

SERGE GRUZINSKI***LA RED AGUJEREADA. IDENTIDADES ÉTNICAS
Y OCCIDENTALIZACIÓN EN EL MÉXICO COLONIAL. (SIGLOS XVI - XIX)**

Publicado en "América Indígena", Vol. XLVI, núm. 3, julio-septiembre, 1986, pp. 411-433.

*SERGE GRUZINSKI Encargado de investigación, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales. CNRS. Paris.

Traducido del francés por Paloma Bonfil

En 1604 en los albores del siglo XVII, en la pequeña población otomí de Amanalco, un indígena iniciaba su testamento con las palabras siguientes:

-Digo yo, Miguel de Santiago, que soy indio legítimo de nación porque fue gusto de mi Dios y Señor hacerme indio, por lo cual le doy infinitas gracias.¹

Quizá resulte sorprendente que antes de que terminara el siglo posterior a la conquista de México, ya hubiese indígenas que agradecían al cielo haber nacido indios. Al adoptar la conducta de una profesión de fe indiferente a las referencias étnicas y comunitarias —el ser otomí—, esta declaración revelaba la interiorización precoz de una identidad tan "exótica" en sus orígenes como en sus fundamentos religiosos.

Esto conduce a interrogarnos sobre la forma en que las poblaciones del *altiplano* mexicano asumieron la identidad con que pretendían menospreciar los españoles al hacerlos *indios*. Los colonizadores dieron a esta etiqueta, en principio vagamente geográfica, un contenido jurídico, un alcance religioso y el peso de un estereotipo racista invasor.² El *indio* —es necesario recordarlo— fue antes que nada y sobre todo una invención de Occidente y no ha cesado de serlo hasta el momento actual. Resume en una sola palabra la lenta empresa de occidentalización emprendida por la colonización española y continuada después de la independencia.

Tal vez no sea inútil, cuando se piensa en la etnicidad y la identidad étnica dentro del espacio amerindio, examinar las transformaciones coloniales y recoger los testimonios indígenas sobre el tema que se han podido preservar. ¿Acaso los nativos tuvieron conciencia de que se volvieron *indios*? ¿A qué costo se operó esa transmutación? Voy a intentar, con ayuda de algunos ejemplos, destacar las gestiones indígenas que se tradujeron en la formación de una o de varias identidades, así como relacionarlas con los procesos de aculturación y de occidentalización correspondientes.

Conquista y desmembramiento de la realidad indígena: el siglo XVI

El primer Occidente que conquistará América —el imperio de Carlos V—, estaba constituido por un conglomerado de etnias y lenguas, muy ajeno a la idea de Estado y de nación en el sentido que le damos actualmente. Si bien es cierto que utilizaba una terminología reduccionista y uniformizante —la voz *indio*—, lejos de ser un "Estado colonizador y totalitario", fue el patrocinador de una penetración con frecuencia caótica y descontrolada, cuyos intereses eran contradictorios y restringidas sus posibilidades de acción. Suele olvidarse que durante mucho tiempo los españoles no fueron sino una ínfima minoría ahogada en el océano de las poblaciones autóctonas, y que el único proyecto consistente y coherente de aculturación, la cristianización, se apoyaba en medios humanos absolutamente irrisorios. Este preámbulo tiene el objetivo de matizar la amplitud

“apocalíptica” que se atribuye al “traumatismo de la conquista”. Aunque sea cierto que existió, al principio sólo afectó a medios estrictamente circunscritos, antes de alcanzar por oleadas sucesivas a la masa de la población y las periferias. Sabemos, aún cuando a menudo lo neguemos debido al peso de los estereotipos, que las sociedades mesoamericanas tan complejas y estratificadas como las del Viejo Mundo; que las distancias culturales e intelectuales que separaban las pinturas de los códices y las rusticidades indígenas eran con seguridad comparables a aquéllas que, en el siglo XVI, separaban a los clérigos europeos de las masas populares.

Las primeras esferas atacadas por la occidentalización fueron las más directamente expuestas, es decir, las de la nobleza indígena. La conquista española transformó el conjunto de puntos de referencia, de certidumbres implícitas y explícitas, de identidades que apoyaban la existencia de esta clase dominante, oponiéndole y esforzándose en inculcarle su propio enfoque de la realidad. Es justamente esto lo que distingue a la *conquista* de las numerosas empresas dominadoras que antes se habían emprendido en el espacio mesoamericano.

Se comprenderá fácilmente que la execración y la prohibición de la “idolatría” por parte de la Iglesia constituyeron un fenómeno totalmente diferente del enfrentamiento de un culto contra otro, situación ante la cual los indios habían adquirido gran experiencia. La negación española de la autenticidad de los dioses indígenas —“sus falsos dioses”—, cuestionaba el reconocimiento mismo de los sacerdotes indígenas, sus “normas de vida”, la “costumbre de los antepasados” y todo el legado de las culturas anteriores hasta el punto de restar sentido a su existencia y realidad para instalarla en la muerte y la nulidad. Aniquilar la estructuras de viabilidad del mundo indígena —el clero, los templos, los sacrificios, el calendario—, la predicación cristiana interrumpía el curso de un mundo ordenado, programado, en cuyo seno hombres y dioses se solidarizaban para siempre. De hecho, atacaba los fundamentos de toda identidad previa, los dislocaba y sustituía el ancestral patrimonio étnico, comunitario y del linaje, en “una red de agujeros”.³

La desesperación de los sacerdotes vencidos revela la profundidad de lo de lo que se puso en juego a causa de la ruptura instaurada por la conquista española. Sin embargo, no sería adecuado imaginar una reacción uniforme. Ciertos sectores de la casta sacerdotal que pudieron sobrevivir a las guerras y masacres, escogieron la vía del rechazo y de la clandestinidad: la de la idolatría, para retomar el calificativo español y cristiano.

