

Miguel León-Portilla

Culturas
en peligro

Alianza
Editorial
Mexicana

Primera edición, diciembre de 1976

**© 1976 Alianza Editorial Mexicana, S.A.
José Morán 93-1A
México 18, D.F.**

Queda hecho el depósito que marca la ley

Impreso en México
Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN

La historia universal y la experiencia contemporánea, en particular la que se deriva de la investigación antropológica y social, nos muestran cómo, en determinadas circunstancias, han surgido fuerzas capaces de desquiciar la integridad y aun la existencia misma de una cultura. Es cierto que, como toda entidad viviente, también las culturas, por el simple hecho de existir, se desarrollan en medio de peligros. Nuestra preocupación, sin embargo, se circunscribe aquí a ciertas formas de amenazas que mucho interesa identificar y aun, si es posible, tipificar. Me refiero específicamente a situaciones en las cuales se generan procesos que llegan a poner en crisis las estructuras de un núcleo cultural. Casos en que se lesionan los valores, criterios y símbolos de que dispone una cultura para promover tanto la orientación de su desarrollo como sus contactos con otras sociedades.

Tenemos no pocos ejemplos de lo que ha ocurrido cuando, por factores internos o externos, o por la suma de ambos, diversas culturas entraron en semejantes situaciones de crisis. Algunas veces llegó a haber transformaciones positivas. Otras, quizás más numerosas, las consecuencias fueron diversas formas de

trauma, marginación e incluso disolución del propio ser cultural. En la actualidad las situaciones de culturas en peligro —tanto de grupos minoritarios como a veces de entidades nacionales— al parecer se han vuelto más frecuentes. Entre los principales factores que han contribuido a ello están la aceleración de los procesos de cambio, los posibles desajustes derivados del inverosímil desarrollo tecnológico de determinados países, el universal acercamiento con nuevos medios de intercomunicación entre pueblos y culturas distintas, los enfrentamientos más agudos de intereses económicos y los desmesurados afanes de variados tipos de hegemonías.

Es cierto que existen hoy también otras fuerzas y entidades como los organismos internacionales que, al condenar todo tipo de agresión, tratan de impedir asimismo cualquier forma de amenazas o imposiciones culturales. Sin embargo, tornándose más sutiles, reaparecen una y otra vez los peligros que mantienen en crisis a las ya con frecuencia resquebrajadas fisonomías culturales de no pocos grupos y aun naciones.

Debemos admitir, como algo obvio, que no es pensable una cultura sin procesos internos de cambio, capaces de enriquecer o deteriorar su propia integración y dinamismo funcionales. Es también evidente, además, que no hay grupo o nación que, sobre todo en el presente, pueda eludir los contactos con otros estados o conglomerados dueños de fisonomías culturales distintas. Pero si ya en los procesos internos de desarrollo puede haber riesgos desviaciones, tal vez sea mayor en la actualidad la incidencia de los peligros que corren grupos minoritarios o países más débiles al ser influidos y hasta presionados al cambio por la decisión o los intereses de estados poderosos con culturas diferentes.

Reflexionar sobre estas realidades nos lleva a otras tomas de conciencia: los estudiosos de las culturas, los antropólogos, sociólogos, filósofos o historiadores, ¿no tienen acaso obligación profesional de investigar, para expresar su pensamiento, sobre los casos que conozcan de culturas en peligro? Su saber académico aplicado a estos hechos, ¿nada tiene que manifestar públicamente y, en especial dirigiéndose a quienes competen las decisiones en las esferas de la interacción política, social o económica?

He reunido aquí varios estudios —elaborados por mí en distintas circunstancias— pero que fueron siempre consecuencia de interés y preocupación afines. Su tema apunta, en todos los casos, a procesos de pérdida o reafirmación culturales, situaciones de peligro, contactos entre sociedades diferentes y a veces formas de imposición debidas a grupos o naciones que han pretendido hegemonía.

Los casos de que me ocupo tienen, en su gran mayoría, relación estrecha con el que ha sido campo de mi interés en la investigación histórica, el ámbito cultural del México indígena. He incluido, sin embargo, otros trabajos —básicamente ensayos— que rebasan dicho contexto. Entre ellos están los que versan sobre la trayectoria cultural del noroeste mexicano, que no se circunscriben tan sólo a las poblaciones indígenas de esa región. Y, yendo más allá de las actuales fronteras nacionales, me ocupo asimismo de una experiencia de considerable interés, la que han tenido los indios navajos en los Estados Unidos.

A la luz del concepto de culturas en peligro, me he esforzado por revisar, enriquecer y correlacionar los distintos trabajos que ahora integran este libro. Aunque en él se analizan diversas situaciones del pasado y del presente, sobre todo a propósito del ser cultural de México, he creído pertinente dar también cabida a reflexiones sobre ámbitos más amplios, como el en verdad complejo de Iberoamérica.

Transformaciones sin pérdida de identidad, casos de “conquista espiritual”, traumas culturales de sociedades vencidas y secularmente dominadas, experiencias de cultura afín pero no idéntica a la de las mayorías nacionales, crisis de acabamiento o de posible participación en contextos culturales más amplios, éstos son, en fin de cuentas, los temas centrales de los trabajos que aquí he reunido. Al ofrecerlos en forma de libro, mi propósito es contribuir de algún modo a una más honda toma de conciencia de realidades en las que todo humano debería interesarse para encontrar respuestas más operantes y con urgencia requeridas.

Por elemental justicia doy crédito a las distintas publicaciones en que estos estudios aparecieron en su primera forma de redacción. Puesto que en la bibliografía, al final de esta obra, se ofrecen sus referencias precisas, me limito aquí a una simple

enumeración: *American Anthropologist*, *Estudios de Cultura Náhuatl* (Universidad Nacional Autónoma de México), *Conciencia y autenticidad históricas* (Universidad Nacional Autónoma de México), *Revista de Occidente* (Madrid), *Plural Society in the Southwest* (Weatherhead Foundation). A los editores de dichas publicaciones y revistas expreso mi gratitud por haber autorizado la reproducción de estos trabajos. También deseo manifestar mi reconocimiento a los doctores Edward H. Spicer y Alfonso Villa Rojas por sus comentarios y valiosas sugerencias en relación con algunos de los estudios, ahora capítulos, de este libro, y a la Sra. Maruxa Valcarce que, con gran esmero, cuidó de la presente edición

MIGUEL LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

enero de 1976

1. MARCO CONCEPTUAL Y SEÑALAMIENTO DE SITUACIONES

El propósito de este capítulo –concebido como acercamiento preliminar y necesario– es tipificar algunas principales formas de situación de culturas contemporáneas en peligro. Dicho objetivo implica precisar asimismo el sentido de algunos conceptos, ricos en connotaciones históricas y antropológicas, de que habremos de valernos aquí con frecuencia. En función de tales conceptos podrá encaminarse mejor nuestro estudio de las distintas situaciones que, a lo largo de este libro, vamos a considerar.

Culturas en peligro

Conceptos básicos –que desde luego requieren especial consideración– son precisamente los de *cultura* y *culturas en peligro*. Por lo que toca primeramente a la idea de cultura, tan rica en connotaciones, casi es redundancia decir que mucho se ha expresado acerca de ella desde muy variados puntos de vista. Incluso dentro del campo del saber histórico y antropoló-

gico —el que en rigor aquí nos interesa— reconocemos que no hay concordancia plena en los intentos de definición ofrecidos por no pocos estudiosos. Pensamos, sin embargo, que es posible al menos destacar un conjunto de rasgos o elementos que, por encima de divergencias de opinión, se nos muestran como esenciales en la significación básica de lo que es una cultura.

Todo cuanto ha creado el hombre viviendo en sociedad, modificando con distintos propósitos y formas el medio en que vive, discurriendo, forjando instituciones, símbolos y valores, dando lugar a comportamientos y a estructuras dotadas de funcionalidad, constituye lo que puede describirse como universo de las culturas. Elemento que de manera especial debe subrayarse es el carácter de transmisible, inherente a cualquier cultura. Cabe hablar así de un legado cultural que se comunica a los nuevos miembros de una sociedad, los que, a su vez, tienen el atributo de poder enriquecerlo o modificarlo. Ahora bien, siendo transmisible socialmente a través de diversas formas de comunicación, todo lo que es cultura se distingue fundamentalmente de cuanto constituye la herencia biológica.

Ninguna cultura está, por tanto, genéticamente predeterminada. Pero si bien lo que es instinto o reflejo innato, en cuanto biológico, se sitúa así más allá de lo cultural, importa hacer aquí una precisión. Los comportamientos e ideas asumidas por una determinada sociedad con respecto a requerimientos biológicos tales como el sexo, el alimento, la autodefensa y otros, confieren de hecho a lo originalmente instintivo diversas formas de significación en función del correspondiente contexto cultural. A modo de ejemplo pensemos en la realidad biológica del sexo sobre la que pueden recaer múltiples normas y aun tabús, o que puede llegar a convertirse en algo de carácter eminentemente sagrado en ciertos ritos o, por el contrario, secularizado, parar en ingrediente favorito de medios de comunicación como es frecuente en los modernos anuncios publicitarios. Importa subrayar, en consecuencia, que lo cultural —volviéndose incluso presente en lo que es distinto como meramente biológico— configura de múltiples formas la fisonomía integral de las diversas sociedades, en una gama al parecer ilimitada de posibles comportamientos, creaciones, símbolos, valores y estructuras.

En estrecha relación con lo anterior quienes han puesto énfasis en el carácter de transmisible inherente a toda cultura, insisten con razón en el hecho de que todo legado cultural condiciona en diversos modos y grados la futura orientación del grupo o sociedad dueña de la cultura en cuestión. Así, en función de la propia cultura y de la consiguiente imagen que de sí misma tiene una sociedad, surgen libremente diversos tipos de actuaciones y reacciones para hacer frente a problemas antes no conocidos o a posibles situaciones de contacto o intercambio con grupos de cultura distinta.

Por otra parte, en éstas y de modo general en todo tipo de actuaciones, la experiencia que ofrece la historia universal nos obliga a reconocer que ninguna cultura, por rica o desarrollada que se suponga, viene a ser paradigma o modelo óptimo que haya logrado las mejores formas imaginables de comportamiento, creación, instituciones, símbolos, medios de preservación y transmisión, que a la postre cabe considerar como indefinidamente variables y de múltiples modos perfectibles.

Toda sociedad, por tanto, estructurada dinámicamente como un ser cultural —distinto o afín al de otros grupos— dispone en principio de los recursos para desarrollarse en el medio en que vive, actuando con una determinada orientación en provecho propio. Su legado específico y su desarrollo, por limitado que se quiera, le confieren en resumen una fisonomía en el contexto de los distintos pueblos, tribus, sociedades minoritarias, mayorías dominantes o estados constituidos con las formas de organización política que se quiera suponer. Es así como, a lo largo de la trayectoria humana en la tierra, han surgido culturas innumerables, algunas con formas de orientación que han sido raíz de creaciones extraordinarias con o sin afanes de imposición y hegemonía; otras marginadas, con menos recursos naturales a su alcance, sometidas tal vez a retos de muy difícil respuesta, más débiles en fin por causas en extremo variadas y no siempre elucidables.

Tomar conciencia de estos hechos nos lleva a atender ya al segundo de los conceptos que es necesario precisar: el de *culturas en peligro*. En un sentido general debemos reconocer que, en cuanto entidades vivientes, siempre en proceso de cambio y desarrollo, todas las culturas inevitablemente tienen que hacer

frente a problemas e influencias, muchas veces imprevistas, que constituyen retos o peligros para su propia realidad integral.

Varios filósofos de la historia han formulado distintas teorías en un afán de comprender las causas y ocasiones que pueden propiciar tanto fortalecimientos y expansiones como decaencias, desintegraciones y muertes de entidades culturales, incluidas, por supuesto, las que cabe describir como auténticas civilizaciones. Las causas y ocasiones de alteración han sido enmarcadas a veces en diferentes categorías. Se ha hablado así, por ejemplo, de los retos y peligros provenientes del medio natural en que se desarrolla una cultura. También se menciona una amplia gama de posibles formas de crisis o procesos de desintegración interna. Finalmente se describen tipos de presiones y amenazas ejercidas por sociedades o estados en muchos casos de cultura básicamente diferente.

Desde luego parece cierto —más allá de cualquier postura determinista— que, entre los factores que pueden poner en peligro la existencia de una cultura, cabe incluir a los que genéricamente hemos recordado, sin pretensión alguna de carácter exhaustivo. Lo que importa subrayar es que de diversos modos se percibe como acompañante de toda cultura la presencia frecuente del reto y el riesgo, sin los cuales su ser y desarrollo aparecerían casi como meros enunciados abstractos. Pero, de entre las múltiples formas de confrontación y amenaza que pueden cernirse sobre una cultura, corresponde precisar aquí a cuáles específicamente queremos referirnos al valernos de la frase *culturas en peligro*.

A nuestro parecer tiene hoy más que nunca sentido emplear dicho concepto para acercarnos en función de él a una serie de situaciones tipificables y de las que más adelante habremos de ocuparnos. Como paso preliminar podemos decir que, entre los factores principales que provocan situaciones contemporáneas de lo que aquí entendemos por *culturas en peligro*, están los que a continuación enumeramos. Lugar importante ocupa la acelerada presión de fuerzas propulsoras de cambio que, manifiesta o sutilmente impositivas y procedentes del exterior, afectan el ser de sociedades minoritarias, débiles o en ciertos aspectos menos desarrolladas. Las estructuras culturales de tales grupos se ven así intensamente asediadas por los intentos de homogeneización

o prepotencia de las sociedades mayoritarias y de los estados económica y políticamente mucho más poderosos. A esto hay que sumar el también notorio incremento en los medios de comunicación que obligan a entrar en contacto e intercambio a cuantas sociedades y naciones con culturas diferentes existen hoy en el planeta. Como es obvio, en el contexto de tales contactos e intercambios, hoy más intensos e inescapables, se vuelve también patente, una y otra vez, en una especie de dicotomía, la doble realidad de las culturas de grupos minoritarios o más débiles, y las de aquellos que constituyen entidades sociales o políticas con pretensiones hegemónicas y aun de manifiesto imperialismo, entregadas a consolidar y ampliar sus esferas de influencia a partir de lo meramente económico, hasta abarcar luego de diversas formas el contexto pleno de lo cultural.

Tal género de amenazas se encubre de ordinario con múltiples máscaras. Se proclama, por ejemplo, la necesidad de alcanzar la unidad nacional cuando se trata de minorías que viven dentro de un país cuyos grupos dominantes quieren poner término a la coexistencia de culturas diferentes. Se reitera, tratándose de naciones o pueblos menos desarrollados, que la implantación entre ellos de determinados modelos de transformación será la solución de sus problemas. Las situaciones de culturas en peligro se tornan así cada vez más numerosas. Recordemos al menos casos como los de no pocas comunidades indígenas en el continente americano o diversos conglomerados minoritarios dueños de una cultura con personalidad propia en algunos países europeos y en los Estados Unidos. Tomemos asimismo conciencia de las experiencias contemporáneas de naciones enteras que pugnan por definir su fisonomía cultural en el amplio contexto de los pueblos de Iberoamérica, Asia y África que integran el llamado Tercer Mundo. Las amenazas —sutiles o abiertamente declaradas— que cada vez con más fuerza se dejan sentir en ámbitos como los que hemos mencionado, son precisamente las que dan lugar a las situaciones de que queremos ocuparnos a la luz del concepto de culturas en peligro.

En este mismo capítulo, y en general a lo largo de este libro, nuestro propósito es analizar y valorar tipos distintos de situación de culturas en peligro. Por el momento nos basta

haber precisado de algún modo estas ideas, básicas en nuestro acercamiento. En seguida pasamos a ocuparnos de otros conceptos que asimismo contribuirán a enmarcar mejor el tema que aquí nos interesa.

Identidad cultural

Otra idea, esencial también en cualquier intento de comprender cambios, contactos, procesos de integración o disolución, es la de *identidad cultural*. Como recientemente lo ha mostrado, entre otros, Richard H. Robbins, mucho se ha expresado sobre este concepto desde muy diversos puntos de vista.¹ Su connotación, originalmente psicológica, apunta a una conciencia del propio yo. El estudio de las transformaciones de tal conciencia y su significado operacional a lo largo de la vida de la persona, obviamente son tema de la investigación psicológica. Ahora bien, aplicado el concepto de identidad al ámbito de las sociedades y las culturas, aunque sin perder su sentido original, adquiere nuevas connotaciones.

Contemplada en sí misma, la identidad cultural denota también una conciencia compartida por los miembros de una sociedad que se consideran en posesión de características o elementos que les hacen percibirse como distintos de otros grupos dueños a su vez de fisonomías propias. Desde luego no es siempre fácil precisar diacríticamente cuáles son las características o elementos que dan apoyo a la aparición y persistencia de una identidad cultural determinada.² Por una parte, es innegable que la identidad puede subsistir a pesar de los procesos de cambio, con asimilación de elementos ajenos e inclusive con abandono de otros que antes le eran propios. Por otra, hay que admitir a la vez que, en determinados casos, las alteraciones o pérdidas pueden traer como consecuencia la desintegración de una identidad.

¹ Véase Richard H. Robbins, "Identity, Culture and Behavior", *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, John J. Honigmann ed., Chicago: Rand McNally, 1973, p. 1199-1222.

² *Ibid.*, p. 1208-1218.

Cabe, sin embargo, señalar elementos –desde luego no universalmente coincidentes ni inmutables– que han sido y son con frecuencia raíz de identidad. Entre los principales están el idioma, los conjuntos de tradiciones, creencias, símbolos y significaciones, los sistemas de valores, la posesión de un determinado territorio ancestral, la visión del mundo y lo que se ha descrito como un *ethos* o significado y orientación moral de una cultura. Hemos de destacar además, de modo especial, como rasgo o elemento muy significativo en toda identidad étnica o cultural, la conciencia histórica compartida por los miembros del grupo en cuestión. Tal conciencia, como raíz de identidad, implica la recordación, mantenida muchas veces a través de generaciones, del propio origen, de determinadas experiencias y aun de un destino en común. En este sentido la conciencia histórica juega papel trascendental en la preservación de la identidad cultural.

Añadiremos asimismo que, entre los factores de integración de la identidad, hay algunos que se relacionan particularmente con su carácter operacional y de interacción. Toda identidad cultural puede reafirmarse, y en ocasiones también debilitarse, en función de las imágenes que otros se forjan acerca de ella. En caso de ser agredida, se fortalece cuando logra defenderse con sus propios valores, criterios y recursos. De lo contrario, los posibles enfrentamientos y aun otros contactos con sociedades de cultura diferente pueden convertirse en manifiestos peligros.

El deterioro de la propia identidad, y más aún su pérdida, acarrearán agudo trauma. Promueven la desintegración de la comunidad y la colocan finalmente en situaciones de alienación y de fácil sojuzgamiento, incapaz ya de orientar su acción en provecho propio. En este sentido –y sin que ello implique contradicción con los procesos de cambio– resulta obvio que estar en posesión de un sentido de identidad es requisito necesario para que cualquier grupo pueda existir y actuar en provecho de sí mismo. Esto último en modo alguno excluye, sino que vuelve plenamente operantes, las formas de interacción y de posible participación o colaboración en el contexto de otras entidades sociales más amplias.

Procesos de aculturación

Otro concepto, también básico en nuestro tema, es el que connota los acercamientos o contactos entre grupos de culturas diferentes. Me refiero a lo que se ha designado como procesos de *aculturación*.³ Implican éstos, además de los contactos mismos entre culturas distintas, las consecuencias que de ellos se derivan.

Variadas son las formas –positivas o negativas– como pueden ocurrir los procesos de aculturación. Se producen a veces en condiciones de mutuo respeto entre los participantes que aportan, reciben o intercambian elementos culturales. Pero también hay contactos de tipo violento, auténticos choques o enfrentamientos, entre pueblos de culturas distintas. En tales casos las consecuencias para los vencidos serán sobre todo factor de desintegración, imposición de elementos e instituciones ajenas y a veces, también, entrega obligada de los propios recursos humanos y naturales en provecho de quien, en el enfrentamiento, resultó vencedor.

Y puede recordarse asimismo que bajo el concepto de aculturación se han enmarcado en ocasiones procesos designados como de cambio inducido –de *aculturación inducida*– según la terminología propuesta por algunos investigadores.⁴ En tales casos la nación o grupo que los inicia tiene como objetivo introducir modificaciones, a su juicio convenientes, en otra entidad social de cultura distinta.

Nepantlismo: “quedar en medio”

Acerca de los riesgos –en estrecha relación con la identidad cultural– que pueden presentarse en tales intentos, citaré las

³ Acerca del concepto de aculturación, entendido como “las consecuencias y cambios efectuados en una cultura al entrar en contacto con otra”, véase: R. Redfield, R. Linton and M. J. Herskovits, “Memorandum on the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, v. 38, p. 149-152.

Puede consultarse asimismo: Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional, 1957, p. 9-16.

⁴ Aguirre Beltrán, *El proceso...*, p. 43-48 y 193-199.

palabras de un indígena náhuatl de mediados del siglo xvi. Le había reprendido fray Diego Durán su comportamiento, señalándole incluso que estaba en desacuerdo con las antiguas costumbres y moral indígenas. El sabio viejo nativo respondió: "Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*", es decir "en medio", o como añadió luego, "estamos neutros".⁵ Las instituciones antiguas habían sido condenadas y heridas de muerte y lo que los frailes imponían continuaba siendo extraño y a veces incomprensible. La consecuencia era hallarse *nepantla*, "en medio". El empeño por inducir cambios había lesionado los propios valores y raíces.

Hay otro texto, que citaré a continuación, y que también refleja con gran fuerza, y tal vez más dramáticamente, el trauma del *nepantlismo*. Dicho texto es parte de la respuesta que dieron varios sabios mexicas a los doce primeros franciscanos que, pocos años después de la Conquista, sostuvieron con ellos un diálogo sobre temas religiosos. Según fray Bernardino de Sahagún, a quien debemos la transcripción en náhuatl de este texto, los sabios indígenas, después de escuchar las palabras de condenación de sus antiguas creencias, se expresaron de la siguiente manera:

No podemos estar tranquilos, y ciertamente no creemos aún, no tomamos por verdad lo que decís, aun cuando esto pueda ofenderos. . . Es ya bastante que se haya perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestra antigua forma de vida. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo quedaremos hechos prisioneros. . .

Dejadnos ya morir, dejadnos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto. . .⁶

Los violentos ataques contra la religión y tradiciones indígenas, la muerte de los dioses y la dificultad de aceptar como verdaderas las nuevas enseñanzas, habían afectado ya honda-

⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v., México 1867-1880, I, p. 268.

⁶ Fray Bernardino de Sahagún, "Coloquios y doctrina christiana", citado en M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 4a. edición, México, Universidad Nacional, 1974, p. 130-133.

mente al pueblo y habían tenido por consecuencia la aparición del *nepantlismo*.

El concepto de *nepantlismo*, “quedar en medio”, uno de los grandes peligros de contactos normados por pretensiones impositivas, mantiene su plena significación, aplicable en todo tiempo en cualquier forma de comprensión más profunda de situaciones similares.

El concepto de écosis

Un último concepto o categoría, pertinente para enmarcar mejor nuestro tema, concierne a los procesos de estructuración interna de un grupo o nación dueños de identidad cultural y asimismo a sus formas de adaptación al medio en que viven y al aprovechamiento de sus recursos. Para expresar tal concepto he propuesto un término que tiene la misma raíz que el vocablo *ecología*. El término introducido es el de *écosis*, empleado ya por cierto en más de una ocasión por el historiador Tucídides. Connotó éste con tal vocablo el asentamiento y modo de actuar en relación con el medio circundante de un grupo de colonos que llegan a un sitio determinado.⁷

Écosis significa originalmente “el proceso de hacer u organizar la casa”. Ampliando su sentido y, haciendo matáfora del concepto casa —como lo apuntó ya Tucídides— *écosis* pasa a significar el conjunto de transformaciones que, en beneficio propio, realiza una comunidad humana al actuar sobre el ámbito geográfico en que ella se ha establecido para desarrollar allí su existencia. Y, con mayor precisión, por medio del término *écosis* se pretenden destacar básicamente los antecedentes y consecuencias, y también las formas de desarrollo, de procesos de contacto entre un grupo humano y un contexto natural determinado. Elementos al parecer constantes en toda *écosis* son la acción con propósitos específicos del grupo, la búsqueda del aprovechamiento de los

⁷ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, lib. v, p. 4 y 11. Sobre este concepto, con la acepción que aquí se le da, véase: M. León-Portilla, “Aculturación y *écosis*”, *Anales de Antropología*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, p. 131-136 y “Acculturation and Ecosis, a Proposed Term to Express an Anthropological Concept”, *Current Anthropology*, v. 6, núm. 4, p. 479.

recursos del medio y el asentamiento que convierte al lugar en casa o sitio de residencia.

Lo anterior no implica ignorar o negar que el medio ambiente condiciona y en cierto grado determina las formas de actuar. La idea de *écosis* subraya que, en tanto que los animales no racionales mantienen relaciones de adaptación con su *habitat*, es atributo del hombre llegar a ejercer su acción consciente sobre el medio para beneficiarse con sus recursos y crear en él lo que algunos filósofos han llamado "el propio hogar en el mundo". Pudiera decirse así de los animales que viven en función de su *habitat*. Del hombre cabría afirmar que, con su acción transformadora, puede llegar a crearlo para sí, en busca siempre de mejores modos de existencia.

Las primeras formas de *écosis* tuvieron lugar en los milenios del paleolítico. Con su carga de cultura, por primitiva que ésta haya sido, el hombre actuó ya desde entonces con planes y propósitos determinados sobre el medio natural que escogió para vivir. Múltiples han sido las distintas formas de *écosis* a lo largo de la historia universal. La acción de las varias sociedades, empeñadas en aprovechar los recursos circundantes, ha tenido consecuencias buenas y malas. Así como una *écosis* puede llevar a la creación de un *habitat* concebido a la medida del hombre, maneras menos atinadas de actuar traerán como consecuencia el deterioro del medio, la contaminación ambiental, daños a veces irreparables. En el futuro podrán ocurrir nuevas e imprevisibles *écosis*. Entre ellas cabe pensar en algunas relacionadas con los ambiciosos proyectos de conquistar el universo del espacio exterior.

En la realización dinámica de cualquier *écosis* juegan papel clave la propia visión del mundo, los sistemas de valores, las instituciones de la comunidad. El dinamismo inherente a una auténtica *écosis* implica procesos de cambio no ya sólo en la naturaleza circundante, y en las formas y técnicas de aprovechamiento de sus recursos, sino también en las estructuras internas de la sociedad actuante. Finalmente, si la identidad cultural es principio esencial que orienta la acción del grupo, resulta obvio que toda forma positiva de *écosis* está en relación con ella.

En nuestro acercamiento al tema de las culturas contemporáneas en peligro tendrán papel importante estos conceptos de

identidad cultural, aculturación, nepantlismo y écosis. Sus respectivas connotaciones permitirán valorar mejor distintos procesos en función de los cuales se producen las amenazas de desintegración cultural. El esquema que seguiré consiste en describir –aun cuando sea limitadamente– un cierto número de formas de situación en que se hallan sociedades contemporáneas y aun naciones cuyos sistemas de valores, o posiblemente lenguas, visión del mundo, estructuración interna o, en una palabra, sentido de identidad, subsisten en crisis o en riesgo de desaparición total.

La situación de las “culturas de vencidos”

Atendamos a un primer tipo de situación. La describiré como la que viven los descendientes de pueblos que fueron conquistados en tiempos pretéritos y cuyo ser cultural de algún modo perdura, enclavado en un contexto más amplio, específicamente dentro de un estado nacional independiente. En tales grupos, de los que podrían citarse muchos ejemplos con distintas variantes, sobreviven las que designo como “culturas de vencidos”.

Rasgo característico en tal tipo de culturas es haber estado sometidas a contactos permanentes con entidades más poderosas y con pretensiones de hegemonía. Aun cuando en tales procesos de aculturación pudo haber elementos positivos para el núcleo de los vencidos, mayor proporción tuvieron los que se tradujeron en factores de desintegración. Con frecuencia hubo pérdida o profunda alteración en los valores, tradiciones, creencias y estructura interna. Lo que a veces se pretendía imponer –religión, idioma, leyes y otras instituciones– resultaba incomprensible y junto con esto surgía también en ocasiones la duda respecto de las propias tradiciones y capacidades. Se dejaron sentir así diversos modos de *nepantlismo* con peligro inminente de pérdida de la propia identidad. La *écosis* de los vencidos también se modificó radicalmente. Éstos se vieron compelidos, por ejemplo, a explotar los que antes eran sus propios recursos, pero ahora, con sistemas y técnicas nuevos, en favor de sus dominadores.

Aun cuando más tarde hayan ocurrido cambios en el amplio contexto nacional dentro del cual subsisten determinadas "culturas de vencidos", esas transformaciones no les fueron necesariamente positivas. En ocasiones, poderosas tendencias nacionalistas provocaron reiterados intentos de incorporación, integración y, en resumen, de absorción por parte de la sociedad mayoritaria. Ésta inició y amplió "proyectos de aculturación inducida" para acabar de cambiar las formas de vida de aquellos a quienes consideraba menos desarrollados e implícitamente en condición de *nepantlismo*. Admitamos que, en casos determinados, la acción de gobiernos nacionales haya provocado transformaciones positivas. Sin embargo, debemos reconocer que con frecuencia las culturas de vencidos han seguido padeciendo nuevos traumas.

Frente a esta serie de realidades surgen a veces preguntas como éstas: ¿tiene validez seguir considerando a tales grupos como dueños de auténticas culturas con un distinto sentido de identidad? ¿No se trata más bien de entidades marginadas a las que ya sólo queda una estructura hondamente resquebrajada? En vez de responder, prefiero recordar algunos casos específicos. Enumeraré algunos de los más conocidos: numerosas comunidades indígenas de la región central de México; gentes de diversas lenguas mayenses de Yucatán, Chiapas y otras regiones de Centroamérica; grupos chibchas en Colombia; aymarás y el gran conjunto de más de doce millones de gentes de idioma quechua, sobre todo en Ecuador, Bolivia y Perú. ¿Puede afirmarse que, por lo menos en algunos de estos grupos, no existen conciencia de tradiciones, valores ancestrales, visión del mundo, idiomas y, en resumen, diversas formas de sentido de identidad? ¿Es acaso destino inevitable continuar el proceso histórico que parece llevarlos a ingresar en el ámbito cultural mestizo de los países en que se hallan? ¿Sólo puede pensarse en su participación efectiva en la vida económica, social y política, a nivel nacional, a partir de una alteración radical de su écosis y de la desintegración de su identidad cultural?⁸

⁸ Sobre este tema véase: Alfonso Villa Rojas, "La responsabilidad de los científicos sociales. En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas", *América Indígena*, v. xxix, núm. 3, p. 787-804.

Atenderé ahora a otras variantes particularmente significativas entre las que he descrito como culturas de vencidos. Pienso en grupos como los yaquis, tarahumaras y otros del norte de México, y también como los indios Pueblos y los navajos en los Estados Unidos. Ofrecen ellos más claros ejemplos de culturas que —ante agresiones y procesos de aculturación inducida— han desarrollado mecanismos de defensa hasta cierto punto más operantes.

Recordemos el drama de la “larga marcha” de los navajos y de la guerra del Yaqui con la deportación y huida de muchos miembros de las tribus. A pesar de tales hechos —como lo ha mostrado particularmente Edward H. Spicer—, navajos y yaquis, subsistiendo aún peligros más sutiles de absorción, bien sea por la cultura mestiza mexicana o por la angloamericana, readaptan sus propias formas de écosis y se aferran decididamente a sus identidades culturales.⁹ ¿A qué pueden atribuirse actitudes como éstas, con un sentido más beligerante de auto-defensa?

Culturas afines pero no homogéneas

Consideremos ahora otras situaciones en contextos muy diferentes. Me refiero al caso de grupos minoritarios con rasgos que los distinguen de las mayorías nacionales dentro de un determinado país. No existieron —en la situación que nos ocupa— antecedentes de conquista por obra del grupo ahora prepotente desde el punto de vista estatal. En cambio sí ha habido, y en ocasiones se acrecientan, las amenazas derivadas de propósitos en los que se confunden unidad nacional y homogeneidad cultural.

Los grupos minoritarios en cuestión pueden tener de hecho grandes afinidades con el resto de la población. Sus niveles de vida pueden ser semejantes y hasta a veces superiores. Las diferencias se derivan más bien de ciertos elementos determinados: a veces, orígenes distintos, lenguas o tradiciones

⁹ Edward H. Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962, p. 576-580.

y creencias que no son las de la mayoría. Por una o varias de estas diferencias, tales grupos mantienen un sentido de identidad que perturba a quienes insisten en la idea del estado culturalmente homogéneo. Para describir la situación de estas minorías propongo designarla como la de sociedades de "cultura afín a la nacional pero no homogénea".

Ahora bien, las reacciones defensivas de estos grupos proporcionan a menudo argumentos, con que justifican su proceder antagónico, quienes ejercen el control nacional. Extrañas formas de aculturación inducida se inician entonces. El propósito es imponer, como únicos, la lengua u otros elementos de las mayorías, impidiendo a la vez toda forma interna y sistemática de transmisión cultural entre quienes integran los núcleos minoritarios. En situaciones extremas, a tales medidas se suman otros peligros: posibles cargos de separatismo y de traición a la patria.

¿No se hallan —en grados distintos— dentro de semejante situación casos como los de catalanes, vascos, bretones, escoceses, irlandeses del norte, no pocas comunidades de judíos en diversos países e incluso, extremando tal vez la situación, conglomerados mayores como el de los canadienses de origen francés?

El caso de los chicanos

Una variante —bastante significativa— la ofrecen distintos sectores minoritarios en los Estados Unidos de Norteamérica. Me fijaré sólo en el caso de los chicanos. Desde luego, debemos reconocer que hay grandes diferencias entre los varios grupos de origen mexicano que viven hoy en la Unión Americana. Por ejemplo, los llamados "hispanos" del norte de Nuevo México, mucho difieren de los mexicano-norteamericanos de California o de Texas o simplemente de la ciudad de Chicago.

Fijémonos aquí en los grupos chicanos de California. Descendientes de inmigrantes mexicanos, experimentaron muchas veces el trauma de dos formas de cultura en conflicto. Por una parte estaba la que, como herencia, mantenían en diversos

grados sus propios padres venidos de México y, por otra, la que inexorablemente les imponían la sociedad y el gobierno de Norteamérica. Sometidos a procesos de aculturación en ocasiones violentos, no pocos jóvenes chicanos llegaron a experimentar marcadas formas de *nepantlismo* cultural. Así en México se les llamaba "pochos" y en Estados Unidos su discriminación era casi una norma.

Hoy el fenómeno chicano presenta nuevos rasgos de gran interés. Para atenuar la discriminación en su contra, el mexicano-norteamericano pretendía antes pasar como de origen español. Actualmente vuelve la mirada —a veces quizá con artificio— a sus orígenes indígenas.¹⁰ Para escapar al *nepantlismo*, en medio de los peligros que aún lo amenazan, su respuesta y su propósito se dirigen a precisar su identidad como base para orientar su acción y sus contactos y así hacer oír sus demandas.

Otras situaciones en el llamado "Tercer Mundo"

Existen otros muchos tipos de situación de culturas en peligro de los que desgraciadamente no me será posible tratar aquí. Me limito a mencionarlos. Fijémonos en pueblos —desde hace poco tiempo, naciones independientes— como los nuevos países africanos y algunos de Asia y Oceanía. De los muchos problemas que afrontan no es asimismo el menor precisar, salvaguardar y mantener operantes sus correspondientes identidades culturales.

Los peligros que cabe percibir son muy diversos. Por una parte subsisten no pocos vestigios de lo que Georges Balandier ha designado como "situación colonial", persistentes a través de la influencia, positiva y negativa, de los países antes dominadores.¹¹ Por otra, se acrecientan las amenazas que ejercen a veces,

¹⁰ Véase, por ejemplo, el trabajo de Richard L. Nostrand, "Mexican American and Chicano: Emerging Terms for a People Coming of Age", *Pacific Historical Review*, v. XLII, núm. 3, p. 389-406.

¹¹ Georges Balandier, "The Colonial Situation", *Africa: Social Problems of Change and Conflict*, ed. P. L. van der Berghe, San Francisco, Chandler, 1965, p. 36-57.

de modo sutil, los medios de comunicación, los sistemas educativos, las actividades misioneras, las necesidades de adoptar nuevas instituciones y nuevas tecnologías, el afán de superar subdesarrollos. En todo esto puede haber también ingredientes positivos y necesarios. Pero asimismo late el peligro de lesionar la identidad propia con elementos no asimilados y meramente superpuestos, recibidos de la civilización occidental. Finalmente debe recordarse la pluralidad de culturas nativas en varios de estos nuevos países de África, Asia y Oceanía. Ello plantea a su vez riesgos internos derivados de la fácil confusión entre unidad nacional y homogeneidad cultural.

Problemas y riesgos, hasta cierto punto semejantes, confrontan también otros países del llamado Tercer Mundo. Unas cuantas preguntas nos ayudarán a tomar conciencia de su situación: ¿pueden lograr su anhelado desarrollo económico naciones como las de América Latina, sin verse influidas por los estados poderosos bien sea de régimen capitalista o socialista? ¿Tales contactos no desencadenan, cada día con mayor incremento, nuevos procesos de aculturación, a veces sutilmente inducidos? ¿Son necesariamente de temer posibles transformaciones en los propios sistemas de valores, en la visión del mundo y en las formas tradicionales de écosis? ¿Corren peligro estas naciones subdesarrolladas de ver hondamente afectada su identidad o de caer en nuevas y dramáticas formas de *nepantlismo*? Como puede verse, difícil es escapar a los peligros que, por todas partes, amenazan a sociedades y naciones cuya existencia sin identidad se convertiría en alienación.

Peligros en las culturas de las naciones prepotentes

En todas las situaciones examinadas los factores de posible desintegración han tenido algo que ver con eventuales influencias de los poderosos y de quienes pretenden hegemonía. Reducir, sin embargo, a sólo esto el origen de las amenazas, sería apreciación en extremo simplista. La mejor prueba de ello la da el hecho innegable de que también la cultura y civilización de los prepotentes están hoy en peligro.

Los Estados Unidos, la Unión Soviética y otros principales estados europeos —por encima de todas sus diferencias culturales, incluyendo las sociales y políticas— afrontan hoy peligros hasta hace poco desconocidos. Su incontenible desarrollo tecnológico, sus siempre renovadas formas de écosis, han provocado ya a veces riesgos inminentes. Pensemos en los problemas del deterioro de la naturaleza, la contaminación y el previsible agotamiento de muchos recursos no renovables. Consideremos las amenazas de antagonismos nacionales sin excluir una posible guerra nuclear. Tomemos en cuenta fenómenos como el desquiciamiento contemporáneo de la economía mundial, las crisis de carácter ideológico y religioso, los conflictos estudiantiles y en general el incremento de inestabilidad social a partir del nivel familiar. No olvidemos tampoco las situaciones prevalentes en ciertos países donde las libertades individuales, como la de expresión, se hallan en extremo limitadas o se ejercen presiones discriminatorias en contra de las minorías. Cualquier suerte de imposición, con respecto a individuos, minorías, determinados sectores sociales u otras naciones, ¿no engendra al fin anhelos de desquite y peligros de mutua destrucción?

Así, cuando se contemplan situaciones como éstas en el seno de naciones con culturas prepotentes, y vemos que se predicán, como remedios, para otros grupos y estados del Tercer Mundo, las ventajas de las sociedades de consumo con sus desarrollos espectaculares, no parece ya ingenuo dar entrada a nuevas formas de duda y temor.

Cuanto hemos dicho no significa necesariamente que nuestra propia época sea, más que ninguna otra del pasado, mero escenario de sombrías realidades, prenuncio de amenazas todavía más graves. Las perspectivas históricas nos muestran que, en los siglos y milenios pretéritos, el hombre ha vivido también otras muchas experiencias de culturas en peligro. Quizás las principales diferencias sean que hoy, más que nunca, las fuerzas y procesos de cambio o intercambio se han acelerado en forma incontenible y que los medios de información nos hacen conocer en seguida cuanto ocurre en cualquier lugar o rincón del mundo.

En este contexto, rico en incertidumbres pero también en experiencias y nuevos medios para investigar, hemos de replan-

tearnos la pregunta de las responsabilidades ante el hecho de las culturas contemporáneas en peligro. Antropólogos, sociólogos, filósofos, historiadores y, en una palabra, estudiosos de la cultura, ¿no tenemos acaso obligación de expresar nuestro pensamiento sobre realidades que conciernen al destino de muchos pueblos y tal vez de la humanidad entera? ¿Nada vale nuestro saber profesional para señalar lo que significan la privación de identidad, los posibles riesgos de muerte no ya sólo de ésta o aquella cultura, sino de la civilización misma en sus múltiples formas, incluyendo por supuesto la del mundo occidental?

Ingenuo sería de mi parte querer responder aquí a la problemática enunciada. Tan sólo reflexionaré en voz alta. ¿No es verdad que, entre los grandes riesgos que puede correr una cultura, está la pérdida del universo de los símbolos y de cuanto es portador de significaciones en relación con la existencia misma y su sentido de identidad? Más trágica se vuelve aún semejante alienación cuando sólo se ofrecen en compensación los atractivos de una sociedad de consumo, el sexo convertido en medio de publicidad, la ambición económica y el afán de ostentación y poder.

Reflexión que no es conclusión

Pienso en la necesidad de que historiadores y antropólogos, quienes estudian el universo de las culturas, la suya propia y las ajenas, perciban la urgencia, hoy más que nunca vital, que tienen las sociedades en peligro de ahondar desde dentro en el conocimiento de sí mismas. Así lograrán éstas superar las amenazas de *nepantlismo*, haciendo rescate de valores, símbolos y significaciones. De este modo podrán incluso enriquecer su propia conciencia de identidad confrontándola con las imágenes que otros se han forjado acerca de ella. Las opiniones ajenas, elaboradas desde fuera, serán entonces objeto de valoración más crítica y difícilmente servirán ya de pretexto a sutiles maneras de aculturación inducida.

Encontrar las formas de que una identidad cultural se fortalezca, es capacitación insustituible para afrontar peligros y

dar cabida a cambios e interacciones que en verdad convengan al propio ser. El rescate de valores, símbolos y significaciones, con conciencia de autointegración cultural, permitirá a su vez participar y colaborar en contextos más amplios no ya forzosamente sino buscando lo que sólo puede alcanzarse conjugando esfuerzos.

Corresponde a los estudiosos de las culturas, de sus peligros y mejores perspectivas, buscar nuevas formas de respuesta con urgencia requeridas. Muchos son ciertamente los que, desde hace ya largo tiempo, afrontan parecidas preocupaciones. Traerlas de nuevo a la conciencia, volverlas tema de investigación, tendrá que llevarnos a valorar más hondamente las capacidades del hombre y las sociedades humanas, así como el destino de nuestra única creación inconfundible, el universo de las culturas.

2. TRANSFORMACIÓN SIN PÉRDIDA DE IDENTIDAD: LA ACULTURACIÓN DE LOS CHICHIMECAS DE XÓLOTL (XIII-XIV D.C.)

Campo casi ilimitado ofrece la historia para estudiar situaciones de contacto y de recíprocas influencias entre pueblos de culturas diferentes. Aquí vamos a ocuparnos primeramente de un caso de particular interés. Se trata del más antiguo ejemplo, plenamente documentable, de un proceso de aculturación fuera del ámbito de las civilizaciones del Viejo Mundo. Con bastante detalle, apoyados en códices y textos indígenas, nos es dado conocer lo que ocurrió en la región central del México prehispánico cuando grupos nómadas chichimecas, procedentes del norte, y gentes sedentarias de origen tolteca, poseedoras de alta cultura, entraron en contacto a partir del siglo XIII d.C.

Como vamos a verlo, el interés por estudiar la aculturación de estos chichimecas acaudillados por Xólotl se deriva de que, a pesar de los cambios y transformaciones subsiguientes, pervivió la identidad de los grupos participantes. Por otra parte, el desarrollo de este proceso entre chichimecas y descendientes de toltecas ya urbanizados, típica, en el contexto del Nuevo Mundo, una forma de choque y contacto hasta cierto punto primordial y de la que pueden también citarse otros muchos

ejemplos, tomados, sobre todo, de la historia de Asia y Europa. Pensamos en las que con frecuencia se han descrito como invasiones o penetraciones de los bárbaros en el mundo de los civilizados. Por eso, y para situar mejor el caso particular del que vamos a ocuparnos, creemos pertinentes algunas reflexiones de carácter más amplio, en las que tomaremos en cuenta lo que paralelamente sucedió en otros tiempos y latitudes.

Contactos entre "bárbaros" y civilizados

Tal vez pueda afirmarse que las primeras altas culturas que conoce la historia fueron surgiendo, como islas de límites inciertos, dentro del mundo de los llamados pueblos bárbaros. A través de milenios, los núcleos de alta cultura lentamente fueron difundiendo sus creaciones. Unas veces ensanchaban sus fronteras y otras entraban en decadencia pero, indefectiblemente, los focos de alta cultura, los primeros centros urbanos, estuvieron circundados y a veces violentamente agredidos, por pueblos de nómadas o seminómadas, por las que tantas veces se describen como las "fieras gentes de la flecha y el arco". En este sentido es verdad afirmar que, para bien o para mal, los bárbaros han sido la sombra y el trasfondo de las civilizaciones.

Realidad positiva fueron unas veces los bárbaros porque, de su choque con los civilizados, nacieron también nuevas formas de organización y desarrollo. Pero asimismo, en ocasiones, fueron desgracia y verdadera catástrofe cuando, como es obvio, la consecuencia del encuentro fue la destrucción de lo que tan penosamente se había alcanzado. Así, recordando dos casos bien conocidos, si los hicsos fueron flagelo para Egipto, los semitas invasores de Mesopotamia absorbieron y fecundaron en cambio la cultura de los sumerios.

Innumerables son los ejemplos que ofrece la historia del Viejo Mundo. Durante el segundo milenio a.C. los bárbaros del área mediterránea son los llamados "pueblos del mar", muchos de los cuales destruyen, pero también asimilan y se funden con las gentes sedentarias. La vieja y apartada civilización del Valle del Indo, con centros como Mohenjo-Daro y Harappa, sucumbirá, en cambio, abriéndose el camino a los arios que darán

origen más tarde a nuevas formas de cultura. La amenaza de los bárbaros, como sombra de los civilizados, se mantendrá a través de los siglos. El mundo mediterráneo será nuevo escenario de violentas irrupciones. De ellas las más conocidas, y las que dejan más honda raíz, son las de los pueblos germánicos. Todavía más tarde, durante el siglo XIII, hordas de mongoles asolarán el este de Europa, y casi simultáneamente, trasponiendo la inmensa muralla, se harán dueñas de China.

Quien tenga conciencia de la larga serie de choques y contactos, con destrucciones y también con asimilación y nuevas formas de difusión, habrá de reconocer que el estudio de la realidad de los pueblos bárbaros, en su relación con los civilizados, no es aspecto secundario sino parte esencial de la historia de la cultura. Más aún, quien ahonde al menos un poco, descubrirá que precisamente la secuencia de estos choques no es otra cosa que la serie impresionante de los más variados procesos de aculturación que han hecho posible al fin el nacimiento de una nueva forma de civilización, ya incipientemente universal a partir de la edad moderna. Por eso, el estudio plenamente documentable de lo que ha sido el binomio de civilizados y bárbaros, es lección histórica no sólo interesante sino necesaria para comprender la secuencia de todo acontecer cultural.

Desde este punto de vista queremos tratar aquí acerca de lo que llamamos el proceso de aculturación de los chichimecas, o sea de los bárbaros en el ámbito de Mesoamérica. México, desde los tiempos prehispánicos hasta el presente, ha sido escenario de incontables procesos de aculturación y mestizaje. De todos ellos el más notorio es sin duda el que ocurre más tarde entre el mundo indígena y el hispánico, con diversas formas de vigencia hasta hoy en día. Las fuentes de información para su estudio, además de los documentos, son tan grandes y omnipresentes como la realidad entera del México contemporáneo. La situación es otra por lo que toca a las formas particulares de difusión y contacto cultural dentro del pasado prehispánico.

Para la gran mayoría, esos procesos son algo en extremo lejano y sólo conocible de manera fragmentaria o hipotética. Sin embargo, como vamos a mostrarlo, esta apreciación no es

del todo exacta. Es cierto que, respecto de los más antiguos procesos prehispánicos de aculturación, existe considerable oscuridad, pero al menos puede afirmarse que, gracias a las investigaciones arqueológicas, algo es ya lo que conocemos. Así, por ejemplo, la difusión de elementos de la probable cultura madre mesoamericana, o sea la de los olmecas, que florecen desde el segundo milenio antes de Cristo en las costas del Golfo, deja ya entrever la existencia de contactos con otros grupos del altiplano central, del área maya, de la región de Oaxaca y de otros lugares más. De igual manera, los hallazgos de cerámica teotihuacana y, sobre todo, el descubrimiento de estilos característicos de su arte en otras zonas arqueológicas de Mesoamérica, pone de manifiesto la influencia que ejercieron los fundadores de la Ciudad de los Dioses sobre pueblos de regiones apartadas.

Pero de entre todos los procesos de transformación cultural que hubo en el México antiguo, es precisamente el de la aculturación de los chichimecas de Xólotl el que más adecuadamente puede estudiarse, no ya sólo gracias a los hallazgos arqueológicos, sino también en códices y textos de procedencia indígena. Puesto que más adelante describiremos esas fuentes documentales, nos limitamos a subrayar que precisamente en la situación cultural, objeto de nuestro estudio, encontraremos las dos principales categorías de comunidades indígenas que hubo en este continente: las de los cazadores y recolectores con nula o muy restringida agricultura, con grandes limitaciones en su dieta, en su indumentaria y habitación, y con formas primitivas de organización social, en abierto contraste con las de aquellos que, en una palabra, poseían ya elementos e instituciones de alta cultura.

Cuando estas dos maneras de vida se acercan, ocurre, dentro del contexto peculiar de Mesoamérica, algo semejante a lo que sucedió también en el Viejo Mundo en casos como el de los germanos en Europa o el de los mongoles en China. Los bárbaros, amenaza de total destrucción en Europa, acaban asimilando la herencia cultural mediterránea; en China, los mongoles que arrasan y suprimen una dinastía, terminan haciendo suyas las instituciones de un pueblo milenario; en México, los chichimecas, lejos de destruir lo que ya está en deca-

dencia, se *toltequizan* o civilizan y dan origen al último esplendor de la época prehispánica.

