo XIX. El autor explica que a partir de la independencia, las doctrinas liberales concernientes a la igualdad de los hombres propugnaron la abolición de las parcialidades, estructuras que, al implicar distinciones de raza, atentaban contra dicha igualdad. Esto generaba una situación paradójica: al extinguirse la instancia legal que consideraba de manera particular a los indios, se permitía el libre comercio de sus tierras, lo que los despojaba del lugar que habían habitado y trabajado durante siglos<sup>53</sup>. Lira narra cómo, durante la época de la anarquía, los grupos indígenas hicieron uso de todos los recursos disponibles para defender su tierra. Pero el triunfo del liberalismo en la

---

<sup>52</sup> Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y su barrio, 1812-1919*, México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán, 1983.

<sup>53</sup> Luis González, *op.cit.*, p.157-158, advierte algunas reacciones contra la solución liberal de la extinción de instancias legales que protegían a los indígenas. "No faltó, sin embargo, quien viera en las décadas tercera y cuarta el problema de las colectividades indias con ánimo menos optimista que Iturbide, Mora, Zavala y los otros partidarios de la solución legalista. Rodríguez Puebla advirtió que la igualdad legal favorecía la desigualdad social, y defendió abiertamente 'los antiguos privilegios civiles y religiosos de los indios, el *statu quo* de los bienes que poseían en comunidad, las casas de beneficencia destinadas a socorrerlos y el colegio en que recibían exclusivamente su educación'; también Carlos María de Bustamante aseguraba: 'páreceme que oigo el retintín de que ya no hay indios; de que todos somos mexicanos [...] Valiente ilusión, a fe mía, para remediar males efectivos y graves'. El tiempo dio la razón a Rodríguez Puebla y a don Carlos María. Los liberales reformistas abandonaron, hasta donde lo permitió su filosofía, la tesis romántica". Pero, por lo menos respecto a las parcialidades, la Reforma confirmó la extinción de dicha consideración legal hacia el indígena.

guerra de Reforma y la aplicación de sus doctrinas en la república restaurada, confirmaron la extinción legal de las parcialidades; lo cual permitió la venta paulatina de las tierras a las clases media y alta, que durante el porfiriato fueron construyendo nuevas propiedades sobre los restos de los barrios indígenas, desplazando a los despojados hacia áreas cada vez más periféricas de la ciudad de México.

Conocer la historia de los pueblos indígenas de la ciudad de México en el siglo XIX, permite comprender con mayor profundidad la representación novelesca de los mismos. La descripción del pueblo de la Sal está situada en la década de los años treinta, cuando los indígenas de las parcialidades aún tenían esperanzas de triunfar legalmente sobre sus tierras. Payno no se refiere a la pugna, pero al ahondar en la forma de vida de uno de los pueblos de las parcialidades, da cuenta de la miseria en que vivían, a pesar de que todavía contaban con un espacio propio. Nos deja un testimonio de los pueblos indígenas que ya no existen cuando escribe la novela para contrastar el pasado con el presente: a finales de siglo, la miseria de los indios se ha exacerbado gracias a la aplicación de las doctrinas liberales, mismas que en un inicio defendían sus derechos y al final, contradictoriamente, sólo lograron agravar su marginación.

La formación del pueblo de la Sal ocurrió durante la colonia:

fueron acudiendo ... uno tras otro, los más pobres, los más humildes indígenas, realmente sin patria ni hogar, construyendo con barro una serie más bien de madrigueras que no de casas, hasta formar el más desamparado, el más triste, el más miserable de cuantos pueblos se pueda figurar la más melancólica fantasía (p.12).

La definición de madriguera puede servir para aproximarnos al sentido de esta oración: “cuevecilla en que habitan ciertos animales, especialmente los conejos” o bien “un lugar retirado y escondido donde se

oculta la gente de mal vivir” (RAE). No hay referencia a una conducta reprochable sino nuevamente a una imagen de las viviendas de los indios como lugares más de animales que de seres humanos. Y siguiendo el cuadro de desolación, hasta en la muerte los indios son asociados con un animal: “vivían, se enfermaban, sanaban, se morían como perros, sin apelar a nada ni a nadie más que a ellos mismos” (p.12).

Respecto a los rasgos culturales de los salineros, el narrador nos informa del analfabetismo, el desconocimiento de la religión católica (excepto a la virgen de Guadalupe y a uno que otro santo), la conservación de la lengua azteca, y el habla escasa del español. “Conservaban también poco las tradiciones de sus antiguos y de su religión” (p.12); en algunos momentos se usa el término “religión” para referirse a dicho aspecto de la cultura indígena, aunque como ya vimos, se le considera una superstición.

En cuanto al nombre, “todos los varones del pueblecillo, como la mayor parte de los indios, tenían el nombre de José y las mujeres de María, con alguna añadidura. Apellido ninguno...” (p.12). Esta generalización tiene una explicación histórica. En la época colonial, en la población general se extendió el uso de nombres compuestos que empezaban con “María” y “José”, una tradición católica que aún hoy continúa. En el caso de los indígenas, la generalización sólo de los nombres de los padres de Cristo sirvió a criollos y mestizos para designar a una raza ajena, dejándola en el anonimato<sup>54</sup>. En el plano de la consciencia, esto también fue funcional para

---

<sup>54</sup> El término de “Marias” y “José” ha sido reutilizado en el siglo XX, sobre todo desde la década de los sesenta, para designar a los migrantes indígenas de varias etnias, sobre todo mazahuas y otomíes, que llegaron a establecerse a la ciudad de México en busca de mejores condiciones de vida. Lourdes Arizpe (*Indígenas en la ciudad de México. El caso de las 'Marias'*, México, SepSetentas, 1975) hizo un estudio sobre esta migración y atribuye el uso de los nombres a la voz popular, un uso reforzado por el personaje de televisión y cine de la India María que surgió motivado por dichos procesos migratorios.

Payno: los indígenas son una masa homogénea de seres iguales en el físico, como vimos anteriormente y en el nombre, sin posibilidad de tener una personalidad individual. Pero lo interesante es que el discurso metatextual está relativizado por la ficción, en la cual se distinguen personajes indígenas individuales cuya función en la trama es, en algunos casos, muy significativa. Como ejemplo, está el caso ya mencionado de las herbolarias cuya intervención en el nacimiento del niño expósito es fundamental; ambas se llaman María, como todas las habitantes del pueblo de la Sal pero tienen otro que las personaliza: María Matiana y María Jipila.

El vestido es otro elemento característico de los indios del pueblo de la Sal. El narrador atiende, en particular, al vestido de las indias *enredadas*, una forma cultural prehispánica<sup>55</sup> cuya tradición se mantiene en el siglo XIX entre las indígenas que vienen a la capital a vender sus productos. Es un signo de pertenencia a la clase social indígena más pobre, que identificaba a las brujas cuando vivían con los salineros, descrito minuciosamente:

Las dos Marías, cuando vivían en el Pueblito de la Sal, eran *enredadas*, es decir, ceñían su cuerpo sin más enagua ni camisa que una tela de lana azul con rayas rojas, que tejen los mismos indios, sujetas a la cintura por una faja de algodón blanca o azul. El cuello hasta la cintura quedaba abrigado con un *huepile* de manta o de lana azul, y en las espaldas un chiquihuite sostenido por un ayate que les servía para cargar los mosquitos, las ranas o las yerbas; pies y piernas desnudas y llenas de grietas por el frío, el agua y el lodo. (p.13)

---

La autora observa cómo muchas de las "Marías" entrevistadas se identificaron plenamente con el personaje, el cual, "por medio de su papel ha logrado que la gente se sienta identificada con los problemas de las 'Marías'. Por primera vez se ha trocado el personaje acartonado del indio pintoresco por el retrato de un indígena con problemas que reflejan su calidad humana. Y este cambio de valores, esta aceptación, parcial, si se quiere, de la mujer indígena es ya una modificación de la mentalidad urbana mexicana. Basta con recordar cómo hace sólo diez años la muchacha indígena que venía a la capital cambiaba su vestido inmediatamente y se avergonzaba de su idioma nativo" (p.25).

<sup>55</sup> Ignacio Bernal, "Formación y desarrollo de Mesoamérica" en *Historia general de México*, tomo 1, México, El Colegio de México, 1977, 2da edición, p. 152. Al referirse a los principales rasgos culturales de la civilización mesoamericana, el autor apunta en relación al vestido que "las mujeres usaban falda enredada y una especie de blusa".

Pero a continuación apunta que “así viste todavía una gran parte de la raza azteca... el progreso y los adelantos del siglo no han modificado en nada su condición, no obstante haber ocupado altos puestos en la República y de haber tenido grande influencia personas de la raza indígena” (p.13). La forma cultural descrita con detalle es devaluada cuando se afirma que el progreso no ha podido cambiar esas formas arcaicas carentes de valor que sólo simbolizan un atraso social gracias al cual la fuerza civilizadora de la modernidad no puede imponerse en su totalidad.

Asimismo, de manera implícita, se considera lógico y necesario que en la evolución social de México “los adelantos del siglo” provocaran la desaparición de las costumbres indígenas y en consecuencia mejoraran la condición de vida de dicho grupo. Para el indio, dejar la miseria implicaría entonces abandonar su cultura y alinearse con las formas occidentales de vida<sup>56</sup>. El narrador se lamenta al observar que eso no ha sido posible todavía, a pesar de que algunos indios han logrado superarse (es decir, han dejado de ser indígenas), destacando en el ámbito intelectual e incluso llegando a tener altos puestos en el gobierno<sup>57</sup>; lo cual sugiere que al sobresalir algunas

---

<sup>56</sup> González, *op.cit.* p.314: Los liberales de la república restaurada “se preguntaron muchas veces qué debía hacerse para rescatar [al indio], y se dijeron que ‘matarlo en cuanto indio y dejarlo con vida en cuanto ser humano’; los liberales [...] se fijaron como meta el aniquilamiento de las supervivencias indígenas, y la occidentalización del indio. La redención de éste, y por ende la de México, exigía la muerte de la cultura indígena, y la incorporación de la raza aborígen al estilo de vida de la patria”.

<sup>57</sup> Ejemplos de indígenas transculturados que sobresalieron en las esferas políticas e intelectuales y a los que Payno seguramente se está refiriendo son: Benito Juárez, Ignacio Manuel Altamirano, Ignacio Ramírez e Ignacio Rodríguez Galván. Adscritos a la cultura occidental, ven con distancia a lo indígena; así, por ejemplo, “Altamirano recuerda el mundo indígena con la emoción natural nacida de los recuerdos infantiles, pero lo ve como el mundo de la otredad”. Nicole Giron, “La idea de ‘cultura nacional’ en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez”, en Aguilar Camín *et.al*, *En torno a la cultura nacional*, México, Conaculta-INI, 1989, p.72.

figuras de extracción indígena se contribuiría al cambio social de toda la raza.

Por último, se señala otro rasgo distintivo: “los indígenas y la clase pobre de México cuentan su edad por sucesos notables y dicen por ejemplo: el día del temblor de San Juan de Dios cumplí diez años” (p.14). El narrador observa que en la cosmovisión indígena el tiempo es medido de acuerdo con eventos significativos de la vida. El indio vive, incluso, según los parámetros de otra temporalidad<sup>58</sup>. Pero también el sujeto de la enunciación conlleva una distinción importante: los indígenas son considerados un grupo aparte del conjunto de “la clase pobre”, tanto por su diferenciación racial, como por una condición de pobreza que los coloca en el punto más bajo de la escala social.

En la digresión del pueblo de la Sal, encontramos siete indigenismos provenientes del náhuatl hablado por los salineros, cuyos campos semánticos están relacionados, en su mayoría, con el principal ámbito de vida indígena, el natural: “ahuaotle” (“especie de caviar hecho de huevecillos que algunos moscos depositan en los tulares de las lagunas y que secos y hechos pasta, son comestibles”), “juiles” (“pescado pequeño de los lagos del Valle de

---

<sup>58</sup> Margo Glantz, en un ensayo sobre los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca señala la diferencia entre la temporalidad occidental y la indígena. “Con la desnudez la temporalidad se altera. De un calendario astronómico o de uno típicamente cristiano definido por las festividades religiosas, se pasa a un calendario cíclico, reiterativo, regido por el vagabundo, característico de una economía nómada basada en la recolección, donde ni siquiera las estaciones cuentan: la temporalidad se determina por el tipo de alimentación accesible, ‘el tiempo de las tunas’ o ‘el tiempo de los higos’. Álvaro Núñez mimetiza los dramáticos procesos de su aculturación y los transmite a la escritura aunque al mismo tiempo sea capaz de distanciarse y percibir con perfección su significado: ‘Toda esta gente no conocía los tiempos por el sol, ni la luna, ni tiene cuenta del mes y año, y más entienden y saben las diferencias de los tiempos cuando las frutas vienen a madurar...’(p.127)”. Glantz, “El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio” en Glantz, *Borrones y borradores*, México, UNAM-Ediciones del Equilibrista, 1992, p.82.

México”), “macehuales” (“indio plebeyo”), “otates” (“carrizo recio y fuerte, que es la cañavera”), “quelite” (“verdura o yerba comestible en general, independientemente de su clasificación botánica”), “temascales” (“especie de caseta baja de adobe en forma de horno, que hace veces de baño de vapor, calentado por una hornilla exterior adyacente”), “tequesquite” (“sal natural que aparece en forma de eflorescencias al evaporarse el agua de los lagos salobres”)<sup>59</sup>. Probablemente el narrador incluye estos vocablos al no encontrar equivalentes en el español para designar a los elementos que representan. También puede ser una preocupación por nombrar la realidad indígena con su misma lengua, aunque sea sólo a un nivel léxico, o bien por dar cuenta de la incorporación de los indigenismos al español hablado en México, en una época con una marcada presencia indígena en la vida urbana.

Tres planos temporales están implícitos en el discurso sobre el pueblo de la Sal: el referente a su origen histórico en la época prehispánica, el de su situación en la primera mitad del siglo y el presente de escritura de la novela, a finales del siglo, un tiempo en el que probablemente la tierra de los salineros había sido ya ganada por el libre mercado y los habitantes indígenas habían sido desplazados.

El narrador advierte la degradación social de los indígenas suburbanos, al describir su situación y calificarla explícitamente como “pobre y degradada población” (p.11), pero, quizá sin darse cuenta, contribuye a degradarla aún más por medio de su discurso. El vocabulario hace uso de morfemas minimizadores o despectivos, en sustantivos como:

---

<sup>59</sup> Las definiciones de los vocablos están en Luis Cabrera, *Diccionario de aztequismos*, México, Oasis, 1974.

“casuchas”, “pueblecillo” o “inditas”<sup>60</sup>. El indio es asociado, como ya hemos visto, con elementos pertenecientes a esferas de la realidad distintas a las del humano (ranchos, animales y plantas). Asociación explicable, en principio, por la estrecha relación del indio con la naturaleza, y su fuerte vinculación con el medio rural y, en segundo lugar, por su condición de extrema pobreza que, a los ojos de Payno, se asemeja más al primitivismo de la vida animal que a la forma civilizada de los humanos. En el discurso del narrador, la forma de vida indígena es la única relacionada con entidades no humanas; lo cual también es explicable porque tradicionalmente, desde la conquista, existió la idea del vínculo indígena con lo natural como un signo de vida primitiva en contraste con la vida urbana civilizada.

A pesar de la degradación del indio, es justo reconocer la importancia de exponer la realidad del indígena suburbano de la capital (ausente en las obras anteriores del autor), uno de los grupos más marginados de la sociedad mexicana decimonónica. Lira observa que en el México del siglo XIX hay una pugna tradicional entre Iglesia y Estado, figuras principales de la historia oficial,

pero hay otros protagonistas, las comunidades y pueblos de indígenas, que no parecen tener voz propia y constante a lo largo y a lo ancho de esa realidad histórica, y sin embargo siempre han estado allí. No es que no tengan voz, en verdad; es que no se las escucha, pues se ha puesto la atención en otros protagonistas de nuestra historia. En los ámbitos locales son las ciudades a quienes se ve y se oye<sup>61</sup>.

El mismo autor observa que “son notables las descripciones que Manuel Payno hace en su novela *Los bandidos de Río Frío*, al ocuparse de la

---

<sup>60</sup> En el caso de “inditas”, por lo menos, el uso del diminutivo también puede implicar una actitud paternalista y compasiva respecto a los indios por estar desprotegidos y marginados.

<sup>61</sup> Lira, *op.cit.*, p.14-15.

ciudad de México y sus alrededores [...] en la que los indios siempre merecen un comentario propio”<sup>62</sup>.

Lira rescata documentos y testimonios de diversa índole para escuchar la voz del indígena en una época en la que dicho grupo más bien estorbaba en el orden ideado desde y para la ciudad de México. Payno, en las digresiones, describe la realidad del indio desde su mirada particular, pero a pesar de esta subjetividad, la descripción del pueblo de la Sal tiene un fuerte sustento histórico, demostrable gracias a estudios como el de Lira, quien reconoce al novelista su “descripción admirable de esta parte al norte de la ciudad”<sup>63</sup>.

Según Lira, en el año de 1800, los padrones en el barrio de Magdalena de las Salinas registraron 204 salineros en 8 barrios, mientras que en 1848 sólo 40.

La baja se debe a lo incompleto de este padrón, pues en él se consideraron sólo 6 barrios que no coinciden con los de 1800, y a que el encargado consideró sólo las casas dignas de empadronarse, ya que el objeto de ese padrón era principalmente hacer un catastro [un censo o padrón] de las casas para que pagaran un impuesto sus propietarios. Así lo asentó al final del registro: ‘Todas las demás casitas no se han apuntado por ser sumamente pequeñas, donde apenas caben miserables mujeres infelices’. Eran las chozas que más parecían cuevas de castores que habitaciones de seres humanos, según la viva descripción de Manuel Payno, en las que vivían los salineros <sup>64</sup>.

Payno se puede apegar a la historia porque es un profundo conocedor de la realidad nacional. Además de literato, fue un destacado hombre de finanzas, administrador público, partícipe de la vida política, e historiador. Como explican Evelia Trejo y Álvaro Matute, en el siglo XIX

Es indudable el alto desarrollo de la conciencia histórica, es decir, la cualidad de algunos individuos para intuir la trascendencia de los hechos que

---

<sup>62</sup> *Ibid*, p.24

<sup>63</sup> *Ibid*, p.77.

<sup>64</sup> *Ibid*, p.119-120.

atestiguaban [...] [Payno es] un caso notable de conciencia histórica. Si bien ésta parece estar muy extendida en el siglo XIX, hay calidades, y las de Payno son notables. Siempre tuvo la sensibilidad necesaria para ubicar los hechos inmediatos dentro de un proceso histórico amplio [...] <sup>65</sup>.

### 2.1.2 La diosa Tonantzin y la virgen de Guadalupe

En el capítulo IV, “La diosa azteca y la virgen de Guadalupe”, las herbolarias indígenas deciden platicar con la Virgen de Guadalupe como último recurso para salvar a Pascuala de su embarazo interminable. Pascuala había recurrido ya, con ayuda del licenciado Lamparilla, al famoso doctor Codorníu, pero ni sus conocimientos médicos ni el consejo de los Doctores de la Universidad, representantes del saber occidental, resolvieron el problema. El marido de Pascuala, Espiridión, indígena, confiaba más en el saber prehispánico de su raza que en la medicina tradicional, por lo que acude a las dos herbolarias, cuyos recursos también se agotan, quedando una sola opción: el consejo de la Virgen, la intercesión de la divinidad.

Payno sabía bien que para los indígenas, la Virgen de Guadalupe todavía funcionaba como un culto sincrético a la divinidad azteca Tonantzin y a la deidad católica, por lo que considera necesario incluir una digresión acerca de la historia de dicho sincretismo <sup>66</sup>, que permita al lector

---

<sup>65</sup> Evelia Trejo y Álvaro Matute, “Manuel Payno: de la historia inmediata a la perspectiva histórica” en Glantz (coord.), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás del Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1997, pp. 115-116.

<sup>66</sup> La historia del culto a la Virgen de Guadalupe en México, y dentro de ella el sincretismo religioso de Tonantzin-Guadalupe como uno de sus variadas implicaciones, ha sido estudiada, entre otros autores, por Edmundo O’Gorman, en *Destierro de sombras, Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Richard Nebel, en *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, J. Lafaye, en *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*.

contextualizar el ritual ofrecido por las herbolarias en el curso de la trama novelesca.

El narrador reconoce la importancia del cerro del Tepeyac para el indígena, el lugar en el que se rendía culto a la Tonantzin en la época prehispánica<sup>67</sup>, “el sitio sagrado e importante para los indígenas que conservan en su memoria las antiguas tradiciones” (p.18). Con base en los descubrimientos del anticuario don Ignacio Cubas, Jefe del Archivo General, el narrador describe el culto a la deidad azteca antes de la conquista: los indios venían de distintos lugares a adorarla, hacían bailes y ceremonias hasta que cierto día del año las fiestas religiosas terminaban con el sacrificio de cien niños (desde un mes hasta dos años de edad) sin el cual la diosa no quedaba satisfecha. La ideología del autor se cuela discretamente por los intersticios del discurso al adjetivar a la deidad azteca como “gentílica”, es decir idólatra o pagana (RAE). Se caracteriza de nueva cuenta a la religión indígena desde la mirada del catolicismo que la discrimina como un conjunto de creencias “idólatras y politeístas”, si consideramos la definición de pagano (RAE), que asimismo se refiere a “todo infiel no bautizado”.