Con objeto de preservar la integridad del mundo antiguo, que garantizara su identidad esencial de “servidores de los dioses” y legitimara el origen étnico, religioso e histórico de su poder, estos indios se opusieron al cristianismo. Sin embargo, paradójicamente, estos depositarios de la continuidad y de la tradición llegaron a adquirir una identidad ficticia, la de *idólatras Dotados* de una aguda conciencia de su diferencia y singularidad, comprendiendo bastante bien a menudo el sentido del proyecto cristiano y la imposibilidad de conciliarlo con sus creencias y prácticas ancestrales, se vieron arrastrados, muy a su pesar, a debates sin precedentes y obligados a utilizar una argumentación occidental para denunciar al dios cristiano.⁴

Esta novedosa reflexión desembocó incluso, en algunos casos, en un esbozo temprano de relativismo cultural: al constatar las divergencias de prácticas y hábitos dentro del clero español —entre, por ejemplo, franciscanos, dominicos y agustinos—, reivindicaron su propio derecho a la diferencia:

-Cada uno ha de vivir en su ley que quiere y como quisiere.⁵

Es decir, no se permanecía *idólatra*, sino que tornábase uno en ello. Esta identidad nueva, colonial, constituía una de las numerosas consecuencias de la cristianización, que rompía irremediamente la homogeneidad religiosa del mundo mesoamericano. Dentro del contexto de esta primera colonización que fue, ante todo, religiosa, más que el enfrentamiento español-indígena, fue la escisión cristiano-idólatra la que marcó a las élites indígenas, pues implicó el desquebrajamiento del antiguo consenso y la aparición de una contra-identidad, la idolatría.

La nobleza cristiana o la doble identidad en el siglo XVI

Treinta años después de la conquista, hacia 1550 se rompieron las filas de la idolatría, nuevas generaciones llegaron al poder. Su adhesión masiva a la corona española desmanteló, esta vez definitivamente, a las sociedades mesoamericanas, pues les cortó la cabeza y las privó de las élites que hasta ese momento habían sabido asegurar la subsistencia del mundo y de los dioses tanto que la inmensa mayoría de la población no fue alcanzada sino superficialmente por la cristianización.

La conversión y la colaboración fueron el fruto de la educación franciscana recibida por los jóvenes nobles después de la conquista. Ambas obedecieron al cuidado oportunista de acceder a un poder que lejos de ser temporal, se arraigaba irreversiblemente. Sin embargo, también es necesario ver en esta adhesión la necesidad existencial de llenar el vacío —“la red de agujeros”— creado por la conquista, la necesidad de adaptarse a las nuevas reglas del juego intentando salvar lo esencial: el patrimonio, la memoria y los privilegios de la antigua clase dominante. Y es que aún vencido, estos sectores estaban muy lejos de haber sido despojados de autoridad se sabían indispensables como intermediarios y disfrutaban del apoyo de las órdenes religiosas que, a su vez, y esto hay que tenerlo presente, constituían una fuerza poderosa en el México del siglo XVI.

Es pues, dentro de este contexto, que la nobleza indígena emprendió la aventura de construirse una identidad apropiada y de conciliar su visión del mundo con la realidad colonial tal como debía enfrentarla y tal como el Otro —el español— podía percibirla. De esta manera, la nobleza indígena aprendió a adecuarse al modelo que le ofrecía la corona española el del *hidalgo* ibérico, tomó sus vestiduras, los emblemas (armas, blasones, caballos, etc.) y se pensó y situó en el seno del vasto campo político que conformaba al virreinato y la monarquía española. Se trataba, sin duda alguna, de un retroceso para las antiguas familias reinantes, despojadas de su soberanía, pero también, en cierta forma, de tener el campo más libre para todos los señores que les habían estado sometidos en otra época.

No obstante lo anterior, la nobleza cristiana se encontró frente a la misma dificultad que la nobleza idólatra: ¿qué hacer con el pasado anterior a la conquista? Esto constituía un problema porque no podía hacerse tabla rasa sin atentar contra- “el origen, el fundamento y la génesis de los señores”. A este “antes-de-la-conquista” lo transformaba en “pasado” en el sentido occidental del término, al conferirle, con base en el modelo europeo, una trama lineal y providencialista expurgándolo, al mismo tiempo, de sus dimensiones paganas. Esto la conducía a alternar constantemente la lítote y el distanciamiento, a armonizar la autocensura y la modificación de los acontecimientos. De esta forma, surgió un pasado remodelado al que en ocasiones se intentó incluso someter al lecho del Procusto de las cronologías bíblicas y grecolatinas.

Una nueva memoria para una nueva identidad. Pero también nuevas formas de expresión que ligaban los sostenes tradicionales, los códices, los glifos y la tradición oral al prestigio reciente y exótico de la escritura alfabética. La tipografía, el canto gregoriano, la pintura renacentista, el grabado, el latín, la contabilidad a la europea, fecundaron una cultura mixta como las hay muy pocas en el Occidente moderno. **6**

Mientras siguió siendo el sustituto precioso e indispensable del poder colonial, esta aristocracia ilustrada logró, por medio de sabias dosificaciones, insertar una parte del legado prehispánico dentro del cuadro cristiano, español y colonizado. Esta doble identidad indígena y cristiana se advierte en los nombres que escogían los indios, los cuales conjugaban lo antiguo y lo nuevo. Pensemos en ese historiador del Valle de México, Don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuāniztzin. El *don*, título español, designaba a una persona de alcurnia; Domingo Francisco era el nombre de bautizo; San Antón evocaba a San Antonio Abad, capilla a la que pertenecía el sujeto; Muñón aludía al apellido de sus protectores españoles; Chimalpahin y Cuauhtlehuāniztzin, finalmente, eran los nombres de sus antepasados paterno y materno. **7**

Esta identidad de doble cara encubría partes complementarias que rebasaban la etnicidad del linaje. Se abría, más bien, ante una visión universalista y cristiana de la humanidad:

-Al principio, en el comienzo de la humanidad y del mundo una sola pareja hubo, la de nuestro primer padre Adán y la de nuestra madre Eva, de donde todos sin excepción hemos provenido, pues a pesar que los hombres se hayan particularizado en tres razas diferentes, todos habitamos sobre la tierra. 8

Pero también coexistía, no sin equívocos, con una conciencia de la mísera condición indígena cuando adoptaba a mediados del siglo XVI las críticas de Las Casas, el protector de los indios, se le escuchaba entonces denunciar:

-Los muchos agravios y molestias que recibimos de los españoles por estar entre nosotros y nosotros entre ellos. 9

Entre la memoria de los linajes y el universalismo cristiano se colaba la incautación de un antagonismo mayor (*Nosotros/Ellos*) que suscitaba una identificación colectiva (“Nosotros los indios”), de entrada con gran ambigüedad, puesto que la lamentación de los príncipes y los señores era también, y ante todo, un proceso de clase. De una clase a la que las nuevas formas de pensamiento y los nuevos modos de expresión alejaban todavía más del grueso de la población indígena.