Germanos, mongoles y chichimecas tipifican algo de lo que puede ocurrir cuando los nómadas penetran en el recinto de los pueblos y ciudades donde florece una cultura superior. Desde este punto de vista afirmamos que el proceso de aculturación tolteca-chichimeca, que se inicia algunos siglos antes de la Conquista, constituye el único caso de un choque cultural semejante, plenamente documentable, fuera del ámbito de las civilizaciones del Viejo Mundo. De ello se deriva su significación en el contexto abierto de una historia de verdad universal.

Desde un ángulo distinto, restringida ahora la atención al devenir histórico de las naciones americanas, el estudio de este proceso puede tener asimismo otra especial manera de sentido. Se habla muchas veces de la tenaz resistencia que han ofrecido y todavía presentan al cambio no pocos grupos indígenas. Sería más que interesante comparar las diversas formas de aculturación impuestas a los indios por los conquistadores, los encomenderos, los frailes, los colonos y aun los modernos estados independientes, con las que tuvieron lugar antes, de manera espontánea, entre los nómadas y las gentes de compleja organización social y política.

Mencionada así la doble significación que puede tener el estudio del proceso de aculturación de los chichimecas, pasamos a enumerar las principales fuentes que nos permitirán analizar algunos de sus rasgos más sobresalientes.

Las fuentes

Además de las obras de los cronistas españoles del siglo xvi y principios del xvii, entre ellos especialmente Motolinía, Durán, Sahagún y Torquemada, y de los hallazgos arqueológicos que en este caso son relativamente limitados, existen varios documentos indígenas que en forma directa tratan de este asunto.

Cuatro son los códices principales. El más extenso de todos, también el más importante, es el que se conoce como *Códice Xólotl*, cuyo original se conserva en la Biblioteca Nacional de París. En diez páginas pintadas en papel de amate, este manus-

crito, que parece ser copia de otro más antiguo, ofrece abundantes referencias sobre la llegada de los grupos capitaneados por el célebre Xólotl y sus varias correrías y contactos con los supervivientes de cultura tolteca en el Valle de México. Este códice, que fue consultado por historiadores indígenas como Ixtlilxóchitl, es además fuente documental para el estudio de lo que sucede a través de dos siglos, hasta la consolidación de los nuevos estados y ciudades, como particularmente Tezcoco, que alcanza ya en los tiempos de Netzahualcóyotl notable prosperidad.¹

Los otros tres códices, también pintados a mediados del siglo XVI, pero al menos en parte copias de manuscritos antiguos, son los llamados *Mapas o Códices Tlotzin, Quinatzin* y de *Tepechpan*. Todos ellos se encuentran en la misma Biblioteca Nacional de París. El primero de éstos, el Tlotzin, está pintado sobre un trozo de piel de un metro y 27 centímetros de largo por 35.5 centímetros de ancho. En él se describe, a lo largo de grandes franjas, arriba, la vida agreste de los chichimecas y las formas de contacto cultural que inician con gentes civilizadas; abajo se ven algunos de los resultados, entre ellos el lento aprendizaje de la agricultura, con mención expresa de la existencia de centros urbanos como Culhuacán y Azcapotzalco. Como el nombre de este códice lo apunta, de manera preferente se describe lo que ocurre durante los días del príncipe Tlotzin, nieto del gran jefe Xólotl. De este manuscrito, aunque existen ediciones con comentarios, sigue echándose de menos un nuevo estudio en el que se tomen en cuenta otras fuentes, así como más recientes descubrimientos.²

El *Códice Quinatzin* puede considerarse como la continuación del manuscrito anterior. Pintado en una hoja de papel indígena de 77 por 44 centímetros, en su parte superior se reitera la

Charles E. Dibble, *Códice Xólotl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de México, 1951.

² Las ediciones son: Hamy, E.T., "Codex Tlotzin et Codex Quinatzin" en *Recherches Historiques et Archaeologiques*, París, 1885. Igualmente hay comentarios de: J. M. Aubin, *Memoire sur la Peinture Didactique et la Escriture Figuratif des Anciens Mexicains*, París, 1885.

La versión castellana de esos comentarios con una deficiente reproducción del Códice aparece en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época 1, t. III, México, 1886, p. 305-320.

descripción de la vida de los nómadas, los cazadores de aves, serpientes, conejos y venados, que moran en cavernas, visten con pieles de animales y traen siempre consigo sus arcos y flechas. La figura central del códice es en este caso Quinatzin, hijo de Tlotzin y bisnieto de Xólotl. También aquí se alude varias veces a los contactos con gentes de cultura más avanzada, se hace mención de la llegada de dos pueblos procedentes del sur, los *tlailotlaque* y los *chimalpanecas*, dueños de elementos e instituciones mucho más desarrolladas, que habrán de fecundar la vida cultural de Tezcoco. En contraste con lo que se describe en la mitad superior, aparece abajo lo que es consecuencia de un proceso de aculturación de casi dos siglos: la corte de Tezcoco, con sus principales personajes y dependencias. De este códice hay reproducciones incluidas en las mismas obras citadas a propósito del manuscrito anterior.³

Finalmente el último de los cuatro códices es el llamado *Mapa de Tepechpan*, el cual, aunque trata también de la llegada y aculturación de los chichimecas, se refiere de manera particular a la historia del señorío de este nombre, que habría de ser tributario de Tezcoco. Aunque de menor importancia para el asunto que nos ocupa por su carácter local, no debe pasarse por alto que se trata de un extenso documento, pintado en una tira de papel indígena de seis metros y 25 centímetros de largo por 25 de ancho.⁴

Por lo que toca a los textos redactados con el alfabeto latino, después de la conquista española, en náhuatl o en castellano, por autores indígenas y mestizos, mencionaremos únicamente los más importantes. Lugar especial ocupan entre ellos las varias relaciones y la *Historia Chichimeca* de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Aunque es indudable que el descendiente de la nobleza tezcocana exagera muchas veces al hablar de sus antepasados, puede afirmarse que su obra es repertorio riquísimo de información acerca de los procesos objeto de nuestro estudio. Ixtlilxóchitl, que tal vez

³. Véase la nota anterior y asimismo: *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época I, t. III, México, 1886, p. 345-368.

⁴. Véase la reproducción del *Mapa de Tepechpan*, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, época I, t. III, México, 1886, frente a la p. 368.

escribió parte de su obra en náhuatl, tuvo como fuentes los códices antes mencionados y también otros documentos y tradiciones en la actualidad perdidos.⁵

Juntamente con él deben mencionarse los más antiguos informantes indígenas de Sahagún, de quienes se conservan en el *Códice Matritense* referencias en náhuatl acerca de lo que fue la vida de los chichimecas y su encuentro con los civilizados.⁶ Aunque refiriéndose no ya tanto a los chichimecas de Xólotl, sino a otros grupos afines, hay varias obras indígenas, entre ellas las *Relaciones* y el *Memorial breve de Culhuacán*, escritos por Chimalpahin, así como dos compilaciones de autores anónimos, conocidas bajo el título de *Anales de Cuauhtitlán* e *Historia Tolteca-Chichimeca*. A través de estas crónicas se ve que el proceso que ocurre en el caso de los chichimecas de Xólotl, si bien es el más conocido, no es el único. Chimalpahin nos habla de la parecida secuencia que tiene lugar respecto de los chichimecas que se establecen en la región de Chalco-Amaquemecan. Los *Anales de Cuauhtitlán* describen lo que ocurre en la zona del señorío de este nombre y de otras regiones vecinas. La *Historia Tolteca-Chichimeca*, que en su mismo título señala ya su contenido, incluye noticias sobre la aculturación de quienes fundan Cuauhtinchan y Totomihuacan en lo que hoy es región poblano-tlaxcalteca.

El estudio de la aculturación de los grupos chichimecas, en particular de los guiados por Xólotl, puede llevarse a cabo, por consiguiente, más allá de hipótesis o fantasías, como algo plenamente documentable. Pasamos a ocuparnos de él.

El abandono de Tula y la penetración chichimeca

Numerosas son las referencias acerca de la ruina de Tula. Más allá de los relatos legendarios hay un hecho histórico bien establecido: la antigua metrópoli del sabio sacerdote Quetzalcóatl

⁵. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras completas*, 2 v., México, 1891-1892.

⁶. Véase por ejemplo la sección referente a los grupos étnicos en la que se describen las varias clases de chichimecas y la forma como fueron éstos estableciéndose, en *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 117 r. y siguientes.

se encuentra ya en decadencia a fines del siglo xi d. C. No mucho después, durante la centuria siguiente, ocurre su abandono. Algunos de los herederos de su cultura marchan a regiones sumamente apartadas. Las fuentes mayas de Yucatán, al igual que las quichés y cakchiqueles de Guatemala, hablan de la aparición de grupos toltecas en esas regiones. La investigación arqueológica muestra que hubo otros establecidos en las tierras bajas de Michoacán y Guerrero. Más cerca quedaron algunos en Cholula. Finalmente los encontramos también en lugares ya de antiguo toltequizados como Culhuacán, al sur del Valle de México, y en otros sitios de la misma región, a veces en pequeños grupos, y aun en ocasiones, si damos crédito a Ixtlilxóchitl, reducidos a meras familias que se ocultan temerosas de la penetración chichimeca.

No es éste el lugar de describir lo que fue la grandeza de la cultura tolteca. Un solo texto aduciremos tomado del *Códice Matricense* que ofrece, como en síntesis, algo de lo que pensaron los pueblos más tardíos acerca de la antigua manera de vida:

Los toltecas eran sabios,
se decía que eran artistas de las plumas,
del arte de pegarlas. . .
Esto era su herencia
gracias a la cual se concedían las insignias.
Las hacían maravillosas. . .
En verdad ponían en ellas su corazón endiosado. . .
Lo que hacían era maravilloso,
precioso, digno de aprecio.
Los toltecas eran muy sabios,
dialogaban con su propio corazón,
dieron principio a la cuenta del año,
a la cuenta de los días y los destinos. . .
Los toltecas eran sabios,
tenían conocimiento experimental de las estrellas
que están en el cielo;
les dieron sus nombres;
conocían su influjo.
Sabían bien cómo marcha el cielo,
cómo da vueltas,
esto lo veían en las estrellas. . .

Eran cuidadosos de las cosas divinas,
 sólo un dios tenían,
 lo tenían por único dios,
 lo invocaban,
 le hacían súplicas,
 su nombre era Quetzalcóatl. . .
 Muchas casas había en Tula,
 allí enterraron muchas cosas los toltecas.
 Pero no sólo esto se ve allí
 como huella de los toltecas;
 también sus pirámides, sus montículos,
 allí donde se dice Tula-Xicocotitlan.
 Por todas partes se ven restos de vasijas de barro,
 de sus tazones, de sus figuras,
 de sus muñecos, de sus figurillas,
 de sus brazaletes;
 por todas partes están sus vestigios;
 en verdad allí estuvieron viviendo juntos los toltecas. . .⁷

En contraste abierto con la forma de vida de quienes eran dueños de casas y palacios, de los sabios que conocían la cuenta de los años y los días, de aquellos que habían sido seguidores del gran sacerdote Quetzalcóatl, encontramos también en los códices citados, al igual que en los textos en idioma náhuatl, la descripción de lo que era el modo de existir de los chichimecas:

En el año 5-Caña
 vinieron a acercarse los chichimecas:
 vivían como flechadores (cazadores),
 no tenían casas,
 no tenían tierras,
 su vestido no eran capas tejidas,
 solamente pieles de animal era su vestido,
 y con yerba también lo hacían.
 Sus hijos sólo en redecillas,

⁷. Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, reproducción facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1907. fol. 173 r. y siguientes.

en "huacales" se criaban.
 Comían tunas grandes,
 grandes cactus, maíz silvestre,
 tunas agrias.
 Mucho se afanaban
 con todo esto. . .⁸

Los toltecas eran un pueblo civilizado; los chichimecas vivían como errantes cazadores, sin más habitación que las cuevas. Como dice el texto, "no tenían casas, no tenían tierras". Famosas eran las insignias y atavíos toltecas; los chichimecas sólo se cubrían con pieles de animales y con yerbas. Los primeros cultivaban la tierra, tenían abundancia de maíz y hacían traer del sur el preciado algodón; los segundos se alimentaban sólo de los frutos que recolectaban o de la carne de los animales que podían cazar. Los toltecas hablaban el idioma nahua, que llegaría a ser la *lingua franca* de Mesoamérica; los cazadores errantes tenían en su mayoría hablas distintas como el pame, el mazahua y a veces también el otomí. Por eso se les llamaba asimismo *popolocas*, equivalente prehispánico de bárbaros.

La imagen del chichimeca descrito por los textos nos la dan a su vez plásticamente con abundancia de detalles los códices *Xólotl*, *Tlotzin*, *Quinatzin* y de *Tepechpan*, así como las pinturas incluidas en la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Y no por mera casualidad, sino porque se trata precisamente de un fenómeno cultural paralelo, toda esta serie de descripciones presentan semejanzas extraordinarias con la visión que no pocos historiadores de la antigüedad tuvieron del modo de ser de los bárbaros en su propio contexto. No podemos ciertamente resistir a la tentación de recordar aquí las palabras de Tácito al describir la vida de los germanos:

Nada hacen en público o en privado
 sin llevar sus armas en las manos. . .
 Cuando no hacen la guerra,
 se dedican a la cacería
 y más todavía a la vagancia. . .
 Bien sabido es que ninguna de las tribus de germanos

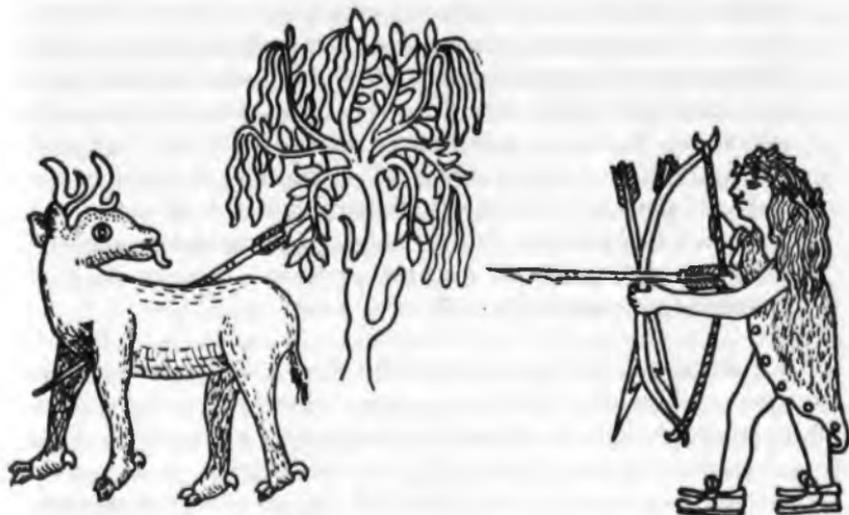
⁸. *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 5.

viven en ciudades
 y que ni siquiera toleran tener sus casas juntas entre sí.
 Viven separados y dispersos,
 según a cada uno le atraiga
 una fuente de agua, un prado o alguna arboleda. . .
 No saben usar ni la piedra ni las tejas;
 la madera de que se valen para todo es tosca,
 falta de belleza y atractivo.
 Suelen abrir cuevas subterráneas
 y colocan grandes plastas de lodo en los techos.
 Allí tienen su refugio en el invierno
 y allí almacenan los frutos que recogen. . .
 Se cubren con la piel de bestias feroces. . .
 Las mujeres tienen vestidos parecidos a los de los hombres,
 aunque con frecuencia los llevan también de tela de algo-
 [dón. . .
 La parte superior de su vestido no tiene mangas;
 llevan los brazos y los hombros al descubierto,
 así como buena parte de sus pechos. . .⁹

Aunque con diferencia de matiz, la figura de los distintos bárbaros surge casi siempre parecida a los ojos de quienes, por vivir en ciudades, se llaman civilizados. Pero veamos ya qué nos dicen los códices y textos acerca de lo que ocurre cuando los bárbaros de Mesoamérica se percatan del abandono de Tula. Las causas de este hecho no son claras para nosotros. Los textos hablan de antagonismos religiosos. Se dice que los hechiceros venidos de fuera pretendían imponer nuevos ritos y ceremonias. Hubo luchas, muertes y epidemias. Probablemente también tuvo papel importante la presión que ejercían por el norte las hordas chichimecas. Los cronistas indígenas, que escriben ya dentro del contexto de la nueva cultura, resultado del proceso que tratan de reconstruir, se refieren escuetamente en términos como éstos a la actitud de los chichimecas:

Los toltecas se habían destruido y estaba la tierra despo-
 blada, cuando vino a ella el gran chichimeca Xólotl a po-

⁹ Tacitus, *Dialogus, Agricola, Germania*, The Loeb Classical Library, Cambridge, London, 1939; *Germania*, libro 1, p. 283-287.



Arriba: un chichimeca cazador (*Códice Quinatzin*).

Abajo: Xólotl mira desde un cerro a una familia tolteca que ha quedado en Chapultepec (*Códice Xólotl*).

blarla, teniendo noticia por sus exploradores de su destrucción. . . Y habiendo entrado por los términos y tierra de los toltecas hasta llegar a la ciudad de Tolan, cabecera del imperio, en donde halló muy grandes ruinas despobladas y sin gente, por lo que no quiso hacer asiento en Tolan, sino que prosiguió con sus gentes enviando siempre exploradores por delante, para que viesan si hallaban alguna de la gente que hubiese escapado de la destrucción y calamidad de esta nación, y cuáles eran los mejores puestos y lugares para su habitación y población. . .¹⁰

La primera lámina del *Códice Xólotl* es ilustración precisa de lo que dice Ixtlilxóchitl. En ella aparece el caudillo chichimeca, acompañado de su hijo Nopaltzin, contemplando desde la cima de los montes la superficie del Valle de México en busca de lugares de asentamiento. Nopaltzin y algunos otros capitanes, como lo indican las huellas de sus pasos que se dirigen por los distintos rumbos del Valle, hacen los recorridos y exploraciones mencionadas por Ixtlilxóchitl. El jefe chichimeca, tras permanecer algún tiempo en el lugar que, en honor suyo, se llamó Xóloc, se establece en definitiva en Tenayuca Oztopolco, del que dicen los cronistas que era sitio de “muchas cuevas y cavernas”.

En Tenayuca, donde existían ya diversas edificaciones, entre ellas una célebre pirámide, que en tiempos posteriores sería ampliada con nuevas estructuras superpuestas, se organiza la que Ixtlilxóchitl solemnemente llama “corte de los chichimecas”. Desde ella el príncipe Nopaltzin y, al igual que él, otros jefes de procedencias distintas, se acercarán con ojos asombrados a lugares como Teotihuacán, Culhuacán y Cholula. En los dos últimos se mantiene aún la antigua forma de vida. Claramente se representa esto en el *Códice Xólotl* con las figuras de artífices que aparecen trabajando los metales o esculpiendo la piedra en la región de Cholula. Hay otros muchos contactos que, si son casuales, son también más directos. A señas hablan los chichimecas con las pocas gentes de origen tolteca que han quedado dispersas fuera de los grandes recintos urbanos. Poco a poco las gentes de Xólotl y otros grupos, que por esta época han hecho ya también irrupción,

¹⁰. Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 35.

adquieran una imagen de lo que han sido y son las tierras que desean conquistar. A las primeras formas de contacto seguirán otras más permanentes y definitivas, como consecuencia de haber descubierto que la región es sitio adecuado para hacer asentamiento.

El asentamiento de los nómadas

La zona de los lagos era ciertamente atractiva. Además de las posibilidades de la pesca, las montañas cercanas ofrecían, más que las llanuras del norte, abundancia de caza. Los vestigios de cultivos y lo que quedaba de antiguas *chinampas* o sementeras artificiales y de sistemas de irrigación, todo ello representado en el *Código Xólotl*, interesaba menos por el momento a los chichimecas. La pesca y la caza, el agua y los bosques eran ya razones suficientes para apropiarse de la tierra que no tenía dueño ni defensor. La única resistencia habría de provenir de las gentes de Culhuacán, pero aun éstas cederían después que las primeras actitudes hostiles se transforman en contactos más pacíficos y aun a veces en vínculos de familia.

A fines del siglo XIII, bien sea por intervención de Xólotl, como insistentemente lo repite Ixtlilxóchitl, o de manera independiente, varios son los grupos chichimecas que se han establecido ya en distintos lugares. Los tecpanecas están al noroeste, en Azcapotzalco; al norte, en Xaltocan, los otomazahuas y, al oriente, en Coatlichan, los acolhuas. Nopaltzin, el sucesor de Xólotl, permanecerá en Tenayuca después de haberse casado con una princesa culhuacana de nombre Atotoztli. Los señoríos más antiguos del sur, en los que sobreviven elementos e instituciones toltecas, a no dudarlos miran temerosos el asentamiento de sus nuevos vecinos chichimecas. Transcurren así varias décadas durante las cuales el solo hecho de que los antiguos nómadas contemplen a su vez los vestigios dejados por la cultura superior es ya lección de valor incalculable.

El nacimiento de Tlotzin, nieto de Xólotl, que será el primer jefe chichimeca mestizo, de ascendencia tolteca por línea materna, traerá consigo los comienzos de un nuevo interés que llevará a los bárbaros a ir modificando su modo de vida. Tlotzin,

siguiendo el ejemplo de algunos caudillos que le precedieron, funda también un señorío. Surge éste dentro de la región dominada por los acolhuas de Coatlichan. Así como Tenayuca se conoció en un principio con el nombre de Oztopolco, "en el lugar de muchas cuevas", también el sitio escogido por Tlotzin refleja en su designación la afición que los chichimecas sentían por cavernas y cuevas. Su nombre fue Tlatzallan-Tlallanóztoc "en las tierras y en las cuevas que están junto a ellas". Los chichimecas, que se decían oriundos de Chicomóztoc, "el lugar de las siete cuevas", no sólo seguían prefiriendo éstas para hacer su habitación, sino que se complacían en conservar en los topónimos la idea misma de la cueva. La toponimia en náhuatl de muchos de los lugares habitados por chichimecas es prueba de ello: Tenayuca fue también Oztopolco; el señorío de Tlotzin se llamó Tlallanóztoc; hubo también un Tepetlaóztoc, "en las cuevas de los montes", y finalmente en las cercanías de Tezcoco existieron Oztoúcpac, "sobre las cuevas" y Tzinacanóztoc, "en las cuevas de los murciélagos". Aunque no conocemos con certeza cuál fue la lengua que hablaron los chichimecas de Xólotl, sabemos que no era ésta el náhuatl de los más antiguos pobladores de la región. Probablemente entre las lenguas chichimecas, llamadas también popolocas, han de incluirse el pame, el otomí y el mazahua. Verosímil es pensar que la toponimia, expresada originalmente en esos idiomas, se tradujo más tarde a la *lingua franca* de los nahuas, como sería el caso de todos los *óztoc*, "lugares de las cuevas".

Establecido ya Tlotzin, el príncipe mestizo chichimeca-tolteca, en Tlatzallan-Tlallanóztoc hacia los comienzos del siglo xiv, es ésta la época en que, según el testimonio de los códices y textos, se acrecienta la serie de procesos de contacto cultural. Ha pasado más de medio siglo desde la llegada de los chichimecas al Valle de México, y lo que en un principio fue asentamiento precario, adquiere ya rasgos distintos por obra de los cada vez más amplios procesos de aculturación.

Asimilación de las instituciones de origen tolteca

Fuente principal para el estudio de lo que acontece en tiempos de Tlotzin es, como ya se ha dicho, el códice tezcocano que

lleva su nombre. En él encontramos la representación y la relación en náhuatl de un hecho que bien puede aducirse como símbolo de lo que entonces ocurre. En una de las correrías de Tlotzin por la región de Coatlinchan, a la que había ido dando salida a su afición de cazador, tiene lugar un encuentro que habrá de cambiar su vida. Quien le sale al paso es nada menos que un personaje de Chalco, de stirpe tolteca, que espontáneamente va a convertirse en su maestro y guía. Veamos lo que dice el texto náhuatl incluido en el códice:

Tlotzin había ido allá a Coatlinchan, iba a cazar. Por allí se le acerca un chalca, de nombre Tecpoyo Achcauhtli. Éste como que tuvo temor cuando vio a Tlotzin con su arco y su flecha. Tecpoyo Achcauhtli dijo entonces a Tlotzin: ¡Oh, hijo mío, déjame vivir a tu lado!

Tlotzin no comprende su lengua porque es chichimeca. Sin embargo, desde ese momento, el chalca acompañó a Tlotzin en sus cacerías. Los venados, conejos, serpientes y aves que éste cazaba, Tecpoyo Achcauhtli los llevaba a cuestras.

Entonces por primera vez Tecpoyo Achcauhtli se puso a asar lo que había cazado Tlotzin. Por primera vez le dio a comer alimentos cocidos, porque antes Tlotzin comía crudo lo que había cazado.

Tecpoyo Achcauhtli largo tiempo vivió al lado de Tlotzin. En una ocasión le dijo, le pidió permiso: ¡Oh hijo mío!, deja que vaya a decirles a tus servidores, los chalcas, los cuiltatecas; deja que vaya a referirles cómo he llegado a verte y cómo he vivido a tu lado.

Entonces Tlotzin comprendió ya un poco la lengua del chalca. Con él envió conejos y serpientes en un huacal.

Pero Tecpoyo Achcauhtli regresó al lado de Tlotzin. Le dijo: ¡Oh, hijo mío, ven a visitar a los chalcas que son tus servidores!

Tlotzin entonces lo acompañó. Tecpoyo Achcauhtli llevaba la delantera. Los venados y conejos que flechaba Tlotzin, los llevaba él a cuestras como la primera vez. Cuando llegó Tlotzin, salieron a recibirlo los chalcas. Le hicieron sentarse, le trajeron presentes. Le dieron tamales, atole. Tlotzin no

comió los tamales, sólo bebió el atole. Entonces Tecpoyo Achcauhtli habló a los chalcas, les dijo: ¿acaso no se ha hecho ya Tlotzin como un príncipe, como un hijo?

En seguida los chalcas se disponen a hacer ceremonias; ellos veneraban así a sus dioses. Tlotzin, como era chichimeca, no sabía cómo eran las ceremonias de los chalcas en honor de sus dioses. Porque los chichimecas sólo se ocupan en buscar venados y conejos, que luego se comen. Ellos sólo tienen por dios al sol, al que llaman padre. Así veneran al sol, cortan la cabeza a las serpientes, a las aves. Hacen agujeros en la tierra, rocían con sangre el pasto. Tienen también por diosa a la tierra, la llaman madre de ellos. . .¹¹

El mismo códice que nos conserva este texto incluye la representación plástica de lo que se ha descrito. Vemos al noble personaje Tecpoyo Achcauhtli que ha hecho suyo el papel de educador y misionero de los chichimecas. A él se debe la iniciación de esta nueva forma de contacto amistoso que hará posible el cambio, deseado por quienes se ven forzados a tener por vecinos a los nómadas. Gracias a Tecpoyo Achcauhtli, Tlotzin ha comenzado a aprender la lengua náhuatl, también ha gustado ya manjares como el atole y los tamales, clásico alimento de las gentes civilizadas del mundo mesoamericano. Más aún, ha tenido ocasión de contemplar, en compañía de los chalcas, las formas de culto de una religión de antiguo organizada. Finalmente su acercamiento lo llevará a repetir lo que había hecho su padre, ya que, según lo refiere Ixtlilxóchitl, también él escogerá por esposa a una mujer de linaje tolteca, a Pachxochitzin (*Florecita de heno*), "hija de Cuauhtlápál, uno de los señores referidos de la provincia de Chalco. . ."¹²

Nada tiene de extraño que, quien estaba ya tan estrechamente vinculado con las gentes sedentarias, sintiera pronto inclinación a introducir en su propio señorío usos y costumbres antes desconocidas para los chichimecas. Ixtlilxóchitl nos informa acerca de lo que entonces tiene lugar:

¹¹. El texto náhuatl cuya traducción hemos dado se encuentra en la mitad superior derecha del ya citado *Códice Tlotzin*.

¹². Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 47.



Arriba: Tecpoyo Achcauhli enseña a Tlotzin y a su mujer cómo asar la carne (*Códice Tlotzin*).

Abajo: maíz sembrado en agujeros hechos por los topos (*Códice Tlotzin*).

comió los tamales, sólo bebió el atole. Entonces Tecpoyo Achcauhtli habló a los chalcas, les dijo: ¿acaso no se ha hecho ya Tlotzin como un príncipe, como un hijo?

En seguida los chalcas se disponen a hacer ceremonias; ellos veneraban así a sus dioses. Tlotzin, como era chichimeca, no sabía cómo eran las ceremonias de los chalcas en honor de sus dioses. Porque los chichimecas sólo se ocupan en buscar venados y conejos, que luego se comen. Ellos sólo tienen por dios al sol, al que llaman padre. Así veneran al sol, cortan la cabeza a las serpientes, a las aves. Hacen agujeros en la tierra, rocían con sangre el pasto. Tienen también por diosa a la tierra, la llaman madre de ellos. . .¹¹

El mismo códice que nos conserva este texto incluye la representación plástica de lo que se ha descrito. Vemos al noble personaje Tecpoyo Achcauhtli que ha hecho suyo el papel de educador y misionero de los chichimecas. A él se debe la iniciación de esta nueva forma de contacto amistoso que hará posible el cambio, deseado por quienes se ven forzados a tener por vecinos a los nómadas. Gracias a Tecpoyo Achcauhtli, Tlotzin ha comenzado a aprender la lengua náhuatl, también ha gustado ya manjares como el atole y los tamales, clásico alimento de las gentes civilizadas del mundo mesoamericano. Más aún, ha tenido ocasión de contemplar, en compañía de los chalcas, las formas de culto de una religión de antiguo organizada. Finalmente su acercamiento lo llevará a repetir lo que había hecho su padre, ya que, según lo refiere Ixtlilxóchitl, también él escogerá por esposa a una mujer de linaje tolteca, a Pachxochitzin (*Florecita de heno*), "hija de Cuauhtlápál, uno de los señores referidos de la provincia de Chalco. . ."¹²

Nada tiene de extraño que, quien estaba ya tan estrechamente vinculado con las gentes sedentarias, sintiera pronto inclinación a introducir en su propio señorío usos y costumbres antes desconocidas para los chichimecas. Ixtlilxóchitl nos informa acerca de lo que entonces tiene lugar:

¹¹. El texto náhuatl cuya traducción hemos dado se encuentra en la mitad superior derecha del ya citado *Códice Tlotzin*.

¹². Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 47.



Arriba: Tecpoyo Achcauhtli enseña a Tlotzin y a su mujer cómo asar la carne (*Códice Tlotzin*).

Abajo: maíz sembrado en agujeros hechos por los topos (*Códice Tlotzin*).

Una de las cosas en que más puso su cuidado (Tlotzin) fue el cultivar la tierra. . . Con la comunicación que allá tuvo con los chalcas y toltecas, por ser su madre su señora natural, echó de ver cuan necesario era el maíz y demás semillas y legumbres para el sustento de la vida humana. Y en especial lo aprendió de Tecpoyo Achcauhitli que tenía su casa y familia en el peñón de Xico. Había sido su ayo y maestro y entre las cosas que le había enseñado, era el modo de cultivar la tierra. . . Y aunque a muchos de los chichimecas les pareció cosa conveniente y la pusieron por obra, otros que todavía estaban en la dureza de sus pasados se fueron a las sierras de Metztitlan y Totépec y a otras partes más remotas. . .¹³

Corroborando lo dicho por Ixtlilxóchitl acerca de la introducción de la agricultura en los dominios de Tlotzin, encontramos en el código del mismo nombre la representación gráfica de lo que parece haber sido primer intento de cultivos. Vemos allí una milpa de maíz que precisamente crece sobre agujeros hechos por las tuzas. La gente chichimeca, que desde luego prefería dedicarse a la caza y la pesca, tuvo la ocurrencia de arrojar los granos de maíz en los hoyos dejados por los roedores. Pensaban que así había ahorro de esfuerzo, pues aunque las alimañas se comieran la mayor parte de los granos, algunos habrían de prosperar. Tlotzin que, según las fuentes, parece haber muerto hacia 1318, aunque se esforzó por cambiar la vida de su gente, no logró ciertamente la plena realización de su deseo. Ello estaba reservado a su hijo Quinatzin y, de manera más cabal, a su nieto Techotlala.

Con el príncipe Quinatzin la hegemonía de la región pasará de Coatlinchan, donde se habían establecido los chichimecas acolhuas, a un nuevo centro, Tezcoco, futura metrópoli en la que culminaría el proceso de aculturación y florecería nuevamente, años más tarde, la herencia tolteca. Pregonando la actitud decidida del hijo de Tlotzin, nos dice Ixtlilxóchitl:

Si Tlotzin tuvo muy particular cuidado de que se cultivase la tierra, fue con más ventajas el que tuvo Quinatzin en

¹³. *Ibid.*, p. 57.

tiempo de su imperio, compeliendo a los chichimecas no tan sólo a ello, sino a que poblasen y edificasen ciudades y lugares, sacándolos de su rústica y silvestre vivienda, siguiendo el orden y estilo de los toltecas. . . ¹⁴

Pero aun entonces la realización de lo que se propuso Quinatzin no fue cosa fácil. Vale la pena recordar algunos de los ardides de que se valió, así como varias circunstancias que al fin le fueron favorables. De esto informan el mismo *Códice Xólotl*, *Ixtlilxóchitl* y también, de manera particular, el código tezcocano conocido como *Quinatzin* en honor de este príncipe. El primero de los artificios empleado por Quinatzin para llamar la atención de los chichimecas sobre la importancia de la agricultura, fue el siguiente:

Hizo tres cercas grandes, escribe *Ixtlilxóchitl*, la una por bajo de Huexutla, hacia la laguna, y otra en la ciudad de Tezcuco que había comenzado a fundar. Estas dos para sembrar en ellas maíz y otras semillas que usaban los aculhuas y tultecas. Y la otra cerca en el pueblo de Tepetlaóztloc para venados, conejos y liebres; y dio el cargo de tener cuenta de esto a dos chichimecas caudillos, que el uno se decía *Ocótoch* y el otro *Coácuech*, los cuales, aunque en la una cerca les era de gusto, las otras dos de las sementeras, como cosa que jamás ellos habían acostumbrado, les fue muy pesada carga. . . ¹⁵

La idea, puesta ya en práctica desde los tiempos de *Nopaltzin*, de levantar cercados a manera de cotos de caza, se aplica ahora al campo de la agricultura. El propósito es persuadir a los chichimecas de que, si era atractiva la caza, y para hacerla más fácil se habían hecho los cotos, el cultivo de plantas en sementeras era al menos igualmente importante, ya que libraba de la penosa recolección de pobres frutos y yerbas, al poner al alcance alimentos mejores como el maíz, el frijol, el chile y la calabaza. Cercados como estos de que habla *Ixtlilxóchitl*, se representan también en los códigos *Xólotl* y *Quinatzin*. La experiencia dio a la larga los

¹⁴. *Ibid.*, p. 65.

¹⁵. *Ibid.*, p. 51.

resultados apetecidos, aunque no sin tener que vencer antes resistencias y aun violentas rebeliones. En el caso de las cercas a que hemos aludido, los jefes que las tuvieron a su cargo, dando salida a su disgusto, iniciaron una revuelta que trajo consigo la huida de los grupos que, antes que trabajar la tierra, optaron por volver a las llanuras del norte donde podrían mantener su vieja manera de vida.

Pero si los descontentos se retiran del escenario en el que cada vez son más intensos los procesos de aculturación, existe en cambio la circunstancia favorable de la llegada de dos grupos de gentes portadoras de cultura, a las que Quinatzin recibe con beneplácito. Hacia 1327, según los códices y el cronista Ixtlilxóchitl, los llamados tlailotlaques y chimalpanecas, entre quienes se refiere que abundan los artífices y sabios, obtienen de Quinatzin autorización para establecerse al lado de los tezcocanos.

Vinieron de las provincias de la Mixteca, escribe el cronista, dos naciones que llamaban tlailotlaques y chimalpanecas que eran asimismo del linaje de los toltecas. Los tlailotlaques. . . eran consumados en el arte de pintar y hacer historias, más que en las demás artes; los cuales traían por su ídolo principal a Tezcatlipoca. Los chimalpanecas traían por sus caudillos y cabezas a dos caballeros que se decían Xiloquetzín y Tlacaotzín. . . Quinatzin los casó con sus nietas. . . Y habiendo escogido de la mejor gente que traían y más a propósito, los hizo poblar dentro de la ciudad de Tezcoco y a los demás dio y repartió en otras ciudades y pueblos por barrios, como el día de hoy permanecen sus descendientes con los apellidos de Tlailotlacan y Chimalpan, aunque antes habían estado estas dos naciones mucho tiempo en la provincia de Chalco. ¹⁶

Los nuevos inmigrantes no sólo llenan el hueco dejado por los grupos de chichimecas que se rehusaron al cambio, sino que, como podía esperarse, con su sola presencia aceleran lo que hoy llamaríamos el desarrollo cultural de Tezcoco. Los tlailotlaques enseñarán a los chichimecas lo más elevado de la antigua sabidu-

¹⁶. *Ibid.*, p. 70.



Arriba: artífices de origen tolteca que trabajan el oro y piedras preciosas (*Códice Xólotl*).

Abajo: Quinatzin recibe a los tlailotlaque y chimalpanecas (*Códice Quinatzin*).

ría, "el arte de pintar y hacer historias". Los chimalpanecas, por su parte, contribuirán al cambio en diversas formas, entre otras fomentando la agricultura. Gracias también a ambos grupos comenzarán a introducirse las prácticas y creencias religiosas de tiempo antiguo aceptadas por los pueblos sedentarios. Por primera vez, hacia fines del reinado de Quinatzin, es posible hablar de una transformación amplia y profunda. Como un símbolo de lo que es la aculturación de los chichimecas cabe recordar los usos y ceremonias que ha adoptado Quinatzin en su corte. Mejor que nadie describe esto Torquemada:

Como ya por estos tiempos había crecido en mucho mayor número la gente y los señorfos estaban más subidos y autorizados, y la policía de los reinos y provincias se había puesto más en punto, ya no se quiso tratar este rey con el uso común y ordinario, antes saliendo de él, como el que estaba criado en grande policía con los señores acolhuas y toltecas, hízose llevar en andas, las cuales fueron rica y costosamente labradas, por ser grandes artífices de toda obra los tultecas que las hicieron. . . Y de allí lo acostumbró todas las veces que salía de su casa para cualquier parte que fuese. Y de aquí quedó el uso que los demás después tuvieron de tratarse con este imperio y señorío. . . ¹⁷

Un último testimonio ofreceremos sobre la rapidez con que se van introduciendo las prácticas que, reiteradamente se dice, son de origen tolteca. Trata éste del nacimiento de Techotlala, el futuro sucesor de Quinatzin. Oigamos a Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin en su *Tercera Relación*:

Cuando nació el estimado hijo
de Quinatzin Tlaltecatzin,
el llamado Techotlala Coxcoxtzin,
habían transcurrido ya cincuenta y dos años
desde que gobernaba Quinatzin Tlaltecatzin.
Sólo dentro de una redcilla,
en una red,

¹⁷. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. I, p. 73.

habían criado a sus hijos
los chichimecas tezcocanos.
Pero a él lo crió
una mujer noble de Culhuacán,
llamada Papaloxochitzin,
"Pequeña flor de mariposa",
persona noble de lengua náhuatl.
Ella lo crió ya en una cuna.
Pronto le enseñó la lengua náhuatl,
la lengua de los toltecas.
También lo vistió con su tilma (su capa),
con su braguero.
La lengua que primero hablaban los tezcocanos
era el idioma chichimeca,
hablaban como popolocas,
y por primera vez,
él llegó a hablar bien el náhuatl,
Techotlala Coxcoztzin.¹⁸

Herederero de los logros de su padre y educado ya con el refinamiento que era herencia tolteca, Techotlala, que gobierna a Tezcoco de 1357 a 1409, tendrá por misión consumir hasta donde le es posible el ya largo proceso de transformación de los chichimecas. Acertadamente nos dice Ixtlilxóchitl, como si hubiera entrevistado la idea y la realidad del futuro concepto de aculturación, que "ya en esta sazón los chichimecas estaban muy interpolados con los de la nación tulteca".¹⁹ Las medidas que dictará Techotlala, consumirán esta "interpolación" de gentes, de usos, creencias e instituciones.

Las consecuencias del proceso de aculturación

Una breve reflexión sobre lo que ha sido el largo proceso de contacto cultural y la consiguiente transformación chichimeca, nos permitirá destacar algunas de sus causas al igual que las formas como tuvo lugar. En un principio fueron sólo contactos

¹⁸. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Tercera Relación*, fol. 77 v. al margen.

¹⁹. Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. II, p. 73.

exploratorios y más o menos casuales. En seguida nace el deseo de adueñarse de las tierras en las que hay abundancia de agua y de bosques y en las que ha florecido la antigua cultura. En tiempos de Xólotl y Nopaltzin ocurren así las primeras formas de asentamiento. Los contactos iniciales se convierten más tarde en primeras formas de vinculación familiar. Tlotzin tipifica una nueva especie de caudillo chichimeca, mestizo ya por su línea materna, de origen tolteca. Otra manera de acercamiento ocurre entonces. Esta vez son los pueblos sedentarios los que se interesan en cambiar las costumbres de sus ya inevitables vecinos. El noble Tecpoyo Achcauhtli de Chalco, que asume la misión de adoctrinar a Tlotzin, ejemplifica mejor que nadie esta actitud. Cuando Tlotzin, que ha asimilado sus enseñanzas, se empeña en transformar a su pueblo introduciendo entre otras cosas la agricultura, hay reacciones opuestas. Muchos aceptan; pero hay otros que se rebelan y prefieren volver a la vida de nómadas. Quinatzin continuará la empresa iniciada por su padre. También él acogerá la influencia y las enseñanzas de quienes poseen más desarrolladas instituciones culturales. Al recibir a los tlailotlaques y chimalpanecas, fomenta nuevas formas de aculturación en el seno mismo de sus dominios. También él habrá de vencer la resistencia de los que no quieren cambiar. Sagazmente, con plena conciencia de que las transformaciones se derivan a veces del contacto, pero también de la dirección que el soberano impone a su pueblo, encomienda la educación de su futuro sucesor a gentes de origen tolteca. Así llegará éste a conocer cuáles son los pasos que aún quedan por dar para hacer realidad plena eso que Ixtlilxóchitl acertadamente llama "interpolación" de gentes y culturas.

Por la historia sabemos que Techotlala llevó a feliz término lo que su padre y abuelo habían iniciado. En plan de gran señor dictó nuevas leyes, concertó alianzas y ensanchó considerablemente los dominios de Tezcoco. También él dio la bienvenida a otros cuatro grupos de inmigrantes que iban a contribuir a consumir la deseada "interpolación". Los recién venidos habían sufrido persecuciones por parte del señor de Culhuacán. Techotlala decidió protegerlos y

les mandó poblar en la ciudad de Tezcoco, por ser gente política y conveniente a sus propósitos para el buen gobierno

de su república, y así se poblaron dentro de ella en cuatro barrios, por ser otras tantas las familias de esta gente tulteca, o según en este tiempo se llamaban culhuas: en un barrio poblaron los de la familia de los mexitin, cuyo caudillo se llamaba Ayocuan, el segundo barrio dio a los colhuaques que tenían por caudillo a Naúhyotl, el tercero a los huitzimahuques, cuyo caudillo se llamaba Tlacomihua y el cuarto a los panecas que su caudillo se decía Achitómetl.²⁰

Al sumarse a los grupos ya establecidos de los tlailotlaques y los chimalpanecas, se acrecienta la difusión de las antiguas prácticas y creencias religiosas que van siendo asimiladas por los chichimecas tezcocanos. Desde otro punto de vista su presencia también se deja sentir en el uso cada vez más frecuente de la lengua náhuatl en toda la región. Por considerarla como instrumento y vehículo de cultura, Techotlala, que desde pequeño la hablaba, decidió al fin imponerla a todo su pueblo:

Mandó que todos los de la nación chichimeca la hablasen, en especial los que tuviesen oficios y cargos de república, por cuanto en sí observaba todos los nombres de los lugares, y el buen régimen de las repúblicas, como era el uso de las pinturas y otras cosas de policía. . . ²¹

A la paulatina aceptación de los ritos y ceremonias de los pueblos sedentarios se suma la de la lengua náhuatl, que llegará a ser hablada, un siglo más tarde, por la gran mayoría de los descendientes de los chichimecas establecidos en el Valle de México. La larga serie de contactos ha hecho posible a los antiguos nómadas la práctica de la agricultura, la vida en pueblos y ciudades, el esplendor de la corte a la manera antigua, nuevas formas de sincretismo religioso y de florecimiento en el campo de las artes. Todo ello tras superar naturales resistencias y aun abiertas rebeliones por parte de pequeños grupos. Sin embargo esta feliz realidad de los últimos años de gobierno de Techotlala no dejó a salvo a los antiguos chichimecas que, a pesar de las

²⁰. *Ibid.*, p. 74.

²¹. *Ibid.*, p. 73

transformaciones, habían preservado su identidad étnica de una amenaza que se cernía ya sobre su señorío.

Identidad amenazada y reafirmación cultural

Los tecpanecas de Azcapotzalco, que también habían experimentado un proceso de aculturación hasta cierto grado semejante, tenían por entonces la hegemonía en el Valle y en otras varias regiones. El famoso soberano tecpaneca, Tezozómoc, contemporáneo de Techotlala, había hecho suya la región de Tenayuca; se había adueñado del reino de Xaltocan y ensanchaba sus dominios por la región del sur, incluyendo a Coyoacán, Chalco y Amecameca, y lograba el pago de tributos de las gentes del viejo señorío de Culhuacán. Tezozómoc había conquistado otros lugares más apartados como Ocuila y Malinalco al occidente, y Cuauhnáhuac por el sur. El arrogante soberano que, como lo hacen notar los *Anales de Cuauhtitlán*, se adjudicaba a manera de título el sobrenombre de Xólotl, pretendía en el fondo unificar bajo su mando la totalidad de los estados chichimecas con el propósito de establecer lo que hoy llamaríamos un imperio.

Su impulso, al parecer incontenible, pronto lo llevará a enfrentarse con Tezcoco. La derrota infligida por Tezozómoc y la muerte de Ixtlilxóchitl, el hijo de Techotlala, tuvo por consecuencia una violenta interrupción en el proceso de cambio y florecimiento de Tezcoco. Sin embargo, la transformación lograda desde los días de Techotlala no era ya algo que pudiera suprimirse o ser reabsorbido por la fuerza dentro de un contexto diferente. Nezahualcóyotl, el más extraordinario de los príncipes chichimecas ya aculturados, será, en alianza con los aztecas, el restaurador de la independencia de su pueblo. Más tarde aumentará su fama como sabio gobernante, legislador, arquitecto, pensador, poeta y consejero siempre escuchado de los señores de México-Tenochtitlan.

Imposible hubiera sido la aparición de hombres como él y su hijo Nezahualpilli sin el largo proceso de más de dos siglos de transformación. El refinamiento que prevalecerá en Tezcoco a lo largo de sus reinados es fruto del nuevo arraigo cultural alcanzado ya por Techotlala antes del asedio proveniente de Azcapotzalco. Elocuente descripción nos da el *Códice Matritense*

de lo que era entonces la incipiente madurez cultural de los chichimecas y en particular de los tezcocanos:

Éstos, según se dice,
se nombraban a sí mismos chichimecas,
pero se llamaban ya "los dueños de casas";
quiere decir que eran ya como los toltecas. . .
Entonces adquirieron vigor,
los señoríos, los principados, los reinos.
Los príncipes, señores y jefes
gobernaron, establecieron ciudades.
Hicieron crecer, extender,
aumentaron sus ciudades. . .²²

Y como supremo elogio de esas nuevas poblaciones, entre las que descuella Tezcoco, añade el texto acerca de ellas:

Se establecía el canto,
se fijaban los tambores.
Se dice que así
princiaban las ciudades:
existía en ellas la música. ²³

Nada tiene de extraño que, ya desde fines del siglo xiv, en estos pueblos y ciudades, cuyo origen se relaciona con el comienzo de la música, al lado de los diversos grupos de artistas, aparecieran también los *cuicapicque*, forjadores de cantos o poetas. Aduciendo una vez más el testimonio de Ixtlilxóchitl, recordaremos a uno de ellos del que nos dice "venía siempre a la corte de Tezcoco a hallarse para cualquier ocasión y tratar de su buen gobierno".²⁴ El personaje en cuestión, que aparece como muestra del refinamiento alcanzado en el mundo chichimeca, tiene por nombre Tlaltecatzin, título que hemos visto se dio antes a Quinatzin como reconocimiento a su obra de "ordenador de la tierra". Al parecer, el poeta Tlaltecatzin conocía no poco de la antigua sabiduría de origen tolteca y del arte de la expresión cuidadosa en la lengua de los nahuas. De él se dice que "de-

²². *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 180 r. y v.

²³. *Ibid.*

²⁴. Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. I, p. 137

jado a ti mismo, en tu casa, expresaste sentimientos y hablaste rectamente".²⁵

La cita que ofreceremos de uno de sus poemas es reflejo de un aspecto de la vida en esas ciudades que han comenzado a existir con la música. Los chichimecas no son ya más errantes cazadores. Tienen ahora un famoso cantor que ha proclamado que, al lado de las flores preciosas, y por encima del cacao que beben los príncipes y del humo del tabaco que anima la reunión de los amigos, está la admirable criatura, "la preciosa flor de maíz tostado" que es la mujer. Tlaltecatzin ha visto renacer en Tezcoco una antigua profesión; sabe que en la ciudad hay grupos de *ahuianime*, "alegradoras", mujeres de placer. Precisamente a una de ellas dedica su pensamiento y lo mejor de su canto. Al escucharlo, hemos de reconocer que, para bien o para mal, la aculturación de los chichimecas ciertamente había progresado:

Yo tengo anhelo
 —exclama Tlaltecatzin—
 lo saborea mi corazón,
 se embriaga mi corazón,
 en verdad mi corazón lo sabe:
 ¡Ave roja de cuello de hule!,
 fresca y ardorosa,
 luces tu guirnalda de flores.
 ¡Oh madre!
 Dulce, sabrosa mujer,
 preciosa flor de maíz tostado,
 sólo te prestas,
 serás abandonada,
 tendrás que irte,
 quedarás descarnada.
 Aquí tú has venido,
 frente a los príncipes,
 tú, maravillosa criatura
 invitas al placer.
 Sobre la estera de plumas amarillas y azules,

²⁵. Ms. *Cantares Mexicanos (Romances de los Señores de la Nueva España)*, Colección Latinoamericana, Biblioteca de la Universidad de Texas, fol. 7 r.

aquí estás erguida.
Preciosa flor de maíz tostado,
sólo te prestas,
serás abandonada,
tendrás que irte,
quedarás descarnada.
El floreciente cacao
ya tiene espuma;
se repartió la flor del tabaco.
Si mi corazón lo gustara,
mi vida se embriagaría,
Cada uno está aquí,
sobre la tierra,
vosotros señores, mis príncipes.
Si mi corazón lo gustara,
se embriagaría.²⁶

Quienes vivían como flechadores y no tenían casas, no tenían tierras, quienes sólo se vestían con pieles de animales y se alimentaban con grandes tunas y cactus, son ahora gente de ciudad, gustan de escuchar la música, tienen poetas que forjan cantos en honor de las *ahuianime* o "alegradoras". Todo esto ocurre a fines del siglo XIV. Contemplándolo a la luz de la historia, pensamos que no es exagerado afirmar que el proceso de aculturación de los chichimecas era una realidad consumada. Como en Europa habían asimilado los germanos la cultura mediterránea, también aquí los antiguos cazadores llegan a apropiarse de la sabiduría de los toltecas. Y quizás algunos, como el poeta Tlaltecatzin, no sólo se aculturaron, sino que pasan a ser aventajados aprendices de una nueva forma de vida placentera.