El relato continúa: después de la conquista, la diosa Tonantzin es robada del cerro del Tepeyac por los españoles para detener los sacrificios. En reacción, los sacerdotes indígenas “aullaron y dieron saltos feroces y llamaron en su auxilio a *Tláloc* y a *Huitzilopochtli*; pero todo fue en vano. El poder de los españoles los contuvo y tuvieron que resignarse” (p.19). El verbo “aullar” y el adjetivo “feroz” caracterizan a los sacerdotes como lobos

---

<sup>67</sup> Así lo confirma la historiografía contemporánea. Nebel, *op.cit*, p.131. “Como es bien sabido, en los tiempos prehispánicos, el santuario de Tonantzin Cihuacóatl (“Nuestra querida madre Señora Serpiente”), diosa y madre del género humano en la religión de los nahuas, era muy importante para el pueblo azteca que la veneraba sobre todo en el Tepeyac”.

u otros animales salvajes, lo cual muestra una incomprensión de las formas expresivas y tipos de conducta de los indígenas. Como en la descripción de las casas de los salineros, el recurso comparativo es el de la animalización.

Tras el robo de la diosa azteca, aparece la Virgen de Guadalupe como una hermosa deidad que vestía como las nobles indias, protegía a “los naturales” y exigía flores en vez de sangre de los niños. La Virgen queda como “Patrona de los indios”<sup>68</sup> pero el narrador admite las reminiscencias del culto a la Tonantzin<sup>69</sup> al decir que de vez en cuando se seguían practicando sacrificios.

La digresión sobre la historia del culto a la Tonantzin<sup>70</sup> cumple la función de explicar el origen del culto prehispánico vigente en el siglo XIX,

---

<sup>68</sup> Nebel, *op.cit.*, p.132. “En el mismo lugar donde dicha diosa [Tonantzin] tenía su santuario en el Tepeyac y era venerada bajo los más diversos nombres y aspectos, comenzó sólo 10 años después de la Conquista, según la tradición cristiana, la veneración a la Virgen María que allí en el Tepeyac se había ‘aparecido’ en 1531 como ‘la Virgen de Guadalupe’”.

<sup>69</sup> Nebel, O’Gorman y Lafaye estudian los testimonios novohispanos en torno a dichas reminiscencias prehispánicas en el culto a la Virgen de Guadalupe. El primero es el de Sahagún: la identificación de la Virgen de Guadalupe “con la antigua deidad azteca Tonantzin [...] fue reconocida por Sahagún, que en 1576 denunció el culto que empezaba a arraigarse en torno a ella y estableció que el santuario del Tepeyac al norte de la capital de Nueva España ejercía una gran fuerza de atracción en los indígenas” Nebel, *op.cit.*, p.136. Pero en los siglos siguientes permaneció dicho fenómeno: “Que los peregrinos indios del Tepeyac no conocieron cambios profundos en su creencia tradicional en Tonantzin es cosa atestiguada por Sahagún en el siglo XVI, por Torquemada en el XVII, por fray Servando Teresa de Mier en el XVIII. Hay testimonios formales que emanan de la propia autoridad arzobispal y confirman la naturaleza ya no ambigua, sino claramente extraña al cristianismo, de la devoción de los peregrinos indígenas del Tepeyac”, Lafaye, *op.cit.*, p.377.

<sup>70</sup> Respecto a esta digresión sobre el culto a la Tonantzin, Rodrigo García de la Sienna en *Apuntes sobre el cronotopo en Los bandidos de Rio Frio*, (tesis de Licenciatura en Letras Hispánicas, UNAM, 1999),

ha observado cómo la palabra de la novela objetiva y degrada a la palabra historiográfica (en la que se basa el narrador), la cual a su vez hace lo mismo con el mito indígena; Payno sabe que los eventos que cita forman parte de un contexto ritual pero “lo que nos es mostrado no refleja una búsqueda por presentar la estructura propia de esas espaciotemporalidades, y mucho menos de las representaciones del hombre que se

para que se comprenda la representación de éste en la consulta de María Matiana a la Virgen de Guadalupe. Para Payno el sincretismo del indígena era una confusión fruto de la ignorancia<sup>71</sup>:

Esta tradición [la prehispánica] había llegado viva y palpable a Matiana, y su ignorancia confundía a la Virgen de Guadalupe con la diosa Tonantzin, o mejor dicho, creía que eran una misma cosa dividida en dos protectoras distintas. Si contentaba a una, desagradaba a otra, y así quería adorarlas y contentarlas a las dos (p.19).

Más allá de la valoración subjetiva del narrador acerca del culto indígena, es significativo que le concede un lugar en la ficción, para hacer

---

pueden obtener de ellas" (p.17). García de la Sienra observa en Payno una incompreensión del mito indígena al no percatarse de que hay una motivación cosmogónica para el sacrificio, "indudablemente el sacrificio en el mito puede ser un rasgo de preservación de la vida, mas no como un evento de mera subordinación, sino como un rasgo de repetición de un orden cosmogónico establecido en un tiempo original, cuyo relato es un modelo que se actualiza mediante el ritual, el cual es encargado de realizar nuevamente el orden fundacional, y de esa manera preservar la existencia de las cosas" (p.18). Evidentemente, la ideología imperante en el siglo XIX no le permitía a Payno comprender al mito indígena.

<sup>71</sup> Payno, no es el único en percatarse de la vigencia de dicho sincretismo en el siglo XIX. Luis González, *op.cit* observa la visión de los liberales acerca del sincretismo indígena como un signo de atraso e ignorancia, cuando advierten la permanencia de "creencias y prácticas mágicas, el nahualismo y el tonalismo, el culto a los antepasados y el culto a la naturaleza. De las normas morales, ritos y dogmas difundidos por los misioneros [...] se ha hecho una absurda adopción. El indio lo mismo acude a las antiguas concepciones que a la cristiana para explicarse el mundo circundante y situarse en él" (p.176-177). Asimismo, Luis Villoro, *op.cit*, observa que para Francisco Pimentel el indio sigue siendo idólatra porque la conversión fue solo externa y ficticia, dejando al indio con una religión híbrida católico-pagana (p.176).

Por otro lado, Payno no sólo conocía la tradición prehispánica a través del anticuario Cubas; había leído directamente a los cronistas novohispanos, prueba de esto son las fuentes historiográficas de *El libro rojo* (1871). En este caso, es interesante observar la visión sobre el sincretismo indígena de uno de los cronistas más citados por Payno en dicho libro, Fray Diego Durán, pues probablemente el pensamiento de los misioneros influyó todavía, de alguna forma, en la visión decimonónica. Pagden, *op.cit*, explica que Durán, al citar casos de sincretismo religioso quería "mostrar que, al no distinguir claramente entre unas creencias que eran ciertas y otras que eran falsas, el indio parcialmente cristianizado, de hecho, estaba demostrando una incapacidad para percibir lo que era correcto de lo que era erróneo. Y peor aún, al mezclarlo, revelaba que era

constar que el sincretismo vive en la mente indígena. Matiana interpreta que la respuesta de la Virgen exige el sacrificio de un niño el día 12 de diciembre como la única solución para Pascuala. La deidad católica no exige flores sino la sangre del inocente para dar, a su vez, lugar a la vida (el mito de la muerte como regeneración de la vida).

Pero este núcleo narrativo no sólo muestra de manera temática la vigencia del sincretismo religioso como un fenómeno cultural más del México decimonónico. Matiana rapta a un niño en la Villa, no se atreve a matarlo y lo abandona en el basurero. El culto sincrético cumple una función fundamental dentro de la trama, la de consumir el sacrificio, a nivel simbólico, del niño Juan Robreño como ofrenda a la Guadalupe-Tonantzin, para permitir el nacimiento de un nuevo ciclo de vida (el hijo de Pascuala); y la de insertar a la víctima sacrificada en el espacio de la orfandad, que, como ya vimos en Margo Glantz, a su vez será símbolo de la nueva nacionalidad mexicana. A un nivel simbólico e inconsciente, Payno le da una gran importancia al sincretismo de Matiana y, por ende, a la cultura indígena, misma que, al determinar el nacimiento del niño expósito, interviene como un sustrato básico en la conformación de la identidad nacional<sup>72</sup>.

En el capítulo V, "El milagro", una pequeña digresión refuerza la imagen del sincretismo religioso vigente en el indígena. Antes de la Reforma, el gobierno era la figura principal en la fiesta del 12 de diciembre, era el que presidía la ceremonia, pero una vez que dejaba la escena,

---

incapaz incluso de reconocer que lo correcto y lo erróneo eran cosas diferentes y diametralmente opuestas" (p.142)

<sup>72</sup> En este sentido, García de la Sienra, *op.cit.*, (p.19) observa que Jipila y Matiana no sólo dan pie al mito en forma temática y degradada, no ya a través de imágenes o acotaciones folclóricas permeadas por el esquema valorativo del autor, sino en el nivel de la trama donde el mito encuentra una manifestación más propia, visto desde sus propias maneras de significar, desde sus propias capacidades valorativas.

los indios y el pueblo quedaban dueños del campo en la Villa y comenzaban realmente sus fiestas y sus banquetes. Al templo entraban y salían romerías de indios con sus trajes primitivos, bailaban una danza delante de la Virgen, rezaban en voz alta oraciones en azteca y español, que ellos solos entendían, lloraban y cantaban al mismo tiempo y salían para dar lugar a otras tribus, haciendo antes en la puerta su provisión de medallas de cobre y de plata y de medidas de listón rojo... El cerro y las calles, materialmente cubiertas de indios y de la gente de México, almorzando precisamente el *chito* con tortillas, salsa borracha y muy buen pulque... (p.23).

El ritual sincrético estaba vivo; en él se advierte la reminiscencia de elementos prehispánicos: vestido, danza, rezos, cantos. El narrador es un observador profundo de las prácticas populares pero su mirada está inscrita en un contexto histórico determinado. En cuanto a los trajes, el calificativo de “primitivos” es despectivo si se observa su significado: “rudimentario, elemental, tosco” (RAE). Los indios son diferenciados del pueblo y la gente de México, como si no formaran parte también de estos dos conjuntos. La distinción, además de ser racial y social, es cultural: los indios participan en la fiesta pero se diferencian de los demás por la particularidad de sus rituales. Andrés Lira señala el mismo fenómeno:

Las fiestas religiosas, tan frecuentes y criticadas por los espíritus liberados de aquella época, marcaban también una diferencia entre la ciudad y los barrios. Ciertamente que en la ciudad las había y que a ellas concurrían los indígenas, pero allí se les veía siempre aparte. ‘Indios y gente del pueblo’, así recuerda Payno a la concurrencia en la ciudad de México y, sobre todo, en la Villa de Guadalupe el 12 de diciembre. En este santuario había una ‘función de naturales’ a la que contribuían con dinero los pueblos y barrios indígenas, y en las cuentas de la administración de parcialidades de 1846 encontramos datos por este concepto<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p.122.

### 2.1.3 El lago de Texcoco: pasado azteca y presente indígena

En el capítulo XXIX, “El puerto de San Lázaro”, tres personajes protagónicos se encuentran, por azares del destino, en este puerto de los lagos del valle de México: Evaristo, mestizo, que oculta su identidad y huye a Río Frio por haber asesinado a Tules, su mujer; el licenciado Lamparilla, también mestizo, que se dirige a Ameca para conseguir un documento faltante para la devolución de la herencia de Moctezuma III y por último, Cecilia, la trajinera mestiza que se traslada de Chalco a México en su canoa cargada de mercancías. Los dos hombres ocuparán un lugar en la canoa de Cecilia con destino a Chalco. Para el narrador, el espacio donde ocurre la situación novelesca requiere ser descrito, contextualizado.

La novela se sitúa en la década de los años treinta, pero a finales del siglo, cuando el autor escribe, las lagunas, lagos y canales del valle de México todavía son surcados por embarcaciones, muchas de las cuales son conducidas por indígenas con fines comerciales. Para Payno, el agua que, después de casi cuatro siglos, todavía rodea al valle de México, es una peculiaridad de la naturaleza mexicana que suscita la curiosidad por la cultura que fundó la ciudad lacustre en la época prehispánica. El lago de Texcoco es el elemento que remite al narrador a la historia de los aztecas, ya que dicha civilización se estableció, por mandato divino, en sus alrededores.

Como en el caso de los comanches en los *Cuadros de costumbres*, los indígenas son de nuevo comparados con otras culturas, relación en la que salen favorecidos:

Los aztecas, en tiempos remotos y después de una peregrinación más larga que la de los israelitas a la tierra de promisión, llegaron al lago de Texcoco... (p.150).

y al hablar del esplendor del reino de Texcoco:

en los tiempos de la grandeza y preponderancia del imperio mexicano que, como Alemania hoy, logró establecer la hegemonía entre las repúblicas y monarquías que lo rodeaban, en esas poblaciones *ribereñas* reinaba la vida, la abundancia y el movimiento (p.150).

En esta digresión, hay un contraste entre el pasado azteca y el presente indígena: el primero es esplendoroso, fuerte; el segundo, un cuadro de miseria y desolación. El contraste marca la oposición entre ambos tiempos de manera objetiva, pero también contiene, sutilmente, un tono de mayor valoración por la cultura prehispánica y un interés por la condición de vida del indígena contemporáneo en función de su valor histórico, de los rasgos prehispánicos que conserve<sup>74</sup>. Sin embargo, en Payno, el interés por el indígena contemporáneo no radica solamente en su historicidad, lo cual es evidente en digresiones como la de los salineros, y sobre todo en la construcción ficcional de personajes indígenas (como las herbolarias o Moctezuma III) que juegan un papel importante en la representación de la sociedad mexicana decimonónica.

La valoración de la fuerza azteca muestra una admiración por su capacidad de conquista, expansión y desarrollo. Simultáneamente, dicha civilización es vista como una “extraña historia”, un misterio que aún está

---

<sup>74</sup> En este punto, Payno coincide con la visión de los liberales señalada por González, *op.cit.*, p.159. “El Nigromante y sus contemporáneos veían dos clases de indios: los que vivieron en un pasado remoto y se tienen por fundamento de la patria; y los que viven en el presente y van a la zaga en el progreso de México. Aquellos son dignos de altares, y éstos de lástima [...] El indio, en cuanto figura histórica, fue objeto de homenaje y estudio por parte de los pensadores de la reforma y la república restaurada [...] El indio, como figura del presente, fue causa de desazones. Los hombres de la época se saben rodeados por una masa de seres humanos que Orozco y Berra considera una planta parásita hincada en el árbol social de México, y Guillermo Prieto como más temible que una sociedad de salvajes”.

por descubrirse y que ha llamado la atención de grandes estudiosos, quienes legitiman el saber sobre lo prehispánico:

llegaron al lago de Texcoco, vieron el águila parada sobre un nopal, teniendo en sus garras una culebra (que es el emblema de las armas mexicanas) y se detuvieron por orden de su dios, fundaron una ciudad y más adelante, por medio de atrevidas expediciones y conquistas, aumentaron el territorio y lograron que el imperio fuese célebre realmente hasta el día de hoy, pues los historiadores más eruditos y los hombres más eminentes en las letras, se han ocupado de esta extraña historia, que no tiene igual en el mundo y que aún está llena de misterios que no ha sido posible descubrir (P.150).

Al hablar del presente indígena, se describe la forma de vida de los habitantes de las orillas de lagos y canales. Una población que, como los salineros, vive en una zona periférica de la ciudad de México:

los lagos varían de nivel, derraman los unos sobre los otros y se comunican por canales construidos desde el tiempo de los aztecas. Sus orillas están como salpicadas de pueblecillos de indígenas, con sus jacales de tule o de piedra suelta, techados con las fuertes hojas del maguey y forman un pintoresco y variado escenario desde las alturas; pero examinados de cerca, se encuentra la tristeza y la miseria (p.150-151).

La imagen de las orillas de los lagos “salpicadas de pueblecillos de indígenas” puede implicar una minimización. El verbo salpicar, por lo general referente al esparcimiento de líquidos, y el diminutivo “pueblecillo”, confieren un tono despectivo a una población indígena que, desde la lejanía, no parece tener presencia importante sino sólo un aspecto curioso. De cerca, se evidencia la miseria al “examinar” a los indígenas, verbo que a su vez categoriza al indio como un objeto de estudio que presenta rasgos distintos, peculiares, dignos de ser analizados, como en una prueba de laboratorio.

Las causas que explican el contraste entre el glorioso pasado azteca y el deteriorado presente indígena son reducidas a una serie de “calamidades” que hacen pensar más bien en castigos divinos caídos del cielo que no en acciones humanas concretas y terrenales; “calamidades” que no destruyeron

del todo al indio, quien sobrevive y conserva rasgos de su antiguo *modus vivendi*:

A pesar de la conquista, de las guerras civiles, de las enfermedades, pestes y todo género de calamidades que durante siglos han caído sobre esos pueblos, conservan restos de su actividad, y bajo una apariencia de desolación y ruina existe un comercio activo entre la gran ciudad y aldeas, y las aguas de los lagos y de los canales están surcadas por multitud de embarcaciones (p.151).

Como hemos visto en las digresiones, por lo general, una mirada antropológica describe las formas de vida indígenas pero, también las degrada y discrimina, mostrando una incomprensión de dicha cultura. Sin embargo, en ocasiones advertimos la valoración de algunos rasgos, como en este caso, la belleza de la mujer indígena:

En ciertas épocas del año, en la Semana de Dolores, por ejemplo, el comercio sólo de las flores, parece increíble pero importa miles de pesos, y el extranjero que visite el país con algún interés histórico o con la fatuidad, ignorancia y malevolencia de algunos viajeros franceses, encontrará mucho que le dé una idea de los tiempos anteriores a la conquista. Las indias aseadas, con su liso cabello negro, sus blancos dientes que enseñan con franca y sencilla risa, vestidas con huipiles y enaguas de tela de lana o de algodón de colores fuertes, y conduciendo hábilmente sus ligeras chalupas llenas de legumbres o de flores, presentan un aspecto pintoresco y un tipo agradable que no se puede encontrar en ninguna parte de Europa...(p.151).

Una referencia de la segunda parte de la novela completa el cuadro. En el capítulo XI, “Los almacenes de fruta”, al hablar de la fiesta del Viernes de Dolores en el barrio de los almacenes de fruta en la ciudad de México, se observa que los vecinos despejan el canal que viene de Chalco

para no estorbar a las chalupas que van y vienen, y las inditas que las conducen, muy aseadas y peinadas, tienen cierta gracia que da idea de que en el reinado de Moctezuma pudo haber bellezas notables, que llamaban la atención...(p.389).

Las indias chaluperas son, para el narrador, una reminiscencia de la sociedad prehispánica, cuyo aspecto, agradable, es singular frente a los tipos europeos. La asociación con el referente europeo es todavía recurrente, pues se trata del modelo cultural imperante en el siglo XIX, definidor de las pautas de belleza.

Ahora bien, la libertad para describir el tipo de la mujer indígena sigue los lineamientos de un modelo patriarcal en el que la mujer es un tema del discurso literario masculino; y en ese discurso, la jerarquía social determina la forma en la que el cuerpo femenino es descrito, mientras más baja es la clase, hay mayor libertad, menor censura moral, con mayor razón en el caso indígena, el grupo más marginado de la sociedad. Margo Glantz ha estudiado este fenómeno de la novelística mexicana decimonónica:

El cuerpo de las mujeres del pueblo es visible, manejable -casi manoseable-, pero de una forma fetichizada (en Payno, y otros escritores de la época, por ejemplo Prieto, cuyas preferencias eróticas son los senos y los pies). Las mujeres de la clase alta, en cambio, las mujeres decentes, tienen ojos, pelo, ropas suntuosas y joyas. Su cuerpo es suntuario, el de las otras, erótico<sup>75</sup>.

Pero aún dentro de la clase baja existen diferencias sociales y raciales. Si, en las digresiones, Payno valora de manera folclórica la belleza autóctona, en la ficción el cuerpo de la mujer indígena es descrito escueta y hasta burdamente; un ejemplo, la chichihua indígena que alimenta al niño expósito, Juan Robreño:

lo tomó en brazos, sacó un pecho grueso y denegrido, le exprimió un poco de leche caliente en la cara y le metió en la boca un pezón negro, gordo y estirado como tapón de una botella de champaña, arrullándolo y estrechándolo brusca y cariñosamente en su seno caliente y húmedo, por donde corrían con el sudor gotas del vapor del *nixtamal* y de la masa que estaba moliendo (p.50).

---

<sup>75</sup> Glantz, "Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*", *op.cit.*, p. 225.

El cuerpo de la mestiza es mucho más descrito y admirado que el de la indígena; de hecho, en la novela se advierte un despliegue de erotismo y sensualidad en torno a las heroínas mestizas de la clase popular: Cecilia, la frutera, y Casilda, amante de Evaristo y después criada del abogado Martín de Olañeta. Esta mirada erótica de Payno en *Los bandidos de Río Frio* ha sido muy bien puntualizada por Glantz, quien explica que “la vulgaridad, lo que pertenece al vulgo, puede ser sensual, o mejor, una mujer vulgar es sensual, enseña el cuerpo con naturalidad, una mujer decente carece de corporeidad”<sup>76</sup>.