Identidad e identificación con el otro: el atolladero otomí del siglo XVII

Las transformaciones del escenario colonial durante el siglo XVII hicieron abortar profusamente las tentativas que acabamos de describir. La catastrófica reducción de la población indígena, el refuerzo constante de la presencia española, la imprevista aparición de los mestizos, las nuevas preocupaciones de la Iglesia, asestaron un golpe, con frecuencia funesto, a la autoridad de la nobleza autóctona.

Un texto otomí elaborado a mediados del siglo XVII ilustra el callejón sin salida en que se hallaban los antiguos sectores dominantes.

En esta época, los caciques otomíes de la ciudad de Querétaro —ubicada a unos 200 kilómetros al norte de la Ciudad de México— padecían una decadencia irremediable. Mientras que un siglo atrás habían fundado la ciudad de Querétaro y acumulado un patrimonio en ocasiones considerable, ahora ya sólo ocupaban alguna posición oscura en una ciudad que había dejado de ser un puesto fronterizo para caer en manos de ganaderos y comerciantes españoles. Los otomíes se habían convertido en una minoría étnica perdida entre otras: nahuas, tarascos, mestizos, negros y mulatos. Su identidad se reducía a las estrechas dimensiones de una subcultura urbana replegada, esencialmente, en la lengua y los lazos del parentesco. Sobre todos ellos, pueblo y caciques, pesaban los agobiantes estereotipos forjados por el racismo más desenfrenado:

- Estos otomites son tenidos por los indios más rústicos, yncapaces e yntratables de todos los de esta tierra. 10

A pesar de ello, los caciques, a falta de un presente decente, se hicieron de un pasado glorioso al que dotaron de una identidad ficticia.

Así, elaboraron una historia casi exclusivamente indígena **11** sobre los orígenes de Querétaro, cuyos protagonistas eran sólo indios otomíes o chichimecas. Los españoles desaparecieron del teatro de los acontecimientos e incluso del escenario mexicano —a excepción de la presencia lejana del virrey y de un clero más bien oscuro—, cuando, en

realidad, habían supervisado estrechamente y hasta acompañado las expediciones realizadas por sus auxiliares indígenas. Se trataba de una colonia sin españoles y, lo que resulta aún más desconcertante, sin indígenas otomíes, en la medida en que éstos no aparecen sino bajo el nombre de “católicos”. Nada se dijo de la conquista militar del país, como si la *Conquista* nunca hubiera ocurrido. La fecha de 1502 que se emplea para situar los acontecimientos, es decir, 17 años antes de la llegada de los españoles y varias décadas previas a la fundación de Querétaro, facilitaba un poco más este burdo escamoteo.

Así, a mediados de este siglo XVII, el imaginario otomí se inventó una identidad póstuma, ficticia, que transformaba a las generaciones anteriores en católicos y en conquistadores acorazados con privilegios y prerrogativas, quienes habían partido en largas comitivas engalanadas a evangelizar a sus adversarios chichimecas. Cuadro idílico y barroco de un México sin españoles, cristianizado por sus propios aborígenes, a mil leguas de las condiciones reales, precarias y peligrosas en las que se efectuaron las incursiones hacia el norte.

Poco importa que se trate de algo “históricamente” falso, el discurso denota una voluntad encarnizada de identificarse con el conquistador haciéndose católico y de reproducir al colonizador hasta el punto de sustituirlo.

Al asociar los frutos de la asimilación a los de una autonomía preservada, esta identidad-espejo sólo desarrolló hasta el absurdo las promesas de la ideología real y cristiana de la colonización, cristianizados y sometidos a la corona española, los indígenas. ¿no debían acaso conservar una esfera propia —“la República de Indios”— distinta de la de los españoles? La realidad se encargaría de desmentir ese programa. De ella no quedó nada salvo el discurso español adoptado por los caciques otomíes, del cual tomaron la clave de su identidad y donde la referencia cristiana brindó la llave de la bóveda de esta construcción.

Frente a la irreductibilidad de los idólatras, al compromiso viable y en ocasiones brillante de los nobles cristianos del siglo XVI, la identidad-ficción de los otomíes expresaba el punto muerto en que se encontraba un sector en decadencia, víctima de lo que debería llamarse una segunda crisis de identidad. El caso de Querétaro no es único.¹² Es representativo de las dificultades y de las contradicciones en que debió debatirse la nobleza indígena, y esclarece de manera impresionante los complejos progresos de las identidades étnicas bajo un régimen colonial.

Elites ilustrada e identidad: el siglo XVI11

Clase en crisis, en perpetua pérdida de vivacidad, la nobleza indígena no dejó por eso de conservar una posición honorable dentro de la sociedad mexicana hasta la víspera de la Independencia.

Con todo, mientras que en el siglo XVI y a principios del XVII defendía sus privilegios y su identidad apoyándose esencialmente en la historia de los linajes principescos, durante el siglo XVIII parece orientar su discurso en otro sentido. Como si hubiera presentido que la salvaguarda de sus derechos debía pasar por una referencia global al mundo indio, la “nación de los indios” o la “nación americana”. Frente a los europeos que confundían en el mismo desprecio a caciques y pueblo, la nobleza lamentaba el abandono que sufrían los “indios” en “su propia patria”, y reclamaba para ellos y en su nombre los beneficios de una aculturación que los sacara de la “ignorancia y de la barbarie” en que se debatían desde hacía dos siglos y medio:

-¿Sólo porque es indio y por eso no debe tener enseñanza semejante a la “ todas las naciones del mundo han tenido para corregir sus errores”. 13

Incluso se llegaba a exaltar el papel crucial que desempeñaban a nivel internacional:

*-Son sin duda el miembro más robusto de la monarquía y de que depende la subsistencia de estos reynos y de muchas partes de los de Europa.***14**

Estas posturas demuestran en el seno de las élites indígenas, y de manera incontestable, la conciencia de haberse endosado los intereses globales de las poblaciones indígenas, la “Nación de los Indios”. Manifiestan, asimismo, la recuperación *por parte de los indios* de un discurso indigenista y humanista inspirado en las críticas de un Las Casas, imprimiéndoles una violencia nueva, una *agudeza* despiadada al incluir el balance negativo de dos siglos y medio de colonización y al dismantelar, magistralmente, los resortes del racismo anti - indígena:

*-La capciosa malicia de haberles negado la racionalidad que los conocieron no ha tenido otro efugio hasta ahora que impedirles el uso de ella.***15**

Finalmente, estos análisis indígenas se sitúan en el debate de la ilustración sobre el “buen salvaje”, citando para criticarla, la imagen que de los indios publicaban “los Periódicos Literarios de Roma, las Memorias de Trévoux, el Journal des Savants de París, las Sociedades Reales de Ciencias de Upsala, de Londres, de Berlín, de Boloña...”

Según escriben los caciques de México en 1770:

*-Por otra parte al mismo tiempo se encuentran en estos mismos momentos algunos pasajes —para sumo dolor nuestro— .que nos califican de idólatras, de incultos, de negados, de ingratos o indóciles, siendo este concepto que de nosotros se tiene (sin distinción alguna) más sensible e injurioso por llegarnos a despojar de los talentos y facultades con que Dios nos ha criado como a los demás hombres”.***16**

La retórica indígena e indigenista no pudo, empero, enmascarar la ruptura que separaba a estas élites ilustradas del resto de las poblaciones indígenas. La occidentalización integral del discurso se acompañaba de una occidentalización del ojo con que se observaba a unas masas cuya lógica, creencias y prácticas sincréticas habían sido rebajadas al rango de la barbarie y de la ignorancia, de la superstición y de la idolatría. El desfase entre ambos grupos se acentuó aún más, hasta el punto que para el siglo XVIII eran sacerdotes indígenas los que perseguían la “idolatría obtusa” de sus miserables parroquianos.

Al igual que en el siglo XVI, la identidad del *indio*, la conciencia de una indianidad que trascendiera las distinciones étnicas no podía disimular los intereses de una clase todavía influyente. Faltaba el ejemplo de *intelligentsia* indígena ilustrada capaz de exponer en términos globales la cuestión indígena sin tener que buscar para ello autores europeos. Excepcionalmente, esta cuestión dejaba de ser uno de los temas o, mejor dicho, uno de los pretextos predilectos de la mala conciencia occidental.

De esta manera, en el transcurso de estos tres siglos de dominación colonial, la nobleza indígena había elaborado, acondicionado y difundido una identidad indígena que oscilaba entre la referencia social y de linaje, entre una percepción cristiana de la naturaleza humana y el sentimiento de una indianidad de una “condición indígena” a la cual no podía escapar totalmente.

Sin embargo, éstas estaban lejos de ser las únicas manifestaciones de identidad étnica producidas por el mundo indígena de la colonia.

Las gentes del terruño: el siglo XVII

Mientras que la nobleza indígena entraba en un prolongado crepúsculo que no acabaría sino hasta mediados del siglo XIX, desde las primeras décadas de la colonización los plebeyos que habían hecho fortuna, que se habían enriquecido con el comercio y tenían el apoyo seguro de los religiosos o los colonos, invadieron los puestos de los funcionarios menores de los pueblos, quienes tenían en sus manos el destino de las comunidades campesinas. Estos advenedizos se consagraron a forjar una identidad que rompía con el pasado prehispánico y se desviaba de la imagen que se fabricaba la antigua nobleza. La huella escrita de este proceso podemos encontrarla en los *Títulos Primordiales* que estos indios conservaban celosamente y presentaban ante las autoridades cuando les era necesario defender sus derechos, sus privilegios y las tierras de la comunidad.¹⁷

Estos títulos no son reflejo de la realidad histórica, fáctica, tal como nosotros la concebimos. Expresan también lo que los indios nahuas, a partir del siglo XVI, imaginaron que era la aparición de su *pueblo*, de su comunidad, de su terruño y, con ello, de su identidad. Los Títulos no pueden fecharse con precisión, asunto que, por lo demás, no parecía preocupar a sus redactores, que pretendían conferirles el prestigio de la inmortalidad. Finalmente, se trata de documentos anónimos, aún cuando socialmente pueda trazarse su origen con bastante exactitud.

Los Títulos describen la conquista y la fundación del *pueblo* o, mejor dicho, su reconquista y refundación en la época colonial, como si hubiera sido necesario volver a empezar a partir de bases nuevas.

Para señalar el nacimiento cristiano de un *pueblo*, la memoria indígena retuvo dos acontecimientos cruciales que asociaban invariablemente, el otorgamiento de las tierras por la corona española y la erección de la iglesia.

La iglesia era considerada como el símbolo del advenimiento de una era nueva, “el tiempo de la Santísima Trinidad”, receptáculo de la nueva divinidad —el Santo Sacramento— y el hogar de un conjunto de rituales destinados a regular el porvenir y la reproducción de la comunidad (bautizos, matrimonios, funerales).

Al igual que la erección del santuario, la elección del santo patrono provenía también de una iniciativa indígena: algún santo se aparecía a los notables haciéndoles saber su voluntad de patrocinar al *pueblo*, de convertirse en señor de las tierras y amo de la comunidad.

Es cierto que el apego de un *pueblo* a una entidad divina no tiene nada de específicamente cristiano ni colonial; según algunas tradiciones prehispánicas muy antiguas, la instalación de los fundadores sobre un sitio se acompañaba con frecuencia de apariciones prodigiosas que significaban que “el Dios cedía a los migrantes la tierra”¹⁸ los Títulos Primordiales “en versión cristiana” el discurso del pacto que había de unir al dios —el *calpulteoll*— con el *pueblo*. Al igual que en otras épocas, el dios protector “se iba a vivir a un monte Vecino”, el santo era acogido en su iglesia. Y cada vez sus imágenes eran veneradas por la comunidad, y cada vez representaban el lazo fundador que otorgaba fuerza y cohesión a la colectividad.