Este proceso de cambio, sin pérdida de identidad étnica, conocible a través de los códices y textos indígenas, es el ejemplo más antiguo, plenamente documentable, que ofrece el Nuevo Mundo de lo que también puede ocurrir cuando culturas con distintos niveles de desarrollo entran en contacto. Por encima de ponderaciones, el tema es digno de estudio como experiencia prehispánica rica en significación a la luz de la historia universal.

²⁶ Ms. *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 30 r. y v.

3. LA CONQUISTA ESPIRITUAL: PUNTOS DE VISTA DE LOS FRAILES Y LOS INDIOS

Trauma de la Conquista fue para el hombre indígena el avasallamiento a fuerza de armas de sus pueblos, señoríos y estados. Y a ese trauma se sumaron luego otros, por lo menos tan dramáticos, y que fueron aflicción permanente en la conciencia de los vencidos. Aquí queremos circunscribirnos a sólo un aspecto de lo que entonces ocurrió. Por desgracia, no puede hablarse de confrontación de ideas, en un plano de equidad, entre vencedores y vencidos. Tal cosa muy rara vez ocurrió. El grupo dominante —si se quiere con, para él, santo celo— no dudó de que era misión suya perseguir y suprimir creencias y formas de culto, tenidas como invención del demonio, para imponer su propia religión, alternativa única que debía concederse al indio. El proceso evangelizador, la implantación del cristianismo, adquirieron así implícitamente el carácter de “conquista espiritual”.

Más adelante, en otro capítulo, volveremos al tema de los primeros contactos entre indígenas e hispanos, el asedio y la victoria de éstos sobre los pueblos nativos. La intención será entonces insistir en el antecedente de la conquista militar para

comprender mejor otros aspectos de la situación del indio, a partir del periodo colonial y hasta llegar a la aparición del indigenismo, con las varias tesis y formas de actuar de antropólogos y modernos organismos estatales. Al atender ahora al campo de las creencias y visión del mundo en el contexto del México indígena postcortesiano, el objeto de nuestro estudio se nos presenta, en fin de cuentas, como un dramático proceso de aculturación que habría de determinar en grado sumo el ulterior destino de los pueblos nativos.

Nuestro acercamiento se limita a la región del altiplano central de México. Su posible interés radica en que, para hurgar en la significación de la "conquista espiritual", analizaremos no sólo el punto de vista de los frailes misioneros sino también el de varios indígenas mexicanos, principalmente del siglo xvi. Desde un principio reconocemos que la investigación sobre este tema presenta especiales dificultades. En lo que toca a manifestaciones de aceptación o rechazo de la nueva religión entre los indígenas, son abundantes los testimonios españoles, en especial de los frailes. En cuanto se refiere a los puntos de vista indígenas, bien sea en favor o de crítica y repulsa, las fuentes han sido más difíciles de allegar. Reunimos aquí, sin embargo, un conjunto de textos sobre este asunto, algunos de ellos hasta ahora inéditos y bastante reveladores.

Primeramente nos fijaremos en lo que sobre la conquista espiritual dejaron dicho los frailes. Como vamos a verlo, a través de sus afirmaciones más representativas, la idea prevalente, sobre todo durante la primera mitad del xvi, fue la de que se había logrado una amplia aceptación del cristianismo por parte de los nativos. De tiempos posteriores —segunda mitad del xvi y principios del xvii— provienen opiniones muy distintas, debidas también a misioneros, que abrigan serias dudas sobre la conversión formal de no pocos indígenas, y que describen incluso algunas de las actitudes y puntos de vista de éstos frente a la nueva religión.

Analizaremos luego los testimonios nativos. Adoptando un criterio tan objetivo como nos ha sido posible, daremos cabida a muy amplia gama de expresiones indígenas en relación con la conquista espiritual y el cristianismo. Hemos encontrado algunos textos que parecen implicar diversas maneras de aceptación.

Presentamos asimismo las expresiones, relativamente frecuentes, de nativos que se muestran hostiles a la nueva religión y llegan a hacer críticas específicas de ella y de los procedimientos que se han seguido para difundirla e imponerla.

Más que un intento de comprensión desde fuera, lo que aquí realmente nos interesa es acercarnos a las dos caras del espejo —conciencia de frailes y de indios— en que se reflejaron acontecimientos, por encima de todo vinculados con formas distintas, y a veces antagónicas, de concebir el destino del hombre y el misterio de las cosas divinas.

Opiniones de misioneros sobre actitudes indígenas ante el cristianismo

De las primeras décadas que siguieron a la conquista militar provienen no pocos testimonios que reflejan la que nos atrevemos a llamar euforia de los misioneros a propósito de las conversiones que piensan haber logrado. Citaremos aquí sólo tres pareceres, debidos a fray Pedro de Gante, a Motolinía y a otro grupo de franciscanos, entre los que estuvieron Jacobo de Tastera, Martín de Valencia, Francisco Jiménez y Luis de Fuensalida.

Comencemos por lo que escribió Gante, el 27 de junio de 1529, a los padres y hermanos de la provincia de Flandes. Entre otras cosas dice:

Mas ahora, gracias a Dios, han comenzado muchos a seguir el orden natural, y convertidos ya al cristianismo, piden con grande ansia el bautismo y confiesan sus pecados.

En esta provincia de México he bautizado, con otro compañero, más de doscientos mil, y aun tantos, que yo mismo no sé el número. Con frecuencia nos acontece bautizar en un día catorce mil personas, a veces diez, a veces ocho mil. . . ¹

Bien conocido es, por otra parte, lo que sobre igual tema, con particular énfasis en el número de bautizados, consignó Motolin a

¹ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México, ed. de Agustín Millares Carlo, México, 1954, Fondo de Cultura Económica, p. 103.

en su *Historia de los indios de Nueva España*. Así, en un lugar de ella, encontramos lo siguiente:

Yo creo que, después que la tierra se ganó, que fue el año de 1521, hasta el tiempo que esto escribo, que es en el año de 1536, más de cuatro millones de ánimas se bautizaron y, por dónde yo lo sé, adelante se dirá.²

Justamente unos cuantos párrafos después discurre fray Toribio sobre los hechos que, a su juicio, dan fundamento a su anterior afirmación. Recuerda allí que por esa misma fecha había en la Nueva España cerca de sesenta sacerdotes franciscanos, a los que añade otros veinte, que habían muerto, e igual número de los que habían regresado a España. Admite a su vez que “de los sesenta que al presente son este año de 1536”, hay que sacar veinte que no han bautizado por ser nuevos en la tierra o por no saber la lengua. De los cuarenta que quedan debe reconocerse, según Motolinía, haber bautizado cada uno cien mil o más, “porque algunos de ellos hay que han bautizado cerca de trescientos mil. . .” Su conclusión es que en verdad “serán hasta hoy día bautizados cerca de cinco millones”.³

Pero más abajo, extendiendo su consideración a los que llama “pueblos del Mar del Sur”, no se muestra satisfecho con la cifra anterior y, ampliando otra vez sus cálculos, sin titubeos llega a escribir lo siguiente: “Por manera que a mi juicio y verdaderamente serán bautizados en este tiempo que digo, que serán quince años, más de nueve millones de ánimas de indios.”⁴

Una última muestra de esta que hemos llamado euforia de los primeros evangelizadores nos la proporciona la carta de fray Jacobo de Tastera y de otros religiosos —algunos de cuyos nombres ya mencionamos—, dirigida al emperador Carlos, desde el convento de Huexotzinco, el 6 de mayo de 1533. En este caso, más que alusiones a cifras, encontramos nuevas ponderaciones de la forma extraordinaria en que los naturales, sobre todo los más jóvenes, han recibido el cristianismo:

² Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe, 1941, p. 188.

³ Motolinía, *op. cit.*, p. 121.

⁴ Motolinía, *op. cit.*, p. 121.

¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano e de órgano e contrapunto, hacen libros de cantos, enseñan a otros la música; el regocijo del canto eclesiástico en ellos está principalmente; e predicán al pueblo los sermones que les enseñamos, e dícenlo con muy buen espíritu; la frecuencia de las confesiones con sollozos e lágrimas, la confesión pura y simplicísima, la enmienda junta a ella, *nos qui contractavimus de verbo vitae* [nosotros que hicimos pacto de la palabra de salvación] lo sabemos, y ese soberano Dios, que obra milagros escondidos en sus corazones, lo sabe, e aun en los actos de fuera lo podrán ver aquellos a quien ignorancia o malicia no ciega.⁵

No nos alargaremos aquí en comentarios sobre estos tres testimonios. Por sí solos muestran que efectivamente existía en el animo de aquellos primeros frâiles una actitud a todas luces optimista, tanto en lo referente al número de conversos, como a las formas de aceptación del cristianismo. Veamos ahora, según el procedimiento adoptado, lo que años más tarde manifestaron otros varones igualmente distinguidos sobre lo que ellos habían podido constatar en esta materia.

Los textos que presentamos, de entre otros varios que podrían traerse a colación, datan de la segunda mitad del siglo xvi y de principios del xvii. Sus autores son Bernardino de Sahagún, Diego Durán y Jacinto de la Serna.

En el prólogo al libro iv de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que versa sobre el arte adivinatorio de los antiguos mexicanos, hallamos como en síntesis lo que pensaba Sahagún de la conversión de los naturales. Y de paso diremos que resulta casi inexplicable que dicho prólogo, bastante extenso, no aparezca incluido en las modernas ediciones de la obra de Sahagún. Por ello tenemos que citar lo en la transcripción que de él hizo García Icazbalceta y que hemos confrontado con el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de México:

No se olvidaron [los primeros evangelizadores] en su predicación, del aviso que el Redemptor encomendó a sus discípulos y apóstoles cuando les dijo: *estote prudentes sicut*

⁵ *Cartas de Indias*, 2 v., 1877, Ministerio de Fomento, Madrid, p. 65.

serpentes et simplices sicut culumbae: sed prudentes como serpientes y simples como palomas. Y aunque procedieron con recato en lo segundo, en lo primero faltaron, y aun los mismos idólatras cayeron en que les faltaba algo de aquella prudencia serpentina y así, con su humildad vulpina, se ofrecieron muy prontos al recebimiento de la fe que se les predicaba. Pero quedáronse solapados en que no detestaron ni renunciaron a todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes, como ellos mostraban, sino como fictos, que recibían aquella fe sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses. Esta paliación no se entendió a los principios, y la causa potísima de ella fue la opinión que los dichos predicadores tomaron de su perfecta fe, y así lo afirmaron a todos los ministros del Evangelio que sobrevinieron a predicar a esta gente. . .

A todos nos fue dicho (como ya se había dicho a los padres dominicos) que esta gente había venido a la fe tan de veras, y estaban casi todos bautizados y tan enteros en la fe católica de la Iglesia Romana, que no había necesidad alguna de predicar contra la idolatría, porque la tenían dejada ellos muy de veras. Tuvimos esta información por muy verdadera y milagrosa, porque en tan poco tiempo y con tan poca lengua y predicación, y sin milagro alguno, tanta muchedumbre de gente que se había convertido. . . Hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva Iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua que tenían, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía, tomaban por dios al dios que traían los recién llegados, y de esta manera dicen que Tezcatlipuca es el dios de los de Tlalmanalco, porque le trujeron consigo, y Huitzilopochtli es el dios de los mexicanos, porque le trujeron consigo. . .

De esta manera se inclinaron con facilidad a tomar por dios al dios de los españoles, pero no para que dejasen los suyos antiguos, y esto ocultaron en el catecismo cuando se baptiza-

ron, y al tiempo del catecismo, preguntados si creían en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, con los demás artículos de la fe, respondían *quemachca*, que sí, conforme a la conspiración y costumbre que tenían; y preguntados si renegaban de todos los otros dioses que habían adorado, respondían también *quemachca*, que sí, paliadamente y mentirosamente. . .

. . . y así esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada.⁶

No es ciertamente éste el único lugar en que Sahagún se expresa en términos como éstos. No siendo posible recargar de citas este trabajo, hacemos referencia al menos a su "Adición sobre supersticiones", incluida, a modo de apéndice, al final del libro x de su *Historia*.⁷

Amplia es igualmente la cosecha de expresiones de duda sobre una entera conversión de muchos de los nativos en la obra del dominico Diego Durán. Los párrafos que aquí transcribimos son un ejemplo. Tratando del modo como celebraban los naturales algunas fiestas de la religión cristiana, insiste en que con ocasión de ellas perduraban solapadamente los antiguos ritos. A este respecto escribe:

Hoy en día lo usan [el ritual pagano] en algunas solemnidades, particularmente en la fiesta de la Ascensión y en la del Espíritu Santo, que caen por mayo, y en algunas que corresponden a sus antiguas fiestas. Véolo y callo porque veo pasar a todos por ello, y también tomo mi báculo de rosas como los demás y voy considerando la mucha ignorancia nuestra. . .⁸

Y hablando más en general sobre la que considera actitud fingida de los indios en las festividades del cristianismo nota:

Informaré de lo más esencial y más necesario al oficio de los ministros, lo cual es nuestro principal intento advertirles

⁶ Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 382-383.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, prólogos, edición, notas y apéndices por Ángel María Garibay K., 4 v., 1956, Editorial Porrúa, México, iv, p. 350-361.

⁸ Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v. y atlas, México, 1867-1880, t. II, p. 102.

la mezcla que pueda haber acaso de nuestras fiestas con las suyas que, fingiendo éstos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremeten y mezclan y celebran las de sus ídolos, cayendo el mismo día. Y en las ceremonias mezclarán su antiguo rito, lo cual no será maravilla si se hiciese agora. . . Fingiendo ser a Dios aquel regocijo, como su objeto sea el ídolo. No me osaría determinar en un juicio tan temerario si no tuviésemos mucho temor de ello y aviso de algunos. . . No estamos ya tan ciegos e ignorantes como lo hemos estado hasta aquí.⁹

Después de tales consideraciones de Durán, podrían citarse algunas explicaciones que, de la supervivencia de las idolatrías y la poca raíz del cristianismo entre los indios, dieron hombres como Jerónimo de Mendieta y Bartolomé de Las Casas. Si para el primero una de las causas debía hallarse en el pésimo ejemplo y en los abusos de no pocos de los españoles que convivían con los naturales, para el segundo, en cambio, la razón principal estaba en las formas que se habían adoptado en el proceso de traer a los nativos a la nueva religión. A juicio de fray Bartolomé, el que tenía por "único modo de conversión" distaba por completo de la casi meteórica imposición de la nueva fe y suponía en realidad un lento camino de enseñanza y persuasión, invitando y atrayendo, según sus propias palabras, "como la lluvia y la nieve bajan del cielo, no impetuosa, no violenta, no repentinamente, con suavidad y blandura. . ."¹⁰

Alejados de tal forma de pensar se encontraban ciertamente no pocos de los contemporáneos de Las Casas, al igual que otros eclesiásticos, ya entrado el siglo xvii, que llegaron a escribir obras dirigidas —como sus mismos títulos lo indican—, a lograr la más completa "extirpación de las idolatrías". Tal es el caso, entre otros, de Jacinto de la Serna que concluyó hacia 1636 un *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. Éste, que había sido cura de Xalatlaco, en el

⁹ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 79-80.

¹⁰ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo*, advertencia y edición de Agustín Millares Carlo, introducción de Lewis H. Hanke, México, 1942, p. 95.

Valle de Toluca, al insistir en que aún entonces, después de más de un siglo de vida novohispana, persistían las antiguas creencias, dio principio al primer capítulo de su libro con la siguiente apreciación:

... habiendo tantos años que, con la venida de los españoles, que fue el año de 1521, aportó a esta Nueva España la luz del Evangelio, se pudiera con razón pensar que, así como las tinieblas de la noche se destierran con la venida del sol a nuestro hemisferio, así las tinieblas oscuras de la infidelidad e idolatría se habían totalmente desterrado con la luz y conocimiento del verdadero sol de justicia, Cristo Señor Nuestro.

Pues, después de tanta luz, de tanta predicación y trabajos, habiendo de estar llenos de luz, están metidos en tan oscuras tinieblas. . . Y habiéndose de esperar de ellos que eran ya hijos de la luz, se ve por experiencia que lo son de tinieblas; pues brotan en ellos las tinieblas de la idolatría, que tienen y han tenido encubierta, que ésta nunca la han dejado, sino que desde, que a los principios se les predicó la fe, la tienen. . .

Y pasan más adelante, que tienen sus tinieblas por luz; pues tienen por tan necesarias sus supersticiones e idolatrías que, sin ellas, no les sucederá ninguna cosa bien; y la razón, que esto dan es: *Ca iuh otechilhuitiaque in huehuetque, totahuan, tocolhuan*. Porque nos lo dejaron dicho así los viejos antiguos, padres y abuelos nuestros. Y hacen tanta fuerza en esta tradición, que viene de padres a hijos, que muestran gran sentimiento cuando ven que se va olvidando, y dicen: *¿Auh quen? ¿Cuix ilcahuiz, cuix polihuiz in otechmachtitiaque huehuetque? ¿Pues, cómo? ¿Hase de olvidar y perder lo que nos dejaron enseñado los viejos antiguos? Pareciéndoles que es ésta bastante razón y, convencidos de ella, aprenden las ceremonias, y supersticiones que son tantas que no hay cosa, oficio, o granjería para la qual no haya que aprender. . .*¹¹

¹¹ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., México, Editorial Fuente Cultural, 1953, p. 62.

Con la mirada puesta en la extirpación de las idolatrías, Jacinto de la Serna no sólo reconoció la supervivencia de las que llamó "tan oscuras tinieblas" sino que recogió incluso expresiones en náhuatl que son en sí formas de expresión del pensamiento indígena empeñado en preservar lo antiguo. Y no fue De la Serna, ya entrado el siglo xvii, el único en percibir semejante realidad. Testimonios parecidos hay en los trabajos de autores como fray Juan de Torquemada, Hernando Ruiz de Alarcón y Pedro Ponce.

La serie de pareceres presentados hasta aquí, implica de hecho una cierta manera de confrontación. Por una parte están los testimonios de hombres como Gante, Motolinía y el grupo de los otros franciscanos que hablaron con euforia de la portentosa conversión de millones de indios. Por otra, tenemos las afirmaciones de aquellos que, durante la segunda mitad del xvi y principios del xvii, no sólo pusieron en tela de juicio haberse alcanzado tales frutos sino que resueltamente afirmaron que aún estaba vivo el viejo paganismo. Como lo notó fray Bernardino de Sahagún, había faltado en gran medida "la prudencia serpentina", y paliadamente habían perdurado los ritos y creencias, inspiración del demonio. Su juicio, aunque podrá parecer extremo a muchos, debe, sin embargo, ser tomado en cuenta: "Así esta iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía muy lastimada y arruinada."¹²

Las expresiones indígenas en relación con el cristianismo

Incansable había sido ciertamente la actividad de quienes, como Gante y los doce primeros franciscanos, se entregaron a aprender las lenguas indígenas, al establecimiento de escuelas, hospitales, iglesias y conventos para hacer posible la implantación de la fe cristiana en un mundo que, inevitablemente, se presentaba a sus ojos, no exentos de medievalismo, como antiguo campo de idolatrías inspiradas por el demonio. Si se toma en cuenta además que muchos de esos apostólicos varones fueron defensores natos de los indios frente a los abusos de que con frecuencia

¹² Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 383.

eran víctimas, cualquier forma de condenación apriorística de sus trabajos sería ciertamente resultado de radical ignorancia del momento histórico en que les tocó vivir. En este sentido creemos que podemos hacer nuestras las palabras de Robert Ricard que, en las conclusiones de su libro *La conquista espiritual de México*, escribió: "Muy extraviado andaría quien nos atribuyera el designio de denigrar una obra tal, llena de elementos dignos de admiración en tantos puntos."¹³

Obvio parece, por tanto, que deban reconocerse con criterio objetivo los logros que, de un modo o de otro, se alcanzaron de hecho en las tareas de evangelización. Aduciremos así, primeramente, algunos testimonios, a través de los que pueden inferirse determinadas formas de aceptación nativa del cristianismo. No parece una suposición admitir, por ejemplo, que buena parte de los jóvenes indígenas que estudiaron en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, habían abrazado con sinceridad la nueva fe. Encontramos asimismo, citando ya una fuente en particular, que en las colecciones de cantares en idioma indígena hay algunos poemas, obra de nativos, en los que se hace exaltación de determinados misterios del cristianismo. Tal es el caso de un "Canto acerca de la Resurrección de Cristo", compuesto por el gobernador de Culhuacán, don Baltazar, en la Pascua de 1536. De dicho poema transcribimos algunas líneas bastante representativas:

Ya durante dos cuentas de días,
por ocho veces, se ha hecho el ayuno,
se ha cumplido la penitencia.
Han estado apesadumbrados,
han estado afligidos,
cuantos son hechura Tuya,
aquí en la tierra, rodeada por todas partes de agua.

Mas ahora ya pronto vayamos,
vosotras, mis pequeñas hermanas, doncellitas,
vayamos ya a ver, vayamos a contemplar:

¹³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-4 a 1572, trad. por Ángel María Garibay K., México, Editorial Jus, 1947, p. 499.

resucitó, tiene vida, ya se yergue,
 ya tiene vida su corazón: Jesucristo.
 Que salga hacia acá,
 el corazón lo haga salir,
 tu canto precioso, a nuestro Dios.
 Elevemos ya nuestro canto,
 con él, con él
 se alegrarán nuestros corazones. . .¹⁴

Otros ejemplos, parecidos al anterior, se conservan en el mismo manuscrito de *Cantares Mexicanos* de la Biblioteca Nacional, como el fragmento de un himno sobre la "Redención de los hombres", debido a don Francisco Plácido, gobernador de Xiquipilco.¹⁵ Tampoco son infrecuentes, sobre todo en comunicaciones dirigidas a las autoridades reales por algunos indígenas principales, las reiteraciones de su aceptación del cristianismo y aun la proclamación de haber colaborado con los frailes en sus tareas misioneras. Y si bien en algunos casos podría pensarse que dichas expresiones de aceptación estuvieron influidas por veladas formas de interés, no creemos que en rigor deban ser pasadas por alto, tenidas siempre como mero reflejo de actitudes puramente acomodaticias.

Una muestra de tal tipo de escritos indígenas es la carta de don Pablo Nazareo de Xaltocan a Felipe II, del 17 de marzo de 1566. En ella hay ciertamente una no oculta solicitud de mercedes e igualmente una recordación de lo que el propio don Pablo, que se ostenta como sincero cristiano, había realizado en pro de la evangelización:

Del mismo modo, yo el sobredicho don Pablo Nazareo, habiendo hecho desaparecer con no pocos y diversos trabajos muchos males ocasionados por los idólatras, pacifiqué durante más de cuarenta años, en compañía de otros, y más por medio de la doctrina cristiana que por la espada de los españoles, estas provincias mexicanas, enseñando a los hijos de los indios la doctrina cristiana, así como a leer, escribir, cantar en

¹⁴ *Cantares Mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional (de México), ed. por Antonio Peñafiel, copia fotográfica, México, 1904, fol 42 v.

¹⁵ *Cantares Mexicanos*, fol. 41 r.- 42 r.

las iglesias y asimilarse las costumbres cristianas, pacificando así las provincias mexicanas. . .¹⁶

Reconociendo que testimonios como éste ameritan sin duda ulteriores formas de análisis y valoración, aludiremos finalmente a otra forma de escritos en los que asimismo se proclama abiertamente la aceptación del cristianismo. Nos referimos a algunos de los muchos testamentos que se conservan, hechos sobre todo por indígenas principales. A modo de ejemplo citaremos el que, en fecha algo tardía, el 28 de julio de 1623, hizo en Tlatelolco la indígena María Alonso, natural de San Martín Izquitlan. Profesando explícitamente la fe cristiana, María Alonso manifiesta, entre otras cosas, lo siguiente:

En primer lugar dejo para siempre mi alma en las manos de Nuestro Señor Dios, del cual soy hechura, rescatada por la sangre preciosa de nuestro respetado Señor Jesucristo en cuya fe habré de morir. . .

En segundo lugar digo tener una casa situada en la orilla del agua, hacia el rumbo de Xochimilco. . . Digo que, cuando muera, sea vendida y que su precio se destine en favor de nuestras almas, la mía, la de mi estimado esposo, Domingo Hernández y la de mi suegra María Xúchil y la de mi suegro Agustín de Escalona. . .¹⁷

Aunque es cierto que en determinados testimonios, en los que aparecen indígenas haciendo profesión de fe cristiana, cabe entrever algunas formas de temor, de interés o de actitudes acomodaticias, no puede negarse la existencia de expresiones que, según todos los indicios, se muestran como sinceras. Un ejemplo de esto último lo ofrece, según pensamos, el testamento que acabamos de citar.

Pero así como hemos atendido a las palabras que denotan aceptación, nos interesan igualmente otros textos, muy distintos, en los que la postura intelectual del indígena es de abierto anta-

¹⁶ Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, advertencia por Silvio Zavala, 16 v., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1940 (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas. 2a. serie). Vol. x, p. 116.

¹⁷ Jacqueline de Durand-Forest, "Testament d'une indienne de Tlatelolco", *Journal de la Société des Américanistes*, v. LI, p. 129-158.

gonismo contra la predicación de los frailes y la nueva religión que pretendían imponer. En la documentación a nuestro alcance saltan a la vista las actitudes de no pocos antiguos sabios y sacerdotes que, con más explícita conciencia que la gente del pueblo, se arriesgan a enfrentarse a la sistemática extirpación de lo que consideraban raíz más profunda de su propia cultura.

El más temprano de estos testimonios antecede incluso a la caída de México-Tenochtitlan. La fuente es el *Códice Ramírez*, que conserva fragmentos de antigua relación indígena hoy desaparecida. Allí entre otras cosas, se habla de la acogida que recibió Hernán Cortés de parte del príncipe Ixtlilxóchitl de Tezcoco, todavía antes de que hiciera su primera entrada en la capital mexicana, en noviembre de 1519. Ixtlilxóchitl, que se encontraba en pugna con su hermano Cacamatzin y con Moteuczoma, quiso sellar su amistad con Cortés, aceptando desde luego ser bautizado. Y para dar ulterior prueba de su buena disposición hacia los forasteros, no se contentó con esto sino que pretendió también que su madre, la señora Yacotzin, se sometiera por igual al rito de la nueva religión. La violenta reacción de Yacotzin, al enterarse de tales propósitos, tipificó entonces de algún modo la actitud de quienes, como ella, habrían de rechazar, como algo incomprensible, el cambio que se les pretendía imponer:

Ixtlilxóchitl fue luego a su madre Yacotzin, diciéndole lo que había pasado, y que iba por ella para bautizarla. Ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos. . .¹⁸

Otro ejemplo de parecido punto de vista ante el cristianismo lo ofrece el texto en náhuatl, recogido por Sahagún, de los "coloquios" que tuvieron algunos de los sabios nativos con los doce franciscanos recién llegados a Nueva España. Tras escuchar la radical impugnación hecha por los misioneros respecto de la religión nativa, los *tlamatinime*, sabios y sacerdotes en

¹⁸ *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, examen de la obra con un anexo de cronología por Manuel Orozco y Berra, advertencia por Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Leyenda, 1944, p. 188.

la antigua cultura, se muestran hondamente perturbados y, contradiciendo el dicho de los frailes, muestran que su pensamiento y sus prácticas en relación con la divinidad pueden y deben ser respetados. He aquí las palabras, en verdad dramáticas, de los *tlamatinime*:

Señores nuestros, muy estimados señores:

Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra. Aquí ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante. . . Y ahora ¿qué es lo que diremos? ¿Qué es lo que debemos dirigir a vuestros oídos? Somos tan sólo gente vulgar. . .

Por medio del intérprete respondemos, devolvemos el aliento y la palabra del Señor del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*).

Por razón de él nos arriesgamos, por esto nos metemos en peligro. . . Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción, es sólo a donde seremos llevados [Mas] ¿a dónde debemos ir aún? Somos gente vulgar, somos perecederos, somos mortales, déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto.

[Pero] tranquilícense vuestro corazón y vuestra carne, ¡Señores nuestros! Porque romperemos un poco ahora, un poquito abriremos el secreto, el arca del Señor, nuestro [dios]. Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto (*Tloque Nahuaque*), a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a los dioses. Ellos nos enseñaron enseñando todas sus formas de culto, todos sus modos de honrar [a los dioses]. Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca, [por ellos] nos sangramos, cumplimos las promesas, quemamos copal [incienso] y ofrecemos sacrificios.

Era doctrina de nuestros mayores que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron [con su sacrificio nos

dieron vida]. ¿En qué forma, cuándo, dónde? Cuando aún era de noche.

Era su doctrina que ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol, los bledos, la chía. Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia, por las que se producen las cosas en la tierra. Ellos mismos son ricos, son felices, poseen las cosas, de manera que siempre y por siempre las cosas están germinando y verdean en su casa. . . allá, donde de algún modo se existe, en el lugar de *Tlalocan*. Nunca hay allí hambre, no hay enfermedad, no hay pobreza. Ellos dan a la gente el valor y el mando. . . Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados, fueron suplicados, fueron tenidos por tales, fueron reverenciados? De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, fue allá en Huapalcalco, fue allá en Xuchitlapan, fue allá en Tlamohuanchan, fue allá en Yohualichan, fue allá en Teotihuacan. . .

Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas? Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que rogar.

Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a vuestro pueblo que le acarree la desgracia, que lo haga perecer. . . Tranquila y amistosamente considerad, señores nuestros, lo que es necesario. No podemos estar tranquilos, y ciertamente no creemos aún, no lo tomamos por verdad, aun cuando os ofendamos. Aquí están los señores, los que gobiernan, los que llevan, tienen a su cargo el mundo entero. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos, lo que contestamos, a vuestro aliento, a vuestra palabra, ¡oh Señores Nuestros!¹⁹

¹⁹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel María Garibay K., 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, p. 130-133.

No creemos necesario hacer aquí largos comentarios a esta dramática respuesta de los sabios indígenas. Consideramos, en cambio, pertinente recordar lo que también a modo de contestación —según el testimonio ya citado de Jacinto de la Serna— expresaban otros nativos del rumbo de Xalatlaco, en el Valle de Toluca, aproximadamente un siglo más tarde. La razón que daban de por qué seguían apegados a sus antiguas ideas, resuena como un eco de lo que habían dicho los *tlamatinime* en los *Coloquios*:

Ca iuh otechilhuitiaque in huehuetque, totahuan, tocalhuan. Porque así nos lo dijeron los ancianos, nuestros padres, nuestros abuelos.

¿Auh, quen? ¿Cuix ilcahuiz, cuix polihuiz in otechmachtitiaque huehuetque?

¿Pero, cómo? ¿Acaso tendrá que olvidarse, que perecer, lo que nos dejaron enseñado los ancianos?²⁰

Confrontación de lo que es propio, y ha dado raíz a la propia existencia, con aquello que se considera imposición incomprensible, es el meollo de estas respuestas: una primera forma de punto de vista indígena ante la nueva religión. Y encierran a la vez estos textos una especie de advertencia de lo que llegaría a suceder si al fin se abandonaran las creencias y ritos antiguos sin que pudieran sustituirse por una sincera aceptación de las doctrinas de los frailes: “No hagáis algo a nuestro pueblo que le acarree la desgracia, que lo haga perecer. . . Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno.”²¹

Lo que podía ocurrir al abandonar lo antiguo y no asimilar lo nuevo, más explícitamente aún lo expresó el anciano indígena al que nos hemos referido ya en el capítulo I. Nuevamente citamos aquí, por parecer pertinente, lo que al respecto consignó fray Diego Durán:

Reprendiendo yo a un indio de ciertas cosas y en particular de que había andado arrastrado, recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado

²⁰ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, p. 62.

²¹ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 132-133.

tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida a todo el pueblo y gástalo todo, y así riéndole el mal que había hecho, me respondió:

Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora que, quiere decir *estar en medio*, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no están aún bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.²²

Una especie de teoría del *nepantlismo* cultural —quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo— fue en última instancia la respuesta dada por el indio. En sus palabras implícitamente hubo además una apreciación de lo que había sido para el mundo indígena la distorsión de sus raíces como consecuencia de las predicaciones de los frailes. Algunos de éstos, de modo muy particular Sahagún, aunque sin formular tan lapidariamente la teoría del *nepantlismo*, también habían percibido la magnitud del problema. Por ello precisamente insistieron en la necesidad de conocer a fondo las prácticas y creencias paganas para sustituirlas de verdad por el cristianismo.

Pero si a tal fin debía dirigirse la empresa misionera, antagónicos fueron los propósitos de algunos de los sacerdotes indígenas que ocultamente preservaban la tradición prehispánica. A los ojos de estos últimos había que reavivar en el pueblo la religión de sus padres y abuelos. Necesario era obrar también como predicadores, imitando en esto a los misioneros. De tal forma de actuación —en la que inevitablemente se exponía la propia existencia— tenemos prueba en las fuentes que se conservan. Hablan éstas de no pocos casos en que algunos sacerdotes y otros principales indígenas oculta y aun públicamente se

²² Fray Diego de Durán, *op. cit.*, v. II, p. 268.

empeñaron —desde muy temprana fecha—, en hacer rescate de los que habían aceptado ya las aguas del bautismo. Las palabras que, de diversas formas, han llegado hasta nosotros, de aquellos cuya meta fue restaurar la vigencia de la religión prehispánica, son sin duda revelación de los más significativos puntos de vista indígenas frente al cristianismo.

Comencemos por recordar brevemente algunos de los casos más antiguos de esta forma de actuación de los viejos sacerdotes nativos. Pocos años después de la conquista —según lo refiere Motolinía— apareció en la provincia de Tlaxcala uno de los sacerdotes o *teopixque* del culto de Ometochtli. Llegado al *tianquizco*, lugar del mercado, entre otras cosas manifestó allí lo siguiente en nombre del dios: “Que presto se morirían todos porque le tenían enojado y habían dejado su casa e ídose a la de Santa María.”²³

El sacerdote de Ometochtli que de esta manera habló, pagó con la vida —como lo consigna el mismo Motolinía— su afán de volver a sus creencias a los que comenzaban a ganarse para sí los misioneros. Otra relación de un hecho semejante, acaecido en el año de 1526, ofrece el cronista indígena Juan Ventura Zapata. La versión de su relato en náhuatl es la siguiente:

Fue entonces también cuando vino a parecerse *Nécoc Yáuhitl*, “el de una parte y de otra enemigo” [un sacerdote de Tezca-tlipoca].

Decía, andaba engañando a la gente, andaba traicionando: nadie debe adoctrinarse, nadie debe bautizarse. Les preguntaba por los antiguos libros, por el copal. Una vez vino a ser cogido *Nécoc Yáuhitl* allá en San Sebastián, en una trampa a modo de huacal. En el lugar del mercado lo azotaron, en presencia de fray Luis [de Fuensalida], delante de la gente. Entonces comenzó a hacerse la búsqueda de los hechiceros, allá en Tlaxcalan. La emprendieron los discípulos de los sacerdotes.²⁴

²³ Motolinía, *op. cit.*, p. 248.

²⁴ Juan Ventura Zapata, *Crónica de Tlaxcala*, Biblioteca Nacional de París, Ms. Mexicain 212. (Existe copia fotográfica en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.) fol. 4 v.

Plenamente conscientes debieron ser del peligro que corrían los que así se exponían a toda clase de castigos y aun a la muerte por continuar profesando y predicando las creencias que los frailes condenaban como inspiración del demonio. Con claridad lo habían reconocido ya los sabios al responder a los doce franciscanos: "Por razón del Dueño del cerca y del junto, nos arriesgamos, nos metemos en peligro. . . Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción es a donde seremos llevados. . . Mas, ¿a dónde debemos ir aún?"²⁵

Aventurada en extremo fue la empresa que se echaron auestas los que optaron por continuar siendo portadores del mensaje religioso prehispánico. No ya sólo los frailes sino las autoridades reales, y también en sus comienzos, el Santo Oficio de la Inquisición, habrían de lanzarse en su contra. Conocido es el caso de Martín Océlotl, natural de Tezcoco, que, en 1536, tenido por hechicero, fue puesto en prisión, despojado de sus bienes y expulsado de su tierra. A través de las denuncias, en el proceso que le siguió la Inquisición, algo sabemos de lo que fueron sus prédicas. Al parecer había apelado entre otras cosas a la idea de un inminente acabamiento del mundo como consecuencia del abandono de la antigua religión. Hablando con un principal de Acatzinco, se había expresado así veladamente:

Yo he enviado a llamar a todos los de esta comarca, y lo que quiero hacer a ellos es que se den prisa a poner todas las manos que puedan en árboles frutales, así como magueyes, tunales e cerezos e manzanos, e todos otros árboles frutales, porque por falta de agua ha de venir mucha hambre e no se dará el maíz. . .²⁶

Y anunciando igualmente portentos en el cielo, pasaba luego a relacionar la creencia en el posible fin del mundo con la suerte que debían correr entonces los frailes que "se habían de tornar en chichimicle. . .", es decir en *tzitzimime*. Clara alusión era ésta a lo que ocurriría cuando, en la fiesta del fuego nuevo,

²⁵ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 130.

²⁶ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Preliminar de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación (Publicaciones del Archivo General de la Nación, iii.), 1912, p. 20.

... si no se pudiese sacar lumbre, que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas. . . y que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras feísimas y terribles y que comerían a los hombres y mujeres.²⁷

Así, para Martín Océlotl, los frailes que se empeñaban en destruir lo que había dado raíz al pueblo, no eran en el fondo sino disfrazados *tzitzimime*, devoradores de todo lo que es bueno. Más aún, los misioneros eran seres enemigos de toda alegría como verdaderos ignorantes de que “nacimos para morir e que después de muertos no hemos de tener placer ni regocijo”.²⁸

Muy parecida forma de crítica, en lo que toca al último punto, fue la que asimismo hicieron de los frailes otros antiguos señores principales de Tlaxcala. A sus ojos la profesión del cristianismo implicaba precisamente negar aquello que da placer al hombre en la tierra:

Estos pobres deben de ser enfermos o estar locos, dejadlos vocear a los miserables; tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su enfermedad como pudieren. No les hagáis mal, que al cabo éstos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura. Y mirad, si habéis notado, cómo a medio día, a media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran. Sin duda ninguna es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad.²⁹

Críticas como ésta, en el sentido de que los seguidores del cristianismo “no buscan placer ni contento”, constituyen de hecho otro de los puntos de vista que pueden documentarse en las fuentes. Y aunque desde luego cabría argüir que también en la religión prehispánica los sacerdotes nativos insistían de manera constante en la necesidad de los sacrificios y abstinencias,

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, v. III, p. 271.

²⁸ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 21.

²⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Secretaría de Fomento, 1892, p. 165.

resulta interesante tomar en cuenta el modo como se juzgó específicamente la actitud de los frailes, calificada aquí de "enfermedad de locura". Nuevamente parece reflejar tal apreciación extrañeza y rechazo respecto de lo que se considera incomprensible y aun absurdo, a pesar de su aparente semejanza con usos y tradiciones de la propia cultura indígena.

Otro caso, en el que salieron también a relucir argumentos dirigidos a impugnar las nuevas doctrinas, lo ofrece el conocido proceso que siguió la Inquisición contra el cacique de Tezcoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli. En esa causa, que alcanzó gran resonancia, intervinieron notorios personajes: fray Juan de Zumárraga como obispo e inquisidor apostólico, y Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún y Antonio de Ciudad Rodrigo, en calidad de intérpretes.

Son las declaraciones de los varios nativos que depusieron en contra de don Carlos, las que nos permiten conocer cuáles fueron los cargos que entonces se le hicieron. Prescindiendo de las acusaciones de que, tras haberse bautizado, seguía idolatrando ocultamente e invitaba a otros a hacer lo mismo, nos fijaremos en las argumentaciones que, según los declarantes, había formulado a propósito de la religión cristiana. Como en varios de esos testimonios existe plena coincidencia, nos limitamos a transcribir las palabras que en más de una ocasión se repitieron como dichas por él.

Hermanos, dad acá, ¿quién son estos que nos mandan y están sobre nosotros y nos vedan y deshacen, pues aquí estoy yo, que soy señor de Tezcoco, y allí esta Yoanizi [Huanitzin], señor de México, y allí está mi sobrino Tetzapilli, que es señor de Tacuba; y no hemos de consentir que ninguno se ponga entre nosotros ni se nos iguale; después que fuéramos muertos, bien podrá ser, pero ahora aquí estamos y esta tierra es nuestra y nuestros agüelos y antepasados nos la dexaron. . .

¿Qué andas haciendo, qué quieres hacer, quíereste hacer padre por ventura? ¿Esos padres, qué, son nuestros parientes o nacieron entre nosotros? Si yo viese que lo que mis padres y antepasados tuvieron conformaba con esta ley de Dios, por ventura la goardaría y la respetaría. Pues, her-

manos, goardemos y tengamos lo que nuestros antepasados tuvieron e goardaron. . .

Y cada uno siga lo que quisiere, porque así lo dicen también los predicadores padres, y esto que los predicadores nos enseñan, oyámoslo y echémoslo atrás, y no curemos de ellos, y ninguno no ponga su corazón en esta ley de Dios ni ame a este Dios. ¿Qué certidumbre veis e halláis en esta ley? Yo no lo entiendo. . .³⁰

En pocas palabras hay aquí reiteración del ya conocido argumento: no se han de dejar ni las propias creencias ni la antigua forma de existencia a cambio de algo que no se comprende. Alegato distinto fue luego aducir el testimonio de los sabios ya idos en particular de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli que, según don Carlos Ometochtzin, nada habían dicho de una nueva fe como la que ahora venían a predicar los misioneros:

Mira, oye, que mi aguelo Nezahualcóyotl y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dixeron cuando murieron, ni nombraron a ningunos ni quiénes habían de venir; entiendo hermano que mi agüelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y delante. . . y sabían lo que se había de hacer en largos tiempos y lo que se hizo, como dicen los padres e nombran los profetas, que de verdad te digo que profetas fueron ni agüelo y mi padre que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho. Por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios e divinidad. . . ¿Qué es esta Divinidad, cómo es, de dónde vino?³¹

Si los más sabios de entre los antepasados nada habían dicho acerca de la nueva ley y la nueva divinidad, por mucho que insistieran los frailes acerca de ellas en sus escuelas y en sus cartillas, no había razón para cambiar la forma de pensar. Había que mantenerse en las antiguas creencias:

³⁰ *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Tezcuco. Secretario: Miguel López, preliminar por Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1910, p. 49 (Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1.)*

³¹ *Ibid.*, p. 40.

Pues oye, hermano, que de verdad te digo que eso que se enseña en el colegio, todo es burla. . . Ni tampoco harán creer ellos con lo que allí deprendieren, como vos e otros, esa ley, y eso que tú dices y enseñas de las cartillas y doctrinas. ¿Por ventura es verdad o es ya cabado. . .? Pues oye, hermano, que nuestros padres y agüelos dixeron, cuando murieron, que de verdad se dixo que los dioses, que ellos tenían y amaban, fueron hechos en el cielo y en la tierra, por tanto, hermano, sólo aquello sigamos que nuestros agüelos y nuestros padres tuvieron y dixeron cuando murieron. . .³²

Otra manera, bastante sutil, de crítica consistió en destacar que, aun entre los mismos frailes, había distintas maneras de religión de lo cual se seguía que también las creencias y las prácticas prehispánicas debían tener su propio lugar y validez.

Mira que los frayles y clérigos cada uno tiene su manera de penitencia; mira que los frayles de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de Sant Agustín tienen otra manera; y los de Santo Domingo tienen de otra; y los clérigos de otra, como todos lo vemos; y así mismo era entre los que goardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido y una manera de orar e ofrescer y ayunar, y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían su manera de sacrificios, y su manera de orar y de ofrescer, y así lo hacen los frayles y clérigos, que ninguno concierta con otros. . .³³

A todo esto añadía también don Carlos, según los declarantes, la idea de que la nueva doctrina interfería de modo directo con lo que cada uno, para su contento y solaz, podía hacer en su vida personal. Así, entre otras cosas, decía:

¿Qué hace la mujer y el vino a los hombres? ¿Por ventura los cristianos no tienen muchas mujeres y se emborrachan sin que les puedan impedir los padres religiosos? ¿Pues qué es esto que a nosotros nos hacen los padres? Que no es

³² *Ibid.*, p. 40-41.

³³ *Ibid.*, p. 41.

nuestro oficio ni nuestra ley impedir a nadie lo que quisiere hacer. Dejémoslo y echémoslo por las espaldas lo que nos dicen. . .³⁴

Tales fueron —según el testimonio coincidente de varios declarantes— las principales formas de argumentar de don Carlos Ometochtzin. En pocas palabras, había objetado lo que tenía como manifiesta imposición, y además contradecía las enseñanzas de los sabios antiguos, entre otros de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli. Por otra parte insistía en que el culto y las tradiciones propias al menos debían tener un lugar al lado de las también distintas formas de religión que practicaban los franciscanos, dominicos, agustinos y los otros clérigos. Finalmente se refería a la actitud condenatoria del cristianismo, opuesto a mucho de lo que da placer en la vida. Y reforzaba esto último insistiendo en que las prohibiciones parecían dirigidas no tanto a los españoles sino sobre todo a los nativos.

Don Carlos Ometochtzin —como es bien conocido— pagó con su vida la libertad que había dado a su pensamiento. Mas ni su muerte —como castigo ejemplar— ni la cada vez más intensa persecución de las prácticas y creencias religiosas de origen prehispanico, impidieron que otros, no pocos, indígenas, se esforzaran por preservar y aun difundir lo que tenían como raíz de su cultura.

Un último ejemplo citaremos aquí. Proviene éste del *Diario* inédito, en náhuatl, del indio Juan Bautista, conservado en el Archivo Capitular de la Basílica de Guadalupe. Escrito durante la segunda mitad del xvi, su autor recogió en él multitud de noticias de gran interés. Precisamente al hablar de lo ocurrido en el año de 1558, describe la actuación de otro de esos predicadores nativos a los que ya hemos hecho referencia. El nombre de éste era Juan Teton, vecino de Michmaloyan, en el Valle de México. Como vamos a verlo, Juan Teton, insistía en la necesidad de volver a la antigua fe. Para ello exigía que se renegara del bautismo, lavándose las cabezas, suprimiendo así la influencia del rito cristiano. Y como argumento de especial fuerza, anunciaba Teton que estaba muy próxima la fecha en que debía hacerse “la atadura de los años”, al final de un ciclo

³⁴ *Ibid.*, p. 42.

de 52, que precisamente caía entonces, ya que el de 1558 correspondía al de 1-Conejo según el calendario prehispánico. Los que no se hubieran "lavado las cabezas", habrían de transformarse en toda suerte de animales. He aquí la relación de Juan Bautista con las palabras atribuidas a Juan Teton:

. . . Juan Teton, vecino de Michmaloyan embaucó y engatusó a los de Coahuatépéc y a los de Atlapolco, les hizo burla de su bautismo. Y la forma en que los embaucó y engatusó Juan para lavarles la cabeza [hacerles renunciar al bautismo], fue ésta. . . Los de Coahuatépéc primeramente renegaron del bautismo, lavando su cabeza. Y cuando ellos hubieron lavado la cabeza, luego en seguida les mandaron un papel a los de Atlapolco: con esto ya engañó a la gente de dos lugares. . .

Primero les dice, les embauca a los de Coahuatépéc: "Oigan ustedes, ¿qué dicen? ¿Ya saben lo que andan diciendo nuestros abuelos? Cuando sea nuestra atadura de años, habrá completa oscuridad bajarán los *tzixime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea; el que come carne de gallo, en eso mismo se convertirá. Todos, en aquello que es su comida, en aquello de que viven, en las (bestias) que comen, en todo eso se convertirán, perecerán, ya no existirán, porque habrá llegado a término su vida, su cuenta de años. . .

Miren a los de Xalatlahco, los que primero creyeron, don Alonso: tres capas y tres sombreros se hicieron sus hijos y los principales. Todos se transformaron en otra cosa, todos anduvieron pastando. Ya no parecen en el pueblo donde estaban, sino en los llanos, en los bosques están de pie: son vacas. Ahora, yo cumplo con ustedes; ya no tarda mucho tiempo en que se haga la maravilla: si no creen ustedes lo que les digo yo, justamente con ellos se transformarán ustedes. . . Yo me burlaré de ustedes, porque se bautizaron. Yo les perdonaré a ustedes, para que no

mueran y con eso puede acabar todo. También habrá hambre: guarden sus colgajos de calabaza, y el tlalamate, el jaltomate, el hongo de árbol, las barbas de elote, las hojas de jilote, las espigas. . .

Cuando les den a ustedes gritos en Chapultepec, irán ustedes caminando de panza por la arena; entonces los verá la Vieja de dientes duros y con esto les tendrá miedo, con esto no se los comerá a ustedes, sino que los dejará. Así es esto, como lo oyen. Y sucederá que solamente allá hará crecer el Dueño de la tierra nuestro sustento. En todas partes del mundo se secará todo lo comestible. . .