El último pasaje de la digresión permite ver la conciencia del autor acerca de la complejidad de la realidad mexicana por su composición multiracial y multicultural en la que los tiempos se entrecruzan inevitablemente. El canal de la Viga es un espacio urbano en el cual el pasado prehispánico, representado en “la raza antigua indígena”, está sintetizado en un presente que aspira a ser proyectado hacia el futuro, encarnado en los criollos que aspiran al lujo aristocrático de París, el punto más alto de la modernidad, la elegancia, el arte y la cultura en el siglo XIX:

El canal de la Viga, surcado por más de cien chalupas y canoas cargadas de flores, con sus casas ruinosas por un lado, que se asemejan a las de los canales interiores de Venecia y que fueron una cierta época residencias suntuosas de los ricos, y por el otro las anchas calzadas con arboledas, llenas de carruajes lujosos y de caballeros con el pintoresco traje nacional, tiene un aspecto de novedad y de interés histórico, pues se puede a la vez y en el mismo cuadro observar la raza antigua indígena con sus trajes y costumbres primitivas, y la gente criolla de origen español, con las pretensiones aristocráticas del lujo parisiense (p.151).

Es evidente que el “aspecto de novedad” se refiere a los caballeros aristócratas, mientras que el “de interés histórico” de nuevo nos remite al

---

<sup>76</sup> Glantz, “Cuerpo y clase” en *La lengua en la mano*, México, Premiá, 1983, p.40.

interés en el indígena por su carácter representativo del pasado esplendoroso prehispánico.

Pero a pesar del pasado esplendoroso, el autor se interesa por el indígena presente: como en el caso de la comunidad salinera, muestra una atenta observación de la realidad indígena relacionada con el mundo de los chinamperos y una preocupación por fijar sus impresiones en la escritura. Su apego a la historia se puede sustentar en la referencia de Andrés Lira sobre dichas comunidades de chinamperos, en la que además el historiador vuelve a citar a Payno por sus “admirables descripciones”:

Los pueblos del sureste, comenzando con la Magdalena Mixiuca (mal considerada como ‘barrio’ de la ciudad), eran pueblos chinamperos que mantenían entre ellos diferencias, más de grado que de especie, y estrechas relaciones con los barrios como Zacatlán, Yaotlica, Tzoquiapam, Tultengo y otros en los que las chinampas y los zacatales eran también el principal campo de trabajo de los habitantes. El supuesto carácter de barrios, no los hacía muy distintos de los ‘pueblos de indios’. Estos se caracterizaban más como tales a medida que se alejaban de la ciudad; pero de unos y otros salían los remeros, que trajinaban por los canales que surcaban la ciudad de México; los comerciantes de verduras cultivadas en las chinampas y los zacateros que segaban y vendían esta planta abundante en las tierras húmedas y anegadizas de sus pueblos. Mantenían su idioma y sus hábitos e imprimían a la ciudad ‘esa novedad antigua’, que según Payno admiraba no sólo a los extranjeros, sino también a los ilustrados ‘parisienses’ que vivían en el centro de la ciudad.

La novedad antigua es quizá la mejor definición de la presencia indígena acusada en los alrededores de la ciudad de México y en las calles y mercados de ésta todavía en los principios de nuestro siglo. Debió resaltar más en aquella época en que los pueblos, recién desprendidos de la unidad de las parcialidades se obstinaron en defender su integridad frente a la ciudad, frente al nuevo orden que ésta les imponía y, en ocasiones, frente a otros pueblos y barrios que empezaban a complicarse con los acontecimientos<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Lira, *op.cit.*, pp.76-77.

#### 2.1.4 El indio agricultor

En el capítulo XLIV, “Evaristo se convierte en un honrado agricultor”, este personaje renta el Rancho de los Coyotes al administrador de la Hacienda de la Blanca, para llevar a cabo su plan de robo en Río Frío, haciéndose pasar por un hombre honrado que quiere dedicarse a la agricultura. Por casualidad, una cuadrilla de indios llega a pedir trabajo a dicha hacienda, Evaristo los contrata para trabajar en su rancho y, finalmente, resultan ser muy útiles para los planes del bandido. Así, surge la necesidad de una digresión acerca de las cuadrillas y la vida del indio agricultor, explicación acerca de lo rural que viene a complementar las diversas referencias al indio del medio urbano.

El objetivo de la digresión es explícito: que el lector no familiarizado con el ámbito rural mexicano pueda situar socialmente a los indios contratados por Evaristo y comprender más profundamente su injerencia en la acción narrativa. Para abrir, el narrador se dirige a un lector colectivo, “es necesario para los que no conozcan la vida del campo en México explicarles lo que es una cuadrilla” (p.254), y para cerrar, vuelve a justificar una interrupción tan larga, cuando le dice a un lector individual que “terminada esta digresión, que no deja de tener interés por lo que el lector verá más adelante, sigamos con nuestros dos agricultores” (p.256).

Se nos explica que hay tres formas de trabajo agrícola indígena en México, ejercidas por: a) vecindados a las haciendas que viven en pequeñas chozas, b) habitantes de pueblos más o menos grandes, y c) cuadrillas ambulantes contratadas por las haciendas. Los pobladores “independientes” con frecuencia están en disputa con los hacendatarios por las tierras, ya que éstos invaden sus terrenos y se los apropian; al respecto, el narrador asume una postura que arroja luz sobre su concepción del indio:

¿Quién tiene razón? Es de creerse que las más veces la tienen los indios, que en el último caso fueron los primeros propietarios de la tierra y que tradicionalmente poseen pequeñísimas porciones donde apenas cabe su jacal de palma y cuando más cuatro o seis cuartillos de maíz de siembra...” (p.254).

A pesar de que, en otros pasajes, el narrador degrada al indio y discrimina sus prácticas culturales, en este caso reconoce su derecho sobre la tierra por ser históricamente el primer propietario de la misma, derecho del cual ha sido despojado desde hace varios siglos. Como ya mencionamos, el contenido ideológico de las digresiones está muy relacionado con la ficción: la idea del derecho indígena sobre la tierra aparece representada en el personaje de Moctezuma III, un indígena que, como probable descendiente del rey azteca, lucha, durante toda la novela, por la restitución de su herencia, grandes tierras situadas en las cercanías del volcán Popocatepetl que desde hace mucho tiempo están en manos de hacendados.

La caracterización de la cuadrilla incluye obligadamente la referencia a su origen histórico:

Estas cuadrillas son bajo varios aspectos muy curiosas, y recuerdan las costumbres anteriores a la conquista de la clase que se llamaba *macehuales*, destinados, casi como antiguos ilotas, al servicio y trabajo de las tierras, sin que jamás pudiesen salir de esa condición y apenas mantenerse con el escaso sustento de maíz que ganaban con el sudor de su frente (pp.254-255).<sup>78</sup>

El narrador observa una permanencia de las costumbres prehispánicas, como si la realidad indígena siguiera siendo la misma. Pero hay una diferencia entre la situación de estos grupos indígenas antes de la conquista y la que vivían en el siglo XIX. En la época prehispánica, los macehuales, la

---

<sup>78</sup> Los macehuales son caracterizados aquí como casi esclavos, ya que *ilota* significa: en un principio, “esclavo de los lacedemonios” y por extensión, “el que se halla o se considera desposeído de los goces y derechos de ciudadano” (RAE).

clase más baja, eran parte coherente de un sistema<sup>79</sup>, de un Estado cuya ideología imperante era la religiosa, la cual permeaba todas las esferas de la sociedad<sup>80</sup>. En cambio, en el siglo XIX, dichos grupos son excluidos de todas las esferas del sistema y funcionan solamente como fuerza de trabajo.

Para el narrador, “la clase que se llamaba *macehuales*” se dedicaba al trabajo agrícola. Según la interpretación historiográfica contemporánea, el estamento de los macehuales abarcaba a todo el pueblo y presentaba diferencias sociales y laborales:

El común del pueblo recibía el nombre de macehualtin (singular macehualli), del que proviene en la época colonial el término macegual. Los maceguales eran los gobernados y tenían la obligación de pagar tributos y servicios personales. Estaban organizados en las unidades territoriales llamadas calpules, barrios que poseían la tierra en común y que eran también unidades para la recolección de tributos y servicios. Dentro del común había cierta diferenciación social. Aunque los miembros del calpul tenían derecho a obtener parcelas para el uso familiar, no todos lograban igual cantidad de tierra, y los que no la tenían de suficiente extensión o calidad a veces la rentaban de otros miembros del calpul o de gente de otros calpules mejor dotados de tierras. Además, había la diferenciación basada en las distintas ocupaciones; los mercaderes y artesanos pagaban tributo en los productos de su oficio o daban servicios especializados y estaban organizados por este motivo en grupos tributarios aparte de los de la generalidad de los labradores<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Alejandra Moreno Toscano, “El siglo de la conquista” en *Historia general de México*, tomo 2, México, El Colegio de México, 1977, 2da edición, p.64. “La conquista rompió un mundo, un sistema coherente de creencias, costumbres, actividades, e intentó establecer otro distinto. Dentro de ese nuevo sistema, los indígenas quedaron en una posición de desamparo total, sin compensaciones sociales que justificaran su papel dentro del conjunto de la sociedad”.

<sup>80</sup> Bernal, *op.cit.*, p.155: “Por mucha importancia que el imperio azteca diera a asuntos temporales y fomentara sus bases económicas y sus ejércitos, seguía imperando la religión como antes [como en la época prehispánica clásica], y constituía la base del *ethos* mesoamericano. Prueba de ello es que a ella estaba ligada la inmensa mayoría de los elementos culturales”.

<sup>81</sup> Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista” en *Historia general de México*, tomo 1, México, El Colegio de México, 1977, 2da edición, p.198.

En las cuadrillas hay miles de trabajadores que carecen de bienes y caminan como peregrinos grandes distancias en busca de empleo,

sin más equipaje que un sombrero de petate, un calzón corto de lienzo ordinario de algodón y un capote erizado, hecho con hojas de palmas (p.255).

<sup>82</sup>

El narrador describe con incomprensión al indígena: el vestido no es una forma cultural determinada por la condición social sino un rasgo de primitivismo que “les da el aspecto singular que tendrían los primeros habitantes de la tierra” (p.255). El cuadro se completa con las mujeres enredadas en un lienzo de lana, que cargan a sus hijos casi desnudos.

Con cuatro adjetivos que denotan sumisión, se define el carácter de los cuadrilleros, “callados, sobrios, humildes, resignados”. Al mismo tiempo, se reconoce su gran habilidad para la siembra del maíz, y se valora esta práctica, “que se cultiva en México como en ninguna parte del mundo, y en este ramo nada tiene que aprenderse de Europa” (p.255).

El itinerario de los cuadrilleros en un año de trabajo es trazado con una mirada antropológica que refleja un amplio conocimiento de las costumbres del indígena agricultor, desde su alimento y vestido hasta sus creencias, prácticas y diversos patrones de conducta. Se nos informa acerca del tipo de casas que habitan durante su tiempo de contrato y se reconoce lo pesado de “su rudo trabajo, que comienza ordinariamente a las seis de la mañana y concluye a las seis de la tarde” (p.255). Al terminar la cosecha, la cuadrilla parte: las mujeres cargan a los hijos y al alimento<sup>83</sup>, todos entonan

---

<sup>82</sup> El tipo de vestido de los agricultores indígenas del siglo XIX, señalado por el narrador, tiene un origen prehispánico, como en el caso de la falda enredada de las mujeres. Bernal, *op.cit.*, “los hombres vestían braguero de formas variadas y una manta o capa colgada al hombro”.

<sup>83</sup> Se refiere aquí al *itacate*, “que se compone de gordas de maíz martajado, que calientes y acabadas de hacer no son del todo malas; pero que frías, sólo pueden mascarse por los

un canto religioso, se despiden, besan la mano al administrador y prometen volver al próximo año.

Algunas cuadrillas casi no hablan durante el tiempo de trabajo ni al dejar las haciendas. La mirada del narrador, que presume ser objetiva, se delata al calificarlas como “hoscas y fieras”, dos adjetivos que denotan rasgos más relacionados con la conducta animal que con la humana, cuyo uso refleja una incomprensión del comportamiento indígena, como en el caso de la protesta de los sacerdotes indígenas por la desaparición de su diosa.

Al terminar la cosecha, parte de las cuadrillas regresa a sus antiguos pueblos, que han sido afectados por ganado u otros animales; pero la mayoría se establecen en las montañas y bosques, “en el lugar más escondido que juzgan favorable para satisfacer las poquísimas necesidades de su vida” (p.255). El narrador se sorprende frente a la precariedad de la vida del indio agricultor y lo asocia con culturas antiguas cuyo sustento era extraído en forma directa de la naturaleza: “construyen jacales, amontonando y colocando con arte unas piedras con otras, como los antiguos etruscos, y techando un corto cuadrilongo con ramas y hojas de árboles” (p.255). Las necesidades del indio consisten en algunos animales, maíz, cera y manta, mismos que compran con el poco dinero obtenido en la hacienda, para el tiempo que estarán sin trabajo.

Por último, en el próximo capítulo, “Un muerto en el monte”, el narrador admira la relación amorosa del indio con la montaña, una figura maternal que le brinda alimento y vivienda y a la que conoce

---

dientes blancos y fuertes comunes a toda la raza indígena”(p.255). Se repite, como en las *Crónicas de viaje*, en *El fístol del diablo* y en la referencia en esta novela a las chaluperas, la idea de los dientes como un rasgo distintivo del indio.

profundamente. Admira también la mutua fraternidad con los animales salvajes, tan temidos por los occidentales. Sin embargo, advierte una contradicción: junto a su amor por la montaña, el indio tiene poco cuidado en conservar a la naturaleza. Al volver a la peregrinación, las cuadrillas dejan el pueblo improvisado en la montaña, “muchas veces lo queman, y si el viento sopla recio se comunica el fuego al monte y hay un incendio que destruye miles de árboles; pero esto no les importa ...” (pp.255-256).

En forma aislada, la crítica de Payno es válida, pero le falta observar las implicaciones históricas del problema. En la época prehispánica, los indígenas tenían una relación armónica con la naturaleza, su explotación era de uso local, agradecían sus frutos, y en buena medida, su religión giraba en torno a ella<sup>84</sup>. A partir de la conquista, el sistema impuesto por los españoles marginó a los indios y al proscribir su religión<sup>85</sup>, forzosamente afectó su relación con la naturaleza, orillándolos a hacer uso indiscriminado de ella para poder sobrevivir. La explotación de los recursos naturales fue creciendo con los siglos; Payno observa el descuido del indígena en el siglo XIX, cuando la situación todavía no era crítica. A finales del siglo XX, la crisis se acentúa a nivel global, los recursos naturales se terminan en todo el mundo, y en ciertas zonas, los indios, aún marginados y sin tener otras posibilidades,

---

<sup>84</sup> Carrasco, *op.cit*, p.237. “En torno a los dos aspectos de politeísmo y ceremonialismo se verán los elementos fundamentales de la religión mexicana antigua [...] en este sistema politeísta los dioses representan los diferentes elementos de la naturaleza y los diversos grupos o actividades humanas. De este modo, hay dioses de distintos astros como el sol, la luna, Venus, las estrellas o la vía láctea; dioses de la tierra; dioses de la lluvia, del viento, del agua, del fuego; dioses de plantas y alimentos importantes para el hombre, como el maíz, el maguay, la sal, el pulque y varias yerbas medicinales.”

<sup>85</sup> Bernal, *op.cit*, p.162. A partir de la conquista, “de la civilización [indígena], los rasgos superiores son los que pronto desaparecen, ya sea por acción voluntaria de la Colonia, ya porque su función fue suplantada por otros rasgos que vinieron de España. Por razones obvias, la religión y todo el mundo ceremonial ligado a ella y que formaban la esencia de Mesoamérica, son los primeros en sucumbir”.

siguen aferrándose a formas de supervivencia que recurren a la naturaleza en peligro de extinción.

## **2.2 Segunda parte**

Las digresiones acerca de la realidad indígena, como se dijo anteriormente, son escasas en la segunda parte de la novela. En el capítulo XI, “Los almacenes de fruta”, hay una breve referencia al canal que comunicaba Chalco y Texcoco con Tenochtitlán, su estado actual, las chalupas que lo transitan y las indias que las conducen; pero tiene la misma temática analizada en el apartado “El lago de Texcoco: pasado azteca y presente indígena” y realmente no aporta nada nuevo acerca de la concepción del indio del autor. Por lo tanto, sólo quedan dos digresiones: una sobre un pueblo aledaño a la ciudad de México, Tepetlaxtoc, y otra sobre las incursiones de las tribus comanches en las haciendas de los estados fronterizos de México.

### **2.2.1 El pueblo de Tepetlaxtoc**

En el capítulo XXXIII, “El herradero”, situado en la mitad de la segunda parte de la novela, surge la necesidad de explicar la historia del pueblo de Tepetlaxtoc, donde tendrá lugar la feria del Herradero en la que Relumbrón va a contactar una cuadrilla de valentones para conformar su red de bandidos. El pueblo, nos dice el narrador, formó parte del reino de Texcoco en la época prehispánica y estuvo gobernado por reyes distinguidos como Netzahualcóyotl. Al indagar el significado del nombre y su representación

en un jeroglífico, muestra una preocupación etimológica en la que se evidencia la relación de los topónimos indígenas con la naturaleza del lugar, y una inquietud arqueológica que legitima al jeroglífico al decir “que podría bien ser equivalente a los escudos o armas de las viejas ciudades de España” (p. 544).

Asimismo, se reconocen algunas cualidades de los habitantes indígenas del pueblo en la época prehispánica, como la de ser buenos agricultores, valientes y dignos al defenderse de los ataques mexicas. La fuente del narrador es el discurso de cronistas e historiadores, que resulta escaso, ya que éstos, “hablando de diversas cosas de la Nueva España, se ocupan muy de paso del pueblo de Tepetlaxtoc” (p.544). Aún así, el narrador parece tener referencias suficientes para establecer un contraste entre la abundancia del pueblo antes de la conquista y el estado de “despoblado y de un aspecto triste” (p. 545) que a causa de la dominación española tiene en la actualidad.

Pero la parte más significativa de la digresión está relacionada con el tema de la tenencia de la tierra. Para el narrador, los primeros propietarios de las tierras de Tepetlaxtoc fueron claramente los indígenas, quienes tradicionalmente las heredaban de generación en generación sin necesidad de títulos. A partir de la conquista son despojados injustamente de sus posesiones por los españoles quienes establecen en ellas haciendas y ranchos.

Sin necesidad de citas de autores ni de comprobación, debe reconocerse con sólo el hecho de que estos valiosos establecimientos rurales no han podido formarse sino a costa de los primitivos propietarios y sus sucesores hasta la época de la conquista; así, los vecinos nobles que quedaron en Tepetlaxtoc fueron perdiendo cada día sus terrenos y, pobres y despechados, emigraron a otra parte o murieron quedando los *macehuales* y uno que otro de la nobleza azteca que, por una rara excepción, conservaron sus antiguas posesiones (p.545).

En esta digresión sobre un pueblo cercano a la ciudad de México, en el que se va a desarrollar la acción novelesca, el autor vuelve a mostrar su postura ideológica respecto al derecho de propiedad, un problema muy delicado en la historia de México y en particular en el siglo XIX, una etapa en la que todavía no hay un Estado fuerte que regule la tenencia de la tierra. Es significativo que frente al monopolio de los hacendados<sup>86</sup> y grandes terratenientes, el autor recurra a la historia para fundamentar que, por antigüedad, los indios son los primeros en tener derecho sobre la tierra; idea representada en la ficción, como hemos visto, en la lucha de Moctezuma III por recuperar sus bienes. En este sentido, Andrés Lira<sup>87</sup> estudia la postura de Payno en el *Tratado de la propiedad* (1869), en el cual se remontó al derecho romano para mostrar que desde esos tiempos remotos, el derecho de propiedad era reconocido como un derecho natural. “En otras palabras, un acto de la autoridad, por más que se revista de forma de ley, no podrá ser la base del derecho de propiedad, pues éste, como natural que es, antecede a la ley”<sup>88</sup>. Asimismo, para el novelista,

urgía asegurar la propiedad individual, determinando límites y titulares ahí donde no los había, como ocurría en los pueblos indígenas. Según Payno, los indígenas debían gozar de la preferencia en la colonización, entregárseles en propiedad individual tierras baldías nuevamente abiertas a la ocupación antes que a los extranjeros. Esto liberaría a los indios del atraso en el que estaban sumidos por el desconocimiento de la propiedad individual [...]

Payno propuso como remedio la compra de tierras a particulares ahí donde no había extensiones del *ager publicus*, para repartir entre los indígenas propiedades bien deslindadas [...] para Manuel Payno el respeto al derecho

---

<sup>86</sup> Es interesante considerar que en el tiempo en el que se escribe la novela están en su apogeo las grandes haciendas porfiristas.

<sup>87</sup> Andrés Lira, “Propiedad e interpretación histórica en la obra de Manuel Payno” en Margo Glantz (coord.) *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, op.cit.*

<sup>88</sup> *Ibid*, p.126.

de propiedad era imprescindible condición importante para el logro de la paz<sup>89</sup>.

### 2.2.2 La invasión comanche

¿Cómo explicar que al final de la novela, nos encontremos con otra referencia a la realidad indígena si el nudo central de la trama -el devenir de la red de bandidos organizada por Relumbrón, sus múltiples robos, asesinatos y actos fallidos, que finalmente los llevan a ser descubiertos- se ha resuelto casi del todo?