Los españoles —discretos hasta ese momento— se manifestaron con gran escándalo a partir de la instalación de la nueva administración local que se consideraba como el desenlace natural de la cristianización. ¿No eran acaso Cortés, Carlos V o cualquier virrey, quienes designaban a los primeros gobernantes indígenas, los *alcaldes* y los *fiscales*? Génesis institucional que se doblaba en una verdadera formación del *pueblo*, puesto que luego se procedía a un remoldeo del espacio y del hábitat inspirado en el plan reticular —la *traza* de los españoles— y rematado por la creación de diversos barrios. Y todavía faltaba reagrupar en este espacio a las poblaciones dispersas y paganas de los alrededores. Esta es, justamente, la razón de ser la *congregación* que lejos de concebirse como una medida brutal impuesta por los españoles —cosa que sí lo fue en realidad—, la congregación se recuerda como la reducción y la fijación de los “idólatras”, el triunfo de la fe cristiana y la fundación definitiva del pueblo.

La iglesia, el santo patrono, los cargos comunitarios, la traza, la congregación por obra de un vuelco bastante paradójico, es justamente sobre las huellas mismas que materializaron la penetración de la colonización española, que estos indios se apoyaron para demarcar la especificidad del *pueblo*. Es cierto que ofrecían una alternativa coherente a las instituciones prehispánicas hace tiempo desaparecidas, y que ponían a cambio una estructura acabada, *ready made*, que permitía repensar la comunidad, darle una identidad y asegurarle la supervivencia. Indudablemente, todavía faltaba lo esencial: el terruño.

Es justamente la apropiación del territorio a través de la delimitación de sus confines lo que ocupa la parte más importante de los Títulos. Siempre se presenta como una gestión ritual y sagrada:

*-Emos puesto nuestros linderos para que en lo de adelante sirbamos a Dios.*¹⁹

La operación, realizada por los ancianos del pueblo, consistía en una secuencia abrumadora de escaladas y descensos en el transcurso de los cuales aquellos se dedicaban a “señalar los límites”, erigiendo mojoneras con piedras esculpidas. Realizado al son de trompetas, en medio de intercambios de flores y de banquetes campiranos, este reconocimiento sólo se terminaba con el “cierre” del circuito, el regreso al punto de partida. El grupo se definía entonces al señalar el territorio sobre el cual estaba instalado, trazando un vasto círculo —o un cuadrilátero— respecto del cual la iglesia indicaba el centro perfecto.

El recorrido de los confines también se cerraba sobre sí mismo. Los Títulos expresan además la preocupación de protegerse del exterior, ya se trate de las incursiones nómadas devastadoras, de los conquistadores mexicas y más tarde del *pueblo* vecino, pero, sobre todo, del español, a quien no había que creer por sus ofertas tramposas y usurpaciones incesantes.

En este pequeño mundo atrincherado tras sus límites, resultaban muy raras las referencias a entidades étnicas o lingüísticas más amplias. No existe el empleo del término *indio* o de algún equivalente en lengua indígena. Estos indios preferían designarse y designar a sus vecinos con el nombre de la localidad en donde se encontraban. Así, se era “alguien de Cuixingo” o “las gentes de Cuixingo”.²⁰ No había tampoco referencias a una humanidad de la cual los indios constituyeran una de sus ramas. No podemos deducir de esto que los indígenas ignorasen que a los ojos de los españoles ellos no eran más que *indios* y, en el mejor de los casos, *hombres* casi iguales a los demás. Lo que ocurre, probablemente, es que estas identidades adosadas sin relación con el terruño, se convertían en entidades abstractas en tanto que la nobleza indígena les otorgaba una pertinencia basada en su desencajamiento social y cultural. Mientras que la identidad nobiliaria sumergía sus raíces en el pasado de los linajes, la micro-identidad comunitaria era, ante todo, especial, se confundía con una letanía de lugares, una enumeración de topónimos con connotaciones infinitas y se materializaba bajo la forma de un mapa o, mejor dicho, de una “pintura”, para retomar la terminología española e indígena. Esto llegaba hasta el punto en que los Títulos y el mapa constituían para quienes los detentaban objetos inapreciables, imposibles de ceder, como si hubieran llegado a constituir el equivalente exacto de las tierras y del ser del *pueblo*. Estos son “los papeles reales de guardar, los papeles escritos de Dios”.²¹

Retomemos una vez más la correlación entre identidad y escritura. La escritura occidental no fue sino la herencia de los nobles que consignaban con ella sus genealogías y derechos. También fue la expresión de predilección de esas identidades comunitarias, el vehículo indispensable de la memoria de los notables. Así, el instrumento de avasallamiento colonial pasaba a ser el apoyo gráfico de una afirmación autónoma, el portador de un derecho, de una identidad.

Y este trabajo de escritura es indisociable de la constitución de una memoria en la que no podemos dejar de advertir una fuerte aculturación. A diferencia de los nobles nostálgicos, los notables de los *pueblos* se consagraron a una reinterpretación del pasado que privilegiaba la época colonial a expensas de los acontecimientos prehispánicos sin amplitud, rebajados a la categoría de preámbulos o antecedentes. Se atribuirá este

desmoronamiento al trabajo del olvido, a los azares de la tradición oral y pictográfica, a los asaltos continuos de las muertes causadas por epidemias. Se verá también ahí la búsqueda de una legitimidad cristiana y colonial indispensable para la supervivencia de la comunidad.

Este cambio de acento, este esclarecimiento cronológico diferente corresponde al proceso de retirada, de repliegue, que hemos subrayado más arriba, puesto que esta memoria despejaba el recuerdo de conjuntos territoriales y étnicos en que la comunidad podía constituirse antes de la conquista española.