Esto sucedió en Coahuatépec, Atlapolco, y aquí están los nombres de los que se lavaron la cabeza [renegando del bautismo]: gobernador de Coahuatépec, don Pedro de Luna; Francisco Zacayóatl, alcalde de Huexotla. . . Nicolás, fiscal, gobernador de Atlapolco; don Pedro Xico, fiscal; Juan Técol. Y fueron aprehendidos allá en Xalatlahco, cuando allá estuvo presente nuestro padrecito Pedro Hernández; luego los trajo aquí a México, los presentó al Arzobispo y al Provisor Francisco Manjarráez. Y sucedió esto en el año mil quinientos cincuenta y ocho. . .³⁵

Actuaciones y prédicas como éstas de Juan Teton, en las que se apela a las antiguas creencias como argumento en contra del cristianismo, no son raras en la documentación que ha llegado hasta nosotros. En un estudio más amplio, valoración a fondo de las respuestas del hombre indígena a la nueva religión, habrá que aducir y analizar esos otros testimonios. Mas, a pesar de haber presentado aquí tan sólo unos pocos ejemplos, creemos que éstos permiten enunciar ya algunas formas de conclusión.

Unas cuantas reflexiones

Como lo percibieron, entre otros, Sahagún y Durán, la euforia de los primeros misioneros que proclamaron la sincera

³⁵ Ángel María Garibay K., "Temas Guadalupeños, II, El diario de Juan Bautista", *Ábside. Revista de Cultura Mexicana*, México, 1945, v. IV, n. 2, abril-junio, p. 160-161.

conversión de millones de indígenas, provenía en gran parte de su olvido de la "prudencia serpentina". Cándidamente se creyó haber edificado sobre bases firmes, cuando en realidad la cristiandad, según las palabras de fray Bernardino, "quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, está todavía bien lastimada y arruinada".

Así, el sentido crítico de algunos de los mismos frailes lo llevó ya, durante la segunda mitad del xvi y principios del xvii, a percibir que en el alma indígena subsistía mucho del antiguo paganismo, encubierto a veces con la apariencia de elementos del ritual cristiano. Es cierto que algunos de esos varones apostólicos pudieron consolarse con determinados hechos que denotaban una auténtica conversión, como en el caso de los jóvenes educados en el Colegio de Tlatelolco que entonaban cantos cristianos compuestos a veces por ellos mismos. Sin embargo, las expresiones antagónicas, que también salían al paso, provocaban serias dudas sobre los alcances de la obra que se creía haber realizado.

Los testimonios indígenas que aquí hemos presentado son ya una muestra de algunos puntos de vista abiertamente hostiles a la aceptación de la nueva fe. Hemos encontrado expresiones de sorpresa y disgusto frente a la idea de abandonar aquello que se considera raíz de la propia cultura. Actitud muy frecuente fue también acoger sólo de manera externa las creencias y prácticas cristianas. Hubo también formas de argumentación en las que se parangonó la doctrina de los antepasados con las prédicas incomprensibles de los frailes, tenidas a veces como dignas de burla. Se recordaron; las palabras de los sabios y surgieron la advertencia y la amenaza: terminarán las cuentas de años, prevalecerá la oscuridad, descenderán los *tzitzinime*.

El hombre indígena, desde otro punto de vista, piensa que puede quedar *nepantla*, "en medio", perdido lo antiguo y no asimilado lo nuevo. Atribuye también a los frailes ser gente cuya religión se opone a todo lo que da alegría sobre la tierra. Y acerca de esto mismo se añade que tal parece que sus prédicas van dirigidas sólo a los indios y no a los españoles pues su comportamiento en nada se ajusta a ellas. Y respecto de los mismos frailes, al descubrir que no todos son de una misma

orden religiosa, se arguye que hay diversas formas de religiosidad y que, por consiguiente, la de origen prehispanico tiene también su propio sentido.

La presentación de textos con las palabras del hombre indígena permite conocer algo de su pensamiento frente a la que tuvo como agobiante imposición del cristianismo. Aparece así el trauma de un pueblo cuyas raíces se empeñaba en extirpar el vencedor porque las consideraba fincadas en la obra del demonio. Hubo ciertamente conversiones, pero también muchos se quedaron sin rumbo, *nepantla*. Sólo menguado triunfo de los sacerdotes y sabios nativos fue hacer posible el ocultamiento y la preservación parcial de lo propio bajo la apariencia de los nuevos ritos y creencias que el corazón rechazaba como incomprensibles.

Muy distinto fue este "proceso de aculturación" —la conquista espiritual— de lo que había ocurrido mucho antes, entre grupos como el de los chichimecas de Xólotl y los herederos de la cultura tolteca. Había habido también entonces transformaciones profundas pero, según parece, la personalidad de los antiguos nómadas no quedó traumatizada. Experiencias de contacto y enfrentamiento, en verdad divergentes, son estas en las que participó la sociedad indígena: una todavía en el contexto de Mesoamérica prehispanica; la otra, secuela inevitable de la Conquista.

Los testimonios aquí aducidos en modo alguno agotan el tema. Analizar y valorar el contenido de esos otros textos será esfuerzo de comprensión de un pasado cuya realidad pervive de múltiples formas en el ser mismo de México.

4. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS EN LA CONCIENCIA INDÍGENA DEL SIGLO XVI

Aunque sólo de paso, hemos aludido ya a lo que fue meollo de la postura de fray Bartolomé de las Casas en relación con el tema de la conversión de los indios al cristianismo o, si se prefiere, de la que se ha llamado la "conquista espiritual". A lo largo de su actuación y en no pocos de sus escritos, como en su bien conocido *Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo*, había condenado sin ambages los procedimientos generalmente adoptados para evangelizar a los nativos. Lo que él consideraba como "único modo de conversión" nada tenía que ver con las más o menos precipitadas formas de cristianizar, emprendidas por no pocos, sin haber ahondado antes en la mentalidad indígena y de hecho con poco respeto hacia ella.

Por encima de todo había insistido fray Bartolomé, con la máxima fuerza de su ánimo, en la necesidad de tomar plena conciencia de la dignidad del ser humano, de su inalienable libertad y asimismo del valor y el derecho a existir de los diferentes pueblos y culturas. Así había condenado toda imposición, incluyendo expresamente la que algunos pretendían

justificar so pretexto de que, para difundir la fe cristiana, era condición previa la supresión de las idolatrías, a su vez sólo alcanzable con el sujuzgamiento de los indios.

Sojuzgallos primero por guerra –escribió Las Casas– es contrario de la ley e yugo suave y carga ligera y manse-dumbre de Jesucristo; es la propia que llevó Mahoma y llevaron los romanos, con que inquietaron y robaron al mundo; es la que tienen hoy los turcos e moros. . . es iniquísima, tiránica, infamativa del nombre melifluo de Cristo, causativa de infinitas nuevas blasfemias contra el verdadero Dios e contra la religión cristiana, como tenemos largísima experiencia que se ha hecho y hoy se hace en las Indias.¹

Para fray Bartolomé –como en seguida lo expresa más ampliamente– toda forma de sujuzgamiento y oposición, siendo “iniquísima y tiránica”, se convierte en obstáculo que impide de raíz la conversión auténtica.

. . . e por consiguiente es impeditiva de la conversión de cualesquiera infieles y que ha engendrado imposibilidad de que jamás sean cristianos en aquel orbe gentes infinitas, allende de todas las irreparables e lamentables males y daños. . .²

Corolario –de lógica irrefutable– en el pensamiento lasca-siano es la tesis, consecuencia también de su actitud compren-siva y respetuosa de las diferentes culturas, en el sentido de que todo proceso de evangelización exige un lento camino de acer-camiento, enseñanza y diálogo. De los numerosos textos suyos en que presenta o reitera esta su invariable posición aduzco el siguiente, incluido en el *Tratado cuarto*, publicado por él en 1552:

Los reyes de Castilla son obligados de derecho divino a procurar que la fe de Jesucristo se predique por la forma que él, Hijo de Dios, dejó en su iglesia estatuida. . . con-

¹ Bartolomé de las Casas, *Tratados*, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, t. II, p. 485-486.

² *Op. cit.*, p. 487.

viene a saber, pacífica y amorosa y dulce, caritativa y afectivamente, por mansedumbre y humildad y buenos ejemplos, convidando los infieles e mayormente los indios que de su natura son mansísimos y pacíficos. . . Y así ternán por bueno y suave e justo Dios al Dios de los cristianos, y deste modo querrán ser suyos y recibir su fe católica y santa doctrina.³

Sabido es que —como en otras cuestiones— también en el punto que nos ocupa, la actitud de fray Bartolomé dio lugar a críticas y violentos antagonismos. En el fondo —es posible afirmarlo expresamente— el dominico, adelantándose a su tiempo, había percibido con criterio universalista las significaciones, tantas veces trágicas, de todo enfrentamiento de culturas, especialmente cuando los afanes de imposición por parte del grupo dominante buscaron razones y subterfugios para soslayar la dignidad del hombre indígena dueño de instituciones y valores culturales distintos.

Abundantes y en gran parte conocidas son las opiniones de no pocos contemporáneos de fray Bartolomé que, casi nunca sin vehemencia, se expresaron, las más veces en contra de su persona, su pensamiento y obra. Sin embargo, en la larga serie de juicios emitidos durante el xvi, frecuentemente citados por los lascasistas, se echa de menos el de quienes fueron precisamente el tema de las polémicas. Me refiero a la opinión que del padre Las Casas, de su pensamiento y actitud, pudieron formarse los indígenas mismos. Algunos hechos se han aducido que muestran reconocimiento de los nativos o son prueba del apoyo que le prestaron, pero que sepamos, no se ha atendido directamente a la existencia de pareceres formulados por indios contemporáneos suyos, en los que pudiera hallarse lo que acerca de él juzgaron desde el punto de vista de su propia condición de vencidos y, en resumidas cuentas, sojuzgados.⁴

³ *Op. cit.*, p. 485.

⁴ Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández en la obra *Bartolomé de las Casas, 1474-1566, bibliografía crítica y cuerpo de materiales para su estudio*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1954, consignaron algunos documentos en los que se alude al apoyo dado por los indios a fray Bartolomé. Así, por ejemplo, se incluye (p. 75) la referencia a una Real Cédula del 30 de junio de 1543 "concediendo escudos de armas a los caciques de los

¿Es que no hay algún testimonio explícito de lo que significó Las Casas para la conciencia indígena del siglo XVI? Mi intención es aducir aquí uno, por cierto bastante elocuente, y que si no es del todo desconocido, no ha recibido en verdad la atención que se merece.⁵ Es éste el testimonio de varios indígenas principales, gobernadores, alcaldes y regidores de distintos lugares de la región central y de la misma capital, entre ellos un distinguido historiador, don Hernando Pimentel, el nieto de Nezahualpilli. Para presentar sus palabras en su propio momento histórico, convendrá recordar unos cuantos hechos. Como algo muy verosímil cabe pensar que uno o varios de estos señores pudieron haber conocido y tratado personalmente al padre Las Casas durante alguna de las estancias de éste en la capital, bien en 1532, en 1538 o en la última, el año de 1546. Igualmente ayudará traer a la memoria algunas de las más célebres opiniones emitidas en México durante esos años por personajes españoles, sobre todo en contra de Las Casas, y de las que algó debieron alcanzar los indios letrados y los señores principales.

Conocida era ya la actitud de los antagonistas más famosos. Entre ellos, por sabido casi habría que callarlo, ocupaba lugar principalísimo Ginés de Sepúlveda, de cuya reacción pronto se supo en México. Privilegio suyo había sido descubrir "proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas. . .", que él mismo había notado, "en el libro de la Conquista de las Indias que fray Bartolomé de Las Casas imprimió sin licencia. . ."⁶ Tanto se

pueblos ya nombrados y que ayudaron a Las Casas. . ." en su proyecto misional de Guatemala. (Archivo de Indias, Guatemala, 393, 2, 203 v. 205 r.)

Marcel Bataillon en sus *Études sur Bartolomé de las Casas*, París, 1965, p. 160-162 se refiere a esto mismo y da los nombres de los cuatro caciques así recompensados.

⁵ El primero en fijarse en este testimonio, la carta de los indígenas principales, del 2 de mayo de 1556, a Felipe II, fue el incansable don Francisco del Paso y Troncoso. Al recopilar materiales para su *Epistolario de la Nueva España*, la encontró en el Archivo de Indias. Curiosamente la copia de esta carta desapareció de sus papeles y sólo gracias al investigador France V. Scholes, pudo incluirse, con otras de autores indígenas que también habían sido sustraídas, en los apéndices que acompañan al volumen XVI y último del *Epistolario*, publicado en México en 1942 (documento 439, p. 64-66). Asimismo en la obra ya citada de Lewis Hanke y M. Giménez Fernández, p. 174, se menciona la existencia de esta carta, sin añadir comentario alguno.

⁶ Véase Antonio María Fabié, *Vida y escritos de don fray Bartolomé de las Casas*, 2 vols., Madrid 1874, t. II, p. 543-559.

había regocijado con la actitud de Sepúlveda el Cabildo de la Ciudad de México que el 8 de febrero de 1554 dispuso se le manifestara su agradecimiento con el envío de algunas "joyas, y aforros" de esta tierra.⁷ Consecuencia era esto de la alarma que habían causado aquí entre las autoridades y población españolas las ideas y las obras del dominico. Otra prueba de esta misma inquietud nos la ofrece la carta que poco antes, en abril de 1553, había escrito al emperador don Ruy González, conquistador sobreviviente, en la que haciéndose portavoz de lo que se piensa y dice en la ciudad, escribe: "que un fray Bartolomé. . . que pasó por esta tierra. . . conocido por clérigo y fraile y agora obispo por Vuestra Majestad, que nos llama a los conquistadores tiranos y robadores e indinos del nombre de cristianos. . . y otras cosas que engendran escándalos, como consta por su confesionario y por lo que acá le oímos. . ."⁸

A estas reacciones del Cabildo y de gentes como Ruy González que debieron de ser bien conocidas en la ciudad de México, pronto se sumó la ya pública del buen Motolinía, al que ciertamente estimaban no pocos de los indios, macehuales y principales. Su carta al emperador, fechada en Tlaxcala, el 2 de enero de 1555, es en buena parte eco de la actitud de quienes, del clero regular y secular, todavía recordaban resentidos la presencia del obispo de Chiapa con motivo de la junta de prelados de 1546 en la ciudad de México. Acumulando pruebas para refutar las acusaciones de Las Casas, entre otras muchas cosas, llega a decir Motolinía: "Yo me maravillo cómo Vuestra Majestad y los Vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en hábito de religioso, tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo. . ."⁹ Las condenaciones del Cabildo

⁷ Véanse *Actas del Cabildo de la Ciudad de México* (Ignacio Bejarano ed.), México, 1889, t. vi, p. 128. De este asunto se ha ocupado, en más de una ocasión, Lewis Hanke. Véase su opúsculo *Bartolomé de las Casas, letrado y propagandista*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1965, p. 87-88, donde también recuerda la comisión que del Cabildo recibió el Cronista de la ciudad, don Francisco Cervantes de Salazar de escribir, como respuesta a Las Casas, una obra en que se establecieron nuevamente los títulos del rey sobre la Nueva España.

⁸ *Epistolario de la Nueva España, op. cit.*, vol. VIII, p. 32.

⁹ Motolinía, *Carta al Emperador*, introducción y notas de José Bravo Ugarte, Jus, México 1949, p. 59.

de la ciudad, de personas como Ruy González y de frailes como Motolinía, no fueron un secreto en el ambiente de México entre los años de 1553 y 1556. Los indígenas principales, y más todavía los letrados como el tezcocano don Hernando Pimentel, debieron conocerlas plenamente.

Quizás, y como en contrapartida, sabían también al menos que el Real Consejo de Indias no había negado oídos a las denuncias, quejas y acusaciones formuladas por fray Bartolomé. Los indios principales recordaban la llegada del visitador Tello de Sandoval que en 1544 había venido a promulgar las nuevas leyes en las que se abolían las encomiendas, contra las que tanto había pugnado el ahora obispo de Chiapa.

Más a pesar de esto hay que reconocer que en el año de 1556 resultaba peligroso, y más para un grupo de indígenas, emitir una opinión acerca de Las Casas. Y sin embargo es éste precisamente el momento en que un grupo selecto de ellos se reúne en el pueblo de Tlacopan (Tacuba), como quien dice en la misma capital, para manifestar sin rebozo a Felipe II las injusticias de que es objeto su gente, "los muchos agravios y molestias que recibimos de los españoles por estar entre nosotros y nosotros entre ellos", y pedirle como protector un varón "de toda cristiandad y bondad". Y expresamente le ruegan designe "al obispo de Chiyappa, don frai Bartolomé de las Casas, para que tome este cargo de ser nuestro protector y a él mande Vuestra Majestad que lo acete. . ."

Los que esto hacen el 2 de mayo de 1556 en Tlacopan, "donde todos para esto nos juntamos", no son ningunos desconocidos. El mismo tenor de su carta, con los argumentos que presentan, denota que se trata de señores entre los que hay uno o más "indios letrados". Al parecer conocen algunos de los escritos de Las Casas porque hablan como él de los agravios que hacen inminente su destrucción y acabamiento.

Quienes se reunieron, seguramente para dar remate a lo discutido en pláticas anteriores, tienen ya lista la carta que ese mismo día, 2 de mayo de 1556, habrán de enviar al "muy alto y muy poderoso rey y señor nuestro, don Felipe". La junta probablemente se celebra en la casa de don Antonio Cortés, que es, como consta y él mismo lo dice en otro escrito, "Tlatoani o

cacique del pueblo llamado Tlacopan".¹⁰ Entre los que van a suscribir la petición de que se les designe como protector a fray Bartolomé, están los caciques y señores de los lugares principales de la región central. Así encontramos nada menos que a don Pedro Motecuhzoma Tlacahuepantzin, hijo del último gran tla-toani o señor de México, quien, además de conservar por herencia de su madre el señorío de Tula, se había visto distinguido por Cortés a raíz de la conquista con la gobernación del barrio de Atzacualco dentro de la misma capital. Don Pedro, no obstante la sombra que le achaca Gómara de ser persona a la que, según se decía, "le gustaba el vino", tenía de su parte el reconocimiento de la Corona de España que le había otorgado el título de conde de Moctezuma.

Famoso entre los participantes era también don Hernando Pimentel Ixtlilxóchitl, hijo de Coanacotzin, señor de Tezcoco, quien, como lo refiere Boturini, mantenía correspondencia y relaciones con el conde de Benavente y el virrey Luis de Velasco. Como lo haría más tarde su pariente, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, don Hernando Pimentel había escrito también sobre asuntos históricos y había proporcionado al virrey información sobre la descendencia de los reyes de Tezcoco y otras muchas cosas referentes al antiguo reino acolhua. Otro de los presentes era don Diego Mendoza, gobernador del pueblo de Axacuba, que había servido en la pacificación de los chichimecas y había recibido asimismo de la Corona escudo propio, en premio de sus trabajos. A firmar había venido igualmente don Juan Ixtolinqui de Coyoacán, gobernador de pueblo tan importante. Él era también hombre que había mantenido amistad con el virrey don Antonio de Mendoza y tenía entre sus méritos haber participado en la pacificación de la Nueva Galicia. Finalmente se encontraban también el señor de Itztapalapa, don Alonso; don Miguel Sánchez, a la sazón alcalde de México; don Esteban de Guzmán, juez de la misma ciudad, don Cristóbal de Guzmán, don Baltasar de San Gabriel, don Pedro de Lati, regidor de México, en compañía de todos sus colegas, los otros regidores, y, finalmente don Jerónimo del Águila, alcalde de Tlacopan y don

¹⁰ Véase la carta que dirige don Antonio Cortés a Felipe II el 20 de febrero de 1561, pidiendo se conceda el título de ciudad y escudo de armas a su pueblo, *Epistolario de la Nueva España*, vol. xvi, p. 71-74.

Pedro de Elman que había traído también consigo a los regidores de este último lugar.

La sumaria descripción de los personajes reunidos en la que llamaremos junta de Tlacopan, nos muestra que en ella se encontró lo más granado de la nobleza indígena de la región central a mediados del siglo xvi. A punto fijo ignoramos quién tuvo a su cargo la redacción de la carta. Entre los que bien pudieron hacerlo de los allí reunidos están don Hernando Pimentel y don Antonio Cortés, autor también de otras misivas al rey. Lo que sí parece claro es que quienes la suscriben, y en particular el que la formula, tenían amplia noticia del pensamiento y la persona de Las Casas. Saben que entonces (1556) es hombre de edad avanzada; de hecho tenía ya 82 años. Por ello expresan su temor y curiosamente dicen que, "si acaso fuere que el dicho obispo estuviere impedido por muerte o enfermedad", al llegar la carta a Madrid, suplican se les señale alguna otra persona principal "de toda bondad y cristiandad". Estos atributos, que a sus ojos posee en grado eminente fray Bartolomé, son los que ellos requieren con urgencia. Saben de cierto que él ha consagrado su vida a la defensa de los indios y por eso piden se le dé oficialmente "este cargo de ser nuestro protector".

Y apropiándose de lo que les parece ser el meollo del pensamiento del fraile, presentan ordenadamente sus razones. Estas comprenden los siguientes puntos: "estamos muy necesitados de amparo y socorro"; "muchos agravios e molestias recibimos de los españoles"; es necesario dar "noticia y relación verdaderas de todas ellas"; "somos tan agraviados que en muy breve tiempo nos acabaremos, según cada día nos vamos acabando y consumiendo"; "nos echan de nuestras tierras y despojan de nuestras haciendas. . ." Y esto, "así nosotros (los principales) como los que a cargo tenemos. . ."

Todo ello, y muy en particular la idea del acabamiento y la destrucción por causa de los agravios, es ciertamente un eco de las ya conocidas denuncias de aquél cuya oficial protección se solicita. En resumen podría decirse del contenido entero de la carta que los principales de México muestran en ella que han hecho suyas muchas de las ideas de Las Casas. Y por lo que a la persona de éste se refiere, está claro cuál es su parecer o si se quiere su juicio: se le busca por protector porque se tiene la

persuasión de que él, mejor que nadie, podrá acudir al rey en busca del remedio. Y esto porque, además de sabio, es "persona de toda cristiandad y bondad".

Tal es la imagen que de fray Bartolomé se forjó este grupo selecto de hombres de estirpe náhuatl. Por ser ellos parte, y muy principal, en la polémica que fue la vida del dominico, grande es el interés de esta toma de conciencia, manifestación de lo que él les significa. Entre las interpretaciones o imágenes que existen de Las Casas, "irreconciliables enemigas, como dice O'Gorman, que inútilmente se esfuerzan por afirmarse la una en exclusión de la otra",¹¹ ocupa un lugar esta de los propios indios, cuyo sentido, aunque previsible, no carece de importancia. Sobre todo si se recuerda el momento histórico en que se escribe la carta y, sin recelo alguno, se manifiesta al rey la propia opinión. Hecho éste que, al igual que las denuncias del mismo Las Casas, prueba la existencia de una cierta libertad de expresión que otros *a priori* han negado, en el ambiente hispano del xvi.

Solícito protector, varón "de toda cristiandad y bondad", fue para la conciencia indígena fray Bartolomé. En el pensamiento de quienes participan en la "junta de Tlacopan" son éstos los rasgos que lo caracterizan: en lo moral su bondad de padre y protector, en lo intelectual su sabiduría de cristiano verdadero, como el ideal que se les ha predicado y que pocas veces han visto practicado. Al fundir así en sabiduría y bondad la imagen del protector que solicitan, las palabras de los indios, expresadas cuando llueven improprios, vienen a ser audaz prenuncio de los reconocimientos futuros. Aduciendo un ejemplo afortunado, tal vez podría añadirse que el parecer indígena encontrará coincidencia no prevista en el lapidario elogio formulado por Agustín Yáñez de "sumo padre y doctor de la americanidad": bondad de padre y cristiana sabiduría de doctor en lo que toca al ser y "al *ethos* del Nuevo Mundo".¹²

La imagen que se forjan don Hernando Pimentel, don

¹¹. Edmundo O'Gorman, prólogo a la antología de la *Apologetica historia* de Las Casas, referente a *Los indios de México y Nueva España*, Porrúa, México, 1966, p. xiii.

¹². Del prólogo de Agustín Yáñez al volumen titulado *Fray Bartolomé de las Casas, Doctrina*, Biblioteca del Estudiante Universitario, vol. 22, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. ix.

Pedro Moctezuma y los otros principales es en fin testimonio de la misma conciencia indígena que concibió primero la "visión de los vencidos" y alcanzó después la "visión del protector". La prueba la da esta carta que a continuación se ofrece íntegramente.

Carta a Felipe II de los señores y principales de México

A su Magestad, de los señores e principales de los pueblos de la Nueva España, de dos de mayo de 1556.

Al muy alto y muy poderoso Rey y Señor nuestro, don Philipe, rey de España, etc., por Dios.

Muy alto y muy poderoso Rey y Señor nuestro:

Los señores y principales de los pueblos de esta Nueva España, de México y su comarca, vasallos y siervos de Vuestra Magestad, besamos los reales pies de Vuestra Magestad y con la devida humildad y acatamiento suplicamos e decimos que por cuanto estamos muy necesitados del amparo y socorro de Vuestra Magestad, así nosotros como los que a cargo tenemos, por los muchos agravios e molestias que recibimos de los españoles, por estar entre nosotros y nosotros entre ellos, y porque para el remedio de nuestras necesidades tenemos muy gran necesidad de una persona que sea protector nuestro, el qual resida continuamente en esa real corte, a quien acudamos con ellas y dé a Vuestra Magestad noticias y relación verdadera de todas ellas, pues nosotros no podemos por la mucha distancia de camino que ay de aquí allá, ni tampoco podemos manifestarlas por escrito, por ser tantas y tan grandes que sería dar gran molestia a Vuestra Magestad, por tanto pedimos y humildemente suplicamos a Vuestra Magestad nos señale al obispo de Chiyappa don frai Bartolomé de las Casas para que tome este cargo de ser nuestro protector y a él mande Vuestra Magestad que lo acete; y si acaso fuere que el dicho obispo estuviere ynpedido por muerte o enfermedad, suplicamos a Vuestra Magestad en tal caso nos señale una de las principales personas de su real corte de toda christiandad y bondad al cual recurramos con las cosas que se nos ofrecieren, porque muchas de ellas son de tal calidad que requieren sola vuestra Real presencia, y de sola ella, después de

Dios, esperamos el remedio, porque de otra manera nosotros padecemos de cada día tantas necesidades y somos tan agravados, que en breve tiempo nos acabaremos, según de cada día nos vamos consumiendo y acabando, porque nos echan de nuestras tierras y despojan de nuestras haciendas, allende de otros muchos trabajos y tributos personales que de cada día se nos recrece.

Nuestro Señor la real persona y estado de Vuestra Magestad prospere y guarde como vuestros vasallos y siervos deseamos. Deste pueblo de Tlacupan, donde todos para esto nos juntamos, a 11 días del mes de mayo, mill quinientos cincuenta y seis años.

Vasallos fieles y siervos de vuestra Real Magestad, don Esteban de Guzmán, juez de México. Don Hernando Pimentel. Don Antonio Cortés. Don Juan de Coyoacán. Don Pedro de Moteuzuma. Don Alonso Iztapalapa. Don Diego de Mendoza. Cristóbal de Guzmán, alcalde mayor. Miguel Sánchez, alcalde de México. Don Baltasar de San Gabriel. Don Pedro de Lati, regidor de México. Y todos los regidores. Don Gerónimo del Águila, alcalde. Tlacuba (Tacuba) Pedro Elmán, regidor, y todos los regidores.¹³

La lectura de esta carta, una vez percibido su sentido más obvio, puede llevarnos a otra suerte de reflexión. Quienes la escribieron y firmaron, personajes distinguidos y en estrecha relación con las autoridades españolas, ¿eran hombres ya resignados a la imposición de toda suerte de cambios culturales, incluyendo el de la religión? En su búsqueda de un protector, y en el juicio que formulan acerca de fray Bartolomé, ¿su propósito era sólo implorar remedio a los agravios, despojos, trabajos y tributos que de continuo los agobiaban a ellos y al pueblo en general?

Está claro que, al plantearnos estas preguntas, quisiéramos disponer de elementos para poder inquirir en el alcance más profundo y último del contenido de la carta dirigida a Felipe II. El punto en cuestión sería conocer si, en el caso de estos

¹³. Archivo General de Indias (Audiencia de México 168); *Epistolario de la Nueva España*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, t. xvi, p. 64-66. No está de más añadir que de esta carta se conserva asimismo en el Archivo de Indias el texto en lengua náhuatl en el que originalmente fue escrita.

indios principales, la preocupación quedaba circunscrita a alcanzar el auxilio de quien pudiera poner eficaz término a las más patentes vejaciones o si, más allá de esto, estaba también en el pensamiento de los solicitantes el remedio a otras necesidades, de las que se atreven a decir que “tampoco podemos manifestarlas por escrito.”

Específicamente la pregunta que nos planteamos versa sobre la naturaleza de tales necesidades cuya exposición no parecía prudente confiar a una carta. ¿Se relacionaban tal vez éstas con la defensa de lo que hoy llamaríamos la propia identidad cultural, el respeto a las antiguas tradiciones, todo ello en consonancia con lo expresado por fray Bartolomé a propósito “Del único modo de convertir a los gentiles”?

Y si alguien piensa que es mucho atribuir a estos indios tener noticia de lo que había proclamado y repetido tantas veces el padre Las Casas, vale la pena insistir en que la carta suya que hemos transcrito recuerda denuncias de tal fuerza como la de “la destrucción de las Indias” cuya traducción en labios indígenas es “padecemos de cada día tantas necesidades y somos tan agraviados, que en muy breve tiempo nos acabaremos. . .” Sabemos, por otra parte que, entre quienes escribieron esta carta, hubo varios que fueron estudiantes en el célebre Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En consecuencia no parece mera fantasía pensar que, así como habían llegado a dominar allí la lengua latina, conocido la Biblia y algunos textos de la antigüedad greco-romana, alcanzaron asimismo a leer algunos opúsculos de Las Casas y a escucharlo durante sus estancias en la ciudad de México. Teniendo esto presente cabe al menos afirmar que en las necesidades que dicen “no pueden manifestar por escrito” hubo probablemente algunas que, sin peligro, sólo podría haber escuchado y comprendido el hombre “de toda cristiandad”, conocedor profundo del trauma cultural indígena.

5. TRAUMA CULTURAL, MESTIZAJE E INDIGENISMO EN MESOAMÉRICA

A pesar de la abundancia de testimonios y estudios hasta ahora publicados, sigue siendo difícil valorar con objetividad las no siempre idénticas situaciones de las comunidades indígenas que, consumada la conquista, sobrevivieron en el que fue ámbito de la antigua civilización mesoamericana. Por encima de diferencias, hemos de reconocer primeramente que todos esos grupos nativos de Mesoamérica, bien sea de la región central de México, del área del Golfo, del Pacífico y la zona de Oaxaca o de la vasta extensión del mundo maya, eran herederos de un desarrollo cultural varias veces milenario. Sus ancestros, a lo largo de la evolución cultural prehispánica, habían alcanzado complejas formas de organización social, económica, política y religiosa; habían edificado grandes centros religiosos y urbanos, y creado un arte inconfundible y extraordinario. Logros, tenidos antes por exclusivos de las civilizaciones del Viejo Mundo, fueron asimismo posesión del hombre mesoamericano: sistemas calendáricos de precisión no sospechada, diversas maneras de escritura, ricas literaturas y elevadas concepciones de las que hasta hoy dan testimonio los códices y textos indígenas que se conservan.

La conquista había sido, ante todo, la violenta confrontación de ese universo indígena, en muchos aspectos casi mágico, con la realidad cultural del hombre europeo, en plan de expansión y dueño de técnicas que, al menos en parte, explican la relativa facilidad de su penetración y predominio. Del dramático enfrentamiento nos quedan, entre los más antiguos testimonios, los que dejaron algunos de los mismos conquistadores, en contraste con los relatos de los vencidos, redactados en distintos idiomas indígenas, pocos años después de su derrota. En unos y otros —con cuanto hubo de oprobioso—, Hernán Cortés y varios de los capitanes hispanos alcanzan el rango de figuras de epopeya. Y a través de las crónicas aparecen también los héroes indígenas que nada tienen que envidiar a las proezas de los vencedores. Si Cortés llega a ser prototipo del conquistador de los tiempos modernos, Cuauhtémoc se hace acreedor al título que le diera el poeta de “único héroe a la altura del arte”.

Perduraba el antiguo ideal del imperio universal cristiano. Los hombres de Castilla eran miembros de una sociedad que creía tener una especial misión en el mundo. Implicaba ésta ensanchar los dominios del monarca, hacer conquistas, explotar en beneficio propio las riquezas de un nuevo mundo y cambiar las formas de vida de los nativos sojuzgados, logrando sobre todo su conversión a la religión cristiana. El espíritu de una nueva cruzada —recordación viviente de las guerras contra los seguidores de la media luna— mantenía encendidos los ánimos de los conquistadores y más tarde también de los primeros frailes misioneros.

Todo esto ayuda tal vez a comprender mejor por qué en la actitud de los hispanos jamás hubo indiferencia frente a las realidades indígenas que sus ojos contemplaban. Así, desde sus primeros encuentros con los aztecas o mexicas, expresaron violenta repugnancia por cuanto les parecía que estaba ligado con la religión indígena. Para ellos tan sólo sacrificios repugnantes y abominables idolatrías constituían la esencia de la adoración y culto de los indios. Espontánea interpretación suya fue adjudicar el carácter de obra del demonio a las antiguas creencias y ritos y a otras muchas cosas más que, por tanto, debían borrarse para siempre de la faz de la tierra. La confrontación cultural dio entonces libre paso a toda suerte de actos de

destrucción. Para el conquistador y el fraile tal modo de obrar era santo celo y timbre de gloria a la luz de su propio cristianismo; para el indio el trauma de la conquista se ahondaba y se convertía en angustia indescriptible de una cultura amenazada de muerte.

Las destrucciones abarcaron, además de las obvias manifestaciones de los templos e imágenes de los dioses, multitud de monumentos y creaciones artísticas, las inscripciones calendáricas, los códices o libros de pinturas. Y también se prohibieron las recordaciones de los hechos del pasado, los poemas y los cantos; en una palabra, cuanto constituía el meollo de la rica herencia cultural indígena.

Tan honda huella dejó el trauma de la conquista, que no falta en el México contemporáneo quienes, indígenas, mestizos y aun de sólo origen hispano, no ya por razón de estudio sino con pasión que a veces se antoja anacrónica, clavan una y otra vez su mirada en ese pasado de hace más de 450 años para reiterar condenaciones o hacer extrañas formas de defensa, reavivando fobias que otros podrían tener por superadas.

La antigua conciencia de "la aculturación" que fue trauma

A algunos sabios indígenas sobrevivientes y también a frailes de los primeros llegados a estas tierras, debemos testimonios que significan más que cualquier posible forma de ulteriores consideraciones. La recordación puede iniciarse con la del anónimo de Tlatelolco, de fecha 1528:

Todo esto pasó con nosotros,
nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.
En los caminos yacen dardos rotos.
Los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros. . .
Rojas están las aguas, están como teñidas,

y cuando las bebíamos,
 era como si bebiéramos agua de salitre.
 Golpeábamos los muros de adobe,
 y era nuestra herencia una red de agujeros.
 Con los escudos se hizo el resguardo,
 pero ni con escudos pudo ser sostenida nuestra soledad. . .¹

Conciencia del propio destino obligó a decir que la antigua cultura era ya sólo "una red hecha de agujeros". Escuchemos ahora otra expresión, esta vez de un Chilam Balam, antiguo sacerdote del pueblo maya:

Marchita está la vida
 y muerto el corazón de sus flores;
 los que meten su jícara hasta el fondo,
 los que lo estiran todo hasta romperlo,
 dañan y chupan las flores de los otros. . .
 Golpeadores de día,
 afrentadores de noche,
 magulladores del mundo. . .
 No hay verdad en las palabras
 de los que de fuera han venido. . .
 Nos cristianizaron
 pero nos hacen pasar de unos a otros
 como animales. . .²

El hombre indígena tuvo que aceptar, para sobrevivir, las doctrinas y los ritos extraños. Por algún tiempo —hasta que mejores leyes vinieron a impedirlo— hubo indios que fueron hechos esclavos. Otros quedaron bajo la tutela de los encomenderos que los hacían trabajar para beneficio propio. Decapitados culturalmente, agobiados por la carga de los trabajos forzosos y flagelados por enfermedades que hasta entonces no habían conocido, los nativos comenzaron a disminuir de manera alarmante.

¹ *Anales históricos de la nación mexicana* (Anónimo de Tlatelolco), edición facsimilar de Ernst Mengin, *Corpus codicum americanorum medi aevi*, t. II, Copenhaguen, 1945, fol. 34.

² *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, introducción y versión del maya de Antonio Mediz Bolio, San José, Costa Rica, 1930, p. 119-120.

Como "plagas muy más crueles que las de Egipto" llegó a describir fray Toribio de Benavente Motolinía al gran cúmulo de desgracias que, una tras otra, cayeron sobre los indios. Entre ellas estuvo, al decir del fraile, la de las enfermedades y pestilencias "que en algunas provincias moría la mitad de la gente y en otras poco menos, porque como los indios no sabían el remedio. . . con esto morían como chinchas. . ."³

Plaga, a veces no mencionada, fue la que también Motolinía describe con las siguientes palabras:

[la de los] estancieros y negros, que luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus repartimientos y pueblos a ellos encomendados, criados o negros para cobrar los tributos y para entender en granjerías. . . Que digo agravian a los señores naturales y a todo el pueblo, y así se hacen servir y temer más que si fuesen señores. . . Todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada de moscas. . ., zánganos que comen la miel que labran las abejas, esto es que no les basta cuanto los pobres indios pueden dar, sino que siempre son importunos como moscas gravísimas. . . En los primeros años eran tan absolutos. . . en maltratar los indios y en enviarlos cargados lejos de la tierra y poniéndolos en otros trabajos, de los cuales hartos murieron.⁴

La lista de los agravios que consignó el franciscano, siempre en parangón con las plagas de Egipto, incluye asimismo los tributos, los trabajos en las minas de oro y plata, la obligada reedificación de la ciudad de México, el nefando uso del hierro para marcar con él el rostro de los esclavos, "porque cada uno que compraba el esclavo, le ponía su nombre en el rostro, tanto que toda la faz traían escritas".⁵

Si fue ya denuncia cuanto acerca de esto escribió Motolinía, con mayor fuerza aún se dejó oír luego otra voz que obligó a tomar más honda y amplia conciencia de lo que estaba ocu-

³ Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 25-26.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

riendo en México y en otros muchos lugares del Nuevo Mundo. Como es obvio, nos referimos a Bartolomé de las Casas, el obispo de Chiapas. Violentas y radicales —como el trauma de los indios— fueron sus palabras. Predicó y actuó, excomulgó encomenderos, habló con el emperador, escribió libros, tratados y folletos, usó, en resumen, de todos los medios a su alcance para hacer válida la defensa de los indios.

Como nuestro propósito es tratar de ahondar en lo que fue el choque —aculturación al fin— de indígenas e hispanos importa reflexionar sobre la actuación de Las Casas. Innegablemente él y otros, pero él sobre todo, tuvieron papel de extrema significación en la serie de procesos en que se jugó el destino de los indios. Y recordemos siquiera que éstos —como ya lo vimos— tuvieron plena conciencia de la obra y las luchas de fray Bartolomé. Por lo que toca a España —donde no ha sido raro tener por enemigo y aun enajenado al dominico— motivo de orgullo debe ser contarlos entre sus hijos más preclaros.

Por obra de Las Casas ocurrió en el ámbito del mundo hispánico lo que no ha vuelto a repetirse en lugar alguno. El mismo pueblo que llevó a cabo “la destrucción de las Indias”, tuvo entre los suyos a quien fue el máximo censor de sus empresas. Si conquistadores y encomenderos usaron de la violencia, el dominico, también español, con violencia todavía más grande, condenó la injusticia. Que las potencias enemigas se hayan valido de su clamor y de sus obras para forjar leyendas negras, no quita que el pensamiento del casi inverosímil censor, por encima de las circunstancias, tenga resonancia y validez universales.

Más allá de las denuncias, Las Casas buscó el remedio a los males que percibía. Con auxilio de otros logró la promulgación de las famosas leyes nuevas (1542), concebidas para rescatar a los indios de las manos de sus explotadores. Antes había iniciado proyectos de acercamiento a las comunidades indígenas —como el de la Vera Paz en Guatemala— que hoy sorprenden a etnólogos y antropólogos interesados en la problemática de los cambios culturales. A su juicio, las forzadas conversiones al cristianismo debían ser suprimidas para siempre. El único modo de proceder era logrando que los nativos, después de conocer el mensaje auténtico del Evangelio, si así lo deseaban,

libremente lo aceptaran.⁶ Rasgo que puede describirse como esencial en el pensamiento y la acción de Las Casas fue el de su más hondo respeto por las culturas indígenas. De ello da prueba en su *Apologética historia*, la amplia obra que escribió para presentar y valorar los grandes logros de las civilizaciones prehispánicas, en particular las de Mesoamérica y del área andina.

Intentos de comprensión de la cultura indígena y de mantener en aislamiento a las comunidades nativas

Hubo también entre los misioneros otros auténticos humanistas que, con su acción y pensamiento, se comprometieron de diversos modos a apoyar la causa de los pueblos indígenas. Algunos, desde fecha muy temprana, iniciaron trabajos dirigidos a ahondar en el conocimiento de las antiguas instituciones y de los principales valores de las culturas prehispánicas, en especial la que había florecido en la región central de México. El propósito de tales empresas era precisamente preservar cuanto pudiera haber de valioso, haciendo a la vez más fácil y humano el acercamiento a los vencidos. Debemos al franciscano Gerónimo de Mendieta información, bastante clara por cierto, de la finalidad que tuvo el primero de estos intentos de investigación.

Es de saber que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México don Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre San Francisco en esta Nueva España el santo varón fray Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre fray Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces

⁶ En diversos lugares de sus obras expone fray Bartolomé su pensamiento sobre asunto que tanta importancia tenía a sus ojos. Véase, ya citado: *Del único modo de atraer a todos los pueblos de la tierra a la verdadera religión*, texto latino con versión española e introducción por Agustín Millares Carlo y Atenógenes Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles.⁷

De hecho la tarea que realizó Olmos fue punto de partida en las investigaciones sistemáticas acerca del legado cultural indígena. La obra que al fin escribió sobre estas materias por desgracia se extravió y sólo por referencias es conocida. Sin embargo, cabe recordar que al menos se conservan varios textos en idioma náhuatl que él recogió, varios *huehuettolli* o discursos de los ancianos, testimonio de la sabiduría que había florecido antes de la conquista.

El célebre fray Bernardino de Sahagún habría de continuar, ampliar y superar, la tarea realizada por Olmos. A él se debió el más extraordinario esfuerzo por comprender, desde dentro, la cultura de los vencidos. A su juicio, era error muy peligrosos y forma inhumana de proceder el empeño de introducir cambios, sin tomar en cuenta las realidades culturales diferentes. Así, a lo largo de cuarenta años, con el auxilio de algunos discípulos indígenas y de sabios nativos sobrevivientes, se dedicó Sahagún a rescatar algo del tesoro de la antigua literatura, historia y tradiciones y, en una palabra, de cuanto parecía estar esencialmente relacionado con las instituciones, valores e ideales de esa cultura amenazada de muerte.

Fruto de su larga y bien planeada investigación fue un gran cúmulo de textos en lengua náhuatl, recogidos de labios de los indios y también copias de pinturas procedentes de los códices o libros prehispánicos. Tales textos, reunidos y conservados hasta el presente, versan, entre otras cosas, sobre creencias, ritos, fiestas y costumbres, antigua visión del mundo, sistemas calendáricos, educación, artes, comercio, medicina, derecho, flora y fauna, orígenes étnicos, literatura, discursos

⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, reedición de Salvador Chávez Hayhoe, 4 v., México, 1945, t. I, prólogo al libro II.

morales y sagrados, himnos y cantares e incluso una visión netamente indígena de los hechos de la conquista.⁸

En más de una ocasión reiteró Sahagún cuáles eran sus propósitos. Con plena conciencia de que el objeto de sus investigaciones era un pueblo cuya cultura se hallaba en trance de desintegrarse, le preocupaba destacar las capacidades del indígena y la situación en que había quedado. Sólo así cabría buscar su auténtica conversión.

Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo, en el capítulo quinto "yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios". Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate, como, según verdad, en las cosas de policía echan delante el pie a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía. En esto poco que con gran trabajo se ha rebuscado parece mucho la ventaja que hicieran si todo se pudiera haber.⁹

⁸ La amplia documentación en náhuatl recogida por fray Bernardino de Sahagún se conserva en los *Códices Matrienses* de la Biblioteca del palacio real y de la Biblioteca de la Academia de la Historia, así como en el *Códice Florentino* de la Biblioteca Laurenziana de Florencia.

Una evaluación de la obra de Sahagún la ofrece Angel María Garibay K. en *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-54, t. II, p. 63-88.

⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 28-29.

Tomar conciencia del "verdadero quilate" de los indios que "echaban el pie delante a muchas otras naciones..." había llevado a fray Bernardino y a otros frailes, como Gerónimo de Mendieta, a concebir una idea que a muchos debió parecer peregrina y aun extremadamente peligrosa. A su entender, los nativos sólo podrían verse libres de más trágicas experiencias si se lograba que vivieran, preservando todo lo bueno de su antigua culturas, aislados y libres de contactos con los españoles. Un criterio, hasta cierto punto semejante, había tenido ya feliz aplicación gracias a otro también auténtico humanista, don Vasco de Quiroga, miembro de la segunda Audiencia de la Nueva España y más tarde obispo de Michoacán. Realizando una especie de utopía, había él organizado entre los indios tarascos nuevas formas de comunidad, en las que, promovándose el desarrollo económico, la atención hospitalaria y la asistencia social y religiosa, se propiciaban los cambios, sobre la base de la participación de los nativos, libres de presiones, abusos y amenazas.

Juan de Zumárraga, Bernardino de Sahagún y otros franciscanos, poco después de la llegada del primer virrey, don Antonio de Mendoza, lograron asimismo una primera forma de resultado en sus propósitos. Nos referimos a la organización del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, concebido para que allí se educara lo mejor de la juventud indígena, buscando, por encima de todo, auténtica comunicación e intercambio de conocimientos y valores, europeo-cristianos y de origen precolombino. En ese colegio que, al menos durante las primeras décadas cumplió su cometido, fueron maestros no sólo los frailes sino también algunos indios. De entre estos últimos se llegó a escoger, en más de una ocasión, al rector del colegio.

La intención de estos franciscanos —como en varios lugares de su obra lo deja entender Gerónimo de Mendieta— implicaba dar un paso aún más decisivo. Su objetivo último era organizar no ya meramente de nombre sino en realidad genuinas "repúblicas de indios" donde pudiera florecer, sin el temido contacto con los colonos españoles, una nueva versión del primitivo cristianismo. Para fundamentar tal pretensión, una y otra vez se reiteran los peligros de la convivencia o, como diríamos hoy, de la forma funesta de aculturación:

Sábese a la clara que el español tiene mala intención y brío para acabar todos los indios de la Nueva España si se los dejasen entre manos. . . y así siempre se ha de presumir, en duda, que el español es el que ofende y el indio el que padece. . .¹⁰

A la postre, y a pesar de los esfuerzos por comprender a fondo la cultura indígena y por hacer posible el aislamiento de los indios, la firme voluntad de las autoridades virreinales desvaneció la esperanza de realizar tales ideas. Y si sobrevivieron las obras en que se hizo el rescate de los textos con el legado espiritual del mundo indígena, la acción de frailes como Mendieta y Sahagún, al igual que las denuncias del padre Las Casas, no alcanzaron a poner coto a la prevalente imposición de una sociedad que, en fin de cuentas, era la que ejercía el poder.

El mestizaje étnico y cultural

Los proyectos de aislar a las comunidades indígenas para dar lugar en ellas a formas de existencia que emularan las del cristianismo primitivo, quedaron pronto en el olvido, sobre todo en la región central de México. En cambio, los contactos —es decir los procesos de aculturación— con toda suerte de consecuencias, buenas y malas, se intensificaron y ampliaron con el paso del tiempo. Así, desde la segunda mitad del siglo XVI, por todas partes, en ciudades y pueblos, eran visibles las transformaciones. Sobre las ruinas de los antiguos centros ceremoniales, donde habían estado las pirámides, templos y palacios, se trazaron las nuevas plantas de poblaciones, concebidas al modo hispano, con su plaza mayor, su catedral e iglesias, sus edificaciones civiles y nuevas formas de monumentos. El símbolo y la realidad de la dominación española de múltiples formas se volvían patentes. Los corregimientos y encomiendas, el trabajo de los indios

¹⁰ Mendieta, *op. cit.*, t. I, p. 52.

Sobre esta actitud de los franciscanos en relación con las poblaciones indígenas, véase: John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

en la agricultura, en la minería, en las obras públicas y en toda suerte de servicios, privados o domésticos, era ya situación prevalente, sancionada por las autoridades y cada día más extendida.

En los antiguos pueblos indígenas –injerados como signo de la nueva religión– surgieron los grandes conventos, especie de fortalezas, en muchos de los cuales sobrevivieron, por cierto, elementos de la última manifestación del gótico español. Allí mismo, como anticipo de lo que iba a ser el mestizaje cultural, quedó también el vestigio de la mano indígena que, si hubo de afanarse con la carga que suponían tales edificaciones, concebidas por los frailes y otras autoridades, alcanzó a dejar plasmado al menos algo de su antiguo sentido artístico.

Unas veces forzosamente, y otras con espontaneidad, como ocurren muchas cosas en la vida, las influencias recíprocas entre indios y españoles fueron dejando sentir sus efectos. George M. Foster en su libro *Cultura y conquista: la herencia española de América*, trata con algún detenimiento de los más importantes elementos culturales que, como consecuencia de la conquista, introdujeron los españoles: las nuevas formas de trazo y planta en ciudades, pueblos y aldeas; distintas técnicas agrícolas; los animales domésticos; el vestido que, de un modo o de otro, vino a ser imitación de la indumentaria europea; alimentos y plantas antes no conocidas en América; sistemas de comercio, organización social, económica y política y, desde luego, como algo fundamental, la religión cristiana, a la que debían ser convertidos todos los nativos.¹¹

Realidad del mestizaje cultural fue que todos, o la mayor parte, de esos elementos culturales procedentes del Viejo Mundo, al entrar en contacto con el conjunto de tradiciones y formas de vida indígena, tuvieron que adaptarse hasta adquirir con frecuencia rasgos originalmente imprevisibles. Recordemos aquí tan sólo, en el campo de la religión, la innegable fusión de elementos, mezcla a veces sutil de las creencias y ritos prehispánicos con la doctrina predicada por los frailes. Algunos de ellos –como ya lo vimos anteriormente– conscientes de tal situación no vacilaron en ponerla al descubierto. Tal fue el caso de fray

¹¹ George M. Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

Bernardino de Sahagún, que, entre otras cosas, con vehemencia expresó sus sospechas acerca del nuevo culto a la Virgen de Guadalupe precisamente donde había estado el santuario de *Tonatzin*, la diosa madre.¹²

Por su parte también los españoles, especialmente sus hijos nacidos en tierras mexicanas, se vieron influidos de diversas formas por la realidad cultural del mundo indígena. Patente era esto, sobre todo a los recién llegados de España, que en más de una ocasión manifestaron su extrañeza al ver cómo el mismo comportamiento, más apacible y cortés de los criollos, difería ya en alto grado del modo de ser tenido como más netamente hispánico.