La respuesta es sencilla. La digresión se refiere a un grupo indígena lejano del centro del país donde la acción novelesca ocurría. Además, se trata de una explicación breve que profundiza más en los daños perpetrados por los indios a los rancheros, hacendados y pobladores de los estados del norte, que en las formas de vida de los indios.

En el capítulo LIX, “Una incursión de salvajes”, el narrador da cuenta del problema de las invasiones comanches en la época de la anarquía, tiempo en el que viajó a la frontera norte del país y conoció directamente a dicha tribu. Su inquietud por este tema tiene antecedentes en sus artículos de *Panorama de México*, *Cuadros de costumbres* (años cuarenta) y en *El libro rojo* (1870), pero a diferencia de sus primeros escritos, en *Los bandidos de Río Frío* puede hablar del asunto como un problema político superado, con una distancia temporal y desde un momento en el que el Estado ha logrado la “pacificación” y la delimitación de las fronteras debido, entre otras cosas, a la conexión que brindan los ferrocarriles, “esas grandes líneas de caminos

---

<sup>89</sup> *Ibid*, p.127-128.

de fierro, que unen las Californias con Nueva York y México” (p.728).

Como señala Pablo Mora

La novela se escribe entre 1888 y 1891, desde España, pero relata acontecimientos que podrían ir desde 1829 a 1861. En este sentido, Payno, que vivió en las dos épocas, es el escritor ideal que escribe sin la necesidad de justificar un porvenir, como le había sucedido en sus escritos de juventud, y sí con la distancia y la certidumbre de ser testigo de una nación que contaba ya con las ventajas del progreso<sup>90</sup>.

En una descripción de la actividad del comanche, advertimos la misma curiosidad antropológica que en *Panorama de México y Cuadros de costumbres*. Después de reunirse en consejo, los comanches cazaban el cíbolo (bisonte), le quitaban la piel y la lengua, mismas que vendían en Estados Unidos, y con el dinero obtenido compraban armas, pólvora, tabaco y aguardiente. El narrador podría ser un simple espectador, excepto cuando reprueba la forma salvaje en que cazan el cíbolo, sólo para quitarles la piel y la lengua “hacían una carnicería horrible en esos inofensivos animales” (p.728).

Asimismo, se explica que la tribu venía a los estados del norte de México a atacar ranchos y poblaciones, y a cometer “todo género de atrocidades”, como las sufridas por el conde del Sauz en el plano ficcional. Ante la anarquía y la debilidad del gobierno de formar un ejército eficiente, la gente se tenía que organizar y defender de los indios, pero si atacaba un grupo de 300 comanches, los pobladores se encerraban sin poder evitar el robo del ganado.

Según el estudio de Luis González<sup>91</sup>, en la primera mitad del siglo XIX las autoridades anglosajonas habían tratado de someter a los

---

<sup>90</sup> Pablo Mora, “Manuel Payno: del cartógrafo literario al hacedor de la novela como nación”, *op.cit.*

<sup>91</sup> González, *op.cit.*, “Visita de los comanches”, pp.183-187.

comanches, los cuales vivían en Texas y Nuevo México. Frente a la resistencia indígena, se adoptó la política de la aniquilación, dentro de la cual destacó el general Sheridan, quien en 1868, al frente de miles de hombres armados “arrasaba rancherías y mataba comanches como si fueran hormigas” :

Acosados así, compelidos por la guerra y el hambre, en vez de tomarse sedentarios, de hacerse miembros pacíficos y sumidos de una ‘reserva’, los comanches prefirieron cambiar de suelo. Sus correrías, antes circunscritas al territorio de Estados Unidos, empezaron a ocurrir en el de México. Los diarios renovaron en 1868 sus noticias angustiadas acerca de las irrupciones de esos magníficos jinetes, que en espléndidos corceles y en partidas hasta de doscientos, volaban sobre las amplias llanuras de Nuevo León y Coahuila, matando gente y ganado. Entonces empezaron a urdirse planes para aquietarlos, y casi todos proponían la aplicación del rifle [...] Las autoridades fronterizas, mientras se descubrían otras medidas humanitarias y factibles, pelearon contra los comanches a la manera del general Sheridan<sup>92</sup>.

El narrador atribuye implícitamente la conducta agresiva de los indios a una naturaleza salvaje que los hace actuar instintivamente, como los animales, y no por motivaciones culturales, sociales o ideológicas. El asombro del narrador es comprensible, hay una gran diferencia entre las tribus del norte y los grupos indígenas del resto de México. Los comanches, como los apaches y los kikapús, entre otros, eran grupos indígenas que no habían sido sometidos en la conquista, más bien se habían mantenido al margen de la cultura occidental, por lo que eran llamados “indios bravos, salvajes o primitivos” (González). En cambio, los del centro del país a los que estaba acostumbrado Payno, eran mucho más pacíficos, en parte por sus rasgos culturales, pero sobre todo porque su condición no les permitía otra alternativa, desde hacía varios siglos formaban parte de un sistema occidental que los dominaba, y que los llamaba “indios mansos o

---

<sup>92</sup> *Ibid*, p.184.

semiamoldados” (González). Aún así, hay que recordar la historia de la resistencia indígena en México desde el siglo XVI hasta nuestros días, manifestada en diversas rebeliones, guerras de castas, o guerrillas, la mayoría de las cuales han sido y siguen siendo cruelmente reprimidas.

### 2.3 Recapitulación

La representación del indígena en el discurso metatextual de *Los bandidos de Río Frio* es muy significativa (tanto en los ámbitos temporales -pasado prehispánico y actualidad del siglo XIX- como en los espaciales -medios urbano y rural-), porque presenta rasgos que dan cuenta de una postura ideológica frente al indio, y porque implica un cambio respecto a la visible ausencia del tema en los escritos anteriores del autor. Al final de su vida, y después de haber presenciado el proceso histórico de construcción nacional, Payno muestra en *Los bandidos de Río Frio*, al incluir al indígena de manera importante, una comprensión más amplia y profunda de la sociedad mexicana, a diferencia de algunos de sus textos de mediados de siglo (cuadros de costumbres, crónicas, su novela *El pistol del diablo*, entre otros)<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Payno cuenta con la distancia histórica para hablar de una realidad pasada; como dice Andrés Lira en relación a la lucha indígena por la tierra en el siglo XIX, *op.cit.*, p.315, “los procesos en la historia se hacen conscientes en sus finales; sólo después de hechos definitivos comienzan a valorarse como sucesos en una secuencia muchos acontecimientos o situaciones que resistieron o complicaron los designios de los triunfadores; se aprecian como “pasadas”, se acogen como recuerdo o como restos de un problema que ya se ha resuelto, puesto que ya no desviarán el camino definitivamente trazado. La historiografía nacional conoce así grandes obras en el último cuarto del siglo pasado, donde se advierte deliberadamente que la nación mexicana ha cobrado su plenitud con el triunfo de la Reforma”.

Respecto a la visión del pasado prehispánico se puede observar una validación de la civilización azteca frente a otras culturas, una admiración por el nivel de desarrollo que alcanzó y un reconocimiento de sus valores humanos, pero también una incomprensión de sus formas culturales y una visión de su devenir como una “extraña historia” aún indescifrable. Asimismo, la explicación del contraste entre un pasado glorioso y un presente funesto, que radica en una serie de calamidades que parecen más castigos divinos que acciones humanas, puede implicar un castigo para el indígena por su idolatría y superstición. En esta comparación entre tiempos, se valora más a la cultura prehispánica que a la indígena contemporánea, la cual es apreciada más que nada por su valor de representación de lo histórico.

En Payno, la imagen de los indios contemporáneos presenta matices muy encontrados. Por un lado, es visto como una masa homogénea sin

---

La importancia del tema del indígena en *Los bandidos de Río Frio*, contrasta con el escaso tratamiento del tema en destacados escritores del siglo XIX, como Altamirano y Ramírez, quienes defendían la representación literaria de lo mexicano como una vía de construcción de la identidad nacional. “Como la mayoría de los intelectuales liberales, estos escritores se acercan al paisaje mexicano [...] pero prácticamente se petrifican en su aproximación al mundo indígena, entonces la parte mayoritaria de la población. Su visión del mundo indígena es atterradoramente superficial, lo observan a través de la moda literaria del costumbrismo, importada de España, e instituida por los románticos europeos[...] En las escasas ocasiones en que aparece el mundo indígena en las obras de nuestros escritores aflora el paternalismo y la compasión. Casi no se habla de los valores culturales de la sociedad indígena” (Giron, *op.cit*, p.55). En Ramírez, “de las pocas veces en que busca inspiraciones descriptivas y se detiene a caracterizar a un indio, se obtiene un retrato paródico satírico [...] El mismo Altamirano, quien siente más la cosa indígena, y se aproxima a la realidad popular con mayor sensibilidad, sólo evoca al mundo indígena en algunos [...] artículos de costumbres” (Giron, *op.cit*, p.78).

La representación del indígena en la novela de Payno adquiere aún mayor relevancia si consideramos que la novelística mexicana del porfiriato casi no incluye al indio. John S. Brushwood, “La novela mexicana frente al porfirismo” en Solange Alberro (Ed.), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, Colegio de México, 1992, p.157: “Rafael Delgado no muestra simpatía por las masas, y parece compartir la actitud de muchos de sus contemporáneos frente al indio, o sea no tomarlo en consideración para nada”.

diversidad de etnias ni de individuos, mismos que no se distinguen ni por su aspecto físico ni por su nombre. Tanto las causas de la precariedad de su vida como sus prácticas culturales son incomprendidas. Su asociación con animales, plantas y entidades materiales se explica por su estrecha relación con la naturaleza y el medio rural, pero, en cierto sentido, también degrada su humanidad<sup>94</sup>, lo cosifica y posibilita su irracionalidad, una idea que, como vimos, está vigente en el siglo XIX pero se origina en el XVI como parte del debate europeo sobre la naturaleza del indio. La idea de lo irracional es reforzada al no ofrecerse una interpretación de las conductas agresivas del indio del norte, atribuidas tan solo a su naturaleza salvaje. Asimismo, el indígena es ignorante por no conocer el saber occidental, y su religión es una superstición, es decir, una creencia ajena al ámbito de lo racional.

La mirada del narrador observa las costumbres indígenas, y las describe apegándose a la realidad histórica. Sin embargo, el interés por el ser indígena, sin duda genuino cuando describe sus formas culturales, adquiere un sentido particular cuando el autor afirma que el progreso no ha podido cambiar esas formas arcaicas para que su situación mejorara. Hay, por lo tanto, una esperanza de que la modernización modifique los hábitos del indio para que, al adoptar las formas occidentales de vida, éste pueda acceder a la ciudadanía. También existe el supuesto de que si ciertos indígenas destacan en la sociedad, es decir, si dejan de ser indígenas, la situación general de dicho grupo va a ser modificada.

---

<sup>94</sup> Pagden, *op.cit.*, p.38, observa que es “habitual que a los miembros de una comunidad, los extraños les parezcan frecuentemente, en cierto sentido, miembros de otra especie, humanoides en vez de humanos, o seres sobrenaturales. La deshumanización quizá sea el método más sencillo de tratar con todo lo que es extraño culturalmente”. Payno está lejos de ver a los indígenas como miembros de otra especie ni como seres sobrenaturales pero sí le resultan un grupo extraño culturalmente al que en cierto sentido deshumaniza cuando lo asocia y compara con entidades no humanas.

El autor advierte la degradación del indio en la sociedad mexicana pero también contribuye a ella en el nivel discursivo. En el léxico, con un vocabulario minimizador y despectivo; en la asociación sutil con elementos disímiles de su condición humana; y en la enunciación de sujetos, al dejarlo fuera de los conjuntos de la clase baja y la gente de México, por una distinción racial, cultural y social, que lo sitúa debajo de todos los demás grupos de la sociedad.

La libertad para describir físicamente a los indios y sobretodo a las mujeres indígenas tiene dos implicaciones. Por un lado, queda claro que las jerarquías sociales determinan las formas con las que el cuerpo es mirado y descrito, mientras más baja es la clase social, más lícito parece describir los cuerpos femeninos, borrados en el discurso si son de clases altas. Por otro lado, es importante advertir que el modelo patriarcal permite que el escritor utilice a la mujer como uno de los temas predilectos de su literatura.

Si bien la tendencia predominante del autor muestra incomprensión y hasta discriminación del indígena, también es justo señalar la importancia de exponer su realidad, por ser el grupo más marginado en el México del siglo XIX. Frente a esa imagen de los indios como una masa homogénea indiferenciada, las descripciones de la vida de los salineros, chinamperos, cuadrilleros, etc, dejan ver un interés por su especificidad cultural. Asimismo, al devolver a las poblaciones indígenas su dimensión histórica, el autor pone de manifiesto la explotación a la que estuvieron sometidos desde la época de la conquista, con todas las implicaciones de la injusticia de su situación, que se explicita, por ejemplo, en la aceptación de que su jornada laboral es desmedida. Algunas de las cualidades del indio son también señaladas, como la habilidad para la agricultura, una industria considerada un orgullo nacional. Quizá el aspecto más importante en su valoración

positiva del indio, es la defensa de su derecho sobre la tierra en las pugnas con los hacendados, puesto que históricamente, por derecho natural, le corresponde ser el primer propietario<sup>95</sup>.

El indio prehispánico es valorado porque es lejano, heroico, idealizado; es fácil referirse a él, no representa ningún conflicto, ya está enterrado en la historia. En cambio, el indio contemporáneo es discriminado porque afecta al México actual: vive en la miseria, ya no brilla como en el pasado y se presenta como un obstáculo para que la sociedad mexicana se modernice. Payno no puede concebir la posibilidad de mejorar la condición del indígena sin que éste abandone su cultura. Su interés por un cambio en la situación del indio es evidente, pero la solución que ofrece es sumamente trágica, injusta, totalizadora.

Esta visión no pertenece solamente a Payno, responde a la mentalidad de la época y se acerca a la visión de otros liberales hacia el indígena. Luis Villoro<sup>96</sup>, entre otros historiadores, ha estudiado a varios autores de la segunda mitad del siglo XIX, Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez, cuya única solución para el indígena es su occidentalización, es decir, la renuncia a su cultura y su incorporación al mestizaje, única forma de lograr la unidad nacional.

---

<sup>95</sup> Esta defensa del derecho del indio sobre la tierra, pareciera un intento de reivindicación de los derechos del indígena, pero responde a la idea liberal de la propiedad individual cuya aplicación en la práctica resultó contraproducente. Nicole Giron, *op.cit.*, p.79, advierte este tipo de contradicciones: "El individualismo, concepto clave del liberalismo que se justificaba como eje de la lucha contra los monarcas y déspotas en el viejo continente, no se adapta a la realidad mexicana e impide una correcta apreciación de la importancia de las estructuras comunitarias indígenas. Hasta cierto punto las ideas liberales favorecen el desarrollo del caciquismo, pues la democracia de pequeños propietarios es sustituida por una parodia de democracia, orientada en provecho de una minoría que se reserva los beneficios del saber y la manipulación política".

<sup>96</sup> Luis Villoro, *op.cit.*, Cap.10 "Precursores del indigenismo actual", pp. 175-190.

Pimentel, con gran filantropía, se pregunta por las medidas que habrían de regenerar al misero indígena y salvarlo de su triste estado. [...] ‘Debe procurarse -dice Pimentel-... que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera’ (Pimentel 1864:226). Es decir, que la solución consiste simple y sencillamente en que el indígena... deje de ser indígena; o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etcétera, pero a condición de que ya no lo sea. Esto también, en el fondo, es lo que propondrá un Molina Enríquez al propugnar la absorción del indio en el seno mestizo. [...] En realidad se propugna una cosa: la desaparición del indígena en tanto tal indígena, es decir, en tanto clase social agrícola y primitiva, para transformarse a las relaciones de trabajo de la urbe civilizada o a la pequeña propiedad de un sistema liberal.

Pero no deja de presentarse la dificultad evidente en tal transformación; parece muy difícil que el indio olvide totalmente su lengua, costumbres e ideas para adquirir otras radicalmente distintas. Pimentel ve incluso otro peligro que seguramente habría de resultarle un tanto más molesto. Podría suceder que el indígena saliera un alumno demasiado aprovechado y que “con talento maligno” se rebelara contra sus amos [...] De ahí que sólo quede un dilema para el indio: exterminio o transformación<sup>97</sup>.

Villoro observa que la solución liberal, lejos de ser justa para el indígena, no toma en cuenta su punto de vista, pretende convertirlo en mestizo y más que liberarlo busca convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro del mundo occidental.

La incapacidad de ver al indígena como representante de una cultura válida debe explicarse de acuerdo al contexto histórico de Payno, donde varias herramientas conceptuales estaban en juego. El concepto de cultura de esa época era muy distinto del que ahora tenemos<sup>98</sup>. La cultura era definida

---

<sup>97</sup> Villoro, *op.cit.*, pp. 183-184.

<sup>98</sup> Nicole Giron, *op.cit.*, p.56, señala la distancia entre el concepto actual de cultura y el manejado en el siglo XIX con base en el análisis de la obra de dos escritores liberales. “Ni Ramírez ni Altamirano emplean usualmente la expresión ‘cultura’. El complejo de nociones que hoy solemos englobar como ‘cultura’, no podía entonces abarcarse bajo un solo término. ¿Qué palabras afines a ‘cultura’ aparecen en los textos de Altamirano y Ramírez? ‘Saber’, ‘Instrucción’, ‘Educación’, ‘Ciencia’, ‘Civilización’ -esta última contrapuesta a ‘barbarie’ y a ‘ignorancia’. Estas voces cubren campos semánticos vecinos

desde el discurso hegemónico de lo europeo, con base en los referentes que brindaban las grandes culturas de la Antigüedad, las cuales, a diferencia de las prehispánicas, gozaban de legitimidad; y en función de conceptos de élite y de alta cultura, en donde lo importante eran los grandes logros de las civilizaciones (sus obras artísticas y descubrimientos más sobresalientes) y no tanto las formas de vida de la colectividad ni los valores de la cultura popular<sup>99</sup>.

La concepción de Payno acerca del indígena se construye desde el discurso masculino, criollo, de clase alta, occidental, y católico<sup>100</sup>, únicos

---

al de cultura; incluso expresan nociones incluidas en la idea actual de 'cultura'; pero ninguna abarca un territorio tan amplio, o una noción tan integradora como la otorgada a esta palabra cuando hablamos, por ejemplo, de 'cultura popular', de 'cultura tarahumara' o de 'cultura griega clásica'. En estos casos implicamos desde la base material, la realidad económica de dicha cultura, hasta actitudes vitales, conocimientos, creencias, valores propios de un grupo social determinado en una época histórica dada. Entendida así la palabra cultura se aleja de cierto concepto humanista europeo, más o menos conscientemente imperialista de la 'Cultura', y se vuelve más plural y próximo a las ideas de nacionalismo incluso de regionalismo".

<sup>99</sup> John B. Thompson, "La comunicación masiva y la cultura moderna" en *Versión, estudios de comunicación y política*, México, Núm. 1, octubre, 1991, p. 46. Este autor expone los diferentes usos que han habido del concepto "cultura", el uso manejado por los liberales mexicanos es el que denomina como "clásico". "El concepto de cultura es notoriamente complejo, y posee una larga historia en diferentes lenguas; la noción ha sido sometida a una gran variedad de empleos [...] distingo cuatro usos básicos, a los cuales me refiero como las concepciones 'clásica', 'descriptiva', 'simbólica' y 'estructural'. De acuerdo con la concepción clásica, la cultura es un proceso general del desarrollo intelectual o espiritual. Este uso refleja los orígenes del término y la idea de labranza o el cultivo del crecimiento. Este uso prevalecía en los escritos históricos y filosóficos europeos en el siglo dieciocho, cuando 'cultura' y 'cultivado' eran a menudo equiparados con 'civilizado' y 'civilización', y, en ocasiones, se confrontaban entre sí. Es un uso que aún prevalece entre nosotros y que es ejemplificado con la descripción de alguien como un 'individuo cultivado', como una persona con un 'gusto cultivado'."

<sup>100</sup> Giron, *op.cit*, p.79. "En la construcción de la conciencia nacional en el siglo XIX, y más precisamente entre los años de 1840 y 1880, pesa poco el mundo indígena, no obstante su decisiva importancia numérica. Los valores imperantes son europeos, así se haga hincapié en la especificidad americana. La fe en el progreso y la técnica llevan a despreciar los modos productivos tradicionales en México. La devoción a la Ciencia, que borra los argumentos de su autoridad y los artículos de fe del saber de origen divino,

rasgos considerados como válidos y absolutos, punto desde el cual se mira el horizonte y se concibe e interpreta a los demás grupos humanos. De acuerdo con esta postura, lo occidental europeo es el eje que dirige el desarrollo humano, dicta los lineamientos de una modernización en aras del bien social, encarnada en la construcción de la ciudad como centro del progreso y como protagonista de la historia<sup>101</sup>. Los grupos humanos que no siguen esas directivas han errado su camino y deben renunciar a sus rasgos característicos si quieren estar dentro de la corriente del progreso, es decir, dejar de ser ellos mismos y transformarse en occidentales. Lo indígena, por lo tanto, es visto como parte de una barbarie<sup>102</sup> irracional, salvaje y rural; lo occidental es la única opción civilizadora cuyo sentido es legítimo sólo en el espacio urbano.

---

impiden una comprensión profunda de la mentalidad indígena todavía impregnada de reverencia teocrática y de anhelos mágicos.”