¿Se trata entonces de una memoria totalmente aculturada, forzada a pagar el precio de la occidentalización, la salvaguarda de una identidad local? Nuestros testimonios descartan una visión tan caricaturesca. Al igual que el *pueblo* establecía por intermedio de sus notables una identidad de compromiso entre los imperativos de la evangelización, el peso de la dominación colonial y la voluntad de supervivencia de un grupo ligado a su terruño, la memoria que desarrollaba, realizaba otro compromiso entre la temporalidad lineal, orientada, de los vencedores y los tiempos indígenas tradicionalmente repartidos entre lo cíclico y la linealidad.²² De ahí que en los Títulos Primordiales, la desconcertante permeabilidad de las épocas paganas y cristianas que se infiltran, se traslapan, se replican, como si la noción de un flujo único e irreversible fuera para estos indios tema trabajoso de admitir y de aprehender como una oposición irreductible entre paganismo y cristianismo. Es así como de una época a otra —para una confusión aún mayor del lector occidental—, se repiten los mismos acontecimientos, circulan e intervienen los mismos actores. De ahí la impresión de una magna inasequible, de un caos cronológico, productos de la labor de una memoria indígena que organiza el material histórico según criterios específicos y todavía parcialmente autóctonos.

A riesgo de forzar las cosas, digamos que memoria nobiliaria y memoria comunitaria se oponen diametralmente: la primera trasplanta un contenido antiguo en estructuras occidentalizadas, la segunda somete un transcurrir colonial y cristiano a una estructura amerindia.

Es probable que entendamos en qué divergen profundamente las identidades étnicas erigidas por estos dos sectores de la sociedad indígena colonial del siglo XVII. Sin embargo, hay un punto en que ambos coinciden inexorablemente: su sujeción al poder colonial. Pese a la conservación de una temporalidad propia y de un espacio preservado y cerrado, los Títulos no pudieron disimular la presencia ineludible de la Corona española y del sistema colonial. En el *pueblo*, el cura y sus vicarios, así como era la provincia, el *alcalde mayor*, garantizaban la inserción de esta unidad a un conjunto que ya nada tenía de indígena. Así, la identidad comunitaria no solamente estaba bajo una "libertad vigilada", sino que se le había amputado los lazos que antes de la conquista la habían integrado a dependencias políticas y étnicas.

De ahí la apariencia dispersa de una historia colonial que se reduce, por lo general, a una historia de las relaciones que cada *pueblo* establece con sus vecinos, caseríos revoltosos, *pueblos* limítrofes y *hacendados* españoles.²³

De la subidentidad a la macro-identidad, de la cofradía al mesianismo

Ni la identidad comunitaria ni la identidad nobiliaria agotan las manifestaciones de la identidad étnica indígena dentro de la sociedad colonial, como podría sugerirlo una historiografía demasiado centrada en el *pueblo*.

La proliferación en el pueblo de otras instituciones —también tomadas del cristianismo— sirvió para fijar una pléyade de identidades de grupo y de parentesco respecto a las cuales uno se pregunta si no habrán terminado por prevalecer en lo vivido por quienes las asumieron. Tómese, por ejemplo, el caso de las cofradías que los evangelizadores introdujeron e impusieron desde el siglo XVI.

Creadas en principio según las formas, dotadas de constituciones escritas y colocadas bajo el control eclesiástico, es decir español, las cofradías se multiplicaron en el transcurso del siglo XVII. El proceso de desviación con el que ahora ya estamos más familiarizados entró en acción en este terreno, al igual que en tantos otros. Funcionarios,

barrios, caseríos, simples indios piadosos, decidieron consagrar una parte de sus recursos al culto del santo de su predilección. Muy pronto, el cerrado tejido de sus obligaciones y de sus agrupaciones terminó por estructurar lo esencial de la vida colectiva y de la sociabilidad al aportar nuevas señales a los miembros de los grupos. Será necesario aludir aquí a otra institución —el *compadrazgo*— que conoció un éxito parecido. Contentémonos con bosquejar la aparición de esas subidentidades y su florecimiento en los siglos XVII y XVIII. Ambas correspondieron al proceso de atomización de pequeños espacios de vida que el poder colonial apenas había tocado.

¿Acaso deduciremos por ello que el cristianismo ha contribuido poderosamente a pulverizar la identidad indígena, confinándola a la escala del *pueblo* o de unidades aún más modestas? Ello sería como plantear la existencia, generalizada, durante la época prehispánica, de una conciencia de la etnicidad que la conquista española habría disuelto. Asumamos que nada sabemos de lo que a los ojos de un campesino precortesiano significaba su identidad y que a este respecto ya se han confundido mucho los términos del discurso de las élites cristianizadas del siglo XVI con la realidad prehispánica.

Tampoco puede olvidarse que el cristianismo desviado, reinterpretado, replanteado, ha facilitado la aparición y, sin duda, la conservación de vastas unidades que reagrupan una o varias etnias. Los peregrinajes proporcionaron una de las bases de esta conciencia común que rebasaba los límites estrechos del pueblo o de la provincia. Con frecuencia, ricos en antecedentes prehispánicos, estos movimientos devocionales y de población se desarrollaron en el transcurso del siglo XVII alrededor imágenes milagrosas cuyo culto fue sumamente alentado, sino es que provocado, por la iglesia barroca. Conocemos algunos de los más famosos: los de la Virgen de Guadalupe, cerca de México, de la Virgen de Ocotlán, en la región de Tlaxcala, del Cristo de Chalma...²⁴ las fiestas, las ferias que estos cultos animaban, reunían periódicamente a poblaciones pertenecientes a la misma etnia o a etnias diversas. Desgraciadamente, no podemos entender la manera en que los participantes se percibían y concebían en esa macro-identidad así provocada. Y es todavía más difícil comprender el papel histórico desempeñado por el culto a la Virgen de Guadalupe en la aparición de la conciencia nacional mexicana para presentir su importancia.

Por el contrario, disponemos de testimonios precisos sobre movimientos populares que en la segunda mitad del siglo XVIII se inscribieron en estos cuadros barrocos y los desbordaron hasta apoderarse de ellos.