Aun aquellos que desconocían las lenguas indígenas habían adquirido un acento diferente y se valían con frecuencia de numerosos vocablos nativos. Otros elementos culturales, de tanta importancia como los relacionados con la dieta, habían sido también aceptados por la población de origen hispano. Tal era el caso, para dar unos ejemplos, del maíz, los frijoles, el chile, la calabaza, el aguacate y diversas clases de moles o salsas, preparadas, con todas las adaptaciones que se quiera, sobre la base del recetario original de la cocina indígena.

En paralelo con las influencias recíprocas y las consiguientes transformaciones, estaba ocurriendo además algo de enorme trascendencia. El acercamiento de indígenas e hispanos había dado lugar a la aparición de un nuevo tipo de seres humanos, los mestizos que, con el paso del tiempo, habrían de jugar un papel decisivo en el destino de la nación mexicana. De hecho las mezclas étnicas se habían iniciado desde muy poco después de la llegada de los hispanos.

Escasas habían sido las mujeres venidas de España al Nuevo Mundo durante los primeros años. Ello ayuda a comprender mejor la actitud de los conquistadores que, desde un principio, recibieron con sumo agrado el tributo de mujeres ofrecidas por algunos caciques. Gracias a testimonios como los que se incluyen en el *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, publicado por Francisco A. de Icaza, sabemos que, desde mediados del siglo xvi, eran ya numerosos los hijos

¹² Véase Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 352.

tenidos por españoles de mujeres indígenas.¹³ Ciertamente es que con frecuencia los mestizos nacían de madre seducida y posteriormente abandonada. Como lo han notado no pocos estudiosos, el no cicatrizado trauma de los vencidos habría de encontrarse con la toma de conciencia de que el propio ser descendía de unión pasajera, tal vez con violencia y ciertamente no en plan de igualdad.

En la Nueva España el mestizaje entre los españoles e indígenas —testimonio al menos de ausencia de prejuicios raciales— continuó en proporción tan elevada que, hacia principios del siglo XVII, puede afirmarse que había más de 300,000 mestizos. Y si hemos aludido al tema del trauma —conciencia de ser hijo de madre seducida y abandonada— citaremos también un testimonio poco conocido de un indígena que, a principios del siglo XVII, expresó en náhuatl su punto de vista acerca del mestizaje. He aquí las palabras del cronista, oriundo de Chalco, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin:

Y de estos mestizos no sabemos de qué españoles vengan, o cómo se guardaba su linaje: tal vez sus abuelos allá en España eran nobles o gente del pueblo, de los cuales vinieron a salir, provinieron los nombrados mestizos.

Aquí vinieron a encontrarse las hijas de los hombres indígenas de la Nueva España, algunas de origen noble, otras gente plebeya, vinieron a encontrarse con españoles. Así nacieron y siempre siguen naciendo mestizos y mestizas.

Y algunos sólo en concubinage, como hijos ocultos, así por nuestra parte aquí nacemos, salimos mestizos, mestizas.

Los que son hombres dignos, bien sea mestizos, mestizas, reconocen que de nosotros [los indios] provienen. Pero algunos otros sin reflexión, mestizos, mestizas, no quieren reconocer que tienen algo de nuestra sangre, de nuestro color. Sólo vanamente quieren hacerse pasar por españoles, nos menosprecian, se burlan de nosotros. También así lo hacen algunos españoles.

Pero así como a cualquier español de sangre noble lo hizo el Señor Nuestro Dios, también a nosotros nos favoreció,

¹³ Véase Francisco A. de Icaza, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, 2 v., Madrid, 1923.

nos hizo merced, aunque no tengamos sangre y color semejantes.

Por encima de todas las cosas hay que recordar que al comienzo, al principio del mundo, fue sólo uno nuestro primer padre, Adán, y sólo una nuestra madrecita, Eva, de los cuales vinimos, aun cuando de formas distintas se muestre hoy nuestro cuerpo.¹⁴

Fina fue la percepción que tuvo Chimalpahin del complejo tema del mestizaje. De mujeres indias y de españoles, que se decían nobles o eran plebeyos, “nacieron y siempre siguen naciendo mestizos y mestizas”. Sin rodeos acepta luego que algunos “sólo en concubinaje, como hijos ocultos”, vinieron al mundo. Y aflora la conciencia del trauma: algunos de esos mestizos “no quieren reconocer que tienen algo de nuestra sangre, de nuestro color. Vanamente quieren hacerse pasar por españoles. . .” Otros hay, en cambio, que sí aceptan lo que en verdad son. Mas, por encima de todo, piensa Chimalpahin que, a propósito del mestizaje, debe asumirse una actitud coherente y justa.

Consta que era él hombre en extremo religioso, que vivía como “donado”, consagrado a servir en la ermita de San Antonio Abad, en las afueras de la ciudad de México. Chimalpahin, que había investigado y escrito varias relaciones históricas sobre el antiguo legado cultural indígena, apela también ahora a su conciencia de cristiano y encuentra en ella argumento que le parece inobjetable. Por muy noble que sea la sangre de cualquier español, tanto él, como el indio y el mestizo, tienen en última instancia igual origen: todos derivan su ser del mismo Dios y todos tienen en común un padre y “una madrecita”, los bíblicos Adán y Eva, “de los cuales vinimos, aun cuando de formas distintas se muestre hoy nuestro cuerpo”.

El cristiano argumento de Chimalpahin, eco tardío de lo que habían proclamado hombres como Bartolomé de las Casas, no fue por desgracia, algo que se aceptara siempre en la

¹⁴ Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación*, Ms. mexicano 74, Biblioteca Nacional de París, fol. 213 r-v.

práctica. Se ha dicho que, en materia de uniones, no había prejuicios raciales. No ocurría lo mismo, sin embargo, con quienes, atentos a la estructuración social de la Colonia, dieron cabida a la implantación de un sistema de castas. Se concibió éste tomando como base la heterogeneidad étnica de los distintos grupos de población, españoles, criollos, indios, mestizos y esclavos negros. Las ulteriores mezclas entre gentes de dichos grupos fueron luego objeto de caracterización más o menos precisa con sus correspondientes designaciones: descendientes de español y negro, mulatos; de negro e indígena, zambos; de español y mestiza, castizos; de español y mulata, moriscos; de español y morisco, albinos; de español y albino, salta-atrás; de indio y salta-atrás, lobos, etcétera.

La inevitable discriminación inherente al sistema de castas, no impidió, sin embargo, que los tres siglos de dominación española fueran a la postre fragua donde se prosiguió la fusión de pueblos y culturas. Ello sobre todo fue verdad en la región central del país. En otros lugares, particularmente en los territorios norteños, sobrevivieron núcleos indígenas en mucho mayor aislamiento. Ello explica que, hasta el presente, en el norte y también en comunidades de provincias como Oaxaca, Chiapas y Yucatán, hayan subsistido, con la identidad de los rostros nativos, no pocos elementos de la antigua cultura, formas de organización social, usos agrícolas, medicina tradicional, artesanías y aun creencias y prácticas religiosas de origen prehispánico.

Ello no obstante debemos reconocer que, en la fisonomía del país en gestación, siguió teniendo importancia primordial la fusión étnica y cultural hispano-indígena. Los cálculos acerca de la población de Nueva España hacia fines del siglo XVIII, muestran que, de aproximadamente seis millones de habitantes, casi la tercera parte eran de estirpe mestiza. Las dos principales herencias de cultura, aun cuando no pocas veces en conflicto, eran ya sin duda las raíces de un ser nacional que habría de experimentar muy pronto nuevos procesos de transformación. Por lo que toca a las comunidades indígenas, dueñas en diversas formas de identidad étnica y portadoras a la vez de viejo trauma cultural, hemos de reconocer que, si su presente era bastante sombrío, su destino seguía siendo incierto.

Los indios en el México independiente

Cierto es que no pocos indígenas participaron en calidad de tropa, tanto en los ejércitos como en las guerrillas capitaneadas por los caudillos de la independencia que eran, en su gran mayoría, de filiación mestiza o criolla. En este sentido, los indios —no ya sólo en términos de su aporte a la cultura mestiza, sino también por su actuación al lado de Hidalgo, Morelos y Guerrero— adquirieron implícitamente el carácter de cofundadores del nuevo país independiente.

Sin embargo, muy lejos continuó estando México, consumada su independencia, de haber logrado lo que para algunos constituía un ideal, es decir una cierta forma de unificación cultural y social. De hecho, en todos los planos, eran notorios los contrastes y diferencias. En tanto que la población mestiza proseguía incrementándose, dando lugar a una incipiente clase media, paralelamente coexistían los grupos de ascendencia europea y asimismo las numerosas comunidades que, en diversos grados, mantenían su sentido de identidad indígena.

Como es de suponerse, la nueva sociedad dominante estaba constituida por miembros de la clase alta de origen español, y en menor proporción, también por gentes de origen mestizo. Es posible añadir al menos que hubo ya entonces una cierta mayor apertura que la que había prevalecido durante el periodo colonial en lo tocante a movilidad social. Así, en tanto que las familias acomodadas tenían de ordinario sirvientes indígenas, y los hacendados y rancheros disponían del trabajo de numerosos peones nativos, la nueva legislación, de sentido igualitario, reconocía que cualquier persona, prescindiendo de su origen, podía ocupar cualquier puesto de importancia en la vida del país. Y aunque la proclamada igualdad de derechos tuvo no poco de utopía, décadas más tarde hubo casos aislados de indígenas que desempeñaron papel importante en diversos campos de actividad. Como ejemplos pueden citarse las figuras del célebre escritor y político Ignacio Altamirano, del general conservador Tomás Mejía y aun de algunos miembros prominentes en la jerarquía eclesiástica.

Benito Juárez fue y sigue siendo un símbolo en este contexto. En la conciencia indígena y de la población entera de

México, y aun de fuera de él, para siempre habría de reconocerse la trascendencia histórica de quien, oriundo de una comunidad zapoteca, llegó a ser presidente del país, salvaguardó la libertad nacional luchando contra la intervención francesa, venció a Maximiliano, restauró la República e hizo posibles positivas transformaciones en el ser social y cultural de México.

Sin embargo, la situación prevalente en el país no propició que se prestara entonces la atención que de urgencia reclamaban las comunidades indígenas y otros grandes sectores de población asimismo con precarias formas de existencia. En vez de mejorar, su situación continuó agravándose. Con el encumbramiento de Porfirio Díaz se consolidó ciertamente un largo periodo de estabilidad. A no dudarlo, atributo suyo fue hacer de la dictadura la base de una eficiente administración. Guiado por el propósito de convertir a México en una nación progresista, en términos de los ideales liberales y positivistas entonces en boga, soslayó en sus proyectos de modernización la lacerante problemática de las masas indígena y campesina en general.

Los precursores de la independencia se habían fijado ya en el problema de la posesión de la tierra. Éste se acentuó más tarde cuando, al suprimirse las propiedades de las corporaciones religiosas, se afectó también la de las comunidades indígenas. Las "manos muertas" fueron entonces substituidas por la viveza de los nuevos poseedores de la tierra, los grandes latifundistas. Durante el gobierno de Díaz los campesinos, en gran parte indígenas, con excepción de los que vivían en regiones aisladas, continuaron engrosando la masa de peones de las haciendas. Su situación fue entonces probablemente peor que la de sus ancestros en las encomiendas de los tiempos coloniales.

En 1910 había en México aproximadamente 4,860 haciendas, muchas de ellas de enorme superficie y poco más de 48,000 ranchos menores, en tanto que cerca del noventa y cinco por ciento de los jefes de familias rurales carecían en absoluto de tierras. Para los grandes terratenientes trabajaban cerca de tres millones de personas. En su mayoría se trataba de indígenas cuya función social era servir de mano de obra barata en condiciones muy semejantes a las de la esclavitud.

A partir de la Revolución de 1910

La revolución social de 1910 incluyó a la postre en sus objetivos los cambios tanto tiempo requeridos por millones de indios y mestizos. Recordemos que, entre otros, Emiliano Zapata tuvo en sus fuerzas grandes contingentes nativos, con los que —según testimonios que se conservan— hablaba en idioma náhuatl.¹⁵ Sus proclamas y denuncias, en cierto modo semejantes a las del padre Las Casas, reavivaron la conciencia de siglos de injusticia.

La serie de procesos que se desarrollaron desde el triunfo de la revolución hasta el presente, pueden describirse como un cuadro de luz y de sombras. La nación entera ha sido objeto de hondas transformaciones. Respecto de las comunidades indígenas es cierto que a no pocas les fueron devueltas las tierras de que se habían visto desposeídas. El indigenismo, como actitud oficial de apoyo y exaltación de los valores nativos, pronto dejó sentir su influencia. A la postura inicial, no exenta de romanticismo, siguió la aplicación de criterios concebidos a la luz de las ciencias sociales, en particular de la antropología, gracias sobre todo a Manuel Gamio que realizó trabajos de tanta importancia como su investigación multidisciplinaria e integral en el Valle de Teotihuacan.¹⁶ Más tarde se creó un Departamento de Asuntos Indígenas y, en 1948, un más eficiente Instituto Nacional Indigenista.

Por otra parte el nacionalismo mexicano prosiguió buscando en las raíces indígenas lo más profundo de su herencia cultural. A esto contribuyeron también las investigaciones ar-

¹⁵ Acerca de esto refiere la informante indígena doña Luz Jiménez: "Lo primero que supimos de la revolución fue que un día llegó el señor Zapata de Morelos. . . Fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. . ." Véase: Fernando Horcasitas, *De Porfirio Díaz a Zapata, Memoria náhuatl de Milpa Alta, México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, p. 105.

¹⁶ Acerca del pensamiento y la obra de Manuel Gamio pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos:

Miguel León-Portilla, "Algunas ideas fundamentales del doctor Gamio", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, octubre 1960, v. xx, 4, p. 295-303.

Juan Comas, "Manuel Gamio en la antropología mexicana", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, octubre 1974 v. xxxiv, 4, p. 863-880.

queológicas y los estudios de las literaturas precolombinas, sobre todo de los pueblos de idiomas maya y náhuatl. Los grandes muralistas, Rivera, Orozco y Siqueiros, se fijaron en el pasado indígena e hicieron también reafirmación de las capacidades culturales de los grupos nativos contemporáneos. Nuevos monumentos se erigieron para conmemorar las figuras y realizaciones de héroes indígenas como Cuauhtémoc, Mezahualcōyotl, Cuitláhuac, Xicoténcatl y, desde luego, asimismo Benito Juárez. Por otra parte, en los varios niveles de educación se ampliaron los cursos de historia prehispánica y se introdujeron otros acerca de la literatura y el arte antiguos como elementos esenciales en la herencia cultural del país. Todo esto obviamente contribuyó a desarrollar en las mayorías de la población mexicana conciencia y orgullo respecto de las "raíces culturales indígenas".

La recordación de esta serie de hechos nos lleva, sin embargo, a plantearnos una pregunta: ¿la actitud nacionalista de exaltación de lo indígena se ha traducido siempre en formas de obrar en verdad coherentes con la problemática de las comunidades aborígenes que hasta hoy existen en México? Realidad insoslayable es que las condiciones de vida de muchos grupos nativos continúan siendo en extremo precarias. Para algunos extranjeros que visitan el país, y asimismo para los mexicanos conscientes de las propias realidades socio-económicas y culturales, parece ciertamente no compaginable la permanente postura de admiración hacia los valores indígenas con la también prevalente situación de muchos conglomerados nativos cuyo pauperismo y marginación saltan a la vista.

Durante muchos años la política oficial en México, a propósito del llamado "problema indígena", se apoyaba esencialmente en la idea de que había que "incorporar a los nativos a la cultura nacional". Así, aunque tal vez sin una percepción muy clara, la sociedad dominante, mestiza y de origen europeo, adoptó criterios y formas de actuar no muy distintos de aquellos que —para cambiar los modos de vida indígena— habían prevalecido durante el periodo colonial. Más tarde se concibió nueva forma de acercamiento, más respetuosa de los valores indígenas. Su objetivo fue poner en marcha programas de "integración" de las comunidades nativas al contexto socio-económico mexicano.

Con esta idea se creó en 1948 el Instituto Nacional Indigenista bajo la dirección del doctor Alfonso Caso.

Dicho organismo comenzó a actuar en distintas regiones a través de los que se designaron como "Centros coordinadores indígenas". Con apoyo en investigaciones de carácter antropológico y social, el propósito de estos Centros fue iniciar programas de "aculturación inducida" que debían propiciar cambios considerados como deseables y positivos para los grupos aborígenes. Los trabajos incluyeron la introducción de mejores técnicas agrícolas, avícolas y ganaderas; mejoramiento de las condiciones sanitarias; establecimiento de escuelas bilingües; apertura de caminos de penetración y, en una palabra, atención permanente a los más urgentes requerimientos de la comunidad.

Innegablemente la existencia de los Centros coordinadores, de los cuales se han seguido organizando otros muchos durante los últimos años, en zonas indígenas de los estados de México, Guerrero, Puebla, Hidalgo, Veracruz, Michoacán, Nayarit, Chihuahua, Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Quintana Roo, Durango, San Luis Potosí, Sonora y Baja California, ha significado en diversos aspectos formas positivas de acción. Entre otras cosas, en los programas que se llevan a cabo en dichos Centros ha sido criterio prevalente el respeto a las instituciones y valores tradicionales indígenas. También es un hecho que se ha preparado a miembros de las comunidades para que actúen como "promotores culturales" con la idea de que constituyan una especie de puente entre el grupo nativo y los funcionarios y antropólogos que planifican y aplican los procesos de "aculturación inducida".¹⁷

Subsiste, a pesar de todo, una cuestión, imposible de soslayar, y que precisamente tiene que ver con los criterios adoptados en dichos proyectos de aculturación inducida. ¿Puede afirmarse que en la elaboración de esos proyectos se ha contado

¹⁷ En relación con la teoría y la práctica del indigenismo en México, se han expresado durante los últimos años diversas apreciaciones desde distintos puntos de vista. Para una evaluación de las mismas, pueden consultarse:

Gonzalo Aguirre Beltrán, "Comentario a la confrontación de problemas sobre el indigenismo en México", *Anuario Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano, diciembre 1970, v. xxx, p. 280-294.

Alfonso Villa Rojas, "El surgimiento del indigenismo en México", en *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, Colección Sep-Setentas número 9, p. 229-243.

siempre con la participación de quienes van a verse sometidos a determinadas formas de cambio? ¿En la búsqueda del desarrollo económico y social, ha sido siempre posible prever las consecuencias, particularmente las de difícil asimilación para la mentalidad indígena y sobre todo las que eventualmente pueden llegar a desintegrar las estructuras tradicionales de la comunidad?

Cual si no hubiera escapatoria, una y otra vez nos sale al paso el problema ya entrevisto y aun señalado. Si la aculturación inducida corre el riesgo de no ser sino una más o menos velada postura proteccionista, ¿qué otra forma de acción cabe emprender?

La cuestión, ciertamente crucial, está en función directa de la necesaria auto-liberación de las comunidades indígenas de las carencias y factores adversos acumulados sobre ellas a través de siglos de dominación y explotación. Entre los males que más obviamente agravan su situación, tienen lugar principal los siguientes: su no raro confinamiento en regiones empobrecidas, a veces con escasas tierras aprovechables y con títulos más o menos inciertos de propiedad o posesión; su situación de aislamiento y las barreras que impiden la libre expresión de sus requerimientos y puntos de vista; la frecuente carencia de los más elementales servicios públicos; la artificialidad y, por tanto el carácter poco operante, de determinadas estructuras sociales y políticas que, desde afuera, indiscriminadamente les han sido impuestas. A esto pueden añadirse la serie de traumas, desde la conquista hasta el presente, cuyos efectos han sido, entre otros, la pérdida de confianza en las propias capacidades; resistencia o timidez para luchar en defensa de sus derechos y, en ciertos casos, vergüenza de hablar en público en su lengua, como si hubiera otros peligros que pudieran derivarse de dejar al descubierto la propia identidad.

Se ha sostenido a veces que, por medio de disposiciones legales adecuadas, la situación de los indios puede llegar a transformarse. La experiencia histórica nos muestra, sin embargo, que no pocas leyes favorables en este punto, incluyendo algunas de la legislación colonial de las Indias, pronto llegaron a ser letra muerta. También aquí podría decirse que, para

escapar en todo caso de actitudes proteccionistas, la comunidad y especialmente sus líderes deberían contar con los medios no sólo para participar en la formulación de las leyes sino para lograr también que éstas se cumplieran.

Fundamentalmente creemos necesario insistir en algo que con frecuencia se soslaya o queda al menos semiolvidado. Participar en el desarrollo dentro de un complejo social más amplio, bien sea a nivel regional o nacional, no se opone necesariamente a la preservación de la identidad cultural de un grupo minoritario. De ello tenemos numerosos ejemplos, en distintas situaciones y en tiempos y latitudes diferentes. Una muestra en extremo elocuente la dan, entre otros casos que podrían citarse, las minorías de lengua italiana, romance y aun francesa que conviven y participan plenamente en el desarrollo nacional de Suiza, cuya población es mayoritariamente de origen germánico.

En el caso de México ha habido y hay numerosas comunidades que, empeñadas en el mejoramiento de sus condiciones de vida, de hecho han ido asimilando la cultura de la mayoría mestiza. Implícitamente han entrado así en el proceso de fusión étnica y cultural que, en última instancia, ha ido forjando el ser de la nación mexicana. El paso de tales comunidades al contexto de la cultura mayoritaria no ha supuesto necesariamente una absorción por fuerzas extrañas. Su participación en ámbitos más amplios se ha llevado a cabo a través de procesos de aculturación que asimismo consolidaron y enriquecieron el complejo cultural mestizo.

Ésta parece haber sido la situación de no pocas comunidades vecinas de los principales centros de población y asimismo de otras en que los medios de comunicación, y el consiguiente intercambio de elementos, propiciaron un más intenso mestizaje étnico y cultural. Los grupos que de este modo han contribuido a la formación del rostro mestizo de México participan, con todos los problemas que pueden suponerse —como el resto de la población mayoritaria del país— en el esfuerzo común por alcanzar las transformaciones económicas, sociales y políticas que exige la nación entera.

Pero existen también en México otras comunidades en las

que, con la conciencia de sus propios problemas, pervive de diversos modos la determinación de preservar las propias tradiciones, los valores, y en una palabra, la identidad cultural indígena. Entre los casos que podrían citarse de esta actitud mencionaremos los de grupos como los yaquis y mayos en Sonora, los tarahumaras en Chihuahua, los coras y huicholes en Nayarit y Jalisco, los tepehuanes en Durango, los zapotecas y otros muchos más en Oaxaca, los tzeltales y tzotziles en Chiapas, al igual que otros grandes conjuntos de la misma familia maya y de distintas filiaciones.

Hacer posible la liberación de tales sociedades indígenas con respecto a los obstáculos y adversidades que las han mantenido marginadas y en situación de miseria, con el propósito de lograr su libre participación en las realidades sociales, económicas y políticas del país, es una obligación del Estado. Pero a la vez esta obligación presupone absoluto respeto a la determinación de los grupos cuya participación se propicia, no actuando en contra de sus deseos de preservar su propia personalidad cultural. Todo intento de absorción de minorías interesadas en mantener sus diferencias culturales, no sólo termina por convertirse en una forma de imposición colonialista sino que es también error de trágicas consecuencias. Resultado de absurdos y artificiales proyectos de "incorporación" será el desarraigo cultural con mayores traumas, nuevo obstáculo que impedirá participar efectivamente, con la propia personalidad, en la vida social y económica del país.

La misma historia del México independiente ofrece dramáticos ejemplos de grupos que, ante agresivos proyectos de incorporación, respondieron con violencia para defender su legado cultural, sus tierras y su existencia como grupo diferente. Caso digno de mencionarse ha sido el de los yaquis de Sonora que, durante muchos años, estuvieron en estado de guerra con el gobierno mexicano hasta que, finalmente, sus derechos como sociedad culturalmente distinta, así como la posesión de las tierras ancestrales, fueron objeto de reconocimiento, incluso desde el punto de vista legal.¹⁸ ◀

¹⁸ Acerca de la cultura y experiencias de los yaquis, puede consultarse: Edward H. Spicer, "Yaqui", *Perspectives in American Indian Culture Change*,

Por encima de otras consideraciones —y reconociendo que la situación y el futuro de las sociedades indígenas guardan esencial relación con las estructuras existentes en la realidad integral del país y con los posibles cambios en ellas— parece evidente que, aun en la última hipótesis, corresponderá al Estado, con el asesoramiento de antropólogos, sociólogos y otros especialistas, propiciar la participación del indígena en un plano de igualdad y con absoluto respeto a su identidad cultural. Si estas ideas tienen sentido en el ámbito de cualquier sociedad o Estado respetuoso de los derechos humanos, mejor aún podrán comprenderlas aquellas naciones y pueblos que, durante siglos, estuvieron sometidos a distintas formas de dominación extranjera.

En México, que ha conocido la sujeción colonial y no pocas agresiones procedentes del exterior y cuya política internacional se basa en la doctrina de la libre determinación y del reconocimiento de los derechos humanos, casi sería obvio presuponer la aplicación de los mismos principios a la realidad de sus poblaciones indígenas. Inaplazable tarea es precisar las formas más operantes de proceder que en verdad permitan la participación efectiva de tantos grupos, los que quieran hacer suya la cultura mestiza y aquellos que, por siglos, han mantenido el propósito de salvaguardar su identidad cultural.

6. MÁS ALLÁ DE MESOAMÉRICA: PLURALIDAD CULTURAL NORTEÑA EN LOS PERÍODOS PREHISPÁNICO Y COLONIAL

Diversas significaciones ha tenido en México la expresión "norteño", aplicada a grupos humanos, a sus formas de cultura y a una vasta porción geográfica del país. De hecho, en las diversas etapas de la historia mexicana, lo que se ha pensado y dicho acerca del norte es planteamiento de muy diferentes cuestiones. Muchas de ellas se vuelven comprensibles cuando se descubre que, a través del tiempo, varió asimismo el conocimiento de las distintas regiones y de las también muy diferentes realidades culturales norteñas. Mas la percepción de las diferencias no alcanzó a suprimir, en las varias apreciaciones sobre lo que es el norte, una serie de rasgos definidos que aparecen como constantes.

En México el norte se ha pensado siempre como tierra de frontera física y cultural y, asimismo muy frecuentemente como país en el que, si puede haber riquezas, no es fácil el desenvolvimiento de la vida humana. Y a pesar del carácter obviamente relativo de lo que por norte se ha entendido en las distintas épocas, estos rasgos se mencionan una y otra vez cuando se hace referencia a las regiones del septentrión.

El norte, región de frontera

En los tiempos prehispánicos los pueblos nahuas de alta cultura consideraron al norte como país de las grandes llanuras, y de las tierras pedregosas,¹ frontera de su civilización. En el norte vivían los chichimecas, la gente de la flecha y el arco, que seguían siendo una amenaza para el mundo mesoamericano. Pero también en el norte se situaba *Chicomóztoc*, “el lugar de las siete cuevas”, y *Aztatlan*, “el sitio de las garzas”, regiones míticas de donde habían venido los ancestros. Aunque en esos lugares del norte habían ocurrido portentos, la vida allí era en extremo dificultosa. Ello explicaba que en el norte subsistieran precariamente los chichimecas o bárbaros. En algunas épocas los límites de Mesoamérica se habían ensanchado hacia el norte pero, en otras, la presión chichimeca los había hecho contraerse. En ello se tenía otra prueba de la hostilidad característica de esas regiones y de sus habitantes los grupos de rudimentaria cultura.

Durante los siglos de la Colonia, desde muy poco después de la Conquista, el norte, sin perder nunca su carácter de frontera física y cultural, se presentó como campo abierto a nuevas formas de expansión. La penetración fue siempre difícil. En el norte, no era cosa sencilla obtener mano de obra barata para el trabajo en las minas o en el cultivo de la tierra, como había sucedido en el centro y en el sur de México. Sin embargo, la tardía versión de algunos mitos medievales, en extraño paralelismo con los de la época prehispánica, situaba allí tierras de fabulosas riquezas, donde debían existir, en vez de siete cuevas, siete maravillosas ciudades. Con mucho mayor éxito que los mesoamericanos prehispánicos, la fuerza expansiva de los conquistadores, de los frailes misioneros y de toda clase de gente deseosa de ganancias y aventura, al penetrar en el norte, amplió el área de dominio, alejando una y otra vez la frontera.

En los años que siguieron a la conquista de la capital azteca dieron principio las entradas por Michoacán y Colima, hasta fundar Guadalajara en la Nueva Galicia y seguir luego por Sinaloa y el sur de Sonora. También por las regiones del centro del país, en tierras chichimecas, se establecieron fundaciones y reales

¹ Esto significa la expresión en lengua náhuatl *in ixtlahuacan, in texcallan*, donde se decía que vivían los vagabundos chichimecas del norte.

de minas hasta Zacatecas. Todavía en el siglo xvi, la penetración alcanzó a Durango y de un salto comenzó a explorarse Nuevo México. En el siglo xvii había ya misiones, pueblos españoles y presidios en lo que se llamó la Nueva Vizcaya, en Sinaloa, Sonora y Nuevo México. La península de California, que había sido objeto de múltiples proyectos, no fue tierra de misiones sino hasta fines del siglo xvii. En la última centuria de la Colonia los avances por el noroeste significaron el establecimiento de las misiones en la Alta California con una serie de ulteriores exploraciones en territorios donde habían aparecido ya los rusos y los ingleses. En el noroeste de la Nueva España se fundó, también en el siglo xviii, la colonia del Nuevo Santander, hoy Tamaulipas, hecho que, con la expansión en Coahuila, y en Nuevo México, reforzó las fundaciones en Texas.

Evocación de las dificultades que en algunas de esas empresas tuvieron que vencerse son ya los títulos de conocidas obras clásicas que, acerca de las entradas y establecimientos norteños, se escribieron por ese tiempo. De mediados del siglo xvii es la *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, por el jesuita Andrés Pérez de Rivas, misionero por varios años en Sonora y Sinaloa.² Y de la época del padre Kino proviene la relación titulada *Luz de tierras incógnitas en la América Septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, por el capitán Juan Matheo Mange.³

Resultado de los triunfos alcanzados durante la Colonia en esas tierras antes incógnitas fue que, al tiempo de la independencia, el norte tuviera por fronteras regiones sumamente alejadas del centro de México. Mas para entonces las vastas extensiones, en grados diversos colonizadas por el virreinato de Nueva España, con sus nuevas ciudades y pueblos, reales de minas, grandes haciendas, misiones y presidios para contener a los llamados "indios bárbaros", tenían ya otras formas no previstas de colindancia. Desde 1819, dos años antes de la consu-

² Andrés Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*. Segunda edición, 3 v., México, reimpresión de Luis Álvarez y Álvarez de la Cadena, 1944.

³ Juan Matheo Mange, *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional y Diario de las exploraciones en Sonora*, notas e índices de Francisco Fernández del Castillo, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. x, 1926.

mación de la independencia de México, España había tenido que celebrar un tratado de límites con la joven nación angloamericana cuya fuerza de expansión la había llevado ya a encontrarse con los establecimientos novohispanos más septentrionales.

El tratado de Onís de 1819 fue ratificado en 1832 por México y los Estados Unidos. En él se fijaba la frontera norteña de México de la siguiente manera: a partir de la desembocadura del río Sabina en el Golfo de México, siguiendo el curso del mismo hasta el paralelo 32. De allí, por una línea recta al norte, hasta el grado en que entra el río Rojo de Natchitoches y luego, siguiendo su curso, hasta el punto en que el grado 100 de longitud occidental de Londres cruza dicho río. De allí, en línea recta, hacia el norte hasta el nacimiento del río Arkansas en el paralelo 42. Desde este punto se estableció la frontera norte de la Alta California, por dicho paralelo, en línea también recta, hasta el Pacífico.⁴

En virtud de este tratado, el septentrion adquiría un nuevo carácter de frontera física y también cultural, internacionalmente reconocida, y ahora no abierta ya a ulteriores formas de expansión. Los límites se habían establecido frente a un estado angloamericano de pujante vitalidad que emulaba la antigua expansión hispana. México, en cambio, durante las décadas que siguieron a su independencia, iba a verse envuelto en frecuentes pronunciamientos, casi sin esperanza de alcanzar cualquier forma de estabilidad política. En esas circunstancias muy poca sería la atención que podría conceder a sus provincias o estados norteños.

En manifiesto contraste con esa situación, comenzaban a dejarse sentir en los territorios del norte diversas formas de penetración de gente que procedía de los Estados Unidos. Tan sólo cuatro años después de la ratificación del tratado de límites, los colonos anglosajones de Texas proclamaron su independencia en 1836, hecho que culminó con su anexión a los Estados Unidos en abril de 1845. Este acontecimiento, al que se sumaba la actitud norteamericana, descrita como "destino manifiesto",

⁴ Véase el texto del tratado de límites de 1832 en Edmundo O'Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, 3a. ed., México, Editorial Porrúa, 1966, p. 214-218.

de adueñarse, incluso por la fuerza de las armas, de los territorios de Nuevo México y de la Alta California, trajo consigo, primero la guerra con México y después el establecimiento de una nueva frontera en 1848.

Consecuencia de ello fue que el concepto y la realidad de las tierras norteañas de México hubieron de alterarse profundamente. La rápida colonización norteamericana de la Alta California, de los territorios de Arizona y Nuevo México y la ya más antigua de Texas significaron para México la presencia, mucho más cercana, de una frontera física y cultural con un poderoso país del que se temían aún propósitos de mayor expansión y de otras formas de penetración. Pueden recordarse en este contexto la adquisición, por parte de los Estados Unidos, del territorio de la Mesilla en 1854 e igualmente algunas proposiciones dirigidas a obtener la Baja California y otras porciones de Sonora y Chihuahua.⁵

Lo que hasta aquí se ha expuesto confirma de manera general que, a lo largo de la historia mexicana, por encima de múltiples diferencias, ha habido algunos rasgos constantes en la apreciación de lo que significa el norte. Entre esos rasgos están el reconocimiento de su grande extensión geográfica, concebida como posible fuente de riquezas. Igualmente la idea de que tales riquezas no son fáciles de alcanzar ya que en el norte el desarrollo cultural tiene que vencer obstáculos que en otros lugares no se han presentado. También se considera que, más allá de lo que, en las distintas etapas, se alcanza a colonizar, existe siempre una frontera hostil, física y culturalmente hablando. Acerca de esto último puede decirse en resumen que, para los pueblos mesoamericanos esa frontera la constituían las tierras inhóspitas, dominio de los chichimecas. En los días de la Nueva España, los presidios marcaban la frontera ante las llamadas tribus bárbaras. En el México independiente la presencia de los anglosajones fijó también nueva forma de frontera en la que una cultura distinta y la amenaza de su expansión se piensan como constantes peligros. Estos rasgos que, a modo de introducción, hemos señalado, dejan ya entrever por qué preci-

⁵ Véase en relación con esto J. Fred Rippy, *The United States and Mexico*, New York, F. S. Crofts and Co., 1931, p. 126-167.

samente en el norte mexicano llegaron a desarrollarse procesos culturales en ocasiones muy distintos de los que han caracterizado la historia en el ámbito mesoamericano.

El período prehispánico

Antes que nada debemos precisar los límites de nuestro acercamiento. Por razones metodológicas y también de espacio, al ocuparnos aquí del tema de la pluralidad cultural norteña, hemos optado por circunscribirnos a la descripción y análisis de las situaciones y procesos de contacto en un área determinada, ya de por sí considerablemente extensa. En ésta la del noroeste mexicano o sea el territorio que abarcan los actuales estados de Sinaloa, Sonora y Baja California Norte y Sur, con algunas referencias a zonas colindantes de Durango y Chihuahua.

Entre otras cosas, fue precisamente por el rumbo del noroeste donde —desde época temprana— se inició la penetración novohispana. Asimismo la máxima expansión geográfica, hasta los días de la independencia de México, ocurrió por el noroeste. Allí, tras la fundación de pueblos, misiones y presidios en el norte de Sonora y en Baja California, tuvieron lugar las entradas y subsiguientes fundaciones en sitios tan apartados como San Francisco, en la Alta California. Del gran noroeste —que hasta 1848 llegó a abarcar una extensión equivalente a seis veces la de Francia— atenderemos aquí al acontecer cultural en la porción que al menos alcanzó a salvar México de la codicia extranjera.

El territorio en que ocurre la evolución pluri-cultural que aquí interesa describir, se presenta en sí mismo integrado por una diversidad de “provincias fisiográficas” o sea de áreas geográficas con características distintas y bien definidas.⁶ En función de esas regiones naturales, que total o parcialmente forman parte del noroeste mexicano, iniciaremos por consi-

⁶ Acerca del concepto de “provincia fisiográfica” y su aplicación al caso de México, véase: Jorge A. Vivó, *Geografía de México*, México, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 48-59.



Provincias fisiográficas en el Noroeste

guiente nuestro acercamiento a las culturas de sus más antiguos pobladores.⁷

El corredor de la costa occidental. Nos fijaremos primeramente en la región que designó Bolton como “el corredor de la costa occidental”,⁸ o sea la zona delimitada al este por la Sierra Madre Occidental y al oeste por las costas de Nayarit, Sinaloa y Sonora, y que incluye las tierras bajas subtropicales al sur, las planicies semidesérticas con algunos valles fértiles en las cuencas bajas de varios ríos, y la región conocida como el desierto de Sonora.

En esta “provincia fisiográfica” vivieron en los tiempos prehispánicos los ancestros de varios grupos indígenas que subsisten hasta el presente. Por lo que se refiere a la designación de “corredor de la costa occidental”, la región tuvo funciones, desde la época anterior a la Conquista, que justifican este nombre. La arqueología ha mostrado que, a través del “corredor”, hubo difusión de elementos culturales de origen mesoamericano. Ello explica que precisamente, en determinados momentos, la frontera de las altas culturas de Mesoamérica llegara a extenderse, a lo largo de Nayarit y Sinaloa, hasta tener como límite norteño al río que lleva el mismo nombre de Sinaloa. Los indígenas que, al tiempo de la Conquista, poblaban diversas regiones de esta área, a pesar de sus múltiples diferencias culturales, tenían, con sólo dos excepciones —las de los indios seris y los yumanos— importantes afinidades.

⁷ Para preparar esta visión de conjunto de las poblaciones prehispánicas de esta región hemos tomado en cuenta, entre otros, los siguientes trabajos:

Ralph L. Beals, *The comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750*, Iberoamericana 2, Berkeley, University of California Press, 1932.

Varios, *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, Tercera reunión de Mesa redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1943.

Edward H. Spicer, *Cycles of Conquest, The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, The University of Arizona Press, 1962.

También los más recientes artículos incluidos en *Handbook of Middle American Indians*, v. VIII, Ethnology, part two, Section v: Northwest Mexico, preparados por E. H. Spicer, J. G. Grimes, T. B. Hinton, C. L. Riley y E. R. Service. Austin, Texas University Press, 1969, p. 777-870 y 879-888.

⁸ Herbert Eugene Bolton, “The West Coast Corridor”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 91, núm. 5, Dec. 1947, p. 426-429.

Pimas altos, ópatas y pimas bajos; los miembros del grupo cahita, es decir yaquis y mayos, hablaban lenguas que pertenecen, todas, a la familia lingüística uto-azteca, de la que también forma parte el náhuatl del centro de México. Igualmente todos estos grupos contaban entre los más desarrollados, únicamente superados por los "indios pueblos" de Nuevo México y el norte de Chihuahua. Todos practicaban ya la agricultura y todos manufacturaban asimismo cerámica. Por lo que toca a sus formas de establecimiento, aunque había diferencias, también pueden percibirse muchos rasgos en común.

Los pimas vivían en rancherías relativamente compactas, aunque conservaban una cierta movilidad ya que, sobre todo en el norte, bajaban de las montañas a los valles durante el invierno para cultivar allí maíz, frijol y calabaza. Al sur, los ópatas, yaquis y mayos tenían sus rancherías, algunas que eran ya pueblos incipientes, en los valles de los ríos. Esto sucedía unas veces en su curso superior (ópatas) o en las cercanías de las costas (yaquis y mayos). Las formas de organización social de estos grupos eran bastante complejas y daban cabida no ya sólo a la presencia de curanderos y hechiceros sino de un incipiente sacerdocio. Aun cuando en formas más o menos intermitentes estos grupos, desde la región costera de Nayarit, estuvieron ya particularmente expuestos a la influencia cultural mesoamericana. De hecho los señoríos o cacicazgos de la región de Jalisco mantuvieron con ellos diversas formas de contacto.

En resumen, esta provincia fisiográfica del "corredor occidental" tuvo la población indígena más desarrollada dentro del noroeste mexicano. Las dos excepciones a que antes aludimos, los yumanos que vivían en el valle del río Colorado, en las cercanías de su desembocadura, y los seris de la isla del Tiburón y regiones cercanas en la costa de Sonora, pertenecían, desde un punto de vista lingüístico, a una familia enteramente distinta, a la hokana. La cultura de los yumanos, aunque menos desarrollada que la de los pimas, guardaba ciertas semejanzas con la de éstos. El caso de los seris constituía, en cambio, ejemplo único en la región, de considerable primitivismo. Integrados únicamente en bandas o familias de cazadores, recolectores y pescadores, desconocían la agricultura y llevaban una vida en extremo precaria. Su nivel cultural puede compararse

únicamente con el de los grupos cochimíes o yumanos peninsulares de la Baja California, con los que, al menos lingüísticamente, tenían cierto parentesco. De cualquier modo el enclave de los seris constituye una excepción, muy digna de tomarse en cuenta, en esta provincia fisiográfica del "corredor occidental".

Añadiremos sólo, anticipando algo de lo que habría de ocurrir en la época colonial que, así como durante el período prehispánico a través de este "corredor" se dejó sentir en diversos grados la influencia mesoamericana, algo parecido ocurriría más tarde. Desde la primera mitad del siglo xvi, a través del "corredor" comenzaría la más antigua forma de penetración española en el noroeste.

Región de la Sierra Madre Occidental. Otra provincia fisiográfica, enteramente distinta de la anterior, la constituye la región limítrofe al este, o sea la de la Sierra Madre Occidental, cordillera la más importante de los sistemas montañosos que hay en México. En su porción norteña, que aquí nos interesa, habitaban los tarahumaras, los conchos, y más al sur los tepehuanes, los acaaxes y xiximies, los coras y huicholes.

Todos estos grupos, al igual que la gran mayoría de los del "corredor occidental", hablaban lenguas del grupo uto-azteca. Sus formas de vida incluían asimismo el tipo de establecimiento en rancherías, aunque en general bastante más dispersas que las de sus vecinos occidentales. En diversos grados, practicaban también todos ellos la agricultura. Los tarahumaras y los conchos, por ejemplo, cultivaban reducidas sementeras de maíz en los pequeños valles de las laderas de las montañas y bajaban durante el invierno a las planicies o se refugiaban en cuevas. Tanto ellos como los tepehuanes, los coras y huicholes, complementaban de hecho su dieta gracias a la cacería y a la recolección. En conjunto puede decirse que estos grupos uto-aztecas de la Sierra Madre se encontraban en un mayor aislamiento. En el caso particular de los coras y huicholes habrían de resistir éstos por muy largo tiempo, durante la época colonial, la penetración y el contacto con los españoles.

Las investigaciones etnohistóricas llevadas a cabo en relación con los tarahumaras y los tepehuanes dejan entrever ciertas formas de contacto de estos grupos, durante la época



Grupos indígenas del Noroeste (siglo XVI)

prehispánica, con los pobladores algo más desarrollados de la vertiente occidental de la misma Sierra Madre. Es posible pensar en función de esto que probablemente habían recibido algunos elementos culturales de las tribus que habitaban las regiones del "corredor occidental". Ciertamente los pobladores de la Sierra Madre, y en parte también de las llanuras de la mesa del norte, en lugares como el sur de Durango, aun cuando hubieran conocido la influencia mesoamericana, mantenían formas de vida que, en el siglo xvi, eran más bien indicio de su apartamiento con respecto a los focos de alta cultura.

Las planicies del norte. La tercera provincia fisiográfica, incluida parcialmente dentro del área del noroeste mexicano, es la constituida por las planicies de la que hoy se conoce como mesa del norte. Específicamente es esto válido respecto del territorio situado a ambos lados del bajo río Bravo. Esta región, por lo que a México se refiere, integra la zona noroeste del estado de Chihuahua. Allí habitaban grupos indígenas por completo distintos de los de la Sierra Madre o del "corredor occidental", tribus que hablaban lenguas de la familia atapascana, a la que pertenecían los apaches: lipanes, mezcaleros, navajos y otros. Al parecer estas tribus tenían un relativamente breve período de presencia en esas regiones. Habían inmigrado procedentes del noroeste. En la zona en la que habían penetrado no tenían aún lugares fijos de residencia. No obstante su vida semi-nómada, practicaban ya, en grado muy limitado, la agricultura aunque obtenían su dieta principalmente de la caza y de la recolección.

En especial los varios grupos de apaches, que por su gran movilidad podían hacer incursiones en lugares apartados, habrían de ser tenidos durante la Colonia como verdaderos bárbaros, origen de toda clase de peligros y desgracias. Por ello fue sin duda una sorpresa para los españoles descubrir que, también en esas regiones norteañas, habitaban, en cambio, otros indios, los llamados pueblos, que se mostraban poseedores de la cultura más desarrollada en todos los territorios norteaños. De estos últimos cabe decir al menos que, con base en evidencias arqueológicas y en investigaciones etnohistóricas comparativas, hay indicios para afirmar que tuvieron formas de contacto o

intercambio con grupos en diversos grados portadores de elementos culturales mesoamericanos.

La península de California. Territorio de perfil geográfico bien definido, por su misma realidad peninsular, es la California mexicana. Con una longitud de sur a norte, de aproximadamente 1,300 km., su anchura media es de sólo 160 km. Sus litorales en el pacífico y en el Mar de Cortés, con numerosos accidentes geográficos y con un buen número de islas cercanas, suman aproximadamente 3,500 km. A lo largo de la península que constituye una muy peculiar "provincia fisiográfica", se extiende un sistema de montañas, continuación de la sierra Nevada de la Alta California.

En la península pueden distinguirse a su vez tres grandes áreas o zonas ecológicas: las del extremo meridional, la del gran desierto central y la del norte. Aunque la casi totalidad de Baja California adolece de escasez de lluvias y presenta un paisaje semidesértico, en la zona sur la ecología prevalente es algo más benigna. En ella la flora natural es relativamente más rica e incluye algunos bosques de encinas y coníferas en la que se conoce como Sierra de la Laguna. Extremadamente inhóspita es, en cambio, la porción central, comprendida entre los paralelos 27 y 30 y en cuya parte occidental se halla el desierto de Vizcaíno. Finalmente, la zona norte, donde el sistema montañoso bajacaliforniano alcanza sus máximas alturas, presenta en su porción occidental semejanzas de clima y flora con el sur de la Alta California. En cambio, en la vertiente oriental de la sierra, las características climáticas del valle del bajo río Colorado y de su desembocadura son afines a las del sur de Arizona y áreas colindantes de Sonora.

Rasgos característicos de la península son un clima semidesértico, carencia de aguas fluviales, con la única excepción del río Colorado, y, finalmente, su situación de aislamiento, unida sólo al continente por el norte y a lo que hoy es el estado de Sonora por el desierto de Altar. Estas realidades —sobre todo aislamiento y ambiente hostil— ayudan en parte a comprender por qué la gran mayoría de las poblaciones indígenas que penetraron en la península, no alcanzaron a superar formas de cultura considerablemente precarias.

En el extremo norte, en la región vecina a la desembocadura del Colorado, hubo grupos de filiación yumana, como los cucapás, de los que hasta el presente sobreviven algunas pequeñas comunidades. Tan sólo estos grupos, en toda la extensión de la península, practicaron la agricultura y fabricaron cerámica, influidos por gentes con mayor desarrollo cultural como los pimas.

En el resto de la porción septentrional de la península y asimismo en el área central y más abajo, casi hasta el paralelo 26, habitaron los llamados cochimíes, descritos también como yumanos peninsulares. Bajo esta designación se comprendieron no pocas parcialidades distintas pero emparentadas entre sí étnica y lingüísticamente. De vida semi-nómada, subsistían gracias a la recolección de frutos y semillas, la caza, y, en la cercanía de los litorales, también la pesca.

Su organización social no iba más allá de los vínculos de parentesco de un cierto número de familias. Tales agrupamientos fueron designados más tarde por los misioneros con el nombre de rancherías. En conjunto el número de individuos que integraban una ranchería oscilaba entre cien y doscientas cincuenta personas. El término de ranchería no implicaba, en el caso de la península, la existencia de poblados con chozas o alguna otra forma de habitaciones permanentes. A modo de refugio se empleaban las cuevas o se construían sólo pequeños corrales de piedra. Tanto la habitación como la dieta, la utilería y la indumentaria de los cochimíes tipificaba una situación extrema de ausencia de desarrollo cultural.

Con un nivel cultural muy semejante, los indígenas de la porción meridional diferían lingüísticamente, y en algunos casos también desde un punto de vista somático. Quienes pertenecían al tronco lingüístico guaycura habitaban desde el sur de Loreto hasta la región colindante con el que fue también establecimiento misionero de Santiago. Entre las divisiones o parcialidades más conocidas dentro del tronco guaycura estaban los aripes, callejús, huchitíes, además de los guaycuras propiamente dichos.