<sup>101</sup> Lira, *op.cit.* p.15. “Es la ciudad la potencia expansiva que parece darle sentido a la historia, pues el sentido que inspira a la cultura europea, tanto en su ámbito original como en sus extensiones en otros continentes, es el de la urbanización [...] José Luis Romero logró una interpretación de la historia latinoamericana, siguiendo a la ciudad como eje y como centro de la actividad y de la explicación histórica [...] el hecho central que él recoge para interpretar la historia latinoamericana [es]: la historia es urbanización y la urbanización es lo que se impone, ahora de manera espantosa, a los ojos de nuestro presente como hecho fundamental para la interpretación de nuestro pasado y de nuestro futuro”.

<sup>102</sup> Giron, *op.cit.* “La idea de barbarie muchas veces empaña la comprensión del mundo indígena. Por un lado los desmanes de los indios bravos en los Estados del Norte; por otro, el conservatismo de pequeñas sociedades cerradas, y por fin, uno que otro episodio violento asociado al recuerdo de las guerras de castas, van fortaleciendo entre los habitantes de las ciudades y las clases dominantes lo ‘peligroso y hostil’ de los indígenas al creerse detentadora de la civilización una parte de la población mexicana que denuncia la ‘barbarie’ de la otra”.

### Capítulo 3 – Representación ficcional del indígena

La representación del indígena en el nivel ficcional puede observarse de acuerdo con la función de dicho grupo en la construcción de los personajes protagónicos y con las significaciones dadas por el devenir particular de los personajes indígenas.

El indígena no está representado en personajes protagónicos pero por la importancia de su intervención en la narratividad funciona como un elemento esencial en la novela. El punto más importante de dicha intervención ocurre cuando Juan Robreño es raptado por las herbolarias, lo cual introduce al protagonista en el mundo indígena; una unidad narrativa efectuada en la primera parte de la novela que tiene, en palabras de Barthes<sup>103</sup>, una “función nuclear” pues abre una alternativa fundamental en la continuación de la historia, abre una incertidumbre que no se cierra (como en toda novela de folletín) sino hasta el final. Este rapto cambia radicalmente la vida del protagonista, al desclasarlo de la aristocracia criolla a lo más bajo de la sociedad, y por lo tanto, determina el curso de la trama: el eje principal de la primera parte de la novela es el deambular del niño expósito por diversos espacios sociales. Mujeres indígenas inauguran esta secuencia de acciones, y la salvación del niño por Nastasita y su instalación en la atolería, continúan la estancia del protagonista en el ámbito de la clase baja indígena.

---

<sup>103</sup> Roland Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos” en Barthes, *et.al*, *Análisis estructural del relato*, p.20.

Y si pensamos en la idea de Bremond<sup>104</sup>, de que “los acontecimientos del relato pueden clasificarse en dos tipos fundamentales” el mejoramiento o la degradación, la herbolaria sería entonces el personaje que propicia la degradación de Juan Robreño o su caída, y a su vez, el rescate de la traperera y su crianza en el local de las atoleras, son el primer paso del mejoramiento paulatino del huérfano; hay que subrayar que ambos procesos son impulsados por la suerte y no por la conducta del personaje.

Más tarde, la relación que el protagonista inicia con Moctezuma III dentro del ámbito rural que éste representa forma parte también de la secuencia de acciones que conforman el deambular del expósito. Juan Robreño llega a vivir a la Hacienda de la Ladrillera y ahí es reclutado por el ejército junto con el Emperador. Una parte del ciclo se cierra cuando sin saberlo el expósito conoce el ámbito que propició su desclasamiento: al no poder dar a luz Pascuala, la madre adoptiva de Moctezuma III, aceptó el sacrificio perpetrado por las herbolarias que derivó en el rapto de Juan.

Por su parte, los Joseses, campesinos, y las Marias, criadas, son personajes estrictamente secundarios; su función es también protagónica, son parte indispensable de la construcción de dos personajes principales: Evaristo, el jefe de los bandidos de Río Frio y Cecilia, uno de los personajes femeninos más importantes de la novela. Sin los Joseses, el tomero no hubiera podido dedicarse al bandidaje, y sin las criadas, la frutera no sería tan independiente.

Además de determinar el devenir de algunos de los protagonistas de la novela, los personajes indígenas representan diferentes aspectos de la vida de este grupo en la primera mitad del siglo XIX. Si consideramos algunos factores que definen a dichos personajes, como su género, oficio, etc,

---

<sup>104</sup> Claude Bremond, “La lógica de los posibles narrativos” en Barthes, *op.cit.*, p.90.

podemos relacionar su ubicación social con el contexto histórico de la época. El desenlace de la vida de los personajes nos permitiría pensar que el narrador ha construido un devenir realista con base en las pautas generales del funcionamiento de la sociedad de la anarquía, o más bien ha hecho uso de la ficción para representar, entre otras cosas, discursos o propuestas ideológicas referentes a lo indígena.

Es interesante observar que los personajes indígenas masculinos - Moctezuma III y los Joseeses- están circunscritos en el ámbito rural mientras que los femeninos -herbolarias, atoleras y criadas- se desenvuelven principalmente en el medio urbano.

### **3.1 Los hombres**

#### **3.1.1 Moctezuma III**

Moctezuma III es un indígena huérfano adoptado por el matrimonio de Pascuala, criolla, y Espiridión, indígena. Es criado en el rancho de Santa María de la Ladrillera, una zona rural cercana a la ciudad de México. Como presunto descendiente del rey azteca, desde el inicio es ayudado por el licenciado Lamparilla, mestizo, en la lucha por recuperar su herencia: enormes extensiones de tierra que desde hace mucho tiempo están en manos de la familia latifundista de los Melquiades. En el rancho, Moctezuma III se adiestra en las labores del campo hasta que es reclutado en el ejército donde asciende a coronel, le es posible luchar con los Melquiades y recuperar sus tierras al final de la novela.

En cuanto al devenir de Moctezuma III se pueden distinguir distintos niveles de significación representativos de espacios sociales, fenómenos

históricos, y discursos de la época, además del nivel de la construcción ficcional de dicho personaje. Todos estos niveles giran, principalmente, en torno a un problema delicado en el México del siglo XIX, el del derecho del indio a la tierra y su lucha por ella.

Uno de los espacios sociales representados por Moctezuma III es la vida de los pequeños propietarios campesinos en el medio rural. En el siglo XIX, la agricultura es la principal actividad de los indios, existen tres formas de trabajo agrícola, “unos labran tierras ajenas como peones, otros cultivan los predios comunales del pueblo a que pertenecen y algunos siembran sus propios terrenos”<sup>105</sup>. En el capítulo en el que son analizadas las digresiones metatextuales, se advierte que tanto Payno como los demás liberales apoyaban el sistema de la propiedad individual, uno de los pilares de la ideología liberal, y no el de la propiedad colectiva.

El otro espacio social representado es el ejército de la época de la anarquía cuyo mecanismo de reclutamiento, la leva, era arbitrario e impositivo:

la tropa era reclutada por lo general mediante la leva y no estaba justamente retribuida. Aunque oriunda en su mayor parte de los campos, residía casi siempre en las ciudades y en ellas se mezclaba con la hez urbana, aunque el uniforme le ayudaba a encubrir su miseria; los más de los troperos eran indígenas, y muy pocos se sentían vinculados a los intereses e ideales que servían. Concedores de todas las calamidades de la pobreza, fácilmente se resignaban cuando la leva los hacía soldados, y su fidelidad al jefe llegó a ser proverbial<sup>106</sup>.

En la novela, el ejército es presentado como una posibilidad real de ascenso social para los hombres durante buena parte de un siglo lleno de inestabilidad política, guerras civiles e intervenciones extranjeras. Como

---

<sup>105</sup> González, *op.cit.*, p.174.

<sup>106</sup> *Ibid*, pp.406-407.

dice Silvia Arrom, en la primera mitad del siglo XIX, las mujeres seguían desempeñando oficios propios de su sexo y “continuaban excluidas del sacerdocio, el ejército y la burocracia gubernamental –las tres carreras con más oportunidades de movilidad ascendente”<sup>107</sup>. Luis González señala las ventajas que los liberales veían en la leva, a la que consideraban como uno de los caminos para la salvación del indio:

su estrecha y antihigiénica choza se vuelve espacioso y bien ventilado cuartel; su dieta vegetal e insuficiente se hace en él abundante y rica; cambia unos simples calzones de manta y una mugrosa camisa por un vistosísimo uniforme; y un ‘trabajo penoso y mal retribuido, y que lo ocupa desde el amanecer hasta la noche’, por un sencillo deber consistente en cuatro o seis horas de ejercicio. Carlos de Gagern no ignoraba que los indios aborrecían la leva y que desertaban del ejército en la primera oportunidad; a pesar de eso, insistía en el carácter transculturador de la milicia<sup>108</sup>.

El fenómeno histórico más importante relacionado con Moctezuma III es el de la lucha indígena por la tierra en la época anterior a la Reforma en la que el proyecto liberal defendía la igualdad de los hombres y la propiedad individual. La aplicación de estas ideas a partir de la república restaurada significó, contradictoriamente, mayor desigualdad social al propiciar el despojo de las tierras a los indígenas; fenómeno explicado en el capítulo anterior con base en el estudio de Andrés Lira<sup>109</sup>. Por otro lado, este mismo autor señala que, con frecuencia, los abogados abusaban del indígena cuando

---

<sup>107</sup> Silvia Arrom, *op.cit.*

Desde la época prehispánica, el ascenso social a través de la carrera militar era viable, los indios macehuales podían ascender a la nobleza por la milicia: Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista” en *Historia general de México*, Colmex, tomo 1, p.195: “La manera de ascender desde el común a la nobleza era mediante méritos militares”, y p.202: “Igualmente, entre la gente común había posibilidades de subir de categoría y alcanzar puestos de dirigentes... Este proceso de ascenso social se efectuaba mediante hazañas militares...”

<sup>108</sup> González, *op.cit.*, p.314.

<sup>109</sup> Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, *op.cit.*

defendían su causa ante el gobierno<sup>110</sup>, un fenómeno bien representado por el personaje de Lamparilla. Asimismo, el movimiento y los intereses en torno al pleito de la definición de los legítimos descendientes de Moctezuma y la lucha de los supuestos herederos por recuperar su bienes, es un fenómeno ridiculizado por el narrador cuando plantea la ignorancia e ingenuidad de Moctezuma III y la de Pascuala al respecto. Una lucha presente en el siglo XIX, según Lira, al referirse a la misma representación de Payno: “compuesta o retocada para la novela, la escena está sacada de una realidad que conoció bien el autor. El proceso sobre la herencia de Moctezuma existió y hay algunas constancias de él”<sup>111</sup>.

En relación a los discursos de la época de la anarquía presentes en la trayectoria de Moctezuma III encontramos en principio uno que, surgido a partir de la guerra de Independencia, llama al indígena a la venganza y a la búsqueda de justicia después de tres siglos de opresión, un discurso con frecuencia manipulado por grupos mestizos o criollos con el fin de conseguir la fuerza indígena como base para sus propios intereses. Asimismo, el proceso de simbolización que sufre Moctezuma III introduce el discurso que ve a los héroes prehispánicos como símbolos funcionales para la lucha indígena en el siglo XIX<sup>112</sup>. Por último, en la construcción del personaje, el

---

<sup>110</sup> *Ibid* p.168 dice respecto a estos abogados que intercedían por los indígenas ante el gobierno en la lucha por la tierra: “Eran hombres que se movían en el malestar social, manifiesto con mayor evidencia y posibilidades de provecho para ellos y para sus fines políticos en la cuestión de la propiedad de la tierra y de los bienes de los pueblos y barrios”.

<sup>111</sup> *Ibid*, p.136. En este libro, el autor estudia la lucha de los indígenas por su tierra y la utilización del argumento de la herencia de Cuauhtémoc para lograrlo. En la causa de Moctezuma III no existe la lucha social sino nada más el tema de la herencia a nivel individual pero es interesante relacionarlo con los movimientos de lucha indígena de la época que utilizaban el mismo argumento de la herencia.

<sup>112</sup> *Ibidem*. El autor explica que en la lucha de los indios por defender sus tierras comunales de las parcialidades, intervenían políticos o abogados que apoyaban la

narrador puede estar representando una postura común en la primera mitad del siglo que, en busca de una identidad nacional propia, tiende a valorar la época prehispánica como raíz auténtica de lo mexicano y a negar lo colonial por ser el símbolo del yugo español<sup>113</sup>.

Por último, advertimos que el sentido de la construcción ficcional del personaje de Moctezuma III está definido por la apreciación moral<sup>114</sup> y la ideología del narrador. La construcción del personaje como rey de la Hacienda de la Ladrillera primero, y más tarde como emperador en el ejército, está satirizada: su reino se limita a una porción de campo y su imperio sólo abarca el poder de mando sobre unos indios reclutas. Estas funciones se relacionan con el discurso ya mencionado que retoma las figuras de nobles prehispánicos, Moctezuma III simboliza el ideal de un héroe indígena que alienta la lucha de su raza, un ideal y una lucha operativos antes de la Reforma cuando los indios tenían la esperanza de conservar sus tierras; a finales de siglo, el narrador puede hablar de ellos con

---

concesión de dichas tierras a los indios para más tarde poder comprarlas y comerciar con ellas. Con frecuencia, estas personas manejaban en su discurso un indigenismo dignificante que reivindicaba a este grupo como la masa sufrida e ignorada que desde la época prehispánica había defendido el suelo patrio, y que no era cobarde como la gente "de razón". Como ejemplos, están el de Cuauhtémoc frente a los españoles o el general indígena Xicotécatl en 1847 contra los norteamericanos. "Cuauhtémoc pasaba así a ser una actualidad en la conflictiva historia de México [...] La raza indígena contra la raza europea sería exaltada por sus virtudes y su valentía" (p.169-170).

<sup>113</sup> Edmundo O'Gorman, "La Revolución Mexicana y la Historiografía" en O'Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, México, Universidad Veracruzana, 1960. El autor analiza que en la primera mitad del siglo XIX y en un país en busca de su identidad, la interpretación de la historia de los primeros liberales defendía la época prehispánica como la raíz de la nacionalidad mexicana y concebía a la colonia como una época de servidumbre, de dominio extranjero, que afortunadamente había terminado con la independencia.

<sup>114</sup> Todorov, en Barthes, *op.cit.*, p.185, "Hay un lugar donde pareciera que nos aproximamos lo suficiente a esta imagen [del narrador]: podemos llamarlo el nivel apreciativo. La descripción de cada parte de la historia comporta su apreciación moral; la ausencia de una apreciación representa una toma de posición igualmente significativa".

tranquilidad pues ya no implican ningún riesgo, pero también puede hacer un juicio valorativo y de paso impugnar las ideas liberales y su triunfo.

La idea de Payno de que el derecho del indio a la tierra era natural por ser el propietario originario de la misma, se ficcionaliza en la recuperación de las tierras de Moctezuma III al final de la novela; en este punto la ficción coincide con el discurso metatextual. Pero se trata de una solución propia de una novela de folletín que al final anuda los hilos sueltos, una solución que hace justicia al indígena como una propuesta de lo que debería haber ocurrido con la desamortización de los bienes civiles planteada en las leyes de Reforma, pero la realidad fue otra: con la aplicación de dichas leyes durante la república restaurada y de manera más contundente durante el porfiriato, el indio es despojado de sus tierras; la solución coherente de acuerdo con la realidad histórica habría dejado los latifundios en manos de los Melquiades.

Asimismo, la aculturación de Moctezuma III -su alejamiento de la cultura indígena y su asimilación del saber occidental- lo lleva a ascender socialmente, a triunfar de manera individual y a hacer el bien colectivo (contribuye a la pacificación de bandidos e indios, un problema muy serio y fuente de gran inestabilidad en el siglo XIX), como sucedió con figuras históricas como Juárez, Altamirano y Ramírez, entre otros. Este proceso de aculturación del personaje coincide con la idea de Payno, analizada en el capítulo anterior, de que la solución para evitar la marginación del indio está en su occidentalización, lo cual plantea una valoración limitada de la cultura indígena, válida respecto al contexto histórico e ideológico del autor.

### 3.1.2 Los Joseses

Los Joseses forman una cuadrilla de diez indios, con sus respectivas mujeres y niños. Evaristo, el tornero mestizo, los contrata para trabajar en su rancho y más tarde los induce a robar a la diligencia y a los transeúntes en Río Frío, en el camino real que va de México a Puebla. En la cuadrilla destaca Hilario, un indio astuto y ambicioso que funciona como capataz de los Joseses y como pareja de Evaristo en el robo. Finalmente, los Joseses, usados como carne de cañón, son ahorcados por el coronel Baninelli; pero Evaristo e Hilario no tardan mucho en correr la misma suerte, en el momento en que la red de bandidaje dirigida por Relumbrón de la que forman parte, es descubierta por el abogado Martín de Olañeta.

En la construcción ficcional de los Joseses se pueden advertir dos contenidos principales. Por un lado, la representación de diferentes fenómenos sociales e históricos desde la época prehispánica hasta el siglo XIX. Por otro lado, en el devenir de dichos personajes también están impresas algunas ideas acerca del indio que responden a la concepción del mismo formulada en el discurso metatextual.

En relación a los fenómenos sociales e históricos representados en torno a la cuadrilla de indios podemos ver, en primer lugar, que la función de Hilario como capataz da cuenta de la tradición histórica del funcionamiento de la cuadrilla como organización laboral: en la época prehispánica “las tandas de trabajadores formaban cuadrillas, con una

organización semejante a la militar, puestas a las órdenes de sus mandones o capitanes encargados de reclutarlos y dirigirlos”<sup>115</sup>.

Por su parte la relación de los Joseses con Evaristo y Baninelli obedece a una relación de dominación a la que los indios tuvieron que someterse desde el siglo XVI con los conquistadores y los misioneros, y a la que siguieron sujetos en el siglo XIX con hacendados y militares. Evaristo puede representar al conquistador y al hacendado y Baninelli también al conquistador, al inquisidor y al militar “pacificador” del siglo XIX. Asimismo, la dominación de Hilario representa la discriminación del indio ladino hacia los de su misma raza, un tema tratado también en la novela de López Portillo y Rojas, *La parcela*, mientras que Evaristo encarna al mestizo que degrada al indio, un tema a su vez expuesto en la relación de la Tecolota, el único personaje indígena de *El fistol del diablo*, con su patrón mestizo.

Para el narrador, dicha relación de dominación es una de las causas de que los macehuales continúen en la misma condición de pobreza desde la época prehispánica hasta el siglo XIX, pero también observa que el *modus vivendi* de los indios no ayuda a cambiar esa situación. Los cuadrilleros son del tipo de campesinos jornaleros cuyo trabajo apenas les alcanza para sobrevivir. La organización de tierras comunales no está representada en la novela pero sabemos que Payno, como otros liberales, tampoco la aprueba<sup>116</sup> pues, como vimos en el discurso metatextual y en el caso de

---

<sup>115</sup> Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en *Historia general de México*, México, Colegio de México, tomo 1. 1977.

<sup>116</sup> González, *op.cit.*, p.174. “De las tierras comunales sacaba escasísimo provecho por lo anticuado de las técnicas, los cultivos a que se dedicaban y por no ser propietario individual. Pimentel sentenciaba: ‘La falta de propiedad individual conduce al hombre a la esclavitud, a la pérdida de la libertad, porque la propiedad particular no es otra cosa sino el círculo en que cada uno se aísla y se mueve con absoluta independencia de los

Moctezuma III, el novelista le apuesta a la forma del trabajo agrícola basada en la propiedad individual. Cuando escribe la novela, Payno es consciente de que la aplicación de las leyes de Reforma no convirtió a los indios en propietarios individuales, por el contrario, permitió el acceso de la clase media a la adquisición de bienes y enriqueció aún más a la clase alta.

El narrador no vislumbra ninguna posibilidad de cambio para los campesinos jornaleros, peor aún, observa cómo esa situación marginal orilla a los indios a delinquir y en consecuencia, a ser castigados duramente por la ley. De acuerdo con Luis González, el principal medio de vida indígena en el siglo XIX era la agricultura pero también ejercían la ganadería, la caza, la recolección, la pesca, la minería, el comercio y la producción artesanal. El robo era también un medio de supervivencia: “próximos a los nómadas, muchos indios fincan su subsistencia en el despojo”<sup>117</sup> y al respecto, el historiador cita un comentario de la época:

Salen de sus pueblos en cuadrillas a robar a los pasajeros en los caminos cuando esperan no hallar resistencia. En las haciendas hurtan, siempre que pueden, no sólo las semillas y ganados sino aun los terrenos [...] Se ha visto caso de indios arrendatarios que se han negado a pagar la renta, se han declarado dueños del terreno y han ido a atacar al amo en sus propias habitaciones. Sin embargo, lo común es que el indio robe solamente cuando puede hacerlo sin peligro, y más bien por medio de la astucia y el disimulo que por la fuerza<sup>118</sup>.

---

demás'. La propiedad comunal es esclavizadora, y por ende, antieconómica: 'nadie cultiva lo que en realidad no le pertenece'. Por eso se juzgaba necesario que 'esos bienes de comunidad sean adjudicados proporcionalmente entre todas las familias indígenas que hoy las cultivan como siervos'. Se achaca, pues, al sistema de propiedad comunal la escasa productividad de los indios. Trabajando en común ni se enriquecen ellos ni hacen rica a la nación”.