Se trata, en este caso, de experiencias mesiánicas que mezclaron el cristianismo indígena y el proyecto milenarista. Mencionemos, por ejemplo, la impulsada por el pastor Antonio Pérez, que ya hemos estudiado en otra parte. En un principio, el culto a una imagen y la reputación creciente de un curandero, Antonio; después, un ruidoso fervor a escala regional mucho más allá de las fronteras comunitarias, con frecuencia confinado por la Iglesia a la clandestinidad y la disidencia. A medida que el movimiento adquiría una totalidad abiertamente mesiánica y milenarista, se perfilaba la conciencia exacerbada de una identidad indígena en el sentido más amplio del término:

*-Todo había de ser de los naturales...ellos solos habían de quedar y los españoles y gente de razón se habían de quemar...todas las riquezas le habían de quedar a los naturales.*²⁵

Todo sucede como si el encuentro de un cristianismo indígena y de un sustrato mucho más antiguo —entro otras cosas, una interpretación indígena del líder carismático en la figura del “hombre-dios”— desembocara en una crítica global de la sociedad colonial que escogiera las vías del mesianismo y del milenarismo. Pero, a diferencia de las críticas lanzadas por las élites indígenas, el proyecto milenarista exigía una inversión de la situación colonial, el castigo de los explotadores —los españoles y sus colaboradores aculturados, las “gentes de razón”— y la coronación de un rey indio que reinaría sobre México y el mundo. Aquí se superponen dos identidades: la de los *naturales* —no es el término “indio” el que se utiliza, sino este equivalente— en oposición a los españoles, los mestizos, los negros y los mulatos; y la de los *cristianos*, que califica a los adeptos del movimiento, en contraposición,

esta vez, a los infieles. Así, el grupo indígena se encontraba dentro de su globalidad, pero en términos sensiblemente distintos de los de las élites ilustradas cuando evocaban la “nación de los indios”.

La identidad milenarista, por otra parte, rompía con el pasado, ya fuera el de los linajes nobles aferrados a sus genealogías o al de los notables del *pueblo*, para inscribirse en el futuro abierto por la escatología que tomaba del milenarismo cristiano. Sin pasado y sin tierra, rechazados tanto por la nobleza citadina como por los notables locales, los campesinos que participaban en estos movimientos perseguían la posibilidad de un futuro apocalíptico con la esperanza de poner fin a la dominación colonial, al poder del Estado y al de la Iglesia.

Así, en la misma época —segunda mitad del siglo XVIII—, al interior de la misma etnia —los nahuas—, grupos sociales a los que nada acercaba, unos pertenecientes a la nobleza, otros a un campesinado en crisis, reivindicaban su identidad de *indio* o de *natural* frente al Estado Ilustrado, independientemente de una afiliación étnica o comunitaria particulares. Se trataba de una gestión intelectual y política inspirada en la tradición lascasiana, cuyos progresos apartados de una fe milenarista desembocaban en tomas de conciencias semejantes.

Falsas identidades y pérdidas de identidad

Se trataba, es necesario decirlo, de casos y situaciones extremas que revelaban de manera espectacular la extraordinaria capacidad indígena —al nivel que fuera— de asimilación y adaptación de la ideología occidental bajo sus formas más diversas. Cada recuperación es un préstamo de una matriz cristiana y occidental que permitió a los indios pensar el mundo indígena en su totalidad y elaborar una identidad que les situara en el universo que percibían.

Pero ésta es la excepción. Lejos de los alegatos de la nobleza y de los proyectos mesiánicos, la alternativa en el estrecho círculo de la idea identidad comunitaria fue, en general, más apagada. Ello significó a cierto plazo, la disolución de toda identidad indígena, puesto que dinámicas complejas y contradictorias agrietaban continuamente la bella fachada comunitaria del *pueblo* que, con mucha frecuencia, se había confundido con sus líderes, portavoces, notables, gobernadores, *alcaldes*, y advenedizos a quienes debemos los Títulos Primordiales, y la identidad que representaban.

La propia comunidad —es decir, la facción dominante— podía tomar la decisión de separarse de los miembros que juzgara indeseables acusándolos, por ejemplo, de brujería. Sin embargo, había también indios que por decisión propia dejaban el pueblo, en ocasiones para escapar de las obligaciones comunitarias demasiado pesadas, otras veces con la esperanza de encontrar en otras partes mejores tierras o bien un sustento en las *haciendas* de los alrededores, y otras veces más, para volverse a casar lejos ilegalmente, ya que el matrimonio cristiano era indisoluble.²⁶

En todos los casos, la identidad comunitaria se esfumaba junto con el terruño que se abandonaba, dejación que habría de reemplazarse con una identidad equivalente al momento en que la instalación en tierras de la *hacienda* se consolidaba con la erección de una nueva parroquia y, con ello, de un nuevo vínculo colectivo.

El desvanecimiento de las identidades indígenas es un proceso complejo del que no nos ocultaremos aquí. Tan solo haremos una breve alusión al mismo, en la medida en que conforma lo contrario de los testimonios que hemos retenido y que prefigura, desde la época colonial, los fenómenos que en tiempos posteriores irán ampliándose considerablemente.

Es así como la afiliación étnica y comunitaria se esfumaba con rapidez cuando en las aldeas lo indígenas se mezclaban con las poblaciones española y mestiza a cuyo servicio se ponían. Cambiaban entonces su vestido, hablaban en castellano y mientras conviniera a sus intereses, no dudaban en hacerse pasar por mestizos y hasta por españoles. De esta forma, se sustraían a la vigilancia de los *curas* de las parroquias de indios y al pago de los tributos que hubieran debido entregar en su comunidad de origen. Esto no implicaba que no reivindicasen su condición de indios cada vez que les favorecía: los indios pagaban

derechos eclesiásticos menos elevados y no se encontraban sometidos a la competencia del tribunal de la Inquisición, etc. Práctica común en las grandes ciudades coloniales, estos intercambios de identidad formaban parte de un proceso *más* general de mestizaje cultural y de estrategias individuales que se oponían frente a la dominación colonial y que, con frecuencia, se veían coronadas por el éxito.²⁷

Con todo, el abandono de la identidad étnica tomaba en muchas ocasiones formas mucho más sórdidas que no haremos sino recordar. Es cierto que también evocan, ya desde entonces, situaciones de desculturación que constituyen tristemente, mensajeros del futuro. Sumerjémonos en el mundo de la taberna —la *pulquería* mexicana— que cobijaba una sociabilidad interétnica y fraudulenta donde se codeaban la delincuencia, la prostitución y el alcoholismo; en el mundo concentrado del *obraje*, esta fábrica - prisión donde se apiñaban las razas, los sexos y las generaciones, en que la promiscuidad, el endeudamiento forzado y las sevicias constituían el dinero corriente. Es justamente en el corazón de estas subculturas donde se forjaban los indígenas moldeados de acuerdo con el estereotipo colonial y moderno, destinado a hacer del indígena un borracho ignaro, perezoso y embrutecido. Todavía minoritarios en el siglo XVIII, estos sectores fueron extendiéndose al ritmo de la urbanización, del crecimiento demográfico, de las transformaciones económicas y de las desculturizaciones de todo tipo.