El extremo sur, desde Cabo San Lucas hasta aproximadamente el paralelo 24 y asimismo algunas islas del Mar de Cortés eran territorio poblado por la nación pericú, lingüística y somá-

ticamente muy distinta, tanto de los guaycuras como del resto de los habitantes de California. Los restos humanos que se conservan muestran que los pericúes constituyeron un grupo étnico pronunciadamente dolicocefalo. Las noticias que hay acerca de su lengua permiten afirmar que no estaba emparentada con ninguna otra de California ni del ámbito americano. Otros rasgos y elementos, atributo de los pericúes, eran su belicosidad y sentido de independencia, su habilidad para la navegación en balsas, así como su más frecuente aceptación de la poligamia. Por lo demás, su cultura, también en extremo precaria, guardaba semejanzas con la de sus vecinos septentrionales, los guaycuras.

En conjunto, la población indígena de la península, como probable consecuencia de un largo proceso de adaptación al medio, había llegado a estar constituida por aproximadamente cuarenta mil individuos al tiempo de la entrada de los misioneros jesuitas a fines del siglo xvii. Lo dicho sobre el escaso desarrollo de los indígenas californios, lleva el propósito de facilitar la ulterior valoración de lo que para ellos significó la serie de procesos de aculturación a que se vieron sometidos al introducirse el régimen misional.

La sumaria descripción que hemos hecho de los niveles culturales que presentaban los varios grupos indígenas, dentro del noroeste, nos lleva a formular algunas consideraciones. El sustrato del mundo indígena, como antecedente y porque su presencia siguió influyendo durante la Colonia y, en algunos casos, también durante la época independiente hasta nuestros días, es una primera realidad de la que no es posible prescindir en una búsqueda de la fisonomía multi-cultural del noroeste. Los indios que habitaron y habitan en esta vasta región, mucho menos numerosos y también mucho menos evolucionados culturalmente que los del área mesoamericana, presentan, junto con algunas características en común, notorias diferencias entre sí. Las formas de vida de los que estaban establecidos en poblados, y se dedicaban principalmente a la agricultura, contrastaban con las de las tribus con un asentamiento muy poco determinado y con medios de subsistencia derivados principalmente de la caza, la recolección o la pesca. También es importante destacar la ausencia de una "lingua franca" en esas

regiones, como había sido el náhuatl en el área central de Mesoamérica.

Tales realidades condicionaron los procesos de contacto e intercambio, primero entre las mismas tribus y luego con los conquistadores, colonizadores y misioneros españoles. En función de éstos y otros factores podrán explicarse, al menos en cierto grado, las formas que asumieron los asentamientos coloniales y los tipos de empresas que, para aprovechar los recursos naturales, llegaron a establecerse. Aunque es claro que algunos de los puntos tratados requieren mucho más penetrante elucidación, creemos sin embargo, que este somero cuadro del sustrato indígena del noroeste, muestra ya, como antecedente, algo de la peculiaridad cultural de lo que fue el área nomesoamericana de México.

El período colonial

También con características propias se presentaron las formas de penetración y los distintos establecimientos que se fueron consolidando durante los siglos de la Colonia. Y debe notarse desde un principio que, a diferencia de lo que ocurrió en las llamadas tierras de los chichimecas, inmediatamente al norte de los antiguos dominios aztecas, las poblaciones indígenas del noroeste, con algunas excepciones, lejos de desaparecer, sobrevivieron a la penetración española.

Adentrarse por el norte fue para los conquistadores experiencia radicalmente distinta de la que había sido someter a los estados de alta cultura en la región central de México. Hernán Cortés había necesitado sólo poco más de dos años para conquistar la capital azteca y destruir la hegemonía que había ejercido ésta sobre grandes regiones. Y, a pesar de la resistencia de los indígenas a aceptar las formas de gobierno y las instituciones españolas, el nuevo orden de cosas comenzó a implantarse allí con relativa eficacia y prontitud. Por haber existido en el ámbito de Mesoamérica una verdadera civilización había sido posible aprovechar, en el proceso de cambio, elementos de las antiguas estructuras social, política y económica.

Respecto del norte, desde el principio se supo que en él vivían gentes bárbaras, desprovistas de cualquier refinamiento cultural. A pesar de ello, desde muy poco tiempo después de la conquista, circularon también rumores sobre la existencia, en más lejanas regiones nortea, de otros reinos con villas y ciudades tan ricas por lo menos como las de los aztecas. Tales fábulas y el hecho de que se descubrieran en el norte, años más tarde, minas de metales preciosos, despertó el interés de los antiguos conquistadores y de un gran número de exploradores y aventureros.

Las primeras expediciones. Desde 1522 Cortés envió a uno de sus capitanes, Cristóbal de Olid, a Michoacán y Zacatula. Poco después, Gonzalo de Sandoval penetró por el rumbo de Colima. En 1529, Nuño de Guzmán, famoso ya por sus desmanes como presidente de la primera Audiencia y por las atrocidades que había cometido antes en la región del Pánuco, se adentró en Michoacán y, en poco tiempo, hizo fundaciones en la que había de llamarse la Nueva Galicia. Tan rápido fue su avance por el "corredor occidental" que, en 1531, sólo diez años después de la conquista de México, pudo establecer la Villa de San Miguel de Culiacán en Sinaloa.⁹ Algunos de sus hombres avanzaron aún más lejos, aunque sólo en forma exploratoria, hasta el río Yaqui en Sonora.

No obstante lo abrupto de esos territorios y la comprobada hostilidad de las tribus que allí habitaban, la atracción creció por momentos. Hernán Cortés, con las capitulaciones que tenía para hacer descubrimientos en el Mar del Sur, envió desde 1532 una serie de expediciones marítimas que, tocando las costas de la Nueva Galicia, acabaron por descubrir la península de California. Y aunque no encontró allí las riquezas ambicionadas, ni él ni otros muchos abandonaron los proyectos en relación con esas regiones. El primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, animado aún más por las noticias traídas por fray Marcos de Niza, envió nuevas expediciones al noroeste. Por mar, Hernando de Alarcón penetró en

⁹ Acerca de Nuño Beltrán de Guzmán y sus conquistas, véase: José López Portillo y Weber, *La conquista de Nueva Galicia*, México, 1935.

1540 por la boca del río Colorado. Por tierra había salido Francisco Vázquez de Coronado que, atravesando Sinaloa y Sonora, llegó más allá de Arizona y Nuevo México. Sin embargo ni los enviados de Cortés o de Mendoza pudieron descubrir las ponderadas villas y ciudades con riquezas fabulosas.¹⁰ Lo que, en cambio, pudo comprobarse fue que en esas enormes y a veces áridas extensiones vivían tribus belicosas cuyas formas de vida no podían compararse con las de los indios del centro y sur de México. De hecho, en la Nueva Galicia habían ocurrido ya para entonces violentos encuentros con los nativos. Particularmente sería fue, entre otras, la conocida con el nombre de rebelión del Mixtón, en 1541, que había de ser combatida personalmente por el virrey Mendoza.¹¹

Estos primeros intentos de ensanchar las antiguas fronteras de Mesoamérica por el rumbo del "corredor de la costa occidental" y asimismo, por mar, en dirección a California, no lograron ciertamente su propósito. La expansión más efectiva siguió otro camino. El triunfo sobre la rebelión del Mixtón en 1541 permitió una penetración, desde la Nueva Galicia, hacia el rumbo de Zacatecas. Allí se encontró, en 1546, una primera justificación del interés por adentrarse en el norte. En Zacatecas se descubrieron grandes minas de metales preciosos. Zacatecas fue desde entonces el gran centro de atracción y también de irradiación para emprender nuevas conquistas.¹² Gracias a ella nació el que habría de conocerse como "el camino de la plata". Para asegurar la comunicación de Zacatecas con la ciudad de México comenzaron a fundarse luego nuevos pueblos, misiones y presidios. Pronto se descubrieron también más yacimientos donde se establecieron otros reales de minas: Gua-

¹⁰ Sobre las expediciones organizadas por Cortés véase: J. Ignacio Rubio Mañé, *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España, 1535-1746*, 4 v., México, Universidad Nacional, 1959, t. II, p. 246 y ss.

La actuación de Mendoza en este campo puede estudiarse en Arthur S. Aiton, *Antonio de Mendoza First Viceroy of New Spain*, Durham, 1927.

Una obra clásica sobre Vázquez de Coronado es la de Herbert E. Bolton, *Coronado, Knight of Pueblos and Plains*, Albuquerque, 1948.

¹¹ Acerca de esta rebelión, véase José López Portillo y Weber, *La rebelión de Nueva Galicia*, México, 1939.

¹² Ver: Philip Wayne Powell, *Soldiers Indians and Silver. The Northward advance of New Spain. 1550-1600*. Berkeley and Los Angeles, 1952.

najuato en 1555 y Mazapil en 1568. Los frecuentes asaltos y rebeliones de los chichimecas, aunque una y otra vez vencidos, hacían necesaria toda suerte de precauciones y defensas.¹³ Sin embargo el afán de explotar el oro y la plata fue ya para siempre motivo determinante que impidió abandonar lo que se había alcanzado y que impelía además a intentar nuevas penetraciones.

No es nuestra intención hacer aquí un resumen de la historia del largo proceso que, a través de los siglos de la Colonia, significó la ulterior conquista de las varias provincias norteñas.¹⁴ Fundamentalmente nos interesa describir algunas de las características de lo que fue esa penetración para poder analizar después las formas de vida y cultura que se desarrollaron en los diversos tipos de establecimientos que se fundaron en las regiones sometidas. A nuestro parecer, y como habremos de mostrarlo, muchas de las características que tipifican la fisonomía cultural del norte mexicano tienen precisamente sus raíces en lo que allí ocurrió durante esta etapa formativa de la Colonia. Nos limitaremos por ello a describir a grandes rasgos cuáles fueron los ulteriores procesos de expansión a partir del momento en que, como en un triángulo, México, Guadalajara y Zacatecas se encontraron ya comunicadas y dispuestas a nuevas conquistas.

Hacia 1563, el célebre Francisco de Ibarra avanzó desde Zacatecas y nuevamente amplió los límites de la frontera, fundando Durango y Nombre de Dios. El mismo Ibarra cruzó luego la Sierra Madre por el rumbo de Topia y bajó a Sinaloa, uniendo por vez primera el "corredor occidental" con las regiones del "camino de la plata".¹⁵ Con Francisco de Ibarra comenzó a existir la Nueva Vizcaya que habría de extenderse

¹³ Entre las rebeliones más famosas que tuvieron lugar por ese tiempo pueden mencionarse las siguientes: la de los indios de Guaynamota y Guazamota en Nueva Galicia, 1539; la del Mixtón, 1541; las acometidas, entre 1550 y 1561, de los guachichiles, guamaros, zacatecos y otras tribus; las de los "chichimecas" en el rumbo de Aguascalientes, 1575, 1593

¹⁴ Una visión de conjunto acerca de esto la ofrece Luis Navarro García en el capítulo primero de *José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas*, Madrid, 1964.

¹⁵ Véase Lloyd J. Mehan, *Francisco Ibarra and Nueva Vizcaya*, Durham, 1927.

Pero, desde la entrada a Zacatecas, con los soldados y aventureros aparecen asimismo los misioneros franciscanos decididos a ampliar el campo de su acción. Concisamente describe esto el cronista franciscano José Arlegui.

Teniendo pues el capitán don Juan de Tolosa noticias de las minas de plata que había en Zacatecas y en sus contornos, poseídos de los bárbaros gentiles, entró con gente de guerra, acompañado de los cuatro religiosos. . . Y a los ocho días del mes de septiembre de 1546, asentó su real en la falda de un alto cerro, que hoy se llama La Bufa, donde los indios de la nación zacatecana tenían su fuerte. . .¹⁸

Allí, mientras unos dan principio al real de minas, los frailes se dedican a evangelizar a los indios. El mismo Arlegui, al que interesaba sobre todo la obra misionera, insiste en la importancia que tuvieron como focos de atracción y de contacto cultural los reales de minas que se fundaron luego en Durango, en la Sierra Madre y en el sur de Chihuahua. Por eso su *Crónica* casi podría considerarse, desde este punto de vista, como una introducción al desarrollo de procesos culturales en torno de la minería en el norte de México.

En este tiempo –nos dice–, con la noticia de la opulencia del real, concurrió mucha gente española, atraída con la secreta virtud de la plata, tan eficaz para mover las voluntades cuanto es el imán para atraer el acero.¹⁹

Y al hablar de las minas de Sombrerete, del Parral y Santa Bárbara, repite cómo la creación de los reales, venía a ser ocasión de que llegara todavía más gente y se abrieran nuevas posibilidades de trabajo.

Es el caso que a todos los minerales ricos que se descubren, luego acude multitud de gente al eco sonoro de la plata, de cuantos lugares hay en América, y como el sitio en que se descubren las minas es infructífero de los necesarios mantenimientos, logran los labradores y criaderos de

¹⁸ José Arlegui, *Crónica de la Provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas*, México, 1851, p. 12.

¹⁹ Arlegui, *op. cit.*, p. 15.

los contornos expendio de sus semillas y ganados, y como éstos solos no pueden dar abasto al gentío que concurre, se ven precisados otros, o por la necesidad o por codicia, a descubrir nuevas labores y poblar estancias de ganados aun en las tierras de mayor peligro por los bárbaros, disponiendo Dios por este medio, que, aunque las minas decaezcan, queden las tierras circunvecinas con las nuevas labores y estancias bien pobladas y con suficiente comercio entre sus moradores.²⁰

Esto acontecía desde Zacatecas hasta Topia, Chihuahua y Alamos. Los conglomerados de españoles y mestizos fueron creciendo y expandiéndose con más gente, entre ella los aliados indígenas del centro de México y también los esclavos negros y mulatos. A su vez la labor misionera, primero de los franciscanos y más tarde también la de los jesuitas, incrementaba y encauzaba los contactos con los grupos indígenas.

Experiencia en extremo distinta de la que generalmente se había tenido en Mesoamérica fue la de pacificar primero e iniciar luego la paulatina transformación de las distintas sociedades aborígenes nortea. Las autoridades españolas pronto tuvieron que desechar la idea de organizar allí encomiendas y corregimientos como en el resto de la Nueva España. Tales instituciones habían funcionado en el ámbito mesoamericano precisamente por los antecedentes culturales de quienes, de un modo o de otro, viviendo desde tiempos antiguos en pueblos o ciudades, conocían ya formas de trabajo comunal, los servicios personales y el pago obligado de tributos. Semejante manera de tener sujetos a los grupos nortea resultaba impracticable. Así, los procesos de aculturación entre indígenas e hispanos hubieron de seguir allí muy diferentes derroteros. En tanto que algunos oficiales reales y asimismo los mineros, hacendados y rancheros, continuaron pretendiendo, por todos los medios a su alcance, tener sojuzgados para su propio beneficio a los nativos con quienes establecían contacto, los misioneros iban a aferrarse a la idea de aislar a las comunidades en centros misionales apartados, para hacer posible su cristianización, li-

²⁰ Arlegui, *op. cit.*, p. 121.

brándolos de la violencia y servidumbre que se cernían como amenazas permanentes.

La aculturación misionera

Los viejos ideales de recrear entre los indios formas de vida hasta cierto punto semejantes a las de las antiguas comunidades cristianas, reaparecieron y guiaron el proceder tanto de franciscanos como de jesuitas en las tierras norteñas. Ya desde los primeros tiempos de la penetración, los franciscanos, que habían emprendido la marcha acompañando a capitanes y fundadores de reales de minas, pueblos y haciendas, se propusieron salvaguardar a los indios por medio de su reducción o concentración en los lugares que les parecieron más adecuados para establecer misiones. Tal fue su proceder desde las primeras entradas por el rumbo de Zacatecas y más tarde en las distintas regiones de Durango, Chihuahua y Nuevo México, campo de su quehacer evangélico. Los jesuitas, que acrecentaron después las tareas misioneras en el norte, partiendo de la experiencia franciscana, introdujeron métodos dignos de especial consideración.

En el noroeste la actividad jesuítica abarcó las regiones de Chínipas, la Tarahumara en la Sierra de Chihuahua, parte de Durango, Sinaloa, Sonora y, finalmente, la Baja California. Con plena conciencia de que, para cristianizar a los indígenas, paso previo y fundamental era impedir su inminente destrucción, insistieron en la necesidad de organizar las misiones como institución del todo separada de los nuevos centros españoles. Como es de suponerse, rara vez les fueron fáciles los primeros contactos con los indios. Unas veces por el camino de los halagos y regalillos, y otras valiéndose del auxilio de fuerzas militares, casi siempre pequeñas pero eficaces, su objetivo era poner término a lo que, a sus ojos, se presentaba como vida semi-nomádica o de vagabundeo de los indios con quienes establecían contacto.

En cada centro misionero se edificaba la iglesia, la casa de los padres, la escuela, los almacenes y las habitaciones, más o

menos dispersas, para los indios. La atención se concentraba asimismo en buscar las formas más adecuadas para proveer a la manutención de los indios y a la economía de la misión. Los medios necesarios habrían de obtenerse de la agricultura, la ganadería y aun a través de limitadas maneras de comercio y producción artesanal. El sistema interior de gobierno ponía el ejercicio de la autoridad en manos del padre misionero que a su vez obedecía jerárquicamente a sus correspondientes superiores religiosos y se mantenía en contacto con los funcionarios reales. Al superior de la misión correspondía escoger, de entre los indios, a los gobernadores, alcaldes, jueces, fiscales, maestros y catequistas. En las misiones más desarrolladas no era raro encontrar el florecimiento de artes y oficios como la carpintería, los telares, la herrería, la alfarería, las ladrilleras y otras muchas cosas más.

Con frecuencia los mineros, hacendados, rancheros y también algunos de los distintos funcionarios de la administración pública se pronunciaron en contra de tal sistema misional. Su interés los movía a obtener que algunos indígenas trabajaran en las minas o laboraran en las haciendas. Para lograr esto actuaban con engaños y subterfugios o acudían abiertamente en ocasiones al uso de la fuerza. Las consecuencias fueron no sólo violentas fricciones con los misioneros que se oponían a sus propósitos, sino también no pocos brotes de rebelión que, en ciertos casos, se convirtieron en bien organizados alzamientos de los indios.

Por otra parte, para formarnos una más adecuada idea de lo que debió suponer para las sociedades indígenas norteñas la serie de cambios a que se vieron sometidas, aduciremos aquí un significativo testimonio de un misionero jesuita. Laboraba éste en la península de California, en una comunidad de indígenas cochimíes. Éstos, como ya lo vimos, no se distinguían precisamente por un elevado grado de desarrollo cultural, en términos de su anterior existencia semi-nómada, dedicados a la recolección, la caza y la pesca. El testimonio en cuestión, debido al padre Nicolás Tamaral, describe con detalle la distribución del tiempo en la misión californiana de La Purísima:

La distribución ordinaria del tiempo es ésta: al querer

amanecer, se tocan las avemarías; entonces toda familia doméstica acude a la iglesia; rezan y saludan a la Santísima Virgen, cantan el Alabado, primero los hombres, después las mujeres, después los dos coros, hombres y mujeres; y, en ésta y en todas las distribuciones de concurrencia de hombres y mujeres, siempre están aparte los hombres, juntos, y en lugar separado las mujeres, juntas. . .

Después, los que entonces tienen ocupación van a sus oficios, como son los de la cocina y los que aparte hacen el desayuno para los trabajadores, para enfermos, viejos, huérfanos, etcétera.

Los que no tienen entonces ocupación, acuden a asistir a la misa que se dice todos los días y, acabada la misa, rezan y cantan el Alabado a coros, como queda dicho. Después el padre les reparte el desayuno, que es atole. Acabado éste, cada uno acude a lo que se le ha encargado: los hombres, al trabajo de campo o fábrica de iglesia. . . las mujeres, unas a hilar algodón y lana, otras a hacer medias, otras a sus tejidos. . .

A las diez del día se toca la campana y acuden a la iglesia. . . y, puestos aparte unos de otros, rezan toda la doctrina y, acabada, cantan a coros el Alabado con pausa decente. Al mediodía, se toca la campana y, puestos de rodillas, todos saludan a la Santísima Virgen y cantan una vez el Alabado. Después se reparte la comida, que es, a los trabajadores, pozole; y los viejos y viejas, niños y niñas, atole y algo de pozole.

Después de comer descansan hasta las dos y entonces cada uno prosigue el trabajo que se le ha encomendado. A las cinco de la tarde se toca la campana y acuden a la iglesia a rezar todas las oraciones y doctrina. . . Al anochecer, se tocan las avemarías y de rodillas rezan y saludan todos a la Santísima Virgen; después se les reparte la cena, como al mediodía. Después de cenar, van todos a la iglesia y con el padre rezan a coros el rosario, letanías y cantan el Alabado. . . Después salen todos y, en lugares totalmente distintos, rezan la doctrina y se van a recoger. Los muchachos y solteros tienen una pieza aparte, donde duermen; los

casados tienen sus casitas, porque es costumbre que, en casándose alguno de la familia, se le haga una casita para que viva y duerma con decencia.²¹

La larga relación del modo como se distribuía el tiempo en la misión de La Purísima y, por supuesto, de manera semejante en otras, nos lleva más que a formular largos comentarios, a plantearnos preguntas como éstas: para quienes, como casi todos los indios nortea, estaban habituados a una vida de libertad, sin preocupación por realizar esto o aquello, ¿qué debió significar verse así sometidos, siempre a toque de campana, a consagrarse a actividades específicas, rezos y devociones, horas fijas para comer, trabajos determinados y más rezos y devociones, siempre a toque de campana? Admitiendo, como admitimos, la mejor de las intenciones por parte de los misioneros, ¿no cabe suponer fundadamente que el nuevo ritmo de vida impuesto a los indios, debió provocar en ellos más de un trauma cultural?

Sabemos de hecho que, si no precisamente entre los cochimies de California, entre otros grupos indígenas de la misma península, pericúes y guaycuras, la sumisión inicial se convirtió a la postre en actitud de resistencia hasta que estalló al fin la violenta rebelión de los años de 1734 y 1735. Dato por demás digno de recordarse es que precisamente en esa rebelión el jesuita cuyo informe hemos citado, el padre Nicolás Tamaral, perdió la vida a manos de los indios.

La experiencia misional nortea, siendo como fue resultado de nobles propósitos de propiciar en aislamiento la cristianización y el cambio cultural de los indios, aporta elementos que convendría analizar y valorar a la luz de enfoques como los que han postulado no ya sólo la etnología sino también algunas corrientes contemporáneas de la antropología social. Entre otras cosas saltan a la vista la problemática de la comprensión de mentalidades distintas, las no siempre previsibles consecuencias de los contactos culturales, las llamadas "aculturaciones inducidas", en particular cualquier forma de "conquista espiritual", como ésta llevada a cabo por franciscanos y jesuitas en el noroeste mexicano. Añada-

²¹ Informe del padre Nicolás Tamaral, *Misión de la Baja California*, introducción y notas de Constantino Bayle, Madrid, 1946, p. 216-217.

establecidas en los conventos o en el recinto de las misiones, no existían centros de educación superior. Tampoco era notable el refinamiento cultural de las mayorías dedicados a las minas, a las faenas del campo o al comercio. El afán de poder, también la codicia desenfrenada y la presencia de tribus no sometidas hacían frecuente la violencia. Todo esto influía en el modo de ser, la vida y la cultura, de quienes residían en el norte.

Las décadas anteriores a la independencia de México fueron para el noroeste periodo de la última expansión y también momento de grandes proyectos, como los del visitador José de Gálvez, que sólo en parte se realizaron. Pudieron crearse las misiones de la Alta California pero, en cambio, en Sonora, Chihuahua y Nuevo México, la situación se tornó en muchos aspectos negativa. Los indios seris de Sonora se rebelaron varias veces durante esos años. Y el que se consideraba como más grande de los peligros, el de los apaches, más que nunca se dejó sentir por ese tiempo en multitud de acometidas.

La Nueva España ejercía un dominio efectivo desde Zacatecas hasta el que podría describirse como enclave de Nuevo México, principalmente a lo largo del Río Bravo. Asimismo el poder virreinal imperaba en Sinaloa y Sonora, hasta las inmediaciones del río Gila; en los pequeños centros misionales de Baja California y en los de más reciente creación en el área occidental de la Alta o Nueva California.

En este contexto, en función de las instituciones a que nos hemos referido y asimismo como consecuencia de los procesos de contacto y cambios culturales que allí se desarrollaron, se fue forjando la fisonomía social y económica del noroeste. En el caso de los grupos indígenas, en vez de haber quedado éstos sujetos, como en el ámbito mesoamericano, a los corregimientos y encomiendas, fue realidad distinta su paulatina reducción en las misiones, hasta donde fue posible en aislamiento con respecto de los centros de colonización española. Estos últimos fueron a su vez fundaciones hechas enteramente al modo hispánico, al no existir en el noroeste, como en el centro y sur de México, agrupamientos anteriores a la conquista en ciudades o pueblos propiamente dichos. Así, los centros de población novohispana en el noroeste respondieron más plenamente a los intereses específicos de los colonizadores. Ello explica que no

pocos de esos nuevos establecimientos prosperaran en función de las grandes explotaciones mineras, agrícolas y ganaderas.

En el también considerable aislamiento de los centros de población novohispana convivían con frecuencia grupos bastante heterogéneos entre sí: mineros, funcionarios reales, capitanes y soldados, ganaderos y agricultores de origen español, criollo o mestizo; un cierto número de esclavos negros y, también en ocasiones, los descendientes de indios aliados, traídos de la región central de México, principalmente tlaxcaltecas y, en general, de origen nahua o mexicano. El noroeste mantuvo permanentemente su carácter de tierra de frontera. Frecuente era encontrar, entre quienes vivían en sus distintas regiones, no pocos aventureros, gente audaz y decidida a abrirse camino aun a costa de peligros y considerable trabajo. Tal apreciación es hasta cierto punto también válida a propósito de algunos misioneros que, con entrega absoluta, se afanaron por abarcar extensiones cada vez más grandes, habitadas por tribus indígenas que debían ser evangelizadas. Cabe recordar así, entre otros, los nombres de Eusebio Francisco Kino, Juan María de Salvatierra y Junípero Serra.

Hacia fines del siglo XVIII y, sobre todo, a principios del XIX otros factores comenzaron a dejarse sentir. Tal vez sin que los pobladores del noroeste novohispano tuvieran plena conciencia de ello, estaban en gestación nuevos intereses, entre ellos, la codicia extranjera que había puesto sus ojos en esas ricas provincias tan escasamente habitadas. Por otra parte, ya en la primera década del siglo XIX la metrópoli española, en manifiesta decadencia, se hallaba del todo incapacitada para dar apoyo a lo que había sido la expansión novohispana en regiones tan apartadas del centro del virreinato de México. Todo esto, así como paralelamente iba a influir en el gran conjunto de los reinos y provincias de ultramar, llegó a tener consecuencias, al principio menos perceptibles pero a la postre decisivas, en los territorios fronterizos de Nueva España. Muy pronto comenzaría también a dejarse sentir allí otro factor, aún más decisivo: la transformación política implicada por la independencia de México.

7. TRAYECTORIA CULTURAL DEL NOROESTE A PARTIR DE LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO

Los procesos de contacto y transformación que ocurrieron en el noroeste durante los siglos novohispanos moldearon ciertamente la fisonomía de esa gran porción del país. Desde entonces comenzó a configurarse la que puede describirse como una variedad norteña, dentro de la cultura mexicana. Nuestro propósito es valorar ahora cómo y en qué grado los cambios que trajeron consigo la independencia y el ulterior desarrollo nacional hasta los tiempos ya contemporáneos, han contribuido a fortalecer en algunos aspectos —y tal vez a debilitar en otros— la fisonomía cultural tenida como característica de la mayor parte del noroeste. Para esto vamos a fijarnos sobre todo en aquellos acontecimientos que se presentan como más significativos y cuya influencia parece haber sido más decisiva dentro del ámbito geográfico-cultural que aquí nos interesa.

La independencia fue mucho más que la ruptura de la sujeción respecto de la metrópoli española. El país, al alcanzar su libertad, se vio en la disyuntiva de darse las formas de organización política y social que parecieran más convenientes a su propia realidad. Los principios derivados de la Revolución

Francesa e igualmente el ejemplo de la nación vecina, o sea de los Estados Unidos, habrían de influir poderosamente frente a la ideología de los grupos conservadores empeñados en preservar instituciones como la monarquía y la unión de la Iglesia y el Estado. Consecuencia de este antagonismo fue la serie de luchas que hicieron desaparecer, por mucho tiempo, cualquier forma de estabilidad.

La problemática nacional, antecedente en la comprensión de las realidades nortteñas

La guerra de independencia fue el momento de la primera aparición de las dos actitudes radicalmente opuestas. Miguel Hidalgo, que dio principio a la lucha el 16 de septiembre de 1810, era hombre de ideas avanzadas y pronto se atrajo la condenación abierta de sus superiores eclesiásticos. Más que la separación de España, buscaba Hidalgo el establecimiento de nuevas formas de gobierno local que hicieran posibles los cambios que, a su juicio, no podían aplazarse más tiempo. Proclamó Hidalgo la igualdad de derechos de los indios, y emitió un decreto que suprimía la esclavitud. Su palabra alcanza un eco profundo en la multitud de campesinos y gente del pueblo que se suman a su causa. Su lucha es en el fondo la primera conmoción no ya sólo política sino profundamente social que ocurre en México.

Con su muerte, al caer prisionero de las autoridades virreinales, precisamente en tierras del norte, la dirección de la lucha pasó a manos de otra figura que enriqueció y amplió el ideario de la insurgencia. José María Morelos es también un cura que conoce por experiencia los problemas de las masas populares. Con precisión formula los ideales que dan sentido a su lucha: México tiene el derecho de constituirse en estado soberano y de darse por consiguiente la forma de gobierno que más le convenga. Del pueblo mismo, y no de otra fuente, emana la soberanía. Para que exista igualdad es necesario suprimir fueros y privilegios. Equitativamente deben distri-

buirse los tributos y obligaciones, así como las posibilidades de trabajo y todo lo que está ligado con ellas, de manera especial la posesión de la tierra.

El ideario de Morelos, enriquecido a su vez con el pensamiento de otros insurgentes, se expresa al fin en la primera constitución expedida por un congreso en el que han participado representantes del pueblo en armas. La Constitución de Apatzingán, proclamada en octubre de 1814, es el primer documento, formulación de normas y propósitos de quienes tienen la persuasión de que es necesario introducir reformas y cambios sustanciales, teniendo sobre todo a la vista la situación prevalente en el centro y sur del país.

Morelos, como Hidalgo y otros muchos, sucumbe también en la lucha. Por momentos parece que ésta será sofocada por los ejércitos virreinales. Pero así como en España, invadida por Napoleón, las guerrillas han sido forma implacable de oposición, también en México los grupos dispersos que aún quedan se valen de parecida forma de acción en espera del momento oportuno. Acontecimientos no previstos que ocurren entonces en España, precipitan aquí el desenlace, aunque no como lo habían deseado los insurgentes seguidores de las ideas de Hidalgo y Morelos.

Como consecuencia de la revuelta iniciada en España en 1820 por el general Riego, Fernando VII se ve obligado a restablecer la constitución liberal proclamada años atrás en Cádiz, con la participación de diputados del continente americano. El temor de que esta constitución, que implicaba algunas de las transformaciones políticas, sociales y económicas por las que luchaban los insurgentes, llegara a tener vigencia en México, mueve a los eclesiásticos y a los partidarios de conservar las instituciones tradicionales a hacer suya la causa de la independencia pero con un sentido bien distinto del que originalmente había tenido. Agustín de Iturbide es el ejecutor de los designios de quienes ven con sobresalto la posible transformación que esta vez parece provenir de la misma España. Con el apoyo de antiguos insurgentes, sorprendidos y desconcertados, consume Iturbide la independencia en 1821. Con ello paradójicamente triunfa por el momento la actitud de quienes pronto habrían de recibir el título de conservadores. La Nueva España conservará

la institución monárquica. Mas como los infantes españoles, en los que se pensó como posibles soberanos, no aceptan la corona, ésta recae en quien había consumado la lucha. Nace así la efímera experiencia de un imperio que iba a durar menos de dos años.

Quienes creen en la necesidad de cambios radicales pronto tendrán ocasión de actuar. Al instalarse el congreso constituyente en 1822, la ideología de éstos se dejará sentir en él. Poco después el flamante emperador, que no puede gobernar con un congreso adverso, toma la decisión de disolverlo. Crece el antagonismo, y a principios de 1823 Iturbide tiene que abdicar.

Un año más tarde nace la primera república con una constitución en la que se establece la organización federal del país y se formulan las normas liberales que habrán de regirlo. Quienes luchan por la transformación, alcanzan ahora, tres años después de consumada la independencia, el primero de sus triunfos. Las fuerzas de oposición, el alto clero, la aristocracia y una parte del ejército, sobre todo militares de alto rango, ni remotamente se darán por vencidos. El sentido de la historia de México seguirá siendo el mismo. Por más de medio siglo se mantendrá la contienda. En ambos bandos hay ciertamente ideólogos distinguidos. Entre los conservadores sobresale la figura del culto estadista y hombre de empresa don Lucas Alamán. En las filas de los liberales están don Lorenzo de Zavala, político e historiador, el doctor José María Luis Mora, anticlerical sacerdote que llegó a convertirse en padre del liberalismo mexicano, y don Valentín Gómez Farfás, político de amplio criterio que llevará a la práctica muchas de las ideas de Mora.

Como en todas las historias hay también aquí personajes ambivalentes que cambian de partido a conveniencia. El más célebre se llama don Antonio López de Santa Anna. Por obra de las circunstancias y por una sagacidad nada común, habrá él de adueñarse del poder en numerosas ocasiones y habrá de tomar decisiones de la más grande importancia, algunas precisamente en relación directa con el destino de las provincias septentrionales del país.

El norte de México, porción por largo tiempo olvidada

En medio de las convulsiones, consecuencia de frecuentes pronunciamientos y guerras civiles, imposible era atender a los más elementales problemas inherentes a la organización y desarrollo nacionales. Las lejanas provincias del norte, con su escasa población, quedaban fuera del campo de interés más inmediato. El aislamiento norteño era cada día más grande y, en el caso de provincias como las Californias y Nuevo México, la vinculación con el centro del país parecía simbólica. Ello explica que proliferaran en el norte gobernantes que no eran sino auténticos caciques, interesados sólo en conservar su posición de predominio. Debilitada en extremo la vinculación con un gobierno fuerte, habían desaparecido también, o se hallaban reducidos al mínimo, los antiguos sistemas de defensa, los presidios que protegían contra las incursiones de los llamados indios bárbaros. Así, a la par que el aislamiento, se acrecentaba la inseguridad, factores ambos que influyeron en la decadencia de muchas de las antiguas minas y de las haciendas dedicadas a la agricultura y la ganadería. También el comercio se volvió más raquítico, tanto por la disminuida explotación de las fuentes de riqueza como por la absoluta falta de protección en los caminos. Finalmente las misiones, aunque subsistieron por algunos años, presentaban síntomas de deterioro, anticipo de su supresión legal y definitiva.

Cuadro bastante sombrío era el que ofrecía la realidad del norte mexicano durante las décadas que siguieron a la independencia. Natural parece que, en su aislamiento, los norteños se aferraran a su propia tradición cultural, en espera de mejores tiempos. Pronto sin embargo tuvieron que hacer frente a una nueva situación que puso en peligro su propia identidad cultural y nacional.

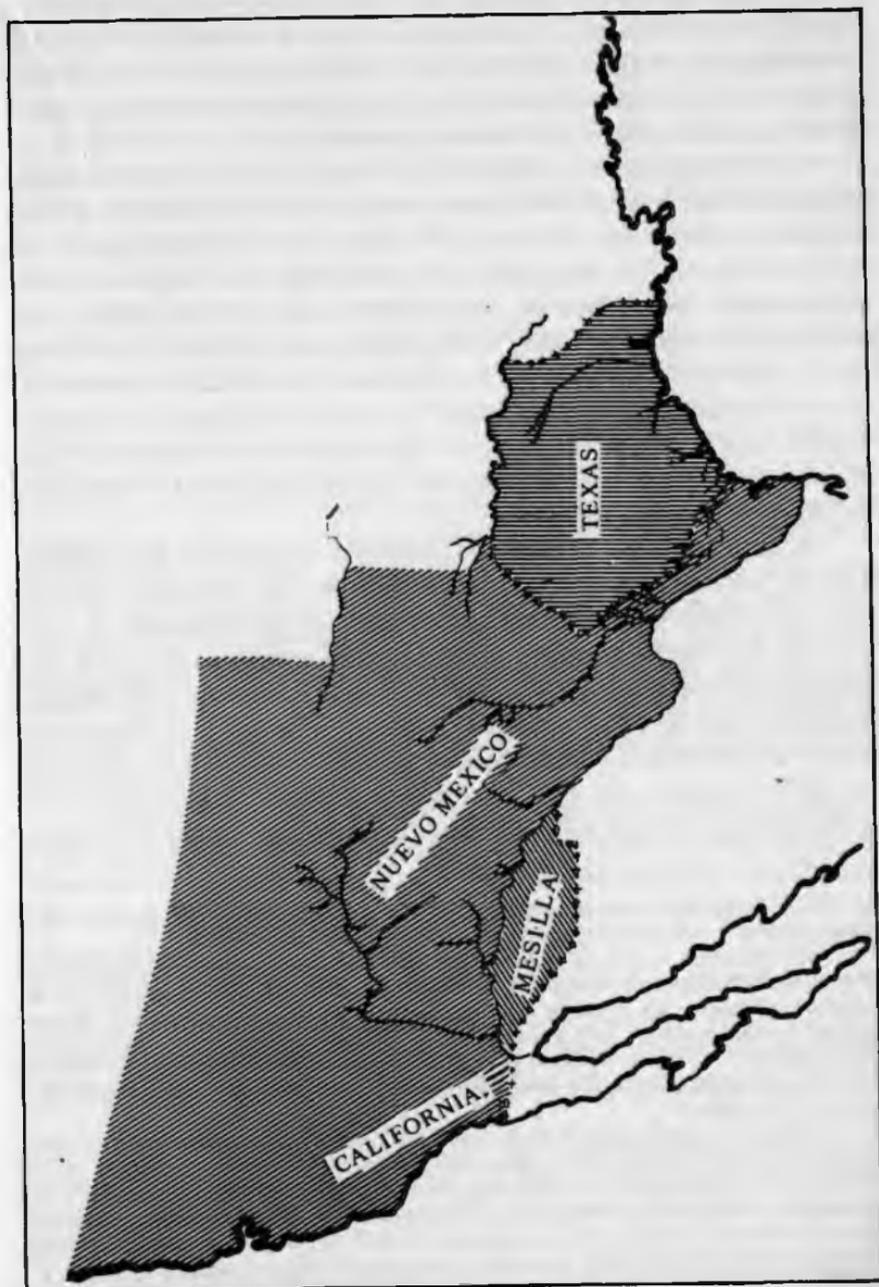
En 1835 el inquieto y ambivalente general Santa Anna, en connivencia con el partido conservador, se pronunció por una forma de organización política que, abandonando el federalismo, convertía a México en república central. Esto vino a ser ocasión de una serie de desgracias que a la postre lanzaron al país a una guerra extranjera.

En la provincia de Texas, donde de tiempo atrás se habían establecido numerosos colonos anglosajones, se inició entonces una abierta rebelión. Irónicamente, en 1836, sólo cuatro años después de la ratificación del tratado de Onís, que había fijado los límites con los Estados Unidos, los colonos anglosajones de Texas proclamaron su independencia. El propósito último de dicha determinación quedó al descubierto cuando en 1845 Texas se anexó, como nuevo estado, a la Unión Norteamericana. Este acontecimiento, antecedente inmediato de la actitud que asumieron luego los Estados Unidos, en términos de lo que se ha designado como política del "destino manifiesto", habría de desencadenar en 1846 las hostilidades. En mayo de ese año los norteamericanos, pretextando agresión por parte de México, dieron principio a la guerra. El conflicto internacional se prolongó hasta septiembre de 1847. El resultado es bien conocido.

El concepto y la realidad del norte mexicano hubieron de alterarse profundamente. México tuvo que ceder al vencedor cuanto se comprendía entonces bajo la denominación de Alta California y Nuevo México, y que abarcaba los enormes territorios donde más tarde habrían de erigirse también los estados de Arizona, Nevada, Utah, y parte de Colorado y Oklahoma. Salvándose al menos la también codiciada península de California, se perdieron aproximadamente dos millones de kilómetros cuadrados en los que quedaba una población de origen mexicano de aproximadamente ochenta mil personas.¹ El tratado de Guadalupe-Hidalgo, en el que se fijaron los nuevos límites entre los dos países, incluyó asimismo algunos artículos destinados a proteger las personas y propiedades de los mexi-

¹ Difieren ciertamente los cálculos estimativos acerca del número de mexicanos que vivían en los territorios que pasaron a poder de Estados Unidos. Richard L. Nostrand, en "'Mexican American' and 'Chicano': Emerging Terms for a People Coming of Age", *Pacific Historical Review*, August, 1973, v. XLII, núm. 3, p. 391, expresa:

"Al tiempo en que se firmó el tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848) y la adquisición de tierras hecha por James Gadsen (1853) —acontecimientos que marcan el cambio de la frontera al actual status político de los Estados Unidos— los establecimientos mexicanos eran numerosos y dispersos y la población mexicana sumaba algo más de ochenta mil individuos."



Pérdidas territoriales en el Norte

canos que quedaban ahora en territorio norteamericano.² Fuerza es reconocer, sin embargo, que la inserción de tales artículos en el tratado internacional, lejos estuvo de convertirse en una salvaguarda efectiva de los derechos de tales grupos desde entonces bajo jurisdicción extranjera.

Los anglosajones, plenamente dueños de los territorios conquistados, comenzaron, como es obvio, a implantar allí sus propias instituciones y formas de vida. Para los mexicanos se inició entonces, en situación de desventaja, una larga serie de procesos de aculturación, en muchos casos acompañados de manifiesta violencia. Entre otras cosas, comenzaron a ser realidad la paulatina pérdida de sus antiguas propiedades territoriales, la discriminación racial y un consiguiente estado de marginación. Para poder subsistir el mexicano tuvo entonces que aceptar trabajos y ocupaciones de ínfima categoría en beneficio de los colonos anglosajones.

A esos antiguos grupos de norteños mexicanos que quedaron en territorio estadounidense habrían de sumarse, con el paso del tiempo, otros muchos emigrantes procedentes de México. Se formaron así numerosas comunidades minoritarias, en constante crecimiento, tanto por su propio desarrollo demográfico como por la continuada inmigración. Hacia 1910 las personas de ascendencia mexicana se acercaban a cuatrocientas mil; en 1960, pasaban de los cinco millones ochocientas mil; en la actualidad se calcula que su número es por lo menos de nueve

² Tal es el caso de los Artículos VIII y IX de dicho tratado. De ellos transcribimos y subrayamos aquí las porciones más pertinentes:

Artículo VIII. Los mexicanos establecidos hoy en territorios pertenecientes antes a México y que quedan para lo futuro dentro de los límites señalados por el presente tratado a los Estados Unidos, podrán permanecer en donde ahora habitan o trasladarse en cualquier tiempo a la República Mexicana, *conservando en los indicados territorios los bienes que poseen o enajenándolos y pasando su valor a donde les convenga, sin que por esto pueda exigírseles ningún género de contribución, gravamen o impuesto. . .*

Artículo IX. Los mexicanos que en los territorios antedichos no conserven el carácter de ciudadanos de la República Mexicana, según lo estipulado en el artículo precedente, serán incorporados en la Unión de los Estados Unidos y se admitirán en tiempo oportuno (a juicio del Congreso de los Estados Unidos) al goce de todos los derechos de ciudadanos de los Estados Unidos, conforme a los principios de la constitución; entre tanto, *serán mantenidos y protegidos en el goce de su libertad y propiedad y asegurados en el libre ejercicio de su religión sin restricción alguna.*

millones.³ Las experiencias socioeconómicas y culturales de dichos grupos, adversas casi siempre, si por mucho tiempo hubieron de aceptarse como algo irremediable, también llegaron a ser causa de reacciones defensivas, al principio más o menos aisladas y esporádicas. El movimiento chicano, que ha ido consolidándose durante los últimos años, constituye sin duda la más honda toma de conciencia de quienes han padecido la discriminación y el marginamiento, para dar lugar a una militancia decidida a hacer respetar sus propios derechos.

Característica del movimiento chicano —muy digna de tomarse en cuenta— es haber apelado de diversas maneras a las propias raíces culturales en relación directa con el pasado de esas tierras que pertenecieron a México. Así, también en este contexto, la significación de lo norteño, incluso en la porción situada más allá de las actuales fronteras mexicanas, lejos de desaparecer dio pie para invocar tradiciones y aun mitos, en busca de identidad étnica frente a la cultura impositiva de la sociedad anglosajona. Entre otras cosas, es argumento de los chicanos recordar que fueron sus ancestros quienes realizaron la más antigua colonización del hoy suroeste norteamericano. Y no sólo se aduce el hecho histórico de la expansión novohispana sino que, con más fuerza aún, se proclama que precisamente en esas regiones estuvo el Aztlán de los aztecas, es decir la patria original de los propios antepasados indígenas.

Adverso fue ciertamente el destino de quienes quedaron “del otro lado” y sólo hasta fecha reciente puede decirse que, por obra de la actitud beligerante y de reafirmación de identidad de los chicanos, ha comenzado a prestarse oídos a algunas de sus demandas.

Regresando a lo que era la situación en las provincias norteafricanas que alcanzó a salvar México tras la guerra con los Estados Unidos, sólo mencionaremos algo que, desde entonces, comenzó a ser patente realidad. Nos referimos al súbito incremento de sus

³ Richard L. Nostrand, “Mexican American and Chicano: Emerging Terms for a People Coming of Age”, en *The Chicano*. Norris Hundley (ed.), Foreword by Miguel León-Portilla, Santa Barbara, Clio Books and Pacific Historical Society 1975, p. 147.

Véase también la reproducción de la obra de Manuel Gamio, *El inmigrante mexicano, la historia de su vida*, México, Universidad Nacional, 1969.

contactos con la poderosa nación de cultura y lengua diferentes. El aislamiento, tan característico del noroeste con respecto al centro de México, paradójicamente dio lugar a peculiar forma de cercanía con el mundo anglosajón que, por su perseverante afán expansionista, más que nunca siguió considerándose como amenaza.

Nuevos peligros sobre la integridad y el perfil cultural del Noroeste

Trauma difícil de borrar fue la mutilación del territorio nacional. Tardíamente, si se quiere, se dejó entonces sentir en el centro del país una casi angustiada preocupación por fortalecer los vínculos con el norte y atender, sobre todo, a su defensa ante el riesgo de nuevas agresiones. Se habló de establecer, como en los días de la Colonia, una línea de fuertes o presidios. Pero por desgracia la penuria del erario nacional y la situación prevalente de inestabilidad política impidieron cualquier forma de actuación efectiva. El norte hubo de subsistir así por bastante tiempo en aislamiento con relación al resto del país.

De acuerdo con el tratado de Guadalupe-Hidalgo, en el que se habían fijado los nuevos límites entre los dos países, los Estados Unidos estaban obligados a impedir las incursiones de los llamados indios bárbaros, en la región de la frontera. En la práctica, sin embargo, la presión ejercida por los colonos norteamericanos fue causa de que bandas de apaches, por cuyo mejoramiento nada se había hecho, se internaran en territorio mexicano, estableciendo sus centros de operación en varios lugares de Chihuahua y Sonora.⁴ La tradicional antipatía y el temor que sentían los norteros respecto de los apaches, creció entonces sobremanera. Muchos ranchos, haciendas y aun pueblos tuvieron que ser abandonados ante las frecuentes acometidas de las tribus. Numerosos relatos se conservan de lo que fue por varias décadas la lucha constante contra esos grupos a los que nadie podía someter. También las legislaciones de

⁴ Acerca de las incursiones de "los indios bárbaros" y otros problemas fronterizos durante esta época, véase J. Fred Rippy, *The United States and Mexico*, New York, F. S. Crofts, 1931, p. 172-176.

Asimismo, para conocer los antecedentes de esta situación: Jack D. Forbes, *Apache, Navaho and Spaniard*, Norman University of Oklahoma Press, 1960.

Chihuahua y Sonora dejaron percibir en múltiples decretos la hostil actitud de los gobiernos locales frente al problema que parecía de casi imposible solución.⁵

A estas causas de inseguridad se sumaron otros peligros que conoció el noroeste durante la segunda mitad del siglo XIX. Su permanente aislamiento, su escasa población y las riquezas potenciales que se pensaba había en esas regiones, provocaron invasiones de filibusteros, procedentes de territorio norteamericano. Entre los varios casos que se presentaron pueden recordarse el de William Walker que, en 1853, proclamó una efímera república de Baja California y Sonora.⁶ Otras partidas de aventureros, que habían estado antes en la Alta California al tiempo de la fiebre del oro, penetraron asimismo en el estado de Sonora. Puede citarse, entre otros, el caso del francés Gastón Raousset de Boulbon. Mas a pesar de la extrema carencia de recursos, la población norteña, una y otra vez hizo frente a tales intentos de invasión. Más de un capitán de filibusteros pagó su codicia con la muerte: Acontecimientos como éstos provocaron en los mexicanos del noroeste una actitud de permanente defensa. Ello a su vez fue acentuando su sentido de nacionalidad, ligado esencialmente a la determinación de preservar la propia cultura y la tierra colonizada por los ancestros.

Avezados a resistir las acometidas de los apaches, las incursiones de los filibusteros y la que consideraban permanente amenaza de expansión de los angloamericanos, los norteños demostraron una vez más su capacidad de resistencias al tiempo de la intervención francesa. Varias veces fueron repelidas del norte las tropas de Napoleón III y, precisamente en los límites de la frontera de Chihuahua, el presidente Benito Juárez pudo rehacer su gobierno y encabezar las fuerzas que a la postre expulsaron de México a los franceses y dieron fin al imperio de Maximiliano. Un saldo positivo dejó para el norte esta última guerra de intervención. Entonces, más que nunca desde los tiempos de la independencia, las regiones lejanas de Chihuahua

⁵ Ver, por ejemplo, la recopilación de órdenes y decretos sobre incursiones de "indios bárbaros", incluida en *Legislación indigenista de México*, Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1958, p. 57-64.

⁶ Sobre este tema: *The Republic of Lower California, 1853-1854, in the words of its State papers, eyewitnesses and contemporary reporters*, edited by A. Woodward, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1966.

y Sonora, comenzaron a sentirse más vinculadas con el resto del país.