<sup>117</sup> *Ibid*, p.172.

<sup>118</sup> *Ibid*, p.173.

Este fenómeno explica que los Joseeses, a pesar de su resistencia inicial, hayan adoptado el oficio del robo impuesto por Evaristo, pues vieron en él una alternativa de cambio.

Los diferentes gobiernos mexicanos, desde la época de la anarquía hasta el porfiriato, adoptaron medidas severas con los bandidos y los indios rebeldes, pues se trataba de un tiempo muy inestable en el que la represión y la aniquilación parecían ser las únicas formas de resolver la situación. De acuerdo con González<sup>119</sup>, aún en el porfiriato, un Estado mucho más estructurado y fuerte, el gobierno se concentra en la modernización del país para beneficiar a una élite y no se preocupa por atacar de fondo las causas del bandidaje y las rebeliones, sino sólo de aniquilarlos para mantener la estabilidad necesaria para dicha modernización.

Por otra parte, la construcción ficcional de los Joseeses está apoyada en una digresión, analizada en el capítulo anterior, que sitúa al indio campesino en una dimensión histórica y social como el continuador del macehual prehispánico. La caracterización de los cuadrilleros corresponde a la descripción metatextual de la raza indígena como una masa de individuos indiferenciados, sin particularidad de físico ni de nombre, que opera como un bloque homogéneo de la misma forma que los indios reclutas de Moctezuma III: Evaristo “mandó formar fila a los hombres que eran diez. Los encontró del mismo tamaño, perfectamente parecidos e iguales como si los hubiesen fundido en un mismo molde. Todos se llamaban José” (p.258). Además, la apreciación subjetiva del narrador, como dice Todorov, nos acerca a la imagen del mismo, y por tanto, a su ideología, en este caso en particular, una comprensión limitada de la cultura indígena, señalada en el

---

<sup>119</sup> Luis González, “El liberalismo triunfante” en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, tomo 2, 1981.

análisis de las digresiones, una visión del indio que distingue cualidades como la humildad, la bondad y la inocencia pero que atribuye la diferencia cultural a la ignorancia y a la estupidez: “la verdad era que todos, humildes, buenos y hasta inocentes en el fondo, eran completamente estúpidos” (p.258).

Asimismo, Hilario es un indígena con rasgos que lo distinguen del resto de los Joseeses. Para empezar tiene un nombre y un físico particulares, “era un poco más grueso y alto que los demás”, y “parecía más listo [...] y hablaba mejor el español”. La osadía, la astucia y la ambición son cualidades que le permiten a Hilario alejarse de la forma de ser del indio y acercarse a la cultura mestiza para poder ascender socialmente. Con su oficio de ladrón consigue un mejor nivel de vida e incluso junto a Evaristo logra enriquecerse. Pero el progreso de este personaje se queda sólo en posibilidad pues el robo es una actividad reprobable que no lleva más que a la autodestrucción; Hilario es finalmente apresado y ejecutado con la pena de muerte.

La sumisión de los cuadrilleros frente a Evaristo los lleva a un proceso de degradación paulatina en el que sus cualidades iniciales son reemplazadas por la insolencia, la ambición, la voracidad. Pero a pesar de este cuadro de corrupción, los Joseeses conservan un rasgo ancestral: la lealtad que acrecentó la heroicidad de algunos nobles prehispánicos, apresados por Baninelli, los cuadrilleros no delatan el paradero de Evaristo, como Cuauhtémoc tampoco, revela el secreto de la ubicación del tesoro de Moctezuma.

En el contraste entre Moctezuma III y los Joseeses, el narrador formula la defensa de dos ideas: la aculturación y la propiedad individual. Respecto a la primera, en Moctezuma III se representa la idea de la aculturación como

la solución para el indígena, por ser un indio que, integrado a la cultura mestiza, progresa notablemente a través del ejército, uno de los oficios que ofrecían a los hombres una posibilidad de movilidad social. Los Joseeses se mantienen en su cultura y no sólo no tienen posibilidad de mejoría sino que se degradan hasta el aniquilamiento. Por su parte, la defensa del derecho del indio a la tierra y el sistema de propiedad individual se presentan también como una solución para la miseria y marginación del indio.

### 3.2 Las mujeres

Los personajes indígenas femeninos de *Los bandidos de Río Frio* forman tres grupos: las herbolarias (Matiana y Jipila), las atoleras y las criadas (Pantaleona y Pánfila), todas habitantes de la ciudad de México. Las formas de vida de estos personajes pueden ser consideradas a la luz de los estudios de historia sobre la situación de la mujer en esa época; en particular me referiré al estudio ya citado de Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, enfocado precisamente en el tiempo en que se sitúa la novela. Esta investigación demuestra que el siglo XIX fue una época de transformación de las actitudes hacia las mujeres, se reconoció que podían contribuir al bienestar del país, y, en efecto, se abrieron nuevas posibilidades de trabajo, educación y participación en cuestiones públicas, pero principalmente para las mujeres de clase media y alta; de hecho se aceptaba que las mujeres de clase baja debían formar parte de la fuerza de trabajo.

En la ficción, la presencia femenina en la zona urbana, a diferencia de la masculina en el medio rural, puede ser un signo del fenómeno estudiado por Arrom, el desequilibrio entre los sexos que había en la ciudad de México

en la primera mitad del siglo XIX, es decir, un número mayor de mujeres que de hombres, debido en parte a la migración del campo a la ciudad de indias y mujeres provenientes de las castas, jóvenes y pobres en busca de trabajo, lo cual explica también que la mayoría de las mujeres urbanas fueran de clase baja, incluyendo obviamente a las indias. Siguiendo a la autora, en la segunda década del siglo XIX, un censo indicó que la tercera parte de la fuerza de trabajo de la ciudad de México eran mujeres, y la mayoría eran de clase baja: para las mujeres de las clases acomodadas, en esa época no trabajar era un signo de *status*. El principal trabajo para las mujeres de clase baja era el servicio doméstico (más del 50%), el que en la novela ejercen las criadas de Cecilia; en segundo lugar estaba la industria de la comida (20%), que incluye a las atoleras. “Las demás se dedicaban a una variedad de oficios [...] [entre otros] complementaban la profesión médica como parteras y herbolarias que buena parte de la población prefería al boticario y al médico”<sup>120</sup>, profesión de Matiana y Jipila.

Estos personajes también comparten la soltería y una vida que se estructura por la asociación entre ellas. Según Arrom, la mayoría de las mujeres de la ciudad de México se casaban y la mayoría de las casadas tenían hijos pero también muchas nunca experimentaban el matrimonio ni la maternidad. “Hay muchas indicaciones de que mujeres que no eran esposas podían llevar vidas autosuficientes y satisfactorias [...] existían en la capital mexicana muchas oportunidades de empleo para las mujeres de clase baja, aunque mal pagadas”<sup>121</sup>. Por otro lado, en la clase pobre, los ingresos eran muy bajos, no había herencias ni pensiones ni parientes ricos por lo que “las mujeres tenían poca alternativa a la dependencia financiera de un

---

<sup>120</sup> Arrom, *op.cit.*, p.199.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.161.

hombre”<sup>122</sup>. Además, los indios no estaban tan preocupados por las apariencias y podían elegir a su cónyuge con más amplitud. La mayoría de las solteras no eran independientes, vivían en casas de padres o familiares; algunas vivían con otras de su misma edad, con parientas o compañeras de trabajo, como es el caso de nuestros personajes: Matiana era tía de Jipila, y las atoleras y criadas eran sólo compañeras. Asimismo, señala Arrom, que en todas las clases sociales, las viudas y solteras tenían casi el doble de posibilidades de trabajar que las mujeres casadas, aunque las mujeres casadas indias y de las castas trabajaban mucho más que las casadas de la clase alta.

A través de sus personajes, Payno muestra la movilidad e independencia que tenían las mujeres indígenas trabajadoras de clase baja de la capital. Como observa Arrom, trabajaban por necesidad, aunque había mujeres en peores condiciones que ellas:

el empleo no era una perspectiva alegre para las mujeres de las clases bajas; pese a la satisfacción y la sociabilidad que algunas encontrarían en el trabajo, parecería que la mayor parte eran empujadas a la fuerza de trabajo por la necesidad. La mayoría de las mujeres trabajadoras eran indias (56%), pero, como grupo, no eran las más desesperadamente pobres: esa situación estaba reservada a los habitantes de pueblos y zonas rurales que huían de las crisis del campo<sup>123</sup>.

### 3.2.1 Las herbolarias

La presencia de las herbolarias se muestra en tres secuencias narrativas: cuando el autor las introduce en el texto, cuando intervienen en la enfermedad y curación de Pascuala y la evolución de Jiquipila.

---

<sup>122</sup> *Ibid*, p.178.

<sup>123</sup> *Ibid*, p.225.

La primera secuencia se inicia con una digresión, analizada en el capítulo anterior, que ubica socialmente a las herbolarias en una comunidad indígena suburbana de la capital del país, perteneciente a la clase más baja desde la época prehispánica y marginada aún en el siglo XIX. Dicha ubicación social y racial está permeada por una concepción subjetiva que las define como miembros de una masa homogénea de seres ignorantes y supersticiosos.

Sin embargo, en la ficción está presente la idea liberal de que la única solución para los indios es su occidentalización por medio de la educación. Matiana y Jipila adquieren, a través de la herbolaria, como ciencia, un saber y un oficio que les permite diferenciarse del resto de los indios, individualizarse con un nombre distinto al de todas las indias (María), y ascender socialmente de la clase ínfima a la clase baja. Los signos de su ascenso son el cambio de habitación, de vestido y la adquisición del hábito de la limpieza. Además, cada una de ellas tiene una especialización laboral: Matiana es curandera y partera, y Jipila recolecta hierbas medicinales y las vende con las recetas. El narrador desmiente la percepción occidental del saber médico prehispánico como brujería y lo valora positivamente por su importancia para la sociedad. La herbolaria se practicaba frecuentemente en una época en la que el alcance de la medicina occidental era limitado; este saber indígena era una competencia incluso en el medio urbano y, como dice Arrom, mucha gente prefería al curandero que al doctor.

En la segunda secuencia narrativa, después del fracaso de la medicina tradicional personificada en el famoso doctor Codorniú, Matiana y Jipila aplican sus conocimientos para provocar el parto retardado de Pascuala, pero ni siquiera la ciencia de la herbolaria funciona. Ellas mismas acaban coincidiendo en que la religión es el último recurso y ofrecen a Pascuala

consultar con la Virgen de Guadalupe acerca de su enfermedad. Esta consulta da cuenta del sincretismo religioso de las indígenas quienes ven en la Virgen a la dualidad Guadalupe-Tonantzin. Una digresión, analizada en el capítulo anterior, explica cómo el culto prehispánico a la Tonantzin, reemplazado en el siglo XVI por la deidad católica, derivó en sincretismo vigente en el indígena en el siglo XIX. Además, de contextualizar dicho fenómeno cultural, el narrador lo concibe como una idolatría, una manía, en fin, una confusión causada por la ignorancia.

Las herbolarias interpretan que, para la curación de Pascuala, la respuesta de la Virgen exige como ofrenda el sacrificio de un niño, prueba de que la diosa Tonantzin sigue presente en la mente indígena. El ritual donde se va a llevar a cabo el sacrificio también es contextualizado social, cultural e históricamente en una digresión sobre la fiesta de la Virgen de Guadalupe y sus procedimientos en la época de la anarquía. La apreciación moral del narrador, inserto en una cultura criolla, ve la conducta de sus personajes indígenas como criminal; pero simultáneamente, la construcción narrativa permite incluir a la cosmovisión indígena en el universo de lo mexicano y, como veremos, no sólo incluirla sino darle un peso fundamental como ingrediente constitutivo en dicho universo.

Jipila, una indígena un tanto aculturada, no participa directamente en el sacrificio pero está presente en el espacio ritual durante su ejecución. Matiana, más apegada a su tradición, vuelve a demostrar su sincretismo: si su parte indígena efectúa el rapto del niño, su parte mestiza no le permite derramar sangre y lo abandona en el basurero, pues, como lo ha explicado la digresión, la Virgen de Guadalupe pide flores en vez de sangre. En este pasaje, además de mostrar una creencia indígena de la época, se representa la ritualización de un mito prehispánico en el contexto del siglo XIX. De

acuerdo con un estudio de Margo Glantz<sup>124</sup>, las herbolarias funcionan como sacerdotisas cuando llevan a cabo el ritual del sacrificio en ofrenda a Guadalupe-Tonantzin para que se pueda iniciar un nuevo ciclo, el nacimiento del hijo de Pascuala. Aunque se realiza sin derramamiento de sangre, el sacrificio opera como tal y permite el nacimiento del niño expósito, el cual funciona como la readaptación del mito clásico del huérfano primordial a la novela de folletín y a la realidad e historia mexicanas, erigiéndose así Juan Robreño como “el protagonista de un mito de origen, el de la nueva conciencia nacional mexicana”<sup>125</sup>.

En el contexto decimonónico, el mito prehispánico está inserto en la estructura interna del texto, a partir ya no de la visión de mundo indígena (señalada temáticamente en la digresión sobre el ritual prehispánico) sino desde el ámbito de lo mexicano, del mestizaje simbolizado en la Virgen de Guadalupe, de tal forma que el mito funcione para la consolidación de una identidad nacional<sup>126</sup>.

A pesar de su “superstición”, las herbolarias toman conciencia del crimen que cometieron, de alguna forma justificado por su ignorancia. La función de Matiana en la novela se limita a la curación de Pascuala; su intervención es breve pero fundamental. En cambio, Jipila, menos

---

<sup>124</sup> Glantz, “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*”, *op.cit.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.223.

<sup>126</sup> Rodrigo García de la Sienna, en “Apuntes sobre el cronotopo en *Los bandidos de Río Frio*” (tesis inédita) señala la degradación del mito indígena al ser referido temáticamente en la digresión sobre el ritual prehispánico, y su representación en el nivel de la trama adquiriendo una dimensión estructural de mayor validez. “El niño expósito inaugura un mundo cargado de posibilidades míticas, precisamente al ser un elemento a través del cual lo que aparentemente deja de ser mito (la historia de un país con sus fenómenos culturales, como la adoración a Guadalupe) resulta ser la descripción de un mito fundacional, si bien con variaciones relevantes respecto a los mitos arcaicos, vigente en el tiempo del texto, interna y externamente, e incluso en nuestro propio tiempo” (p.38).

supersticiosa y más allegada a la cultura mestiza, participa a lo largo de casi toda la novela.

En la tercera secuencia narrativa de las herbolarias, Jipila salva de la ruina a Pascuala prestándole todos sus ahorros, con lo cual se evidencia el desapego material del indígena, un aspecto criticado por los liberales, según Luis González “no existe en ellos el afán de lucro. Se contentan con poco y no quieren más. Y si esto mereció el elogio de los frailes en el siglo XVI, en el XIX es motivo de vituperio. El cristiano les llamó desinteresados, pero el burgués los tiene ahora por indolentes”<sup>127</sup>. En Payno, dicho desapego pareciera más bien un valor positivo -la generosidad- que salva a la Hacienda de la Ladrillera.

Jipila se contenta con su trabajo y con su devoción religiosa; el indígena no se ha familiarizado con el uso del dinero, el mestizo le da una utilización a sus ganancias con lo que puede volverse propietario: en recompensa por el cuantioso préstamo, Pascuala le compra a Jipila un terreno y unas casas. Si aceptamos lo dicho por Arrom, en el contexto decimonónico, el caudal y la propiedad de Jipila no parecieran ser muy verosímiles, o representarían más bien un caso aislado; la generalidad de las mujeres, sobretudo las indígenas de clase baja, aunque trabajaran de forma independiente tenían trabajos mal remunerados con escasas oportunidades de progreso. Según la autora, sus salarios eran menores que los de los hombres porque sus oficios eran considerados transitorios y suplementarios del trabajo masculino. Asimismo, habla de una feminización de la pobreza; las mujeres constituían la mayoría de los pobres de la ciudad de México y aún así seguían migrando a la capital porque en el campo la situación era aún peor. “El empleo posiblemente permitió a algunas mujeres y sus

familias sobrevivir, pero normalmente no las hizo prósperas ni emancipadas, y tampoco era una vía de movilidad ascendente”<sup>128</sup>, en todo caso, “el matrimonio era mucho mejor que una carrera como alternativa económica; tenía más probabilidades de ofrecer seguridad y ocasionalmente podía significar un desplazamiento hacia arriba en la escala social, cosa que las mujeres por sí solas no podían alcanzar”<sup>129</sup>.

El ascenso social de Jipila, que llega a su punto más alto cuando al final de la novela Pascuala le regala la Hacienda de la Ladrillera, podría pensarse más bien como la expresión de una propuesta del narrador para la solución del problema indígena. En primer lugar, el indio puede progresar si se adscribe a la cultura mestiza y muestra cualidades como la honradez, la inteligencia, la solidaridad, el compromiso, la entrega al trabajo y si, como vimos, posee un saber y un oficio. Y en segundo lugar, al hacer propietaria a Jipila, Payno vuelve a representar la idea de que la propiedad individual es la clave del progreso, como en el caso de Moctezuma III. Sólo como propietaria, una mujer indígena podía llegar a tener un *status* que le permitiera dirigir de manera exitosa a una colonia de campesinos de su misma raza de manera exitosa. Sólo como propietaria, la vida de una mujer indígena de clase baja podía ascender y alcanzar el progreso en el ámbito rural donde la pobreza era más aguda que en la ciudad.

---

<sup>127</sup> González, *El indio en la era liberal*, p.175.

<sup>128</sup> Arrom, *op.cit.*, p.247.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p.248.

### 3.2.2 Las atoleras

Nastasita es una viejecita trapera que concurre a la Viña, el basurero comunal, y vive arrimada en una atolería del centro de la ciudad junto con la dueña del local y varias molenderas. Un día encuentra un niño abandonado en la Viña, Juan Robreño, y lo lleva a vivir a la atolería, donde es criado por ella y sus compañeras.

La primera imagen de la atolería es la de un lugar desagradable, sórdido, sucio, lleno de vapores mefíticos y aire del caño de la calle, cuya construcción está a punto de derrumbarse; el color de las paredes tiene un “matiz como de panorama de infierno” (p.47). Es una atmósfera en la que la vida de la clase baja es asociada con el inframundo, descrita por un narrador ubicado en la élite criolla que no comprende el desarrollo de la vida en medio de tanta precariedad. El énfasis en la suciedad de la atolería y su entorno, se refiere a las condiciones urbanas de la época y plantea la limpieza como un valor, “Inclán y Payno expresan la misma intolerancia a la inmundicia, convencidos de la relación moral con la higiene, y de que no hay promoción social sin modificación de hábitos y costumbres”<sup>130</sup>.

Con la presencia de Nastasita y Juan Robreño en la atolería, se muestra la participación de los indígenas en el fenómeno de los arrimados, una instancia nacional que consiste en la ayuda de la clase popular a los más

---

<sup>130</sup> Miguel Ángel Castro, “De linajes empolvados, bandidos lustrosos, charros desodorizados y rancheras pulquérrimas”, en Margo Glantz (coord.), *op.cit.*, p.212.

pobres y desvalidos. “Afortunadamente para los necesitados –niños expósitos, mendigos, ancianos, enfermos, dementes y toda laya de inválidos- existía en México, desde los remotos tiempos de la conquista, una tradición de verdadera caridad”<sup>131</sup>.

La segunda imagen de la atolería es más alentadora, presenta a unas mujeres maternas, buenas y rudas que cuidan a Juan Robreño. La primera nodriza indígena del niño expósito es un pecho salvador:

imposible de describir el sentimiento de esas rudas y buenas mujeres, que en su idioma, mitad español y mitad indio, discutían los remedios que deberían hacerse. Una fue a buscar *chinguirito* a la vinatería de la esquina; otra a la botica, vinagre de los cuatro ladrones; otra, a pedir a la vecindad yerbas aromáticas; pero la que se había quedado dijo: -Lo que tiene el *piltoncle* es hambre y frío-. Y lo tomó en brazos, sacó un pecho grueso y denegrido, le exprimió una poca de leche caliente en la cara y le metió en la boca un pezón negro, gordo y estirado como tapón de una botella de champaña, arrullándolo y estrechándolo brusca y cariñosamente en su seno caliente y húmedo, por donde corrían con el sudor gotas del vapor del *nixtamal* y de la masa que estaba moliendo. Cabalmente el día antes había ingresado en lugar de otra en la gran fábrica de tortillas esa nueva molendera que estaba criando a su último hijo (p.50).

Con esta caracterización, se reafirma la libertad del narrador masculino para mirar el cuerpo de la mujer de la clase popular, un aspecto analizado en el capítulo sobre el discurso metatextual. Imposible que el narrador se detuviera en los senos y pezones de una criolla de alcurnia como Mariana, la condesita del Sauz; en cambio, los pechos de Cecilia y de Casilda, mestizas del pueblo, aparecen en el discurso narrativo como el objeto más lleno de sensualidad. El cuerpo de la indígena, a diferencia del de la mestiza, no es mirado eróticamente, sino más bien es descrito de manera burda y escueta. La condición social y racial de las chichihuas permite ese acercamiento y su función esencial de nutrir lo justifica: la descripción está

---

<sup>131</sup> Luis González, *El indio en la era liberal*, p. 372.

centrada en el pecho, el órgano que lleva a cabo dicha función. De esta forma, como ha visto Margo Glantz, la imagen de la india es una sinécdoque, toda ella es su pecho, pareciera no tener rostro ni cuerpo completo. El cuerpo de las indias que no cumplen esta función de nutrir -las herbolarias, las criadas- no es tan mirado ni descrito.