Estos testimonios tan rápidamente exhumados remiten todos a la empresa proteiforme de occidentalización que desde el siglo XVI transformara a los indígenas en *indios* y a los *indios* en mestizos sin rostro. Frente a este reto, a esta empresa desde cualquier ángulo brutal o insidiosa en la que hemos podido entrever algunos de los avatares políticos, ideológicos e intelectuales, surgieron las estrategias indígenas que el historiador no puede reconstruir sino parcialmente. Pero sí es tarea suya desentrañar lo que allí hubo de multiplicidad, de coherencia y de inventividad, aún si éstas a largo o mediano plazo quedaron relegadas al fracaso, al patrimonio folklórico o a la reserva etnológica. No queda sino seguir a quienes, cada uno a su manera, se consagraron a remendar la “red agujerada” de su identidad; tenemos la sensación, ilusoria quizá, de aprehender una variable que sería algo más que la simple suma de nuestros discursos, nuestros fantasmas y nuestras ignorancias.

NOTAS

1. Archivo General de la Nación. México, Ramo Tierras, vol. 2554, expediente 14.
2. Véase entre otros, Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo*, México, 1974; Magnus Mórner, *Estado, razas y cambio social en La Hispanoamérica colonial*, México, 1974. Anthony Pagden, *The Fall of Natural Men. The American indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
3. “Anales históricos de la nación mexicana” (Anónimo de Tlatelolco). Edición facsimilar de Ernst Mengin en *Corpus Codicum Americanorjn, Medii Aevi* nt. II. Copenague, 1945, fol. 34. Citado en Miguel León Portilla, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 100.
4. Sobre estas reacciones, véase León Portilla (1976), pp. 105.129.
5. Proceso *criminal...contra D. Carlos, indio principal de Tezcuco*, México, Gómez de la Puente, 1910, p. 45.
6. Sobre algunos de los miembros de esta aristocracia ilustrada véase el “Prólogo” del franciscano Juan Bautista a su *Sermonario en Lengua Mexicana*, México, 1606.
7. Francisco Domingo Chimalpahin, Cuauhtlehuanitzin. *Relaciones originales, de Chalco Amequemecan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

- 8** Chimalpahin Cuauhtlchuanitzinn, *Séptima relación*, Ms. Mexicano 74, Biblioteca Nacional, Paris, fol. 213 r-v.
- 9.** León Portilla (1976), p. 911: carta del 2 de mayo de 1556 firmada por los señores y notables de los *pueblos de esta nueva España*” al rey Felipe II.
- 10.** Félix Zubillago SJ., *Monumenta Mexicana*, Roma, Institutum Historicum Societatis, 1959, p. 416. (Testimonio jesuita de fines del siglo XVI).
- 11** sobre este texto, Serge Gruzinski, “La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismo de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, en *La Memoria y el Olvido. II Simposio de historia de las Mentalidades*, México, I.N.A.I.I. 1985. pp. 33 - 46.
- 12.** Sobre los otomíes de Querétaro, véase John C. Super, *La vida en Querétaro durante la colonia 1531 - 1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- 13.** Archivo General de Indias, Sevilla, México 1937, “Memorial de Don Juan Cirilo de Castilla, Indio cacique de Tlaxcala”, hacia 1778.
- 14.** *Id.*, “Representaciones de los Gobernadores de Tenochtitlan, Tlatelolco y Tlaxcala”. México, 26 de agosto de 1770.
- 15.** *Id.*, Los mismos, después de 1770.
- 16.** *Id.*, “Los indios Caciques Gobernadores de Tenochtitlan y Tlatelolco al rey”, México, 11 de abril de 1770.
- 17.** Sobre los Títulos Primordiales, véase James Lockhart. “Views of corporate self and history in some Valley of Mexico Towns: late Seventeenth and Eighteenth Centuries” en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (edi.) *The Inca and Aztec States 1400. 1800. Anthropology and History*, Nueva York, Academic Press, 1982, pp. 367-393.
- 18.** Alfredo López Austin, *Hombre. Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, (U.N.A.M., 1973; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, México, U.N.A.M., 1980, tomo 1, p. 78.
- 19.** Archivo General de la Nación, México, Ramo Tierras, vol. 3032, expediente 3, fol. 197v.
- 20.** *Id.*, Ramo Tierras, vol. 2019, expediente 9.
- 21.** *Id.*, Ramo Tierras, vol. 3032, expediente 3, fol. 199; Ramo Tierras, vol. 2674, cxp. 3 fol. 13 v.
- 22.** Véase López Austin (1980), pp. 68 ss.
- 23.** La Identidad comunitaria que hemos tratado de reconstruir a partir de los Títulos Primordiales es válida, señálemoslo, para los Nahuas del Valle de México; pero, también, podemos, aplicándole algunas modificaciones que sería largo enumerar aquí, extenderla a otros grupos y regiones del altiplano mexicano.
- 24.** Sobre el culto a la Virgen de Guadalupe, véase Francisco de la Maza, *El Cuadalupanismo Mexicano*, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- 25.** Ver sobre Antonio Pérez, *Les Hommes-Dieux du Mexique. Pouvoir indégene et société coloniale*. París, Editions des Archives Contemporaines, 1985.

26. Sobre estos abandonos de la comunidad, véase Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The collective enterprise of survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

27. La bibliografía eclesiástica del siglo XVIII mexicano proporciona numerosos ejemplos de estos juegos de identidad, véase, por ejemplo, Manuel Pérez, *Farol indiano y Guía de curas de Indio*, México, Francisco de Rivera Calderón, 1713, *passim*.