Los años que siguieron, especialmente los del largo periodo de gobierno de Porfirio Díaz, llegaron a ser de bonanza para muchas de las antiguas familias de clase alta en el noroeste. Las haciendas adquirieron nueva vida y se concentraron en manos de unos pocos. Los latifundios del norte se hicieron famosos por su extensión a veces casi inverosímil. En el caso de la olvidada península de California, enormes concesiones territoriales a compañías extranjeras, con supuestos propósitos de colonización, podían hacer temer con fundamento que llegara a repetirse allí una experiencia como la de Texas.

La minería cobró nueva fuerza, aunque casi totalmente en manos de extranjeros.⁷ El régimen otorgaba a empresas no nacionales toda suerte de concesiones, incluyendo la construcción de las líneas férreas que, desde la frontera de Chihuahua y luego también desde Sonora, se trazaron hacia el centro del país. La población en los grandes latifundios y en las minas vivía en cambio en condiciones precarias. Las tribus indígenas, cuya cultura tradicional era objeto de permanente desprecio, al menor asomo de rebelión, eran combatidas violentamente como si se deseara su total desaparición. Tal es el panorama de lo que acontecía en el noroeste a principios del siglo xx. Como en el resto del país, el desarrollo alcanzado favorecía básicamente a las clases altas y a las empresas extranjeras.

El Noroeste a partir de la Revolución

Sintomático fue que, entre los varios movimientos preuncio de la Revolución Mexicana, algunos ocurrieran precisamente en el Noroeste. Patente era el descontento de las clases populares, especialmente de los que trabajaban en las minas y en los latifundios agrícolas y ganaderos. En 1906 la huelga en las minas

⁷ Durante esta época se explotaban minas de oro, dentro del noroeste, en Nacozari y Altar, Sonora, y en Ocampo, Hidalgo y Parral, Chihuahua. De plata en: Batopilas, Arteaga y Parral, Chihuahua, y en Copala, Sinaloa. De cobre en: Santa Rosalía, Baja California; Cananea, Sonora; Barranca del Cobre, Magistral y Chorreras, Chihuahua.

de Cananea, Sonora, surgió como un movimiento de justicia social que fue reprimido con extrema violencia. La gente del norte, que había demostrado su capacidad de lucha en múltiples ocasiones, parecía haber tomado conciencia de algunos de los grandes problemas que afectaban al país entero. Por una parte estaba el de la dictadura de Porfirio Díaz que impedía cualquier cambio político; por otra, cada día era más grave la situación de las masas populares que trabajaban y vivían en condiciones in-frahumanas. Si en el centro del país había quienes señalaban ya abiertamente la necesidad de cambios radicales, fueron hombres del norte los que con mayor fuerza llegarían a impulsar el movimiento que culminó con la revolución. Francisco I. Madero, oriundo de Coahuila, aparece en este contexto como el apóstol de una democracia de cuya implantación se esperaba una transformación general. Y muchos fueron los nortefños que de inmediato lo secundaron, particularmente en Chihuahua y en Sonora.

Cuando, después de la muerte de Madero, la revolución se generalizó y definió más ampliamente sus propósitos, aparecen en el noroeste caudillos que influirán decididamente en la realidad integral de México. Baste con recordar aquí los nombres de Francisco Villa, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, Abelardo L. Rodríguez, Adolfo de la Huerta, Joaquín Amaro y Felipe Ángeles, los cuales, con otros jefes también nortefños, como el antiguo gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza, no sólo controlan las principales fuerzas revolucionarias sino que a la postre son los que, a pesar de rivalidades, organizan los nuevos gobiernos, antecedente inmediato del orden político del México contemporáneo.

Como lo notó Herbert E. Bolton en un breve ensayo sobre la evolución del noroeste mexicano,⁹ no parece mera hipótesis relacionar el eficaz surgimiento de estos jefes revolucionarios con la serie de procesos que, desde los tiempos de la Colonia, habían ido configurando la fisonomía cultural de las tierras de donde procedían. En el noroeste la hostilidad del medio que hacía tan arduo el trabajo, el aislamiento y la necesidad de estar

⁹ Herbert E. Bolton, "The Northward movement in New Spain", incluido en *Bolton and the Spanish Borderlands*, edited by J. F. Bannon, Norman, University of Oklahoma Press, 1964, p. 78.

preparado a defenderse, había dado lugar a la aparición de un peculiar tipo humano, consciente de sus derechos y capaz de lanzarse a la lucha, cuando fuera necesario.

Para el norteño la revolución significó una más amplia apertura de conciencia a sus propios problemas, concebidos ya en función de los que aquejaban a todo el país. Por vez primera grandes contingentes humanos, que formaban parte de las tropas revolucionarias de los estados norteños, estuvieron en contacto directo con las realidades del centro y sur de México. La revolución, entre otras muchas consecuencias, tuvo ésta de propiciar un acercamiento de hombres que tradicionalmente habían vivido apartados entre sí. Prueba de las antiguas y grandes diferencias que habían existido la daba el solo aspecto de los contingentes armados del norte, comparados con algunos de los grupos revolucionarios del sur, como era el caso de los zapatistas. Entre estos últimos abundaban los indígenas, descendientes de los grupos mesoamericanos, capitaneados ahora por hombres de extracción principalmente mestiza. En los ejércitos norteños era frecuente en cambio encontrar a descendientes de agricultores y mineros españoles de los tiempos de la Colonia y sólo por excepción a algunos indígenas, en los famosos batallones de yaquis, de aspecto y costumbres muy diferentes de las que tenían los nativos del centro de México.

El triunfo de la revolución marcó definitivamente un momento de acercamiento e influjo norteños en México. Después del gobierno de Venustiano Carranza, durante casi una década, los distintos presidentes fueron todos hombres de Sonora: Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles. Nada tiene de extraño que, en sus planes de gobierno tomaran muy en cuenta la necesidad de atender a las regiones de las que ellos provenían y de acabar con el viejo aislamiento. Desde entonces, entre 1920 y 1930, se dieron los primeros pasos en tal sentido. El impulso inicial, no obstante toda suerte de limitaciones, fue continuado por los siguientes gobiernos revolucionarios. Reveladora es la evaluación estadística y económica de los recursos de los estados de Sonora, Sinaloa y Nayarit, publicada en 1928 por el gobierno mexicano.⁹ En ella se estudiaron las

⁹ *Sonora, Sinaloa y Nayarit*, Estudio estadístico y económico social elaborado por el Departamento de la Estadística Nacional, año de 1927. México, Imprenta Mundial, 1928.

posibilidades socioeconómicas de dichos estados y asimismo los obstáculos principales que dificultaban su desarrollo y su participación en la vida nacional.

Uno de los grandes problemas seguía siendo el de su muy escasa población. Sonora, Sinaloa y Nayarit, con una extensión que, en conjunto sobrepasa a los trescientos mil kilómetros cuadrados, tenían, hacia 1921, algo menos de ochocientos mil habitantes. Equivale esto a decir que su población era de menos de tres habitantes por kilómetro cuadrado. Para atraer más gente a esas regiones debían crearse incentivos económicos. Repartir los grandes latifundios no era suficiente puesto que además se requerían los medios que permitieran su adecuada explotación. Los centros mineros, en decadencia después de la revolución y todavía en su mayor parte en manos extranjeras, no podían servir de base a los proyectos de desarrollo. Por su parte, los grupos de indígenas —pápagos, seris, yaquis, mayos, tarahumaras y tepehuanes—, que seguían viviendo en diversos lugares del noroeste, constituían entidades marginales, tradicionalmente empobrecidas y aun más aisladas que el resto de la población.

Por lo que toca a la península de California, sólo comunicada hasta entonces por vía marítima con pocas y poco confiables embarcaciones, aún subsistían en ella las grandes concesiones territoriales a intereses extranjeros, entre otras la muy importante Compañía de Tierras del Río Colorado que conjuntamente explotaba grandes plantaciones en el valle imperial y en el de Mexicali. En los cerca de ciento cincuenta mil kilómetros cuadrados de superficie peninsular la población total era, en 1930, de sólo noventa y cinco mil personas, o sea de menos de un habitante por kilómetro cuadrado. De los antiguos grupos indígenas, casi completamente extinguidos, sólo quedaban algunas minúsculas rancherías de origen cochimí y cucapá en el extremo norte, viviendo en condiciones por demás precarias.

Para atender a la problemática que planteaba el noroeste, la actuación del gobierno se dirigió fundamentalmente a los siguientes aspectos: expropiación de latifundios y reparto de tierras, a lo que siguió la construcción de una serie de grandes presas, aprovechando los ríos que bajan de la Sierra Madre para crear así centros de desarrollo agrícola y propiciar la inmigración interna, que, de hecho, pronto se dejó sentir. Otras

medidas fueron echar las bases de un amplio sistema educativo, dentro del que debían incluirse también los grupos indígenas; nacionalizar las vías de comunicación ya existentes, es decir los ferrocarriles, e iniciar la construcción de las primeras carreteras para vehículos de motor en esas regiones. Ingenuo sería pensar que éstos y otros programas, que al menos parcialmente se realizaron, significaron una respuesta cabal ante los problemas y posibilidades de esta gran porción de México.

Hay, sin embargo, varios hechos que conviene recordar y que obviamente reflejan algunos de los cambios ocurridos en la realidad cultural de esta área. Primeramente está el extraordinario y definitivo aumento de su población desde los años que siguieron a la revolución. Ello se ha debido no sólo al incremento natural que, especialmente durante las dos últimas décadas, ha sido común a casi todo el país y que se describe como una "explosión demográfica". Tomando el caso de Sonora como ejemplo, pueden darse las siguientes cifras: en 1921 su población era de 275,127 individuos; en 1930 había tenido un pequeño aumento que la hizo llegar a 316,271 habitantes; en 1940 el desarrollo demográfico seguía siendo bastante limitado, 364,176 personas. Para 1950 la migración proveniente de otras regiones de México había aportado ya un considerable contingente humano. Según datos de la Dirección General de Estadística, entre 1940 y 1950 los que habían inmigrado a Sonora sumaron 62,570; el censo de 1950 arrojó entonces una población considerablemente más numerosa: 510,607 individuos. El proceso de migración interna hizo que el mismo Estado recibiera en la década de 1950-1960 otras 142,312 personas. Su población a principios de 1960 fue de 783,378. En 1970 sobrepasó al millón de habitantes.

Esta característica de foco de atracción para inmigrantes de otros lugares de México, la compartieron con Sonora los varios estados del área que aquí nos interesa. Ofrecemos el siguiente cuadro en el que se consigna en cifras cuál ha sido la inmigración interna, sobre la base del número de personas que en 1960 no habían nacido en el correspondiente estado:

Baja California Norte .	308,322	inmigrantes
Baja California Sur	11,552	inmigrantes

Chihuahua	206,022	inmigrantes
Durango	78,281	inmigrantes
Nayarit	62,673	inmigrantes
Sinaloa	76,202	inmigrantes
Sonora	142,312	inmigrantes ¹⁰

Si a las cifras anteriores se añaden los inmigrantes que también habían recibido los otros estados norteros, Coahuila (155,728), Nuevo León (254,521) y Tamaulipas (291,379), se verá que, hacia 1960, más de un millón y medio de mexicanos, principalmente del área central, habían ido a establecerse en las provincias fronterizas. Este hecho, que obviamente no obedeció a ninguna forma de compulsión, parece que debe explicarse en función de los atractivos, fundamentalmente económicos, que los inmigrantes percibieron en las regiones norteras.

Entre esos atractivos están la apertura de grandes extensiones al cultivo, gracias a numerosas obras de irrigación. El norte de México fue, hasta época reciente, el área más favorecida con este tipo de realizaciones. Actualmente es allí donde puede decirse que existen, hasta cierto grado, formas de agricultura tecnificada. Otro aliciente, de gran importancia, ha sido la vecindad con los Estados Unidos. Además de los cientos de miles de mexicanos, en su mayoría del área central del país, que legal o subrepticamente cruzan la frontera para ir a trabajar como braceros, hay otros muchos habitantes de las ciudades fronterizas que laboran en territorio norteamericano, aunque conservan su residencia en el lado mexicano de la línea divisoria. También la creación en los estados norteros de diversas industrias, aunque muchas con capital norteamericano, como en el caso de las plantas maquiladoras, ha significado mayores posibilidades de trabajo. Éstos y otros hechos explican también que sea en varios de los estados del norte donde los "salarios mínimos", fijados oficialmente, alcanzan mayor cuantía.

En la actualidad el antiguo aislamiento de esas provincias, las más extensas de México, está en vías de desaparecer. Hoy el norte se halla comunicado por ferrocarril, carreteras, líneas

¹⁰ Datos de la Dirección General de Estadística de México.

aéreas y modernos transportadores marítimos, con el resto del país e igualmente con los estados vecinos de Norteamérica, algunos con gran población y desarrollo como California, Arizona y Texas, que, junto con Nuevo México, son los que tienen mayores núcleos de ascendencia mexicana que conservan en alto grado elementos de su cultura original.

Por otra parte es necesario reconocer que los cambios ocurridos en el norte de México durante las últimas décadas, incluyendo de modo especial aquellos que se derivan de una más intensa influencia norteamericana, plantean nuevas cuestiones en torno al tema del perfil cultural de estas regiones. De ellas vamos a ocuparnos a continuación.

Ethos y diferencias culturales del Noroeste

Podría pensarse tal vez que el noroeste mexicano está en proceso de perder algunos o muchos de los rasgos que, desde hace siglos han ido caracterizando su propia fisonomía. Las mejores comunicaciones con el resto de México y la inmigración de grupos procedentes de otras regiones del país, lo han afectado, según esto, dentro de un proceso de homogeneización nacional. Por otro lado, la influencia norteamericana innegablemente ha dejado también su propia huella. Lo nacional y lo norteamericano aparecerían así como fuerzas complejas y, en algunos aspectos quizás opuestas, que inevitablemente tenían que alterar al fin la realidad cultural de los estados fronterizos.

Otra hipótesis sería afirmar que la fisonomía propia del noroeste, integrada a lo largo del proceso histórico que hemos intentado describir, ha sido capaz de asimilar los distintos influjos procedentes de afuera, preservando hasta ahora muchos de sus antiguos rasgos. En relación con esto podría añadirse que precisamente algunos elementos y rasgos de la peculiaridad cultural nortea han subsistido también entre la población de ascendencia mexicana establecida en los que hoy son estados norteamericanos del suroeste.

Obviamente, para aceptar o rechazar cualquiera de estas hipótesis, se requieren diversas formas de investigación que

sólo en pequeña parte se han realizado. Básicamente hacen falta estudios de carácter histórico y también trabajos de campo con un enfoque antropológico, desde el punto de la etnología y de otras ramas de las ciencias sociales. La cuestión por dilucidar podría enfocarse en función de temas como éstos: ¿la participación efectiva del noroeste en la vida nacional implica necesariamente pérdida de su fisonomía cultural? ¿Ésta ha sido afectada seriamente por la influencia de la vecindad norteamericana? ¿Qué papel han desempeñado en el contexto de la cultura los cientos de miles de inmigrantes procedentes del centro y sur del país? ¿La homogeneización cultural del noroeste con respecto al resto de México ha sido un objetivo político a nivel nacional?

No precisamente para dar aquí una respuesta a dichas preguntas, sino con el fin de valorar el grado de significación de lo que puede entenderse hasta ahora por "variedad norteña de la cultura mexicana", creemos necesarias las siguientes consideraciones. Tratando de precisar algunos rasgos y elementos culturales característicos en el noroeste atenderemos a ellos desde el punto de vista de lo que se ha descrito como el *ethos*, o sea el sentido y orientación generales de una cultura. Recordando la descripción del proceso histórico del noroeste, señalaremos en consecuencia algo de lo que ha influido en la formación de su propio *ethos*: motivaciones, valores, actitudes y tipos de relaciones más característicos en la población del área que estudiamos.

Un primer rasgo, casi constante, en la actitud de quienes, desde la Colonia, han ido a establecerse en el noroeste, parece ser su determinación de afrontar decididamente toda suerte de riesgos y dificultades con tal de alcanzar riquezas y ventajas que se supone allí existen. Esta determinación es la que puso en marcha los diversos movimientos de penetración y llevó a crear, desde su misma raíz, nuevas formas de establecimientos, en los que, para subsistir, había que trabajar al máximo. Tal es el caso de los reales de minas, las haciendas, los ranchos y los nuevos pueblos.

En medio de su aislamiento, el norteño se encontró con la presencia de tribus indígenas, de las que consideró muy poco

podía esperar de provecho y sí en cambio grandes peligros. Las misiones y los presidios fueron las dos formas de respuesta a la cuestión de las tribus indígenas. Los misioneros, particularmente los jesuitas, buscaban la reducción de los indios, su evangelización y mejores formas de subsistencia, aislándolos lo más radicalmente posible de todo contacto exterior. Las tropas de los presidios tenían a su vez el encargo de repeler a las tribus no reducidas, las llamadas bandas de bárbaros. De un modo o de otro, misiones y presidios actuaron como instituciones que, a la postre, separaron o alejaron a los nativos de los nuevos centros en que se establecía la población hispano-mexicana.

Se afianzó así en la conciencia del norteno una actitud muy distinta de la que había prevalecido, a partir de la conquista, en el área mesoamericana. Dado que en el norte era muy difícil aprovechar el trabajo de las "tribus bárbaras", parecía mejor repelerlas o concentrarlas en los reductos misioneros. Esta actitud explica probablemente que hasta hoy se conserve, dentro del área que aquí interesa, una realidad pluri-cultural bastante definida. En la actualidad continúan viviendo aparte y preservando mucho de su antigua cultura, grupos como los tarahumaras de Chihuahua; los pápagos, yaquis, seris y mayos de Sonora, o los tepehuanes de Durango. Y si se recuerda además que en el siglo XIX y aún en el actual han ocurrido levantamientos de algunas de estas tribus, acabará de comprenderse que, para el norteno, ideologías como el indigenismo aparecen muchas veces como posturas románticas y de escasa significación práctica. Por el lado de los grupos indígenas la respuesta a tal situación ha sido la desconfianza y la resistencia casi permanente por los agravios y expoliaciones de que han sido víctimas.

El *ethos* del hombre norteno se configuró así, en su rechazo del mundo indígena y en su actitud de afrontar los peligros, entregado a cualquier trabajo que le permitiera, si no alcanzar las riquezas ambicionadas, lograr al menos mejores modos de subsistencia. Su mismo aislamiento y la acentuada necesidad de protección, produjeron una mayor cohesión familiar y una más persistente preservación de los lazos de parentesco. Hasta la fecha en varios de los estados del noroeste la institución de

la familia manifiesta mayor estabilidad que en otras regiones del centro y sur de México.¹¹ De hecho, desde los tiempos de la colonización y más recientemente, cuando empezaron a ocurrir otras inmigraciones, ha sido frecuente que quienes hacia allá marchaban lo hicieran acompañados de sus mujeres e hijos.

La configuración étnica de la población norteña presenta algunas características dignas de tomarse en cuenta. Como ya se ha notado, el mestizaje con las distintas tribus que allí vivían fue muy limitado. Buena parte de los primeros colonos eran de extracción española. Muchos eran criollos nacidos en México y otros mestizos de cultura predominantemente hispana. Los indios del centro de México, principalmente de filiación nahua-tlaxcalteca, que habían ido como acompañantes y servidores, llegaron a mezclarse en cambio con la gente española o hispanizada. De cualquier forma, la resultante fue la implantación de la cultura en formación de la Nueva España. Hasta la fecha, y no obstante las más recientes inmigraciones, se han preservado en el noroeste hábitos y elementos culturales de antiguo arraigo. Así en el idioma español que se habla en el norte se conservan numerosos arcaísmos y aún en la misma fonética se percibe claramente el que se conoce como "acento norteño". También en la dieta existen diferencias. Interesante resulta notar la existencia de tortillas de trigo que muestran la influencia mesoamericana, pero asimilada a su modo por gente de extracción predominantemente española. Hasta el presente el consumo de carne y verduras es también más alto en el noroeste que en otras zonas del país. Los ejemplos mencionados, anticipan sólo lo que una investigación sistemática podrá descubrir en este orden de diferencias. Piénsese, al menos, en la indumentaria tradicional de los rancheros, que incluso llegó a influir poderosamente en la de los famosos vaqueros del suroeste de los Estados Unidos.

También algunas de las decisiones más importantes, adoptadas por la gente del norte a lo largo de la vida independiente de México, parecen explicarse en función de su *ethos*. Aunque en general el norteño no tuvo abiertas las puertas a una

¹¹ Véase: W. Borah and S.F. Cook, "Marriage and Legitimacy in Mexican culture: Mexico and California", *California Law Review*, vol. 54, No. 2, May, 1966.

educación superior ni a cualquier otra especie de refinamiento, desarrolló cualidades que lo enriquecieron culturalmente de modo muy especial. Entre ellas estuvieron su gran capacidad de adaptación, su actitud de resistencia ante cualquier amenaza de perder lo que consideraba suyo y asimismo una cada vez más fuerte conciencia de mexicanidad. Prueba de esto lo ofrecen varios hechos a los que nos hemos referido ya. Recuérdese la beligerancia norteaña durante la guerra con los Estados Unidos, o con motivo de las invasiones de filibusteros y también al tiempo de la intervención francesa. Esas formas de actuar en la vida del país, determinaron a su vez un propósito de mayor vinculación con la realidad integral de México. Quizás esto explique también la decisiva participación del norte en la Revolución Mexicana, cuando en varios de los estados fronterizos surgieron jefes que con eficacia se opusieron a la dictadura y lucharon por poner término a la enajenación que significaban los grandes latifundios y las minas y otras concesiones en manos de extranjeros. Desde otro punto de vista, podría buscarse asimismo en el *ethos* norteaño la raíz más honda de la preservación de determinados valores y elementos culturales entre los grupos de ascendencia mexicana en los estados del suroeste de Norteamérica.

La sola mención que hemos hecho de acontecimientos particularmente significativos, desde los tiempos prehispánicos hasta el presente, ha mostrado además otros rasgos propios y distintos en la trayectoria del noroeste mexicano. Pensamos que haber destacado el aislamiento y las formas de motivación de quienes se establecían en el noroeste, justifica hablar de la aparición de un *ethos*, hasta cierto grado distinto, dentro del más amplio contexto de la cultura mexicana. A nuestro parecer, no obstante la actualmente más amplia vinculación de esas regiones con el centro del país, y por encima también de la innegable influencia norteamericana, el noroeste preserva determinados rasgos y valores que hasta hoy configuran una personalidad característica.

La compleja realidad cultural del noroeste tan sólo en algunos aspectos y en formas muy limitadas ha sido objeto de investigación. Urge, por ejemplo, incrementar los trabajos arqueológicos en relación con su pasado pluri-cultural indígena.

Igualmente importa inquirir acerca de verosímiles contactos e intercambios entre determinados grupos nortños y la zona mesoamericana de alta cultura. Con referencia a la penetración y colonización novohispana en el noroeste, aunque existen algunos estudios valiosos, mucho es aún lo que queda por esclarecer. La situación y el desarrollo histórico de las distintas regiones del noroeste, a partir de la independencia de México, son temas que requieren mayor atención desde múltiples puntos de vista y muy particularmente en términos de investigaciones interdisciplinarias.

Entre otras cosas, han sido escasos los intentos de comprensión y valoración de las identidades culturales indígenas sobrevivientes, al igual que de los métodos y propósitos adoptados por los organismos gubernamentales y las misiones de índole religiosa que continúan actuando en las comunidades nativas. Tampoco puede hablarse de abundancia de investigaciones a propósito de las características y consecuencias de la inmigración, el incremento demográfico y el conjunto de las realidades socioeconómicas prevalentes en el noroeste mexicano. Asunto asimismo de notorio interés es el de los procesos de aculturación con respecto a la prepotente sociedad anglosajona a lo largo de una frontera de muchos centenares de kilómetros. Si es obvio que la cultura norteamericana ejerce formas de influencia decisiva en todo el mundo, incluido particularmente el ámbito de la América Latina, debe reconocerse que es apremiante analizar sus consecuencias en el área más cercana a los Estados Unidos, verdadera frontera intercultural en nuestro continente. Tema asimismo de investigaciones es el de la interacción entre los grupos de ascendencia mexicana en el suroeste norteamericano, y la población fronteriza del noroeste, en especial a partir de la insurgencia chicana.

A todas luces, el noroeste de México, por lo menos tanto como el resto de nuestras provincias fronterizas, es área con grandes posibilidades de desarrollo. En una palabra, se trata de enormes extensiones con recursos naturales sólo en parte aprovechados. Su población, aunque en incremento acelerado, sigue siendo proporcionalmente no muy numerosa comparada con la del centro y sur del país. Finalmente, si como hemos visto, puede hablarse al parecer de un *ethos* o sentido y orientación

propias de una variante nortea en el contexto cultural de México, entre los interrogantes que, en última instancia, no conviene soslayar, están los siguientes: ¿perdurará el conjunto de valores, rasgos y elementos que históricamente configuraron el perfil de las antiguas mayorías nortea? ¿Qué importancia pueden tener en el proceso de desarrollo integral de esa vasta porción del país la pérdida o la preservación de lo que más específicamente ha constituido la raíz de su peculiar sentido de identidad? ¿O debe pensarse, por el contrario, que la total homogeneización del noroeste con respecto a la cultura nacional, es algo inevitable e incluso deseable?

Área abierta al estudio de situaciones de contacto e intercambios culturales es el noroeste mexicano. Nuestro propósito ha sido reflexionar sobre lo poco que, con base firme conocemos, para dejar ver la riqueza y la importancia del tema y, a la vez, lo mucho que queda aún por investigar.

8. MÁS ALLÁ DE LA ACTUAL FRONTERA MEXICANA: EXPERIENCIA CULTURAL DE LOS NAVAJOS

El caso del que ahora vamos a tratar difiere en muchos aspectos de los hasta aquí considerados. Los navajos son hoy el grupo indígena más numeroso de los Estados Unidos: cerca de ciento sesenta mil personas. La reservación en que viven comprende la zona noreste del estado de Arizona y algunas áreas colindantes de los vecinos Nuevo México y Utah. En conjunto, tiene una extensión cercana a los setenta mil km², aproximadamente la de un país como Portugal.

Lo que presentaré en este capítulo se deriva, tanto de distintas obras y testimonios publicados como del contacto personal a través de varias estancias en la reservación, conviviendo con miembros de las tribus, entre ellos algunos de sus jefes o líderes. Mi más reciente visita al país navajo tuvo lugar en 1972. En ese año, el presidente del Consejo Tribal Navajo, señor Peter MacDonald, así como otros funcionarios del Departamento Navajo de Educación, me invitaron a dar una serie de charlas en el Colegio de la Comunidad (*The Navajo Community College*).

Por vía de explicación, diré que dicho colegio, establecido en 1968, se distingue, entre otras cosas, por dos rasgos muy significativos. El primero lo da el hecho de que, en el conjunto de cursos o materias impartidas, ocupan lugar especial las referentes al propio legado cultural del pueblo navajo. La otra característica de esta institución es que, en lo administrativo y lo académico, está plenamente en manos de miembros de la comunidad indígena.

Las charlas que allí di versaron precisamente sobre el tema de las culturas en peligro y las situaciones de posible pérdida o afirmación de la identidad étnica. Y si afirmo que los maestros, estudiantes y otras personas, todas ellas navajos, mostraron considerable interés en los asuntos tratados, tengo que decir asimismo que fue mucho también lo que aprendí escuchando sus puntos de vista, discusiones y relatos acerca de sus propias experiencias. Los navajos han tenido que hacer frente durante los últimos años a no pocos apremios que, a modo de retos, han provocado en ellos la necesidad de tomar decisiones en verdad cruciales. Más que nunca se hallan ahora decididos a transformar sustancialmente sus condiciones de vida. En particular sus líderes tienen firme persuasión de que es ya tiempo de que los propios navajos, con conciencia de su realidad cultural, programen y pongan en ejecución las medidas más conducentes para alcanzar un desarrollo socioeconómico integral. Precisamente en este contexto les ha sido menester plantearse una y otra vez el tema de la preservación de la propia identidad cultural. Cuestión capital ha sido encontrar las formas de adaptar los cambios causados por factores externos o buscados por ellos mismos, evitando a la vez ser absorbidos por la influencia avasalladora de la cultura predominante, es decir la angloamericana. Obvio es así que las discusiones en que me tocó participar, bajo el título general de *Identidad cultural o asimilación en la corriente de la sociedad mayoritaria*, les fueran de interés vital.¹

¹ La serie de charlas tuvo lugar del 9 al 18 de octubre de 1972, en la propia sede del Colegio de la Comunidad Navajo que así inauguró su programa de profesores visitantes.

Al tratar también en tales charlas acerca de otras experiencias y procesos culturales —en relación sobre todo con México y con el ámbito indígena iberoamericano— la atención terminaba por dirigirse casi siempre a la historia y a la situación contemporánea de la nación navajo. Sabido es que, dentro del más amplio contexto de la población indígena de los Estados Unidos, el pasado y el presente de este grupo está especialmente vinculado con la serie de acontecimientos que, a través de los siglos, han ido configurando la fisonomía de la vasta región del suroeste norteamericano. En ese ámbito, la trayectoria cultural de los navajos ha implicado distintos procesos de contacto con pueblos a su vez muy diferentes entre sí.

La arqueología, la etnología y la historia, así como las mismas tradiciones que hasta hoy mantienen los navajos, permiten destacar sobre todo tres formas de acercamiento con gentes dueñas de culturas diferentes. Me refiero a los intercambios o procesos de aculturación tenidos con respecto a otros indígenas, especialmente los indios pueblos; asimismo con distintos grupos de origen hispano-mexicano y, finalmente, con los descritos de modo genérico como “anglos”, los ciudadanos de la sociedad mayoritaria norteamericana. Sobre la significación y consecuencias que han tenido para los navajos estos contactos, será de interés reflexionar con apoyo en las fuentes pero teniendo también muy especialmente a la vista los testimonios de los mismos indígenas.

Pluralidad de contactos culturales en el ámbito de la nación navajo

Al igual que otros grupos indígenas, los navajos conservan antiguos relatos acerca de los orígenes cósmicos y divinos y de la propia comunidad. Según sus tradiciones, hasta cierto grado paralelas a las del pensamiento prehispánico mesoamericano, cuatro fueron las edades o tiempos en que el mundo ha existido. El primero fue el mundo de color negro en el que vivieron las gentes de la niebla, sin formas definidas como las que ahora tienen hombres y mujeres. Al segundo mundo

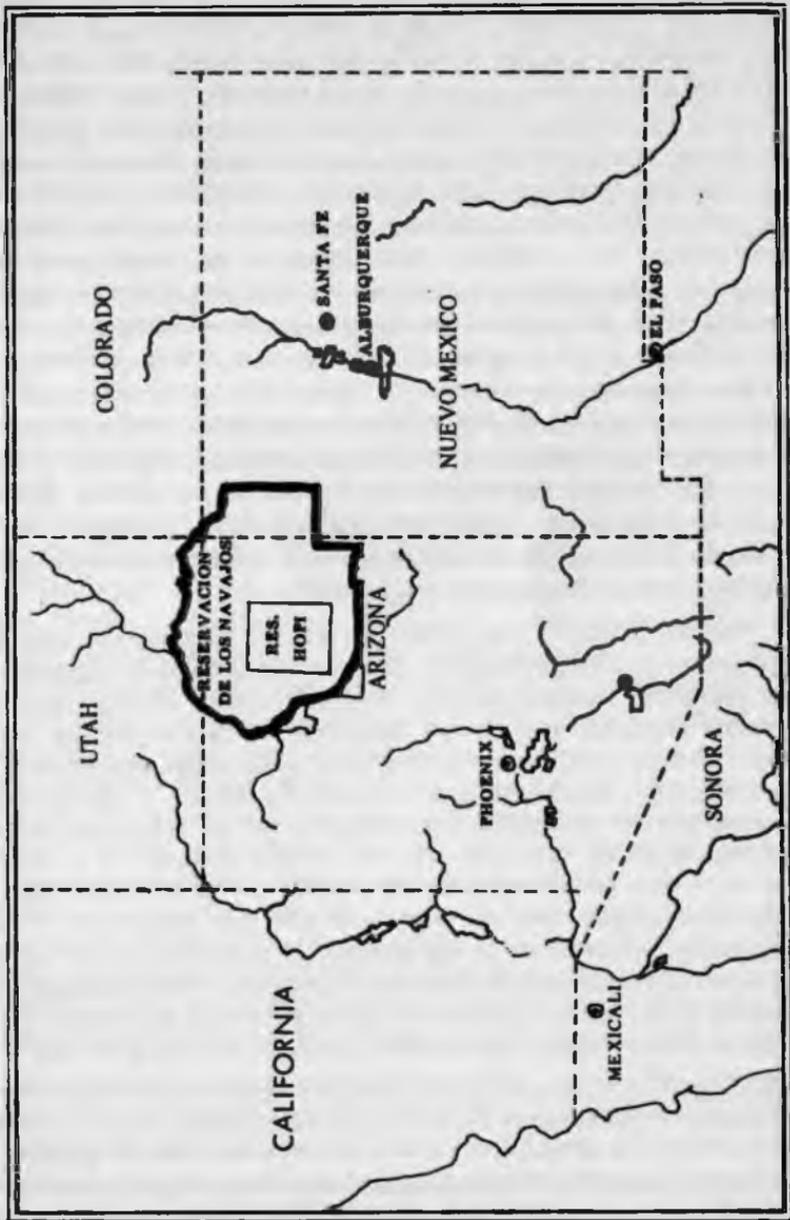
correspondió el color azul y en él hubo ya seres humanos que tuvieron que luchar contra animales enormes hoy no existentes. Deidad protectora fue el coyote que salvó a unos pocos de los humanos y permitió su paso al orden del tercer mundo. Éste tuvo como color el amarillo. Subsistió entonces la amenaza de las bestias feroces y, por otra parte, diversas formas de transgresión hicieron también peligrar la supervivencia del hombre en la tierra. Al fin el agua puso término al mundo de color amarillo. Nuevamente comenzó a existir una cuarta edad, descrita como el tiempo del calor y la luz. Algunas tradiciones proclaman que no fue ésta, sino otra quinta duración, la edad definitiva en que los ancestros de los navajos hicieron su aparición en el mundo. Mas, por encima de todo, está el hecho de que —como en el mundo cultural de Mesoamérica— también los mitos navajos implican la sucesión cósmica de los ciclos.

Según las antiguas palabras, conservadas especialmente por los jefes y los curanderos —los hombres profesionalmente dedicados al conocimiento y la práctica de antigua tradición médica— las tribus habían peregrinado desde sitios lejanos hasta llegar a las que son hoy las tierras para ellos sagradas. Como lo refiere uno de sus relatos: “Por muchos años he conservado esta belleza conmigo; ha sido mi vida, es sagrada. . .”² A modo de símbolo de lo que fue el definitivo establecimiento de los navajos en lo que hoy es su tierra, las tradiciones recuerdan la erección del primer *hogan*, destinado a fines ceremoniales. El tipo de construcción de paredes exagonales de los hoganes había de tener vigencia perdurable. Así debían construirse las habitaciones de la comunidad.

Las investigaciones arqueológicas, la lingüística y otros testimonios históricos confirman que el pueblo navajo no es residente muy antiguo en el ámbito del suroeste norteamericano, donde hoy está su tierra sagrada. Tanto su lengua como la de sus vecinos, los apaches, se hallan relacionadas con el tronco atapascano del que forman también parte otros grupos que hasta la fecha viven en la porción noroeste del Canadá.³ A

² Aileen O'Bryan, *The Diné: Origin Myths of the Navajo Indians*, Washington, Smithsonian Institution, Bulletin 163, 1956, p. 101 Respecto de los mitos sobre las varias edades cósmicas, véanse las p. 1-13 de la misma obra.

³ Clide Kluckhohn, *The Navajo*, New York, double day, 1962, p. 33.



Reservación de los navajos

punto fijo se desconoce cuándo ocurrió la penetración de los navajos en el suroeste. Puede al menos afirmarse, como algo muy probable, que ello sucedió entre los siglos XIII y XV d.C. Sabemos además que, a partir de su entrada en esa región, se iniciaron sus formas de contacto con otras gentes allí establecidas desde mucho tiempo atrás. Los procesos de aculturación que entonces tuvieron lugar fueron en relación con los llamados más tarde "indios pueblos". A pesar de que no faltaron hostilidades, los contactos significaron a la postre para los navajos la adquisición de elementos culturales antes no poseídos por ellos. En defensa permanente ante el riesgo de verse absorbidos cultural o políticamente por los indios pueblos, los navajos aprendieron de ellos la agricultura, y también, entre otras cosas, las artes de los tejidos de algodón y de las pinturas de arena con propósitos ceremoniales, aunque haciendo adaptación a su propia idiosincrasia cultural. En especial la práctica de la agricultura marcó una radical transformación en el modo de vida de quienes, según parece, habían subsistido hasta entonces como recolectores y cazadores.

Varias centurias más tarde vinieron los contactos con los exploradores, conquistadores, misioneros y colonos españoles. Los primeros testimonios en castellano acerca de los navajos, bastante limitados por cierto, datan de los comienzos del siglo XVII. No fue sino hasta más de cien años después cuando la presencia hispana se hizo sentir con mayor fuerza. Varios fueron los intentos de someter a los navajos pero en resumen puede decirse que el fracaso fue su consecuencia. En tanto que los indios pueblos quedaron sujetos a la dominación española, los navajos, una vez más, a la par que opusieron eficaz resistencia, aprovecharon sagazmente la oportunidad de hacer suyos otros importantes elementos culturales. Adueniéndose de caballos y de cuantas cabezas de ganado menor estuvieran a su alcance, dieron inicio a un nuevo cambio en su forma de vida. En posesión del caballo, pudieron rechazar mejor los intentos españoles de dominar en su territorio. Paralelamente, la vida de las tribus empezó a adquirir el carácter de una sociedad de pastores. Aunque nunca abandonaron la agricultura, su riqueza comenzó a medirse en términos del número de caballos y cabezas de ganado menor que cada familia poseía. Haciendo suyo lo que les

pareció convenirles, además de rechazar con violencia todo intento de conquista, se opusieron a cualquier forma de aceptación de creencias o prácticas religiosas como las que, con halagos, intentaron predicarles algunos misioneros franciscanos, de aquellos que laboraban entre los indios pueblos de Nuevo México. Así cabe afirmar, en resumen, que si los navajos supieron aprovechar su vecindad con los españoles, ésta no llegó a alterar su visión del mundo, su sistema de valores y creencias, en una palabra, su identidad cultural.

Además de los contactos mencionados, los navajos mantuvieron también determinadas formas de intercambio con gentes de cultura hasta cierto punto afín a la española, pero que, en otros aspectos, se presentaban a sus ojos como considerablemente diferentes. Las gentes en cuestión, con las que ocurrió la nueva forma de acercamiento, eran precisamente algunos mexicanos de extracción mestiza. Tanto es así que para los navajos había diferencia entre mexicanos mestizos y españoles, que pronto llegaron a aplicar a los primeros una designación específica. Valiéndose de un término muy expresivo de su propia lengua, bautizaron a los mexicanos con el nombre de *nakai* que significa "los andariegos", "los que andan por allí".

La presencia de mexicanos, sobre todo entre los indios pueblos y en menor grado entre los navajos, dejó sentirse probablemente desde el siglo XVII y se incrementó luego a lo largo del mismo periodo colonial. Más tarde, cuando, por casi tres décadas, toda la región del actual suroeste norteamericano formó parte del México independiente, los contactos entre navajos y mexicanos continuaron siendo bastante frecuentes.

Una primera consecuencia de ello la tenemos en los casos que hubo de mestizaje navajo-mexicano. Así, hasta hoy subsiste un clan, prominente entre los navajos, que ostenta el mismo nombre de *nakai* que originalmente se había dado a los mexicanos que por allí andaban.⁴ Resultado también de estos contactos

⁴ Los propios navajos conservan relatos en los que se alude muy significativamente al carácter mestizo del clan de los *nakai*: A continuación transcribo un fragmento de uno de tales relatos:

Hay un clan llamado mexicano, *nakai dinae'e*. Este clan tiene relación con el que se nombra *iqo yah ha'tline*, porque un hombre de ese clan capturó a una muchacha mexicana y, a su vez, los españoles secuestraron a una joven indígena. En realidad buscaban ellos recobrar a la muchacha

fue que los navajos enriquecieran su cultura con el arte de los trabajos en plata, aprendido de algunos maestros mexicanos. Los navajos, famosos en la actualidad por este arte, comenzaron desde entonces a forjar collares, brazaletes y otros objetos en plata con incrustaciones de turquesa. Una vez más, sin embargo, la asimilación de las técnicas estuvo muy lejos de pasar a ser un mero mimetismo cultural. Las creaciones de los orfebres navajos dan hasta el presente testimonio de la propia inspiración, como ocurrió con sus textiles y alfombras que también ostentan elementos de su antigua simbología en estrecha relación con sus tradiciones y visión del mundo.

La presencia de los angloamericanos en el país navajo

Finalmente "los anglos" entraron en escena. Habían proclamado éstos que era su destino manifiesto expandirse y conquistar los vastos territorios del suroeste. A no dudarlo, los navajos debieron interesarse hondamente en los acontecimientos que ocurrieron en Nuevo México, y en otros lugares vecinos, desde 1846. Las gentes de origen hispano y los mestizos mexicanos allí residentes pronto habrían de quedar sometidos a representantes de un pueblo al parecer mucho más poderoso. En efecto, a partir de 1848, el suroeste, incluyendo el país navajo, entró a formar parte de los Estados Unidos de Norteamérica.

Significativo resulta destacar que, desde que ocurrió la ocupación norteamericana de Nuevo México, en las proclamas del general Kearny se afirmó que el gobierno de los Estados Unidos habría de defender a cuantos allí vivían contra posibles ataques de indios bárbaros, entre los que desde luego se incluía a los navajos. No pasó mucho tiempo sin que éstos se vieran obligados a hacer frente y entrar en tratos específicamente con miembros del ejército de los Estados Unidos. Los anglos, a diferencia de los

mexicana para entregarla a su familia. Por otra parte, la madre de la joven indígena se afligía también mucho. Se pensó así que cada grupo debía hacer la devolución de la joven que tenía en su poder. Pero la doncella indígena se escapó y pudo regresar por sí sola. Entonces los del clan *iqo yah ha'tline* conservaron a la muchacha mexicana y la adoptaron. Ella vino a ser la fundadora del clan de los nakais. . .

españoles y mexicanos, pretendieron controlar desde un principio la situación por medio de convenios o tratados con los navajos. Su idea era obtener un claro reconocimiento de parte de los indios de la autoridad que representaban como soldados del país al que pertenecían ahora los territorios conquistados. Las fuerzas norteamericanas así habían procedido ya varias veces en el pasado al establecer contactos con otros grupos indígenas.

Muy pronto, sin embargo, comenzaron a ocurrir malentendidos. Desconociendo la estructura social de los navajos, los militares norteamericanos, al tratar con jefes de determinados clanes, pensaron, o así quisieron creerlo, que los convenios que alcanzaban a formular debían ser aceptados universalmente por parte de un supuesto gobierno tribal supremo, entidad inexistente entonces entre los navajos. Cuando algunos grupos, pertenecientes tal vez a otros clanes, obraban sin atenerse a tales convenios, los enfrentamientos se volvieron más frecuentes. Para los anglos esto confirmaba que, al igual que en el caso de otros indios, también debía desconfiarse de la palabra del navajo.

La situación prevalente se agravó a partir de 1862, al tiempo en que fuerzas norteamericanas, establecidas en esa región del suroeste, tuvieron que prestar atención a acontecimientos estrechamente ligados con la guerra de secesión entre los estados del sur y del norte. Los navajos, perturbados por las presiones que ejercían sobre ellos los destacamentos militares, aprovecharon esa coyuntura y, tomando la ofensiva, incrementaron sus ataques, casi siempre furtivos, contra quienes les habían mostrado hostilidad. Las consecuencias fueron drásticas. En 1863 el coronel Kit Carson recibió órdenes de emprender una campaña sin cuartel en contra de los navajos. Poco menos de un año después, las victorias alcanzadas por Kit Carson permitieron a las autoridades norteamericanas adoptar una medida radical que habría de afectar hondamente a la nación navajo. Consistió ésta en concentrar a cuantos miembros de las tribus fue posible para llevar luego a cabo su deportación en masa.

El 6 de marzo de 1864 se inició la partida, hasta hoy conocida como "la larga marcha", evocación del hondo trauma que tal experiencia dejó en la conciencia navajo. En distintos grupos, varios miles de indígenas, incluyendo niños, mujeres y ancianos, fueron llevados por las fuerzas de Kit Carson a un punto situado a aproximadamente 480 kilómetros de distancia, Fort Summer,

en territorio de Nuevo México. De acuerdo con la información de que se dispone, cerca de 8,000 navajos corrieron esta suerte, ya que sólo grupos aislados pudieron permanecer ocultos en algunos lugares de la que hasta entonces había sido su tierra ancestral. Cuatro años duró el trágico confinamiento de los navajos en Fort Summer. Como lo expresan los investigadores norteamericanos Clyde Kluckhohn y Dorothea Cross Leighton, asiduos estudiosos de la cultura navajo:

La estancia en Fort Summer fue calamidad tremenda para el pueblo navajo. La suma de consecuencias que dejó difícilmente puede ser comprendida por la población no indígena. Aun hoy (1946) parece imposible que algún navajo de edad avanzada, al hablar durante algunos minutos, no se refiera al fin a la experiencia de Fort Summer. Aquellos que no estuvieron allí personalmente, oyeron de sus padres relatos tan desgarradores que parece como si hubieran sufrido ellos mismos todo el horror de la "larga marcha", las enfermedades, el hambre, la nostalgia, el regreso final a su tierra que encontraron ya desolada. Nadie podrá entender las actitudes de los navajos —particularmente en su relación con los blancos— sin conocer algo de su experiencia de Fort Summer.⁵

Cuando finalmente se permitió a los navajos regresar a sus tierras, su situación era realmente desesperada. Cuanto habían poseído se encontraba destruido o había desaparecido, sus campos de cultivo, caballos, ganado, hoganes. . . Para sobrevivir, más que nunca tuvieron entonces que realizar un esfuerzo extremo. Con plena conciencia de su propia identidad, agudizada por el sufrimiento, quienes se habían visto privados de todas sus pertenencias materiales, hubieron de aferrarse a las tradiciones, creencias y valores que por siglos habían dado orientación a su existencia en la tierra.

Ulteriores procesos de aculturación

Otras formas de contacto permanente con los anglos mantuvieron entonces los navajos, de un modo o de otro siempre

⁵ Kluckhohn, *op. cit.*, p. 41.

teñidas del recuerdo de los pasados sufrimientos. Factor de creciente importancia fue el establecimiento, dentro de la reservación, de numerosos comerciantes que, como en otras regiones indígenas de Norteamérica, abrieron allí sus *trading posts*, o centros de intercambio. Aunque los navajos rara vez obtenían trato equitativo en tales centros, pudieron ya adquirir con mayor facilidad objetos y productos que con urgencia requerían: instrumentos agrícolas, semillas, ganado, medicinas, alimentos, ropa y otras muchas cosas.

Desde entonces sus relaciones con la sociedad dominante por necesidad fueron pacíficas. A los ojos de los blancos lo más importante era "civilizar" a los indios. Ello implicaba sobre todo lograr que se establecieran en núcleos más compactos de población; implantar un sistema de escuelas para que los niños navajos asimilaran la cultura anglosajona; propiciar las actividades de misioneros de diversas sectas cristianas que debían convertir a los indios erradicando a la vez sus antiguos ritos y creencias. En una palabra, el propósito era transformar radicalmente las formas de vida de un pueblo considerado inquieto y "primitivo", incapaz, por tanto, de comportarse como parte de la ciudadanía en un país cuyo destino era ser una gran potencia en el conjunto de las naciones.

Un análisis, por superficial que se quiera, de las influencias a las que quedaron sometidos los navajos nos mostraría en resumen que el fin buscado era eliminar a la postre cuanto había sido alma y raíz de orientación en la existencia de ese pueblo. Pero una vez más, cual fue el caso en sus otras situaciones de contacto libre o forzoso, los navajos selectivamente admitieron de la cultura dominante aquello que les pareció bueno y adaptable a su propio modo de ser. Aceptaron así entrar en nuevas negociaciones y tratados para obtener un reconocimiento legal respecto del territorio que, con razón, consideraban suyo. En un principio recobraron tan sólo una porción de sus tierras ancestrales. Con el paso del tiempo su actitud perseverante obtuvo, como ámbito de la reservación, cerca de 7 millones de hectáreas, en los que hoy son estados de Arizona, Nuevo México y Utah. La superficie en posesión de los navajos, más grande que la de algunas naciones europeas,

vino a ser también la reservación indígena más extensa de los Estados Unidos.

Los navajos no sólo aceptaron sino que también buscaron conscientemente determinados elementos de la cultura material de los anglos. Hicieron suyos, por ejemplo, toda suerte de instrumentos y utensilios de metal, las carretas para el transporte, distintos materiales para construir sus habitaciones, aunque, en este punto, preservando, para fines ceremoniales, sus hoganes tradicionales. En tiempos más recientes la adopción de elementos de la cultura dominante incluyó además las máquinas de coser, aparatos de radio, automóviles y camiones, salas cinematográficas, televisores, mercados al modo moderno, asistencia sanitaria y erección de hospitales, nuevas formas de alimentos y de vestidos.

Otra significativa innovación, en el contexto de sus estructuras sociales y políticas, fue la creación de un supremo Consejo Tribal en la década de 1920. Es cierto que la nueva institución política fue en su origen consecuencia del empeño de los anglos deseosos de facilitar sus transacciones económicas con los navajos. Por algún tiempo los funcionarios y autoridades de dicho Consejo Tribal fueron en efecto hombres de paja, casi siempre dispuestos a secundar en todo los programas de la Oficina de Asuntos Indígenas del gobierno federal que controlaba el poder en la reservación. Sin embargo, los navajos, con su nunca desmentida sagacidad, transformaron poco a poco la institución del Consejo Tribal en un cuerpo más efectivo de gobierno autónomo. En la actualidad el Consejo ha llegado a ser un organismo político más plenamente al servicio de los intereses de la comunidad. Sus miembros, elegidos libremente, son ahora los responsables de las decisiones que han de tomar en beneficio de la nación navajo.

De hecho una parte considerable de las funciones que antes tenía la Oficina Federal de Asuntos Indígenas ha pasado a ser de la incumbencia directa y exclusiva del Consejo Tribal. Ello incluye no sólo las concesiones y contratos con empresas del exterior, que han venido a establecerse dentro de la reservación, sino también proyectos y programas en vista de una más adecuada transformación social y económica de la comuni-

dad. Como administrador legal de un presupuesto que se eleva cada año, el Consejo dispone actualmente de considerables recursos, propiedad en común de las tribus, que deben emplearse sabia y honradamente en beneficio de las mismas.