La importancia de las atoleras radica en la función vital de alimentar al pueblo, su individualidad es secundaria, por eso son mujeres anónimas sin rostro ni nombre, un grupo con una misión social, similar a los grupos de indios también anónimos que desempeñan labores básicas para la sociedad: la agricultura -Joseses- y el ejército -reclutas de Moctezuma III-.

La conducta maternal de la nodriza está valorada positivamente, muestra sabiduría natural y una entrega desinteresada que permiten la continuidad de la vida. Los indígenas ya no son solamente una masa extraña y lejana, también son la base que sostiene a la sociedad, la fuerza de trabajo sin la cual ésta no podría subsistir. Así, el narrador reconoce la resistencia de la raza india que le ha permitido sobrevivir durante siglos a pesar de sus condiciones de vida.

En la intersección de tres conjuntos, las mujeres, los indios y la clase baja, el narrador observa calidez, generosidad, capacidad de adaptación, asociación solidaria; percibe la riqueza natural que hay dentro de la pobreza, una riqueza que permite la supervivencia dentro de la precariedad. En palabras de Glantz:

el pueblo bajo, casi una excrecencia natural, terrestre, orgánica, proliferante, hundido en la orfandad, en el desamparo, en la pobreza extrema, tiene en su propia carencia el germen de la salvación, es una especie de *humus primigenio* que fertiliza, la tierra que alimenta a los desheredados y alimenta

ese estado de espíritu, esa cualidad innata, la generosidad que les proporciona abrigo, y los nutre aunque sea con los desechos de la riqueza<sup>132</sup>.

La segunda nodriza de Juan Robreño, también indígena, continúa y refuerza su nutrición; lo amamanta mucho mejor que la primera chichihua, el éxito de su función se refleja en su cuerpo, en el órgano que alimenta: no importa que ella sea “fea, greñuda” sino que esté “sana, robusta, con unos pechos bronceados, duros y grandes como los de una vaca inglesa y con una leche abundante y espesa, producto de la admirable gramínea que era la base de la alimentación de la gente de la atolería del callejón de la Condesa” (p.51). La importancia de esta mujer es su participación en la crianza del niño expósito. Es significativo que el primer ámbito del recorrido del protagonista sea tan marcadamente indígena: el maíz es el medio de subsistencia de estas mujeres, materia prima de su trabajo (venta de atole y tortillas) y su alimentación, hasta de su curación:

en la atolería estaba también la botica y todo lo curaban con el maíz, cataplasmas de masa en el vientre para el empacho, friegas con el agua caliente del nixtamal para la calentura y jarros de agua de cabellitos como tisana y la aplicación de chorros del pezón negro de la nodriza por la boca, ojos, orejas y narices que lo sofocaban y le hacían volver el estómago, que eran el verdadero contraveneno, y la criatura marchita y caída como la flor a la que han estrujado y quebrado el tallo, a los dos días estaba sana y chillando tan fuerte que los vecinos no había semana que no reclamaran y amenazaran a las de la accesoria (p.52-53).

Además del maíz, los demás elementos utilizados en la atolería también son de origen prehispánico, nombrados por el narrador en la lengua indígena, el náhuatl de los grupos del centro de México: mecate, petate, nixtamal, comal, tecomate, pulque, chinguirito. El mismo niño expósito es un elemento más de ese mundo, nombrado por su chichihua como piltoncle.

---

<sup>132</sup> Glantz, “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*”, en Glantz (coord), *op.cit.*

La participación del elemento indígena en la novela se ve fortalecida gracias a la indispensable intervención de las atoleras en la vida del huérfano; el ritual llevado a cabo por las brujas gesta al niño expósito desde un mundo femenino e indígena y la atolería cumple a su vez la función de seguirlo gestando<sup>133</sup>, al criarlo y nutrirlo en el mismo mundo. La chichihua, como instancia tradicional indígena, permite que el mito del niño expósito siga siendo funcional para la cultura mexicana. Como señala García de la Sierra,

la importancia de estas mujeres en la novela es fundamental, pues su entorno refiere un espacio cuyas significaciones dotan de un carácter peculiar y específico al personaje del expósito, quien gracias a ellas encontrará su actualización mítica en el contexto americano, y más específicamente, mexicano<sup>134</sup>.

Pero aparte de los valores positivos que el narrador encuentra en las mujeres indígenas, en la caracterización de Juan Robreño como muchacho criado por las atoleras aparece de nuevo la ideología liberal que ve en la falta de educación un ámbito de irracionalidad. Juan, a los diez años, no es un ser de razón porque es analfabeto, no tiene ningún oficio y ni siquiera habla bien el español, así lo define el narrador: “un bodoque, una especie de salvaje criado en el lodo y en el polvo de las calles de México”. El término “salvaje” nos remite a la concepción, señalada en el capítulo anterior, que del indio tenían algunos europeos en el siglo XVI, como un ser que no poseía la razón y por tanto no podía dirigir su vida; quizá por eso Nastasita se ve obligada a entregar a Juan como esclavo a Evaristo, un mestizo que, en el mejor de los

---

p.231.

<sup>133</sup> García de la Sierra, *op.cit.* “La atolería es un espacio con la función de una familia y de un vientre simbólico en el que el héroe fundacional encuentra su gestación antes de su arquetípica “salida” al mundo”, p.52.

<sup>134</sup> *Ibid*, p.46.

casos, le podía haber enseñado una forma de comportamiento y un saber que lo hicieran un ser de razón, pero cuya tutela resulta ser un rito de pasaje, de transición a la adultez y a la salida al mundo.

Por último, las atoleras representan también una de las formas de vida de las mujeres indígenas en la ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX. Como vimos, según Arrom, el 20% de las mujeres de clase baja se dedicaban a la industria del alimento, y el oficio de atolera era siempre desempeñado por mujeres. Según la autora, la división sexual del trabajo se daba pues los hombres, en su mayoría, formaban parte de gremios, a diferencia de las mujeres; aunque la razón por la que las mujeres desempeñaban ciertos trabajos a veces no se puede saber. “Las vendedoras de atole, tortillas y tortas siempre fueron mujeres pero los vendedores de frutas y dulces podían ser hombres”<sup>135</sup>.

El estudio de Arrom también nos ayuda a entender las condiciones de vida y de trabajo de las atoleras; las trabajadoras de la industria del alimento vivían una situación social inferior a la de artesanas y costureras pues la mayoría eran indias. Por lo general trabajaban en talleres como mano de obra alquilada, el resto eran independientes y vendían productos hechos por ellas mismas: “el resto de las trabajadoras de la comida eran independientes y vendían productos frescos: bien tortillas, atole, tamales, sopes, dulces y demás cosas preparadas por ellas mismas. Trabajando en sus casas y en la calle podían combinar el trabajo con las tareas domésticas y el cuidado de los hijos, igual que las hilanderas y las costureras”<sup>136</sup>. De acuerdo con esta descripción, la representación de Payno de las atoleras es bastante realista.

---

<sup>135</sup> Arrom, *op.cit*, p.204.

<sup>136</sup> *Ibid*, p.237.

### 3.2.3 Las criadas

Cecilia, la frutera mestiza, es una de las múltiples entidades femeninas que protegen a Juan Robreño en su deambular por la orfandad y uno de los personajes femeninos más importantes en la novela, no sólo por estar vinculada al niño expósito y a Evaristo, el bandido principal, sino también por representar la posibilidad de independencia de la mujer respecto al hombre, en una sociedad patriarcal que no ofrecía quizá muchas oportunidades de desarrollo para el sexo femenino.

Al quedar huérfana, Cecilia hereda una casa y una serie de trajineras que le permiten establecer a través del canal de Chalco, una ruta comercial y el mejor puesto de fruta de la ciudad de México. Este personaje femenino va siempre acompañado de sus dos criadas indígenas, sin ellas no sería tan independiente. La participación de este par de mujeres en la trama está motivada debido a su relación con el ama, como la de los Joseeses con Evaristo, las atoleras con Juan y las herbolarias con Pascuala. Todos estos personajes indígenas, con Moctezuma III, son secundarios desde un punto de vista estructural del relato literario pero, como hemos visto, son complemento indispensable de los protagonistas y su presencia permite acercarse a diferentes aspectos de la vida indígena en el siglo XIX: fenómenos sociales, ámbitos laborales, discursos ideológicos y políticos, problemáticas de género, etc.

Pantaleona y Pánfila forman parte del conjunto de mujeres indígenas, jóvenes y solteras, que en el siglo XIX migraban a la ciudad de México en

busca de mejores condiciones de vida y encontraban en el servicio doméstico una opción, según Arrom, el principal empleo de las mujeres de clase baja en esa época. Este fenómeno se acentuó en el siglo XX y llegó a un punto culminante en la década de los sesenta, cuando se reforzó el uso del nombre genérico de las "Marías" en la ciudad de México, aplicado a dichas mujeres migrantes, como se ve en el estudio de Lourdes Arizpe.

Cecilia trae de Ameca a sus criadas a la ciudad de México para que vivan con ella, lo cual propicia su aculturación a la forma de vida mestiza. En el siglo XIX, las sirvientas "en la mayoría de los casos eran indias o inmigrantes (y a menudo ambas cosas), que frecuentemente llegaban a la ciudad de México sin un techo sobre sus cabezas, sin habilidades comerciales y sin relaciones familiares. El servicio doméstico, entonces como ahora, desempeñaba un papel importante en la aculturación de mujeres campesinas a la clase baja urbana"<sup>137</sup>. En este sentido, las criadas de Cecilia están más relacionadas con las herbolarias que con las atoleras. Como Matiana y Jipila, un nombre distinto al de "María" común a todas las indias, Pánfila y Pantaleona, les confiere individualidad y como las herbolarias, son "medio civilizadas": son limpias y han cambiado su vestido primitivo de enredadas por vestidos occidentales. En cambio, las atoleras que no tienen el modelo mestizo, son mujeres anónimas, sin nombre, sucias y están en un lugar inferior de la escala social.

"Las desvergüenzas y malas palabras que [Pantaleona y Pánfila] oían a los cargadores, cocheros y verduleras, las solían repetir con la mayor naturalidad, como los niños, y sin comprender su significado" (p.227). La incomprensión de ciertas expresiones del habla mestiza permite que se compare a las criadas con los niños, asociación que nos remite de nuevo a

una de las formas en que ciertos pensadores europeos concibieron a los indios en el siglo XVI, y que ha sido revisada en el capítulo anterior. En particular, está el discurso de Francisco de Vitoria, el teólogo de la Universidad de Salamanca, quien refutó la idea de que el indio era una tercera especie entre el hombre y el mono y planteó que más bien era una especie de niño con facultades racionales en potencia; o el de fray Bartolomé de Las Casas, quien pensó que los indios eran un pueblo joven que podía ser educado por un pueblo avanzado, como un niño es instruido por un adulto. En el siglo XIX, la diferencia cultural del indígena se concibe en ciertos casos todavía, en relación a la idea de que se encuentra aún en estado infantil.

El trabajo de las criadas de Cecilia era incondicional, “en una palabra, eran sus esclavas” (p.228) pero en realidad gozaban de muchos privilegios: buen trato y buena paga, lo cual las ubica en una minoría afortunada. “Algunas servidoras tenían mejor suerte que otras, ya porque trabajaban para gente muy rica o porque permanecían toda la vida con los mismos patrones. Los extranjeros a menudo observaban que las sirvientas mexicanas eran tratadas como miembros de familia...”<sup>138</sup>. Pero si seguimos a Arrom, para la mayoría de las mujeres, el servicio doméstico era repugnante porque les recordaba diariamente su inferioridad, debían a sus amos sumisión y obediencia, estaban estrictamente vigiladas, algunas tenían que cumplir con requerimientos sexuales, separación de su familia y salarios miserables.

La fortuna de Pantaleona y Pánfila consiste, por ello, en que trabajan con una mujer soltera de clase media popular, es decir, con una mujer que no está tan alejada socialmente de los indígenas y que encuentra en sus criadas,

---

<sup>137</sup> Arrom, *op.cit.*, p.232.

<sup>138</sup> *Ibid*, p.230-231.

además de un apoyo laboral y doméstico, una relación fraternal. En esta clase del pueblo, el narrador percibe la posibilidad de una vida digna para las criadas y una capacidad de asociación entre mujeres de clase baja y media baja, y de diferente raza. Asociación que, aunque conserva la jerarquía, permite la formación de una estructura familiar en la que hay mayor solidaridad y felicidad que en la vida de la clase alta: “esta familia de tres mujeres del pueblo [...] pasaba la vida bien entre el trabajo, la buena comida y el mejor sueldo; y eran más felices que los que entre seda, plata y oro habitaban el palacio de la Calle de Don Juan Manuel” (p.228).

La relación de Cecilia con sus criadas es similar a la de una madre con sus hijas, les administra el dinero, les compra adornos y ropa. La orfandad es un factor determinante para este vínculo maternal; tanto la mestiza como las indígenas han perdido a su familia biológica: “huérfanas, sin saber quién había sido su padre, y habiendo perdido a su madre cuando eran pequeñas, querían a su ama más que lo que hubiesen querido a su madre, y ambas, sin vacilar, se habrían arrojado a una hoguera por salvarle la vida” (p.384). La orfandad es un tema fundamental en la novela que, como hemos visto, determina la vida del protagonista Juan Robreño y está presente en muchos otros personajes; como dice Margo Glantz:

¿cómo no encontrar huérfanos en una sociedad que proscribe a los hijos ilegítimos? ¿Y no es justamente Juan Robreño uno de ellos? ¿Cómo no hallarlos en una sociedad forjada después de una conquista en la que los hijos del país conquistado, los indígenas, han sido despojados de sus tierras? ¿No es exactamente lo que le pasa a Moctezuma III, huérfano albergado por doña Pascuala, quien desde el primer momento en que aparece en la novela está ya reclamando sus posesiones usurpadas?<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Margo Glantz, “Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frio*”, en Glantz, *op.cit.*, p. 224.

Por otra parte, la mirada del narrador sobre el cuerpo de la mujer del pueblo, como hemos visto, varía de acuerdo con la raza; en la relación de Cecilia con sus criadas esto se hace aún más evidente. Las criadas ayudan a Cecilia a bañarse en una de las escenas más eróticas de la novela, en la que el cuerpo de la mestiza es descrito como un objeto sumamente sensual, mientras que el de las indias ni siquiera es mirado. En el siguiente extracto el lector podrá advertir el contraste entre la descripción del cuerpo de Cecilia y el de las nodrizas de Juan Robreño:

en un momento la enjabonaron las dos muchachas y cubrieron su cuerpo de blanca espuma

[...] María Pánfila templó con agua fría la otra olla del cocimiento aromático de Jipila y la vertió suave y pausadamente sobre la cabeza de Cecilia. Corrientes pequeñas de un líquido color de vino jerez pálido resbalaban por el pecho, los brazos y el torso de Cecilia, y la despojaban del vestido espumoso de jabón; sus cabellos negros y abundantes cayeron sobre sus espaldas hasta más abajo de la cintura; su bello cuerpo apareció en aquella atmósfera luminosa de la recámara como una visión del paraíso; las gotitas de agua reposaban en los nidos de amor de sus brazos y de sus rodillas, y parecían diamantes de intento colocados para realzar la delicadeza de su piel suave y húmeda (p.231).

Junto al narrador y el lector, Evaristo también observa el baño de Cecilia, motivo suficiente para excitar al bandido, quien entra a la recámara de la frutera con la intención de poseerla, pero las dos Marías la defienden, golpean al tornero y lo sacan de la casa. En la conducta de Pantaleona y Pánfila, el narrador valora positivamente a las mujeres indígenas trabajadoras. Es significativo que dos mujeres que sufren la doble discriminación de raza y género, tengan la fuerza, la valentía y el coraje necesarios para vencer, en diferentes ocasiones, al hombre más temible y sanguinario de la novela, el jefe de los bandidos de Río Frío. De acuerdo con la representación de Payno, la mujer indígena tiene mayor capacidad de

respuesta que la mestiza frente a una situación de peligro o de desastre; como en el caso de Jipila quien, a diferencia de Pascuala, se enfrenta a los estragos causados por el ataque del ejército a la Hacienda de la Ladrillera y puede al fin reconstruirla.

Otros rasgos positivos de las criadas son la discreción y la lealtad. Tras el lance con Evaristo, “Cecilia consideró que lo mejor era callar absolutamente, y así lo había encargado a las dos Marias que, como indias, guardaban un secreto como en una tumba” (p. 266). Asimismo, guardan una fidelidad absoluta a su ama y por ello son comparadas con los animales que establecen ese vínculo con los humanos, un tipo de asociación presente en el discurso metatextual: “las dos Marias eran como los perros. Su único amor, su único pensamiento, su Dios, para decirlo de una vez, era Cecilia” (p.384).

Las criadas se diferencian en su carácter. Pánfila es tímida y “excesivamente cariñosa”, rasgo que denota una relación sensual entre mujeres, “pues siempre estaba besando y acariciando a Cecilia” (p.384). Pantaleona, en cambio, “era despegada en la apariencia, pero muy resuelta y capaz de cualquier cosa. Como la mayor parte de los de su raza, no conocía la sensación nerviosa que se llama miedo” (p.384). Estas diferencias tienen eco en sus nombres: el de la primera es suave, débil; el de la segunda es fuerte y, por su composición, nos da la imagen de una leona.

La valentía de Pantaleona no es solamente un rasgo descrito, también es demostrado en la narratividad. Las tres mujeres frustran el primer ataque de Evaristo, Cecilia y Pantaleona controlan el segundo y ésta última se encarga del tercero y más peligroso. Después de los dos primeros ataques infructuosos, la furia del bandido aumenta y la impotencia de no poder poseer a Cecilia se convierte en un deseo de asesinarla. Ayudado por uno de sus indios enmascarados, diseña un plan para entrar a la casa de la frutera en

México: cavar en la tierra un túnel que desembocará en una de las habitaciones; pero no cuenta con la defensa hercúlea de Pantaleona, quien lo detiene y le arranca el cuero cabelludo, después de haber apuñalado al enmascarado. La fidelidad y entrega de esta mujer son reiteradas, su carácter impasible no sufre alteración después del asalto, y ella lo ve como una más entre las tareas que tiene que cumplir con su ama. A la mañana siguiente del asalto, “Pantaleona, indiferente y fría, se dejó dar cuantos abrazos quisieron Lamparilla y el oficial y se encaminó a la cocina para ver de preparar algo de comer para su ama, que suponía que no había probado bocado desde la terrible madrugada” (p.405).

Como en el caso de Jipila, tener un oficio y además establecer una relación con una mujer mestiza son los mecanismos de ascenso para las criadas. Al final de la novela su trabajo y entrega son recompensados: Cecilia, ya casada con Lamparilla, les cede su puesto de fruta, con lo cual ascienden en la escala social.

## **Conclusiones**

La concepción acerca del indio de Manuel Payno, expuesta en sus crónicas de viaje, cuadros de costumbres y la novela *El fistol del diablo*, escritos en las décadas cuarta y quinta del siglo XIX, es muy distinta a la representada a finales del mismo en su novela *Los bandidos de Río Frío*. El devenir del proceso histórico nacional y la participación del autor en dicho proceso fueron determinando su idea de la nación mexicana.

En esos primeros escritos hay una visible ausencia del indio en la representación de lo mexicano; ausencia que quizá podría atribuirse a un

desconocimiento de la realidad nacional por la corta edad del escritor, aunque en realidad desde muy joven se insertó en el ámbito de la administración pública y desempeñó funciones que, de manera privilegiada, le permitieron viajar y observar buena parte de México. Dicha ausencia se explicaría más bien porque, en esos años, Payno, como sus compañeros de generación, era consciente de la fragmentación del país y estaba preocupado por construir, a través de la práctica literaria en revistas y periódicos, una imagen de lo mexicano para formar una conciencia nacional, pero una imagen particular, dirigida a un público letrado muy reducido, y por tanto, a la élite criolla y a algunos indígenas ya totalmente transculturados.

Como ha estudiado Pablo Mora<sup>140</sup>, Payno, en sus crónicas, busca delimitar las fronteras del país e inventariar diversos elementos culturales; en los cuadros pretende legitimar ciertas costumbres y corregir otras estableciendo valores morales; en *El fistol del diablo*, adapta las formas de la novela de folletín a una realidad nacional con un tono de carácter moral y europeizante, y busca una idea de integración nacional desde postulados eminentemente criollos. Mora concluye que "la actividad de Payno en la primera mitad del siglo XIX había sido un trabajo de construcción nacional por entregas, aunque todavía sin poder establecer las arterias o los lazos que permitieran reconocer en toda su dimensión a la nación mexicana"<sup>141</sup>, pues sus representaciones están centradas, en su mayoría, en la cultura criolla, y

---

<sup>140</sup> Pablo Mora ha estudiado estos temas en dos artículos: "Los lazos nacionales y las vías de tinta de Manuel Payno: revistas literarias de la primera mitad del siglo XIX" en Margo Glantz (Coord), *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1994; y "Manuel Payno: del cartógrafo literario al hacedor de novela como nación", artículo inédito próximo a publicarse en la edición crítica de *Los bandidos de Río Frio*, coordinada por Margo Glantz en la Colección Archivos de la UNESCO.

<sup>141</sup> Mora, "Manuel Payno: del cartógrafo literario al hacedor de novela como nación", en *op.cit.*, p.10.

por lo tanto, son excluyentes de los grupos mestizos e indígenas de las clases populares.

Por otra parte, su participación en el golpe de estado de Comonfort en 1857 fue un suceso crucial en su vida. Este acontecimiento marcó el proceso político nacional, pues, en cierto sentido, propició el enfrentamiento entre conservadores y liberales de la guerra de Reforma. Payno fue acusado de traidor a la patria por diversas personalidades, en particular, es famosa la diatriba de Altamirano. Nicole Giron<sup>142</sup> explica que Payno, como liberal moderado, creyó evitar con el golpe de Estado el choque más extremo; su posición fue incomprendida porque su defensa de un liberalismo conciliador con la religión fue vista como ambigua y sólo generó desconfianza entre liberales radicales y conservadores.

En 1869, sin embargo, escribe su *Tratado de la propiedad*. Andrés Lira<sup>143</sup> observa que en esta obra Payno es ya consciente de que la aplicación de algunas leyes de Reforma estaba beneficiando a unos cuantos y afectando a la mayoría. El novelista apoyaba la desamortización de los bienes civiles y la nacionalización de los bienes eclesiásticos siempre y cuando beneficiaran a todos los mexicanos, formando propietarios individuales y, en este sentido, daba prioridad a los indígenas en la repartición de las tierras. De esta forma, es comprensible que en sus artículos de *Panorama de México* de 1869 y 1870 y en *El libro rojo* (1870) tuviera una actitud más considerada con los indios que en sus obras anteriores. En este libro, escrito junto con Vicente Riva Palacio, entre otros autores, estudia el papel de la muerte y la violencia

---

<sup>142</sup>Nicole Giron, "Payno o las incertidumbres del liberalismo" en Margo Glantz (coord), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, op.cit.*

en el proceso histórico nacional desde la conquista hasta la guerra de Reforma, y explica la rebeldía indígena, manifestada en diversos momentos históricos, como una sed de venganza por la conquista, acepta la injusticia de su situación y los concibe como un grupo social con los mismos derechos que los demás.

De acuerdo con Luis González<sup>144</sup>, en la República Restaurada, el grupo de liberales cultos de la generación de Payno asume el poder político junto con Benito Juárez y continúa más tarde con Sebastián Lerdo de Tejada; los militares, dirigidos por Porfirio Díaz, los que lucharon contra los franceses y el segundo imperio, son relegados en este periodo. Después de los mandatos juarista y lerdista, en 1877, Díaz se subleva, los militares ascienden y los liberales son desplazados, aunque algunos continúan participando en el gobierno. Payno nunca fue totalmente perdonado por sus compañeros de generación por su error cometido en el golpe de Comonfort; durante la república restaurada no es solicitado a participar en puestos de alto nivel, desempeña funciones menores, no pasa de diputado o senador, dirige la Sociedad de Beneficencia, ejerce el periodismo un breve período, y es profesor de historia en la Escuela Nacional Preparatoria<sup>145</sup>. Durante los mandatos de Porfirio Díaz y Manuel González participa de manera periférica en el gobierno; el presidente González le encarga una misión especial en Francia donde permanece de 1882 a 1888; y con Díaz de nuevo en el poder, se traslada a España para ser diplomático de 1888 a 1892; una etapa que

---

<sup>143</sup> Andrés Lira, "Propiedad e interpretación histórica en la obra de Manuel Payno" en Margo Glantz (coord), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, *ibid*

<sup>144</sup> Luis González, "El liberalismo triunfante" en *Historia general de México, op.cit.*

según Giron<sup>146</sup>, parece más un retiro voluntario que un reconocimiento a sus méritos.

El haber sido relegado por los liberales radicales en la República Restaurada y al haber sido desplazados los mismos liberales por el grupo de Díaz, hace que Payno mire el mundo de la política y la realidad nacional desde otra perspectiva. En la década de 1870 vive un tanto apartado del mundo político pero todavía lo observa de cerca. En la década siguiente, su ausencia de México le permite reflexionar aún más acerca del proceso histórico de un país que durante el porfiriato experimenta un tiempo de estabilidad política. Gracias a su conocimiento profundo de dicho proceso y de los diversos actores sociales en él involucrados, en *Los bandidos de Río Frio* puede mostrar a la sociedad mexicana con una dimensión mucho más amplia, sobre todo desde las clases media y baja, y desde el ámbito de las costumbres.

Imposibilitado para explicar la compleja realidad nacional que vivió a lo largo de sus años, en *Los bandidos de Río Frio*, como dice Lira<sup>147</sup>, Payno evoca una realidad que exigía ser comprendida más allá de los estrechos límites de la dogmática liberal. Asimismo, como dice Girón<sup>148</sup>, frente a la incomprensión que sufrió como político, sólo mediante la ficción pudo encontrar cierta congruencia en el contradictorio México que le tocó vivir. Y dentro de esa dimensión amplia de la realidad nacional representada en su novela, Payno muestra haber comprendido que el indio era un elemento muy importante en la sociedad mexicana.

---

<sup>145</sup> Para conocer su trayectoria personal, ver la biografía de Robert Duclas, *Les bandits de Río Frio, Politique et littérature au Mexique a travers l'oeuvre de Manuel Payno*, México, Institut Francais d'Amérique Latine, 1979.

<sup>146</sup> Giron, *op.cit.*

<sup>147</sup> Lira, *op.cit.*

Los pasajes donde se representa la vida indígena en *Los bandidos de Río Frío* están situados antes de la guerra de Reforma, cuando todavía existían instancias legales para ellos, y aún tenían la esperanza de poder conservar sus tierras pues no habían sido desamortizadas. Pero al escribir la novela, nuestro autor conoce el resultado de la aplicación de las leyes de Reforma, entiende con claridad que la desamortización de los bienes de las corporaciones civiles no propició la formación de propietarios individuales sino desembocó en el beneficio de una minoría poderosa. A finales del siglo los indígenas habían sido desplazados de sus tierras y éstas se habían ido vendiendo a gente de las clases media y alta en las ciudades y a hacendados y latifundistas en el campo. Por lo tanto, hay un testimonio de una realidad periclitada, quizá para marcar un contraste con el tiempo presente, para evidenciar la injusticia provocada por una interpretación de las leyes de Reforma que convenía a los intereses de las clases acomodadas.

La representación del indio en *Los bandidos de Río Frío* no tiene un solo sentido; en ella observamos tanto discriminación como observación neutra, pero también aceptación. Se trata de una visión compleja y aparentemente contradictoria que responde a una realidad igualmente compleja y que muestra la sensibilidad de un liberal moderado que pudo comprender al indio fuera de los límites de su marco ideológico occidental.

En el discurso metatextual, el novelista describe las formas de vida indígenas y comparte la idea de sus compañeros liberales de que la única solución para el estado miserable del indio es su occidentalización. En la ficción, la idea de la transculturación del indio también está representada en el devenir de personajes como Moctezuma III o Jipila que se alejan de su cultura y adoptan la del mestizo. En una época en la que el concepto de

---

<sup>148</sup>Giron, *op.cit.*

cultura estaba mucho más restringido que el actual y se hallaba vinculado a los valores de lo que ahora se denomina "alta cultura", es totalmente comprensible que ni nuestro autor ni sus contemporáneos pudieran apreciar los valores de la cultura indígena.

Pero a la vez, en ese mismo discurso, Payno reconoce explícitamente la injusticia de la condición del indio desde la época de la conquista, así como su derecho a la tierra. Ese reconocimiento es muy significativo, pues es formulado en el contexto del porfiriato cuando la situación indígena ha empeorado considerablemente gracias a la aplicación de las leyes de Reforma, debido a que las metas de la política de Díaz son el progreso y la pacificación encaminados a beneficiar esencialmente a las clases media y alta urbanas. Según William D. Raat<sup>149</sup>, la población indígena empeoró considerablemente durante la segunda mitad del siglo XIX y más aún en el porfiriato: Díaz deshace las tierras comunales y las redistribuye individualmente, durante su mandato la educación rural es casi inexistente, 40% de los nueve y medio millones de mexicanos de entonces son indios y son los que más sufren la falta de higiene, de servicios médicos y de alimentos; realmente no forman parte de la nación, viven en comunidades aisladas sobre todo en el centro y en el sur del país; sólo hasta 1917, por la influencia del movimiento zapatista, la incorporación del indio a la sociedad mexicana se convierte en una meta importante del gobierno.

Y el reconocimiento de Payno va más lejos todavía: en la ficción, el indígena tiene un papel fundamental, funciona como un sustrato básico que permite el nacimiento de la identidad mexicana construida con base en el mestizaje. Cabe mencionar que dentro de dicha función, lo indígena presenta

---

<sup>149</sup>William D. Raat, "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena" en Solange Alberro (ed), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992.

un carácter femenino y es una fuerza que genera y protege la vida. Es comprensible que para el novelista lo femenino indígena tenga un peso mayor en la formación del mestizo mexicano: históricamente el mestizaje se dio en su mayoría entre mujeres indígenas y hombres españoles. De esta forma, Payno muestra una faceta distinta a la adscrita al modelo europeo: en un nivel inconsciente, da cuenta de una visión que rescata la autenticidad de lo americano frente a lo europeo. Es curioso que sea durante su estancia en Europa cuando el autor materializa esta idea de la particularidad americana. Pareciera que la distancia es un factor más que le permite valorar los rasgos culturales de los mexicanos.

La representación del indígena en *Los bandidos de Río Frio* contrasta con el hecho de que compañeros de generación de Payno como Altamirano y Ramírez, defensores de una literatura que representara lo mexicano para formar una identidad nacional, casi no incluyen al indio en su creación literaria, como ha visto Nicole Giron<sup>150</sup>. La generalidad de los novelistas del porfiriato, de acuerdo con Brushwood<sup>151</sup>, tampoco lo incluyen en sus contenidos temáticos. "Delgado no muestra simpatía por las masas, y parece compartir la actitud de muchos de sus contemporáneos frente al indio, o sea no tomarlo en consideración para nada"<sup>152</sup>. Aunque tomo con cierta reserva su aseveración porque sería necesario hacer un estudio más profundo acerca de la representación del indio en la novelística del porfiriato.

---

<sup>150</sup> Nicole Giron, "La idea de 'cultura nacional' en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez" en Héctor Aguilar Camín, *et.al. op.cit.*

<sup>151</sup> John S. Brushwood, "La novela mexicana frente al porfirismo" en Solange Alberro (editora), *op.cit.*

<sup>152</sup> *Ibid* p.155

Pero Payno no es el único que valora al indio en esa época de finales de siglo. Por ejemplo, Raat<sup>153</sup> refuta la idea de que todos los miembros del grupo de los Científicos que formaban parte del gabinete de Díaz fueron positivistas y tuvieron una actitud racista con el indio. Al analizar tres casos, demuestra una variedad de visiones respecto al indio. José Ives Limantour creía que el comportamiento biológico era aplicable a lo social, por lo que, de acuerdo con la ley del más fuerte, en México había una élite natural que debía gobernar a los débiles, incluyendo a los indios. Francisco Bulnes pensaba que los indios eran inferiores debido a las condiciones geográficas y climáticas y a la falta de nitrógeno en su dieta. En cambio, Justo Sierra, cuya visión es también la de los liberales, atribuyó la condición del indio a la acción de fuerzas sociales y no biológicas, y creía que la educación lo convertiría en un elemento progresista para la sociedad.

Además, Raat observa que los positivistas ortodoxos no eran parte de los Científicos, algunos eran racistas pero la mayoría veían al indio con simpatía, como Luis Mesa que discute a Bulnes o Agustín Aragón que refuta a Limantour. Más aún, Raat sugiere que el racismo no sólo era la excepción sino lo opuesto a la tendencia, en sus palabras, "el movimiento indigenista contemporáneo, que tiende a glorificar el papel del indígena en la sociedad mexicana, no sólo encontró sus raíces sino que creció y maduró durante el porfiriato. En este sentido, un Científico como Sierra y un positivista como Aragón fueron predecesores del programa indigenista sostenido por Vasconcelos y otros en el México posrevolucionario" (p.126). En todo caso, creo que sería importante hacer un estudio sobre las diversas posturas frente al indio en la sociedad porfiriana que tomara en cuenta tanto las concepciones de los Científicos positivistas como de los compañeros de

---

<sup>153</sup>William D. Raat, *op.cit.*

generación de Payno para ver si su idea de lo mexicano y de lo indígena también se amplió, pero que también considerara los discursos de grupos ajenos a los círculos del poder.

Payno pertenece a la generación de los liberales letrados nacidos en la segunda o tercera décadas del siglo, que presenciaron gran parte del proceso histórico nacional del siglo XIX y participaron en la construcción del país con las armas de la política y la literatura. Los acontecimientos históricos fueron determinando la idea de Payno acerca de lo mexicano y lo indígena. La representación de éste en *Los bandidos de Río Frio* muestra una concepción profunda de este grupo étnico y su importancia en la sociedad mexicana, una concepción que trasciende los límites de la ideología liberal y presenta la imagen de una cultura mestiza en la que el sustrato indígena tiene un valor fundamental.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Ignacio M. *La Literatura Nacional, Revistas, Ensayos, Biografías y Prólogos*, tomo I, edición de José Luis Martínez, México, Porrúa, Colección de Escritores Mexicanos, 1949.
- Arizpe, Lourdes. *Indígenas en la ciudad de México, El caso de las 'Marías'*, México, SepSetentas, 1975.
- Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1992.
- Azuela, Mariano, *Cien años de novela mexicana*, México, Botas, 1947.
- Barthes, Roland, et.al, *Análisis estructural del relato*, Argentina, Tiempo contemporáneo, 1970.
- Basave Benítez, Agustín. *México mestizo*, México, FCE, 1992.
- Bernal, Ignacio. "Formación y desarrollo de Mesoamérica" en *Historia general de México*, tomo 1, México, El Colegio de México, 1977.
- Botrel, Jean Francois, "La novela por entregas: unidad de creación y de consumo" en Jean Francois Botrel (ed), *Creación y público en la literatura española*, Madrid, Castalia, 1974.
- Brading, David A. *Mito y profecía en la historia de México*, traducción de Tomás Segovia, México, Vuelta, Colección La Reflexión, 1988.
- , *Orbe indiano, De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991
- , *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973.

- Brushwood, John S. "La novela mexicana frente al porfirismo" en Solange Alberro (editora), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992.
- Cabrera, Luis. *Diccionario de aztequismos*, México, Oasis, 1974.
- Carrasco, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la conquista" en *Historia general de México*, tomo 1, México, El Colegio de México, 1977.
- Castro, Miguel Angel, "De linajes empolvados, bandidos lustrosos, charros desodorizados y rancheras pulquérrimas", en Margo Glantz (coord.), *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- De Castro, Tomás; Antonio Alvarado, *Los verdaderos bandidos de Río Frío*, México, Ediciones Hispánicas, México, 1987.
- De los Reyes, Aurelio, "Precisiones sobre *El fistol del diablo* de Manuel Payno" en Margo Glantz (coord.), *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- Duclas, Robert, *Les bandits de Rio Frio: Politique et littérature au Mexique à travers l'oeuvre de Manuel Payno*, México, Institut Français d'Amérique Latine, 1979.
- Eco, Umberto, *Socialismo y consolación*, Barcelona, Tusquets, 1970.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992.

- Gamboa, Federico, *La novela mexicana*, edición preparada por José Emilio Pacheco, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad de Colima, *La Crítica Literaria en México* 4, 1988, p.29-30. [la primera edición es de 1914]
- García de la Sierra Pérez, Rodrigo, *Apuntes sobre el cronotopo en Los bandidos de Río Frío*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1999 (tesis inédita - Licenciatura en Letras Hispánicas).
- Giron, Nicole, "Payno o las incertidumbres del liberalismo" en Margo Glantz (coord.), *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- , "La idea de 'cultura nacional' en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez" en Héctor Aguilar Camín, et.al., *En torno a la cultura nacional*, México, Conaculta-INI, 1989.
- Glantz, Margo, "Huérfanos y bandidos: *Los bandidos de Río Frío*", en Margo Glantz (coord.), *Del fistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- , "Cuerpo y clase" en Margo Glantz, *La lengua en la mano*, México, Premiá, 1983.
- , "El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio" en Margo Glantz, *Borrones y borradores, reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*, México, UNAM-Ediciones del Equilibrista, 1992.

- González Acosta, Alejandro, *El enigma de "Jicotencal", estudio de dos novelas sobre el héroe de Tlaxcala*, México, UNAM-Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1997.
- González Obregón, Luis, "Estudio final descifrando el incógnito que encierran los personajes", prólogo a Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frio. Novela naturalista, humorística, de costumbres, de crímenes y de horrores*, México, Ediciones México Moderno, 1919, pp.443-448.
- González y González, Luis, *Obras completas, tomo V: El indio en la era liberal*, México, Clío, 1996.
- , "El liberalismo triunfante" en *Historia general de México*, Colmex, tomo 2, 1981.
- Jesi, Furio, *Literatura y mito*, Barral, Barcelona, 1972.
- Jiménez Rueda, Julio, *Letras mexicanas en el siglo XIX*, prólogo de Emmanuel Carballo, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad de Colima, *La Crítica Literaria en México I*, 1988, p.114. [la primera edición es de 1944]
- Lafaye, J. *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y sus barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 1983.
- , "Propiedad e interpretación histórica en la obra de Manuel Payno", en Margo Glantz (coordinadora), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1997.

- Martínez, José Luis, *La expresión nacional*, México, Conaculta, 1993, pp.291-294. [1era edición: 1955]
- Monsiváis, Carlos, "Manuel Payno: México, novela de folletín", en Margo Glantz (coord.), *Del pistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- Mora, Pablo, "Los lazos nacionales y las vías de tinta de Manuel Payno: revistas literarias de la primera mitad del siglo XIX" en Margo Glantz (coord.), *Del pistol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- , "Manuel Payno: del cartógrafo literario al hacedor de la novela como nación", texto inédito próximo a ser publicado en la edición crítica (en prensa) de *Los bandidos de Río Frio* coordinada por Margo Glantz, en la Colección Archivos de la Unesco.
- Moreno Toscano, Alejandra. "El siglo de la conquista" en *Historia general de México*, tomo 2, El Colegio de México, 1977, 2da edición.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe, Continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995.
- O'Gorman, Edmundo, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, México, Universidad Veracruzana, 1960.
- , *Destierro de sombras*. México, UNAM, 1991.
- Pacheco, José Emilio, "Bandidos de ayer y hoy", *Proceso. Semanario de información y análisis*, 441, México, 15 de abril de 1985, p.52-53.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1982.

- Payno, Manuel. *Los bandidos de Río Frío*, prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1977, novena edición.
- , *El fístol del diablo, novela de costumbres mexicanas*, prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1992.
- , *Obras completas, tomo I: Crónicas de viaje*, prólogo de Blanca Estela Treviño García, México, Conaculta, 1997.
- , *Obras completas, tomo IV: Costumbres mexicanas*, prólogo de Jorge Ruedas de la Serna, México, Conaculta, 1998.
- , *Obras completas, tomo V: Panorama de México*, prólogo de Álvaro Matute, México, Conaculta, 1999.
- , Vicente Riva Palacio. *El libro rojo*, prólogo de Carlos Montemayor, México, Conaculta, 1998.
- Pérez Gay, Rafael, “Avanzaba el siglo por su vida Manuel Payno”, en Margo Glantz (coord.), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte, 1994*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1997.
- Picard, *El romanticismo social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Pope, Randolph D. “La autoridad suprema de la nota al pie de página en la autobiografía” en Juan Orbe (compilador), *La situación autobiográfica*, Buenos Aires, Corregidor, 1995.
- Raat, William D., “Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena” en Solange Alberro (ed), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992.
- Rivera, Jorge B. *El folletín y la novela popular*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1968.

- Saborit, Antonio, “*Los bandidos de Río Frio* en la medida del tiempo y de la crítica”, texto inédito próximo a ser publicado en la edición crítica (en prensa) de *Los bandidos de Río Frio* coordinada por Margo Glantz, en la Colección Archivos.
- Sol, Manuel, “La tradición impresa de *Los bandidos de Río Frio*”, texto inédito próximo a ser publicado en la edición crítica (en prensa) de *Los bandidos de Río Frio* coordinada por Margo Glantz, en la Colección Archivos.
- Thompson, John B. “La comunicación masiva y la cultura moderna” en *Versión, estudios de comunicación y política*, México, UAM-Xochimilco, Núm. 1, octubre, 1991.
- Trejo, Evelia y Álvaro Matute, “Manuel Payno: de la historia inmediata a la perspectiva histórica” en Glantz (coord.), *Del fístol a la linterna, Homenaje a José Tomás de Cuéllar y Manuel Payno en el centenario de su muerte*, México, UNAM, 1997.
- Treviño, Blanca Estela, “El mosaico de *Los bandidos de Río Frio*: aproximación a una estructura”, texto inédito próximo a ser publicado en la edición crítica (en prensa) de *Los bandidos de Río Frio* coordinada por Margo Glantz, en la Colección Archivos.
- Vanderwood, Paul J., “Los bandidos de Manuel Payno” en *Historia mexicana*, vol. XLIV, julio-septiembre, 1994, núm. 1, El Colegio de México.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.