Ingenuo sería negar que el permanente contacto con la cultura angloamericana ha traído consigo numerosos cambios en la vida de los navajos. Pero a la vez, como con insistencia lo hemos destacado, hay que reconocer que éstos han demostrado sorprendente habilidad para hacer suyos elementos y aun instituciones antes ajenas, sin merma de su actitud siempre contraria a verse absorbidos por cualquier sociedad mayoritaria o más poderosa. Así en rigor cabe afirmar que, por encima de todos los cambios, el sentido de identidad cultural de los navajos sobrevive hasta el presente.

Sin embargo, la percepción de este hecho no debe llevarnos a soslayar que de nuevo —ahora tal vez más que en el pasado— otras fuerzas sutiles y en extremo poderosas amenazan esta tantas veces defendida integridad cultural. Pensemos, por una parte, en el permanente empeño, si se quiere no siempre consciente, de la sociedad angloamericana, inclinada a imponer al resto de la población, casi como un ideal, sus propias formas de vida, sus criterios y valores culturales. Consideremos además los medios de que dispone dicho sector dominante, para difundir, sobre todo en el ámbito territorial de Norteamérica, sus ideas, sus modas, en una palabra su al parecer incuestionable visión del mundo, con todos los atractivos, atributo de la sociedad de consumo del país más poderoso de la tierra.

En semejante contexto, ¿será posible que un grupo marginado, como los navajos, logre su más pleno desarrollo técnico y económico sin verse a la postre lesionado por el influjo arrollador de la cultura prepotente? Más aún, resulta oportuno preguntarse también qué sentido tendrá insistir en la preservación de una identidad cuando la desaparición de la misma podría interpretarse —por lo menos desde el punto de vista de las mayorías dominantes— como la culminación de un proceso homogeneizante que permitiría ofrecer iguales oportunidades a todos los habitantes del país. A no dudarlo, el caso particular de los navajos puede adquirir, a la luz de estas ideas, importantes formas de significación en cuanto experiencia que debe valo-

rarse con perspectivas históricas y antropológicas mucho más amplias.

Reafirmación o pérdida de la identidad cultural

En vez de abocarnos a cualquier tipo de reflexiones teóricas sobre las posibles consecuencias de la pérdida o la reafirmación de identidad cultural, consideramos más pertinente ensayar un análisis de lo que ha significado para los navajos la preservación hasta el presente de su conciencia como nación o pueblo con personalidad propia. Cuando se pregunta a los navajos por el nombre con que ellos designan la comunidad étnica a la que pertenecen, su contestación es elocuente. Su nación —nos dicen— está constituida por el conjunto de hombres que integran la *Diné*, “el pueblo”. Pertenecer a la *Diné* significa además participar en un antiguo legado, preservado y enriquecido por un esfuerzo que se realiza en común. Como uno de sus antiguos “cantos de la noche” certeramente lo proclama:

Esto todo lo abarca,
la tierra y el poderoso supremo espíritu
cuyos caminos son bellos.
Para mí todo es hermoso. . .
Todo a mi alrededor es bello.
Esto todo lo abarca,
los cielos y el poderoso supremo espíritu
cuyos caminos son bellos. . .
Las montañas, el agua,
la obscuridad, la luz,
todo es hermoso,
el maíz blanco y el amarillo.
Del poderoso supremo espíritu
los caminos son bellos,
todo es hermoso,
esto todo lo abarca. . .⁶

⁶ Aileen O'Bryan, *op. cit.*, p. 101-102.

Las antiguas tradiciones que hablan del legado que "todo lo abarca", incluyendo, por supuesto, el origen de la *Diné*, en modo alguno están muertas. Ritos y creencias de los navajos siguen siendo raíz de un universo viviente de símbolos, leyendas, prácticas médicas, ceremonias y creaciones artísticas. Para dar un ejemplo, las pinturas hechas con arena y las danzas rituales mantienen su carácter como expresión de arte, sabiduría que cura a los enfermos, impetración de la divinidad y, en una palabra, cosmovisión encesstral. Para el conjunto de seres que integran la *Diné* sus valores y elementos culturales de origen precolombino se han enriquecido con otras realidades que han sabido hacer suyas y asimismo con los recuerdos, conciencia del grupo, de experiencias de tiempos más cercanos. Así de su adquisición del caballo habla una serie de leyendas. A su vez la evocación del trauma de la "larga marcha" es asunto central de auténtica poesía épica que aún e identifica a la comunidad.

Los antiguos conceptos acerca del propio tiempo y espacio —las edades cósmicas primordiales y los cuatro rumbos del universo, tan ricos en simbolismo— mantienen hasta hoy su fuerza y su significación más honda. En función de ellos con mayor facilidad se comprende el apego que todo miembro de la *Diné* experimenta con respecto al universo sagrado en que habita, la tierra ancestral de los navajos.

El lenguaje es otro vínculo que sigue uniendo a la mayoría del pueblo. Como vehículo de su pensamiento y tradiciones permite preservar, sin contaminación alguna, el mundo de los símbolos. Si bien un alto porcentaje en la comunidad es actualmente bilingüe, ya que habla inglés y su propio idioma indígena, éste último es el medio siempre usado cuando se trata de transmitir los sentimientos e ideas más íntimos. Por otra parte, aunque las diversas sectas cristianas han logrado hacer algunos adeptos, la gran mayoría de los navajos —incluyendo a algunos de los bautizados o conversos— mantienen firmes sus raíces espirituales en las antiguas creencias y prácticas de las que el medio insustituible de expresión sigue siendo el idioma navajo.

Los miembros de la *Diné*, "el pueblo", se hallan ciertamente en posesión de una herencia de cultura que incluye una visión del mundo, creencias y ceremonias religiosas, una com-

pleja teoría de la enfermedad y la salud, un sistema de valores, tradiciones históricas, lenguaje, símbolos, formas específicas de creación artística y también una tierra sagrada y largo tiempo defendida. Sentirse diferentes, dueños de una fisonomía y un viejo legado, es lo que mantiene y da vigor al sentido de identidad de los navajos.

Algo más podría decirse atendiendo a la esfera de las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad. Primeramente está el hecho de la supervivencia operante del antiguo sistema de clanes. Mantiene éste un papel como poderosa fuerza de cohesión y a la vez como elemento de control social. El pueblo respeta y consulta a los jefes de los clanes. Actitudes semejantes son también patentes en el trato con quienes conocen la medicina tradicional, cuyos servicios se buscan de continuo y se aprecian en extremo. Prueba asimismo de la vitalidad de esta cultura la ofrece la confianza que experimentan no pocos navajos en su relativamente nueva institución del Consejo Tribal. Éste fue al principio una imposición más o menos diseñada por los funcionarios del gobierno federal. Pero, al transformarse, como ya vimos, en un organismo que quedó en manos de los navajos, en él se encontró un instrumento poderoso para apuntalar estructuras más en consonancia con la realidad contemporánea. Gracias a que el Consejo Tribal pasó a convertirse en un auténtico organismo navajo, pudo satisfacerse la entrevista necesidad de contar con un gobierno propio que a la vez fuera un símbolo de la soberanía y autoridad de la *Diné*.

Actualmente el Consejo Tribal, con el apoyo más decidido de sectores considerables de la *Diné*, "el pueblo", se esfuerza por llevar a la práctica distintos programas que en verdad respondan a las necesidades y a las características propias de la colectividad. Problema permanente, que se ha agravado durante los últimos años, ha sido la escasez de oportunidades de trabajo dentro de la reservación. Como lo ha señalado la activa y brillante maestra navajo, Ruth Roessel, directora del Programa de Estudios Navajos en el Colegio de la Comunidad:

En 1970 la tribu navajo y otros organismos interesados llevaron a cabo una investigación sobre el potencial humano

de trabajo en la reservación. De una fuerza de trabajo de 32,350 personas, más de 20,000 no tenían ocupación remunerada. Ello significa que el desempleo alcanzaba ese año un 63%. Otro dato, en extremo revelador, de dicha investigación, señala que el 70% del total de la fuerza de trabajo manifestó que no quería abandonar la reservación para conseguir empleo.

De esto se deduce que el mayor esfuerzo para lograr el desarrollo de la economía navajo debe dirigirse de suerte que efectivamente se ofrezcan oportunidades de trabajo a los nativos dentro de su propia tierra. . .

Un ejemplo de la falta de comprensión de algunas personas respecto de los intereses y aspiraciones de los navajos y otros indígenas, lo ofrece un artículo de Benjamin Taylor, de la Universidad Estatal de Arizona, publicado en el número de diciembre de 1970, de la revista *Arizona Business Bulletin*, bajo el título de "La reservación indígena y las tendencias prevalentes de su vida económica". Afirma allí Taylor que la política de apoyar el desarrollo económico de las reservaciones carece de sentido. En su opinión todo subsidio gubernamental debería suspenderse con objeto de que los indios se vieran forzados a abandonar las reservaciones y se adaptaran al fin a las formas de vida de la sociedad mayoritaria norteamericana. En una entrevista concedida por el mismo Taylor al periódico *The Arizona Republic*, afirmó que en su estudio no había creído pertinente tomar en cuenta ideas como la de la identidad étnica o el valor de preservar una cultura dueña de características distintas. . .

Básicamente, la cuestión que una vez más se plantea es la de si "expertos", como Taylor, deben ser quienes dicten o dirijan la política que deben adoptar los indígenas. Ésta fue actitud prevalente en el pasado, con bien conocidos resultados de auténticos caos y desintegración. Hoy, es de esperarse que al fin los navajos y todos los indios puedan ejercer, si es necesario, el derecho que la mayor parte de los norteamericanos tiene como algo obvio: el derecho de equivocarse, pero obrando libremente y por sí mismos.⁷

⁷ Ruth Roessel, *Navajo Studies at Navajo Community College*, Many Farms, Arizona, Navajo Community College Press, 1971. p. 55-57.

Cabe añadir que, gracias a la acción del Consejo Tribal, que con insistencia ha expresado sus propósitos ante las correspondientes autoridades federales y asimismo ante las de los estados de Arizona, Nuevo México y Utah, se ha emprendido un programa de trabajos que ofrece ya nuevas oportunidades de empleo y se dirige sobre todo a la explotación de recursos naturales en beneficio directo de la comunidad indígena. Entre otras, se han creado así empresas como las que a continuación se mencionan: Industria Navajo de Productos Forestales, Corporación Navajo de Artes y Artesanías, Almacenes Tribales, Agencia Navajo de Viajes Turísticos, Sistema Hotelero Navajo, Ranchos de Nuevo México, así como una prensa propia que saca a luz publicaciones como el periódico *Navajo Times*. Interesante es también destacar que en la actualidad va siendo más amplia la participación de navajos en puestos directivos en los centros hospitalarios, en las escuelas y en las distintas oficinas administrativas de la reservación. Desde hace pocos años es asimismo competencia exclusiva del Consejo Tribal el nombramiento de los oficiales y de todo el personal que integra el Cuerpo Navajo de Policía.

El Colegio de la Comunidad Navajo y el tema de la identidad cultural

Por su obvia importancia merece especial consideración cuanto se refiere al sistema educativo existente en la reservación. En este punto la actitud del Consejo Tribal ha logrado mantenerse firme: la educación de los navajos debe estar básicamente en manos de los propios nativos. En el pasado todas las escuelas habían sido controladas bien sea por la Oficina Federal de Asuntos Indígenas o por las respectivas dependencias de los estados de Arizona, Nuevo México y Utah o, finalmente, por misioneros de diversas sectas. En 1966 se puso en operación el que se designó como experimento de la escuela de Rough Rock. En ella, maestros navajos, con un director también navajo, aplicaron un nuevo programa de estudios en que los temas de la cultura y la lengua navajo se integraron como elemento fundamental en el conjunto de los cursos ofrecidos. Algún tiempo después los resultados obtenidos en la escuela de

Rough Rock, incitaron a concebir un plan más ambicioso. Además de escuelas de nivel primario, debían crearse otras de educación media o secundaria organizadas con parecidos criterios.

Paso de mayor importancia aún fue el que se dirigió a establecer una institución de enseñanza superior, organizada y gobernada asimismo por los propios navajos. Tras vencer una serie de dificultades, en 1968 se convirtió en realidad la fundación del Colegio de la Comunidad Navajo. Situado provisionalmente en los edificios de la escuela secundaria existente en el pueblo de Many Farms, Arizona, la asignación de un presupuesto adecuado permitió emprender la construcción de nuevos y más convenientes edificios en un *campus* al modo universitario, en las inmediaciones del lago Tsaile, Arizona. En la actualidad el amplio complejo de construcciones ya terminadas, algunas de ellas en forma de grandes hoganes, incluyendo un Centro Cultural, constituye ámbito en verdad propicio donde al fin se realiza la posibilidad de una educación superior concebida en términos de la propia cultura y administrada por miembros de la nación navajo.

La extraordinaria significación de este centro de estudios superiores, hasta ahora único en el contexto del mundo indígena, lleva en justicia a recordar al menos los nombres de algunos de los principales líderes navajos que han hecho posible su funcionamiento. Entre ellos están Raymond Nakai, antiguo presidente del Consejo Tribal; Dillon Platero, de la escuela de Rough Rock; el Dr. Ned A. Hatathli, presidente del Colegio hasta su muerte, acaecida en 1972; Guy Gorman, presidente de la nueva junta de gobierno del mismo Colegio; Ruth Roessel, directora del Programa de Estudios Navajos y Peter MacDonald, nuevo presidente del Consejo Tribal.

Cuando el Colegio abrió sus puertas en enero de 1969, ingresaron en él 301 estudiantes. En la actualidad su número sobrepasa al millar, en su gran mayoría jóvenes navajos y, en menor proporción, miembros de otras tribus, así como algunos anglos y otros de ascendencia hispanoamericana o mexicana, también interesados seriamente en los cursos que allí se imparten. Valorar lo que cabe esperar de esta institución de enseñanza superior, implica insistir en la filosofía a la que debe su

origen. Para ello citaré algunos párrafos de la "declaratoria de principios" que se incluyó en el Catálogo del Colegio para el año académico de 1972-73. Lo que en ella se expresa responde claramente a la postura de los navajos que han decidido hacer realidad su desarrollo, asimilando de la cultura mayoritaria aquello que les parece adecuado, pero preservando a la vez sus propios valores e identidad étnica.

Después de varias décadas de esperar, el sueño se convirtió en realidad. Una vez que el Consejo Tribal Navajo apoyó en 1968 la idea, se iniciaron las clases el 20 de enero de 1969. . .

El Colegio de la Comunidad Navajo está dirigido y guiado por los siguientes principios:

Para que una comunidad o sociedad pueda crecer y prosperar es necesario que tenga sus propios medios para educar a sus ciudadanos. Y es esencial que su sistema educativo sea dirigido y controlado por miembros de la sociedad a la que se intenta servir.

Si una comunidad o sociedad ha de continuar creciendo y prosperando, todos los miembros de ella deben tener la oportunidad de adquirir una imagen positiva de sí mismos y un claro sentido de identidad. Esto sólo podrá lograrse cuando se aprovechen y desarrollen, en el más alto grado posible, las capacidades de cada uno de sus integrantes. Absolutamente necesario es para todos respetar y comprender lo que constituye la propia cultura y la propia herencia. Sólo así se podrá tener fe en el futuro de la sociedad a la que se pertenece.

Los miembros de culturas distintas deben desarrollar sus propias capacidades para participar efectivamente, no sólo en el contexto social más inmediato sino también en el conjunto de las distintas culturas que, en suma, constituyen el gran conjunto de la sociedad humana. . .⁸

Como era de esperarse, los objetivos específicos del Colegio están en plena consonancia con la declaratoria de principios.

⁸ "Philosophy of Navajo Community College", *Navajo Community College, General Catalog, 1972-1973*, Many Farms, Arizona, 1972, p. 9-10.

Fundamentalmente es propósito del Colegio ofrecer —a través de sus cursos— la capacitación y conocimiento académicos en distintos campos, teniendo a la vista el legado cultural y los requerimientos socioeconómicos de la nación navajo. En algunos casos, los estudios realizados en el Colegio serán la base requerida por quienes continuarán luego su carrera en algún determinado centro universitario. Se prevé asimismo, en otros casos, una capacitación suficiente sobre todo en especialidades técnicas, como, por ejemplo, en mecánica automovilística, plomería, radio y televisión, arte comercial, enfermería, contabilidad, técnicas veterinarias y capacitación secretarial.

Tanto quienes realizan carreras cortas, como los que buscan, a través de las ciencias o las humanidades, una preparación para ulteriores metas profesionales, deben llevar un currículum en el que se incluyen siempre los estudios sobre cultura navajo. El programa de estos últimos, bien sea para especializarse en ellos o para complementar cualquier currículum, abarca los siguientes campos: 1) Historia y cultura navajo; 2) Lengua y literatura navajo; 3) Artes e industrias; 4) Seminarios sobre problemas de indígenas norteamericanos y 5) Diversos cursos, concebidos con enfoques antropológico, histórico, sociológico, económico y psicológico, con el fin de analizar diferentes situaciones, rasgos y elementos de las culturas indígenas del Nuevo Mundo.

En plena coherencia con las ideas y propósitos que dieron origen al Colegio, el funcionamiento de éste constituye nueva prueba de una conciencia de identidad entre los navajos. Lejos de encontrarse debilitada, tal conciencia ha movido a crear una institución operante para comprender, preservar y enriquecer el propio legado. A todas luces el pueblo navajo reconoce que, si es condición para poder desarrollarse, tener una imagen de sí mismo y un claro sentido de identidad, igualmente es necesario ahondar desde dentro en el estudio del propio ser y de su pasado histórico, es decir, a través del empeñoso esfuerzo de personas que precisamente pertenecen al mismo contexto de cultura.

La cuestión crucial —el tema de si un grupo indígena, en muchos aspectos hasta hoy marginado, puede poner por sí mismo los medios para encauzar su propio desarrollo— ha recibido así una primera y valiosa respuesta con la creación del Colegio, moderno centro de cultura superior, concebido y administrado

por los propios líderes navajos. En él —como ya lo hemos visto— se busca la preparación sobre todo de los jóvenes que habrán de integrar los futuros cuadros de un gobierno autónomo o que tendrán a su cargo la dirección de empresas y programas para provecho de la comunidad. Pero a la vez —vale la pena reiterarlo— en los distintos currícula que ofrece el Colegio, con sentido humanista, se atiende a la necesidad imprescindible de ahondar en el legado que individualiza y enriquece al propio ser, en función del cual deben situarse los temas de estudio y la elaboración de posibles proyectos.

Por ello en el Colegio con frecuencia se discuten, con entera libertad, temas como el de las previsibles consecuencias de la absorción de cualquier minoría por sociedades mayoritarias o estados poderosos. Los análisis históricos y antropológicos se dirigen a avivar en el ámbito navajo la conciencia de lo que sería verse desposeído de aquello que confiere raíces y fuerza para orientar la acción en provecho propio; quedar atrapado por lo ajeno y hostil, hasta parar en auténtico *nepantlismo*; no tener otra esperanza que la de engrosar las filas de los estratos más depauperados en el contexto de una sociedad que ejerce discriminación y prepotencia.

En contrapartida, por el camino de la educación superior, se buscan las formas de desarrollo y participación más efectivas, aun a nivel nacional, teniendo la mira puesta en el fortalecimiento de una fisonomía cultural que se considera a sí misma en posesión de ser y destino propios. Tales son los ideales y propósitos que, sin rodeos, han expresado los navajos al dar origen y hacer florecer un sistema educativo que es hoy de ellos y ha de servir a ellos mismos.

La preservación dinámica de la identidad navajo —abierta a todo intercambio positivo de valores culturales— se presenta como un reto de hondo sentido humano. El futuro, más allá de cualquier determinismo, dependerá en última instancia de la sabiduría y coraje con que obren los navajos y de la comprensión que quieran demostrar el poder público de Norteamérica y los distintos miembros de la sociedad mayoritaria. ¿Habrá de liberarse esta última para siempre del antiguo riesgo de confundir homogeneidad cultural con unidad nacional? La suma de valores de la *Diné*, riqueza cultural de un pueblo con

fisonomía distinta, ¿no permite anticipar, por otra parte, diversas aportaciones en bien de toda la comunidad nacional –los Estados Unidos de Norteamérica– cuyos afanes de hegemonía han sido causa de crisis, enfrentamiento y desgracias?

9. HISTORIA DESDE DENTRO Y DESDE FUERA

Porque creo que tiene relación con los temas que integran este libro, doy aquí cabida —por vía de consideración final— a un trabajo sobre las que he descrito como formas de investigación histórica *desde dentro y desde fuera*. No pienso desde luego que hayan de enfocarse únicamente a la luz de la historia los problemas de las *culturas en peligro*. Como lo hemos visto en los casos estudiados, la complejidad de cuestiones exige otros diversos caminos de acercamiento y asimismo de acción. Ello no obstante, resulta también innegable que lo histórico, como búsqueda de raíces y antecedente de la propia orientación, está esencialmente vinculado con la conciencia de identidad y la salvaguarda de la misma. Si el sentido de identidad cultural se deriva sobre todo de percibirse como miembro de un grupo o sociedad que se considera diferente de otras, condición indispensable en la preservación y enriquecimiento de tal sentido parece ser tomar conciencia *desde dentro* de lo que ha sido la experiencia de la propia comunidad, el pasado histórico sin el cual no es comprensible la fisonomía que tiene ésta en el presente.

Fue en la Cuarta Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos —celebrada en Santa Mónica, California, en octubre de 1973— donde presenté estas ideas acerca de la historia *desde dentro y desde fuera*. Participaron también en dicha reunión representantes de algunos grupos minoritarios, en particular chicanos. Los comentarios y discusión que suscitaron mis reflexiones confirmaron en cierto modo que el asunto guarda relación estrecha con los temas que hasta aquí hemos tratado.

Sin modificaciones, y casi a modo de testimonio personal, ofrezco en consecuencia el texto castellano de lo que fue exposición, en ese encuentro pluricultural, con colegas que justamente han practicado una o ambas de las formas de acercamiento histórico que son aquí objeto de un primer intento de análisis.

De muchos modos puede hacerse historia y filosofía de la historia. Hay, por ejemplo, grandes diferencias entre las imponentes lucubraciones a la manera de Hegel o de Marx y las consideraciones más modestas sobre los problemas del quehacer histórico contemplado a la luz de su correspondiente contexto cultural. Dentro de este último campo se sitúan las reflexiones que aquí deseo exponer. Versan ellas sobre un tema que —en una reunión como la nuestra— me parece que viene como anillo al dedo.

Hemos llegado de varios rumbos del mundo los que ahora declaramos estar interesados en el estudio de la compleja realidad histórica de México. Justamente mi intención es aprovechar la circunstancia de nuestros orígenes distintos, obvia en un congreso que se anuncia como internacional.

Si algunos de los presentes somos mexicanos y otros son norteamericanos u oriundos del Viejo Mundo, y si todos estamos realizando investigaciones sobre historia de México, fuerza es reconocer que, en nuestro común empeño habrá, por esto solo, perspectivas con grandes diferencias entre sí. El mexicano, al ocuparse de la historia de su país, lo hace siendo heredero y participante del mismo contexto cultural. Independientemente de su capacidad, es un hecho que está y se siente vinculado con lo que estudia. En otras palabras, cabe decir que investiga *desde dentro*. El extranjero, norteamericano, europeo o de cualquier otro origen, por muy familiarizado que se halle con lo mexicano y por muy grande que sea la simpatía que le tenga, habrá de verlo

como realidad con raíces y perfiles distintos de los de su propia cultura, o sea *desde fuera*.

Nuestra reflexión versará, precisamente, sobre la distinción que acabamos de proponer. En otras palabras, discurriremos sobre algo de lo que puede significar hacer historia, tomando en cuenta el diverso origen de quienes investigan. Mas para evitar eventuales malentendidos, conviene formular un previo deslinde. Al hablar de hacer historia desde dentro y desde fuera, no se está postulando que la primera de estas dos formas de aproximación —la realizada por investigadores nativos acerca de su propio país— implique necesariamente el mejor de los acercamientos concebibles. A decir verdad, tanto el investigador nativo como el extranjero pueden lograr en absoluto mayores o menores grados de precisión en sus correspondientes trabajos. Y aun cuando se piense en realizaciones óptimas, ¿habrá algún historiador de fuera o de dentro que con razón pueda pretender una identificación tal con el pasado como para proclamar que ha llegado a conocerlo cual si en él hubiera vivido?

No es, por tanto, básicamente en términos del sentido de la aproximación crítica, como estoy proponiendo la referida distinción. El propósito es analizar, en función de ella, algunos aspectos derivados del hecho mismo de que sean nacionales o extranjeros los que investigan sobre lo ocurrido en un tiempo y un lugar determinados.

Por otra parte, es obvio que la problemática de esta cuestión puede referirse no tan sólo al ser histórico de México sino que tiene alcances mucho más amplios. Es válida en el contexto de cualquier ámbito histórico siempre que se hayan ocupado de su investigación nacionales y extranjeros. Un ejemplo de esto pueden ser los estudios acerca del pasado de la India realizados por hindúes o sea desde dentro, y por gentes de otras procedencias, es decir, desde fuera.

Entre las implicaciones que, según creo, vamos a percibir a la luz de esta distinción, hay algunas hasta cierto punto delicadas. Por ello quiero declarar desde luego que no es mi intención ni elogiar ni censurar tales o cuales casos determinados de historia elaborada desde dentro o desde fuera. Lo que me interesa es apuntar en general a algunas de las cuestiones que pueden derivarse de la confrontación de una y otra forma de investigar.

Un primer hecho nos sale al paso. Escribir historia desde dentro, es decir por los nativos interesados acerca del pasado de su propio país, es algo que se antoja como empeño natural y obvio. De hecho, todos los pueblos del mundo, primero a través de la tradición oral y luego por medio de la escritura, se han empeñado en preservar la recordación del pasado y así, en diversas formas, han hecho y hacen historia desde dentro.

La otra manera de historiografía, dirigida a investigar la realidad cultural de un pueblo o nación a la que no se pertenece, es tarea que no ha florecido en todas partes ni con los mismos grados de intensidad. Este último tipo de preocupación aparece con mayor incidencia en países en los que las posibilidades económicas o algún otro modo de prepotencia son más evidentes. Así, por ejemplo, a partir del descubrimiento y colonización de diversas regiones, llevadas a cabo sobre todo por los europeos, proliferaron las obras en que se describen las costumbres y el pasado de pueblos tenidos con frecuencia como de cultura más elemental. Otras veces han sido viajeros célebres, de países en alguna forma prósperos, los que primeramente dieron a conocer algo de la historia de pueblos antes ignorados. Y modernamente, resulta casi inútil ponderarlo, son mucho más abundantes los trabajos de historiografía preparados por hombres de estados económicamente desarrollados, respecto de los que no lo son, que los que podrían situarse en la hipótesis contraria.

Reconozco que es incompleta la enunciación hecha sobre los casos de elaboración histórica desde fuera. Es innegable que también son muy numerosos los ejemplos que podrían presentarse de tal forma de acercamiento emprendidos por gente de países de considerable desarrollo, en torno a la historia de otros estados también prepotentes. Tal sería el caso de trabajos historiográficos emprendidos desde fuera, como los realizados por ingleses acerca de los Estados Unidos o por norteamericanos en relación con la Gran Bretaña.

En cambio tenemos que admitir que son bastante escasos los intentos de hacer historia desde fuera, llevados a cabo con adecuada metodología, por miembros de una sociedad de recursos económicos limitados acerca del acontecer o las instituciones de estados más poderosos. Podría pensarse en consecuencia que, así como se ha dicho que la historia la escriben de ordinario los

vencedores, también los enfoques de análisis desde fuera suelen ser empresa realizada por los prepotentes.

La historia desde dentro como necesidad cultural

De esto, que parece ser una realidad, se ha derivado, sobre todo en nuestro tiempo, una primera forma de reacción en las sociedades y naciones que se describen como integrantes del mundo subdesarrollado. Por una parte surge en ellas el resquemor de que, en fin de cuentas, pueda prevalecer como imagen histórica de sí mismas la elaborada por otros. En diversas formas cobra así nueva vida la vieja sentencia que compasivamente proclama: "pobre del pueblo al que otro le escribe su historia". Quizás esto explique que, con el surgimiento de los modernos nacionalismos y de los sentimientos de identidad de los grupos, hayan proliferado, con mayor fuerza y como reacción concomitante, nuevos empeños de hacer historia desde dentro, es decir, por personas que pertenecen al pueblo que quiere superar su condición de subdesarrollo. Igualmente podrían citarse en este contexto no pocas investigaciones de carácter etnohistórico, realizadas también desde dentro, con miras a enfocar mejor el presente a la luz de las raíces de la propia herencia de cultura.

Acepto desde luego que sería simplista reducir a sólo esto las características de una y otra forma de acercamiento histórico. Por ello fuerza es proseguir la descripción y el análisis. Mas antes quiero ilustrar lo expuesto con unos cuantos ejemplos.

Entre las muestras de historia desde fuera, del tipo que puede causar alarma a los débiles, hemos de reconocer que están ciertos trabajos debidos a algunos historiadores de países obviamente prepotentes. Evoquemos así lo que a veces se ha escrito sobre la actuación que en América realizó España, la cual aunque fue también nación prepotente, más tarde entró en decadencia. Me refiero a obras en que de un modo o de otro la interpretación de los hechos sigue haciéndose en términos de leyenda negra. Citaré, por ejemplo, las palabras finales de la

conclusión de un libro reciente y de no escaso mérito. Me abstengo de mencionar a su autor, ya que es mi propósito no aducir nombre alguno en estas reflexiones. La obra en cuestión, donde se estudian los cambios introducidos por los hispanos en la sociedad aborigen del México colonial, esboza precisamente en sus líneas postreras el cuadro siguiente:

La civilización [azteca] se vio invadida de rasgos españoles en muchos puntos, pero conservó su peculiar carácter indígena, en parte por convicción, en parte porque fue reducida a una categoría social tan baja que no tuvo ocasión de cambiar. Una de las primeras reacciones individuales y más persistente fue el darse a la bebida. Si hemos de creer en nuestras fuentes, pocos pueblos en la totalidad de la historia se inclinaron más a la embriaguez que los indios de la colonia española.

¿Es ésta atinada o más bien simplista conclusión de un libro, por otra parte, de estimable contenido histórico? ¿No se trata de una atrevida generalización —hecha desde fuera— en la que se corre el riesgo de asignar como antecedentes del mexicano mestizo, por el lado hispánico, el despotismo y, por el lado indígena, la evasión y la entrega a la bebida intoxicante? Comprensible es que, frente a conclusiones como la anterior no todo sea aplauso por parte de aquellos a quienes así se les está haciendo su historia.

Buen ejemplo de actitudes de autoafirmación —en el caso específico de las minorías étnicas y culturales— lo ofrecen hoy en los Estados Unidos de Norteamérica varios grupos indígenas —entre ellos los navajos— que, en su recientemente creado Colegio de la Comunidad, han organizado un departamento para estudiar allí, ellos mismos, su propia historia. Y casi huelga recordar la moderna proliferación, en no pocas universidades, de los conocidos centros de estudios chicanos donde se quiere descubrir, desde dentro, las raíces de una herencia cultural.

Esta relación que cabe percibir entre historia desde fuera como tarea de los poderosos y, desde dentro, como acrecentado empeño de los débiles, la expongo aquí no con afán condenatorio sino como un primer aspecto que inevitablemente salta a la vista. Locura sería pretender que toda historiografía hecha desde fuera

lleva siempre consigo una carga de imposición o arrogancia. Ya hemos mencionado que también individuos de un estado prepotente han realizado historia desde fuera sobre el acontecer y las instituciones de otro país poderoso. Más aún —si atendemos al caso de los intentos de escribir historia universal— nos topamos con el hecho de que en ellos es de necesidad tratar acerca del pasado de otros pueblos, así como de las vinculaciones del propio país con otras culturas y naciones.

Señalamiento de diferencias en los propósitos historiográficos

Mas dejemos ya este primero y a veces escabroso aspecto que parece involucrar de modo muy especial al prepotente con la historia hecha desde fuera. Creemos que la distinción que estamos proponiendo debe enfocarse también desde otros ángulos muy diferentes. Entre ellos están el de los propósitos que puede tener hacer historia desde dentro o desde fuera, el de los problemas de la objetividad en esta doble manera de acercamiento, así como, finalmente, el punto de las muy variadas consecuencias o resonancias de ambos caminos de investigación. A modo de ejemplo, y para dar relieve a nuestro análisis, nos fijaremos brevemente en lo que han significado o pueden significar los enfoques de nacionales y extranjeros en la indagación de un determinado periodo o momento de la historia de México.

Tema que sigue atrayendo con gran fuerza el interés de los estudiosos, es el de la Revolución Mexicana de 1910, a partir de sus antecedentes durante el régimen de Porfirio Díaz hasta sus consecuencias en el presente. Mucho es lo que propios y extraños han escrito acerca de esto. Tratándose de un periodo tan reciente en la vida de México, cabría insinuar, desde un principio, que aquellos que hacen historia desde fuera gozan tal vez de una cierta ventaja, en lo que a objetividad se refiere. El mexicano, por la misma proximidad de hechos que tanto le atañen, está más expuesto a la sospecha de reflejar en sus interpretaciones su propia ideología o postura política.

En los propósitos de ambos tipos de historiadores —el mexicano y el que no lo es— verosíblemente podrán percibirse también notorias divergencias. Si para el mexicano sigue siendo urgente

necesidad continuar ahondando en la significación de dicha época, entre otras razones, por comprender mejor su realidad presente y sus posibilidades futuras, para el extranjero el estudio de la Revolución de 1910 puede tener otros objetivos eventualmente más amplios y que no necesariamente habrán de considerarse *a priori* como tendenciosos. Acercarse a una de las revoluciones acaecidas en el siglo xx, tanto contemplada en sí misma como en su relación con otros movimientos afines de carácter social, económico o político, puede ser tema de enorme interés para quien la estudia desde fuera y si se quiere plenamente en términos de la historia universal.

Y debemos aceptar que, muchas veces, una empresa como ésta, en torno al tema de la revolución, presenta particulares problemas al investigador extranjero. Al igual que su colega mexicano, también él tendrá que hurgar en las fuentes documentales, escritas en su gran mayoría en una lengua que no es la suya y con giros y matices —como es el caso de las proclamas, manifiestos y planes— no siempre de cristalina comprensión. En resumen, el investigador extranjero tendrá que esforzarse por lograr un previo y coherente conocimiento del contexto cultural distinto, sin lo cual sus interpretaciones podrán desviarse de modo imprevisible.

Finalmente, hay otro aspecto que no debemos pasar por alto. El nacional que escribe sobre la historia de su propio país, aun cuando a veces adolezca de deficiencias en su trabajo, tiene en cierto modo un público, grande o pequeño, que supone interesado en conocer la nueva aportación. El extranjero, en cambio, mientras más ahonde desde fuera en un hecho específico de la historia que no es la de su patria, corre el peligro de que los resultados de su investigación lleguen a interesar muy poco en su propio país y aun de que sean eventualmente desdeñados, como imposición del prepotente, por aquellos mismos cuyo pasado quiere estudiar con objetividad.

Hemos regresado así, sin proponérselo, al aspecto escabroso que muchas veces parece ser el desafortunado sino del prepotente que hace historia desde fuera. Digamos ya algo en su favor y en contrapeso. ¿No es cierto que al juzgar este tipo de trabajos el nacionalismo del débil puede dar lugar a chauvinismos desafortunados? ¿No es verdad que, al alcanzar un mayor

grado de madurez, debe de interesarse también el menesteroso por conocer lo que otros piensan de su ser histórico?

Consideremos, como un ejemplo, el caso de los que llamaré "temas tabú" en contextos históricos como el de México. ¿No hay acaso figuras que se ha querido presentar, desde dentro, como canonizadas e impecables en tanto que otras inexorablemente han sido lanzadas a los infiernos, por obra de interesadas corrientes historiográficas oficialistas o politizantes? En tales casos los enfoques desde fuera, más alejados de tal tipo de influencias, podrán tener a veces enorme importancia. A no dudarlo, cuando en un país del Tercer Mundo existen profesionales de la historia y de las ciencias sociales, la aportación histórica hecha desde fuera puede constituir una especie de catalizador o incentivo para nuevas formas de confrontación en busca de la siempre huidiza objetividad.

Y para subrayar la significación que específicamente ha alcanzado muchas veces la historia desde fuera a propósito de México, aludiré al menos a las investigaciones sobre nuestro pasado prehispánico. Simplemente sería demencia considerar que hubo imposición del poderoso en la mayor parte de los trabajos debidos a una preclara lista de estudiosos de nacionalidades alemana, francesa, inglesa, española, norteamericana y de otras más. Y a la inversa, sería ingenuo sostener, respecto de los realizados por mexicanos, que por ese solo hecho, queda garantizado su valor. En última instancia, ¿no podría decirse también que, a pesar de que el investigador nacional vive en la misma tierra donde florecieron las antiguas culturas, también a su modo está haciendo historia desde fuera, ya que, para dar un ejemplo, jamás podrá considerarse a sí mismo como un azteca en sentido estricto?

Lo expuesto es sólo apuntamiento a la posible riqueza del tema escogido: hacer historia desde dentro y desde fuera. El asunto amerita mucho más amplias y hondas reflexiones. Antes de terminar quiero sólo formular una última pregunta: ¿no sería también en extremo interesante, y tal vez urgente, para los pueblos y naciones poderosas, que, con método adecuado, profesionalmente y con la mayor objetividad posible, investigadores de países menos desarrollados, saliendo de su encierro,

hicieran también diversas formas de historia desde fuera? Así como en el caso de los antiguos mexicanos disponemos de textos en idioma náhuatl, en los que el hombre nativo dejó una imagen de lo que fue para él el comportamiento de los hispanos al tiempo de la conquista, ¿no sería de vital importancia que historiadores del México moderno, de Latinoamérica en general, de países de África o de Asia, trataran de ofrecer sus imágenes distintas de instituciones o momentos en la vida de cualquier estado poderoso?

Confesemos que tal tipo de empresa presenta problemas no fáciles de superar. Aun contando con gente adecuadamente preparada, el escollo principal se deriva de la misma condición del subdesarrollado: para una tarea semejante hacen falta considerables recursos, entre ellos los económicos. Pensar en que, para superar los obstáculos, puede contratarse con el rico la elaboración de una imagen histórica suya hecha por el pobre, sería para muchos abrir la puerta a suspicacias en torno a la objetividad del proyecto. Como fotografías pagadas por el poderoso, podrían llegar a calificarse semejantes intentos.

Por mi parte pienso, sin entrar en más disquisiciones sobre tal hipótesis, que de todas formas, para provecho mutuo es más que urgente incrementar auténticos estudios históricos emprendidos desde fuera, incluidos desde luego los realizados por el menesteroso respecto del prepotente. Importa sobre todo encontrar los caminos que permitan lograr esta última forma de historiografía hasta hoy poco frecuente. Cuando tal cosa comience a ser realidad, la orquestación en el mundo de la historia será más afinada, otros tonos y notas se dejarán oír, las antiguas diferencias y antagonismos, al sacarse a luz sus raíces, cederán el paso a la catarsis, reconocimiento de los pecados y nuevas formas de comprensión. Tiempo es ya de que todos, con conciencia plena de nuestros orígenes distintos, sin creer más en que nuestra respectiva patria o grupo está en el ombligo del mundo, abramos las puertas a más auténticas formas de investigación aprovechando las posibilidades, casi sin límites, de los varios puntos de vista de una historia cuyo hacerse y rehacerse nunca termina, bien sea desde dentro, desde fuera y también de ambas formas, en empeño compartido de conocer mejor los rostros diferentes de los pueblos y culturas.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N., "Politics and Social Anthropology in Spanish America", *Human Organization*, Kentucky, 1964, v. 23, núm. 1, p. 1-4.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

_____, *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

_____, "El indigenismo y su contribución al desarrollo de la idea de nacionalidad", *América Indígena*, México, 1969, v. 29, p. 397-435.

_____, "Comentario a la confrontación de problemas sobre el indigenismo en México", *Anuario Indigenista*, México, Instituto Indigenista Interamericano, v. 30, diciembre 1970, p. 280-294.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras completas*, 2 v., México, 1891-1892.

_____, *Anales históricos de la nación mexicana* (Anónimo de Tlatelolco), edición facsimilar de Ernst Mengin, *Corpus codicum americanorum medi aevi*, t. II, Copenhague, 1945.

Arlegui, José, *Crónica de la Provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas*, México, 1851.

Aubin, J. M., *Memoire sur la peinture didactique et la escritura figuratif des anciens mexicains*, París, 1885.

Balandier, Georges, "The Colonial Situation", *Africa: Social Problems of Change and Conflict*, ed. P. L. van der Berghe, San Francisco, Chandler, 1965.

Bataillon, Marcel, *Études sur Bartolomé de las Casas*, París, 1965.

Beals, Ralph L., *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*, Iberoamericana 2, Berkeley, University of California Press, 1932.

Bolton, Herbert E., "The West Coast Corridor", *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 91, núm. 5, diciembre 1947.

———, *Coronado, Knight of Pueblos and Plains*, Albuquerque, 1948.

———, "The Northward movement in New Spain", incluido en *Bolton and the Spanish Borderlands*, edited by J. F. Bannon, Norman, University of Oklahoma Press, 1964.

Bonfil, Guillermo, "Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental de México", *American Society of Applied Anthropology*, xxviii Meeting, México, 1969.

Borah, W. y Cook, S. F., "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, v. 54, núm. 2, mayo, 1966.

Cantares Mexicanas, Ms. de la Biblioteca Nacional de México, editado por Antonio Peñafiel, edición facsimilar, México, 1904.

Cartas de Indias, 2 v., Madrid, Ministerio de Fomento, 1877.

Caso, Alfonso, *¿Qué es el I.N.I.?* México, Instituto Nacional Indigenista, 1955.

———, "Los ideales de la acción indigenista", en *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1962.

Comas, Juan, *La antropología social aplicada en México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964.

———, "Manuel Gamio en la Antropología mexicana", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975, v. XII, p. 47-65.

Chevalier, François, *La formación de los grandes latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Problemas Agrícolas e Industriales, 1956.

Decorme, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 2 v., México, Robredo, 1941.

Dibble, Charles E., *Códice Xólotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1951.

Durán, Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v. y atlas, México, 1867-1880.

El norte de México y el sur de Estados Unidos, tercera reunión de mesa redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1949.

Forbes, Jack D., *Apache, Navaho and Spaniard*, Norman, University of Oklahoma Press, 1960.

Foster, George M., "Guidelines for Programs of Community Development", *Public Health Reports*, 1955, v. 70, p. 19-24.

———, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

———, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Gamio, Manuel y otros, *La población del Valle de Teotihuacán*, 3 v., Secretaría de Educación Pública, 1922.

———, *The Mexican Immigrant; his Life Story*, University of Chicago Press, 1931.

———, *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*. University of Chicago Press, 1931.

——— "Clasificación de las características culturales de los grupos indígenas", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1942, v. 2, p. 17-22.

———, *El inmigrante mexicano, la historia de su vida*, México, Universidad Nacional, 1969.

Garibay, K, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-54.

Hamy, E. T., "Codex Tlotzin et Codex Quinatzin" en *Rocherches Historiques et Archaeologiques*, París, 1885.

Hanke, Lewis y Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566, bibliografía crítica y cuerpo de materiales para su estudio*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1954.

Icaza, Francisco A. de, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, 2 v., Madrid, 1923.

Kennard, Edward y McGregor, Gordon, "Applied Anthropology in Go-

berment: United States", *Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 832-840.

Kluckhohn, Clide, *The Navajo*, New York, Doubleday, 1962.

Las Casas, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos de la tierra a la verdadera religión*, texto latino con versión española e introducción por Agustín Millares Carlo y Atenógenes Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

———, *Historia de las Indias*, edición preparada por Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, 3 v., México, Fondo de la Cultura Económica, 1951.

———, *Tratados*, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

———, *Apologética historia sumaria*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.

León-Portilla, Miguel, "Aculturación y ecosis", *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, v. II, p. 131-136.

———, "Acculturation and Ecosis, a Proposed Term to Express an Anthropological Concept", *Current Anthropology*, Chicago, 1965, v. 6, núm. 4, p. 479-480.

———, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel María Garibay K., 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

———, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. VII, p. 59-84.

———, "Las Casas en la conciencia indígena del XVI", *Conciencia y Autenticidad Históricas*, escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, p. 169-176.

———, "The Norteño Variety of Mexican Culture: An Ethnohistorical Approach", *Plural Society in the Southwest*, Nueva York, The Weatherhead Foundation, 1972, p. 77-114.

———, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. XI, p. 11-33.

———, "Culturas en peligro", *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 145 abril, 1975, p. 1-15.

———, *Aztecs and Navajos, a Reflection on the Right of Not Being Engulfed* An Occasional Paper of the Weatherhead Foundation, New York, 1975.

López Portillo, y Weber, José, *La conquista de Nueva Galicia*, México, 1935.

———, *La rebelión de Nueva Galicia*, México, 1939.

Libro de Chilam Balam de Chumayel, introducción y versión del maya de Antonio Mediz Bolio, San José, Costa Rica, 1930.

Mair, Lucy, *Anthropology and Social Change*, New York, The University of London, The Athlone Press, 1969.

Matheo Mange, Juan, *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y Diario de las exploraciones en Sonora*, notas e índices de Francisco Fernández del Castillo, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1926.

Mechan, Lloyd J., *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*, Durham, 1927.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, reedición de Salvador Chávez Hayhoe, 4 v., México, 1945.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Secretaría de Fomento, 1892.

Moore, John W., *Mexican-Americans: Problems and Prospects*, Special Report, The University of Wisconsin, 1965.

Motolonia, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez-Hayhoe, 1941.

———, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Navarro García, Luis, *José de Gálvez y la Comandancia General de las provincias internas*, Madrid, 1964.

Nostrand, Richard L., "Mexican American and Chicano: Emerging Terms for a People Coming of Age", *Pacific Historical Review*, v. XLII, núm. 3, p. 389-406.

O'Bryan, Aileen, *The Diné: Origin Myths of the Navajo Indians*, Washington, Smithsonian Institution, Bulletin 163, 1956.

Ocaranza, Fernando, *Crónicas y relaciones del occidente de México*, 2 v., México, Robredo, 1937-39.

O'Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, 3a. ed., México, Editorial Porrúa, 1966.

Palerm, Ángel, "Antropología aplicada y desarrollo de la comunidad", *Anuario Indigenista*, México, 1969, p. 153-161.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España*, advertencia por Silvio Zavala, 16 v., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas. Segunda serie), 1939-1942.

Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Segunda edición, México, reimpresión de Luis Álvarez y Álvarez de la Cadena, 1944.

Phelan, John L., *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Vázquez de Knauth, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

"Philosophy of Navaho Community College", *Navaho Community College, General Catalog, 1972-1973*, Many Farms, Arizona, 1972.

Powell, Philip W., *Soldiers, Indians and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1600*, Berkeley y Los Ángeles, 1952.

Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Texcuco. Secretario: Miguel López, preliminar por Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1, 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, preliminar de Luis González Obregón, México, Archivo General de la Nación, Publicaciones del Archivo General de la Nación, iii, 1912.

Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, M. J., "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, 1936, v. 38 p. 149-152.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, versión de Ángel María Garibay K., México, Editorial Jus, 1947.

Rippy, J. Fred, *The United States and Mexico*, New York, F.S. Crofts and Co., 1931.

Robbins, Richard H., "Identity, Culture, and Behavior", *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, John J. Honigmann ed., Chicago, Rand McNally, 1973.

Roessel, Ruth, *Navajo Studies at Navajo Community College*, Many Farms, Arizona, Navajo Community College Press, 1971.

Sahagún, Bernardino de, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, reproducción facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso, 3 v., Madrid, 1906-1907.

———, *Historia general de las cosas de Nueva España*, prólogos, edición, notas y apéndices por Ángel María Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956.

———, "Colloquios y doctrina christiana", citado en M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 4a. edición, México, Universidad Nacional, 1974.

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., México, Editorial Fuente Cultural, 1953.

Sonora, Sinaloa y Nayarit, estudio estadístico y económico social elaborado por el Departamento de la Estadística Nacional, año de 1927, México, Imprenta Mundial, 1928.

Spicer, Edward H., "Yaqui", *Perspectives in American Indian Culture Change*, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

———, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.

———, *Problemas humanos en el cambio tecnológico*, México, Editorial Letras, S. A., 1963.

Stavenhagen, Rodolfo, "Seven Erroneous Theses about Latin America", *New University Thought*, Detroit, 1966-67, v. 4, núm. 4.

Tácitus, *Dialogus, Agricola, Germania*, The Loeb Classical Library, Cambridge, London, 1939.

Tamaral, Nicolás, *Misión de la Baja California*, introducción y notas de Constantino Bayle, Madrid, 1946.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, reproducción de la segunda edición, 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969.

Villa Rojas, Alfonso, "The Role of Anthropology in the Papaloapan Project", *Proceedings of the Inter-American Conference on Conservation of Renewable Natural Resources*, Washington, Department of State, Publication no. 3382, 1948.

———, "Resultados de la orientación antropológica en la educación indígena en el México actual", *Anuario Indigenista*, México, 1969, v. xxix, p. 213-223

———, "La responsabilidad de los científicos sociales. En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas", *América Indígena*, México, 1969, v. xxix, núm. 3, p. 787-804.

———, "El surgimiento del indigenismo en México", en *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, Colección Sep-Stetentas, número 9, 1971.

Zapata, Juan, *Crónica de Tlaxcala*, Biblioteca Nacional de París, Ms. Mexicain 212 (Existe copia fotográfica en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México).

INDICE

	<i>Páginas</i>
Introducción	7
1. Marco conceptual y señalamiento de situaciones	11
2. Transformación sin pérdida de identidad: La aculturación de los chichimecas de Xólotl (XIII-XIV D.C.)	31
3. La conquista espiritual: Puntos de vista de los frailes y los indios	63
4. Bartolomé de las Casas en la conciencia indígena del siglo XVI	93
5. Trauma cultural, mestizaje e indigenismo en Mesoamérica	105
6. Más allá de Mesoamérica: Pluralidad cultural nortea en los períodos prehispánico y colonial	131
7. Trayectoria cultural del Noroeste a partir de la Independencia de México	163
8. Más allá de la actual frontera mexicana: Experiencia cultural de los navajos	187
9. Historia desde dentro y desde fuera	211
Bibliografía	221