

ARTIGOS

DE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA: LA OMISIÓN DE UNA SOCIEDAD PLURIÉTNICA, LA IMAGEN Y REPRESENTATIVIDAD DEL INDIO EN MÉXICO

*Laura Rueda**

Resumen

Este texto plantea cuestiones sobre las diversas imágenes/identidades indígenas que han sido construidas en la cultura mexicana y presente en la historiografía desde el siglo XVI hasta el XX. Otra cuestión planteada es la omisión de una sociedad pluriétnica en esta historiografía.

Palabras-clave: Imágenes, indígenas, igualdad jurídica, México.

Al imponerse militarmente el Estado español sobre la sociedad mesoamericana en la década de 1520, la conquista quedó reiterada una vez sometidos por Hernán Cortés los dos grandes estados indígenas: el mexica y el tarasco. Poco después se estableció el viejo modelo geopolítico español en las provincias americanas, por medio del virrey, quien representaba los virreinos, como el de la Nueva España y el de la Nueva Granada.

Con motivo de la aparición de un orden colonial de explotación hacia las mermadas comunidades indígenas de reciente incorporación, lo que prontamente trajo consigo dramáticas transformaciones de carácter socio económico. Población nativa que anteriormente se había caracterizado por ser pluriétnica y pluricultural fuertemente diferenciada tanto en su organización social como en su desarrollo tecnológico.

* Historiadora, profesora en el Departamento de Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

El territorio que más tarde conformaría la Nueva España estuvo habitado por grupos con diversas tradiciones, poseedores de diferentes grados de desarrollo cultural, hubo nómadas como los chichimecos y los guachichiles; seminómadas como los zacatecos, tecuexes, cazcanes y tecos; sedentarios: nahuas, tarascos, zapotecos, tlaxcaltecas y otomíes. Estos últimos eran sembradores, conocían los ciclos de cultivo y habían instalado sistemas de riego de gran capacidad agrícola, útiles para incrementar la producción de granos y verduras. Como ejemplo de dichas técnicas está el *coamil* y la terraza utilizados en las zonas montañosas, mientras que en las partes bajas se destinaron las innovadoras chinampas.

Llegando a florecer importantes civilizaciones, Mesoamérica se caracterizó por tener registros del tiempo de gran exactitud. Existieron tres calendarios, de los cuales dos eran sagrados: y el *tzolkin* de origen maya y el *tonalpohualli* de procedencia azteca, ambos contaban con 260 días. Según las interpretaciones arqueológicas este calendario estaba relacionado con el periodo que duraba la gestación del hombre y no guardaba simetría alguna con los ciclos agrícolas.

Los avances astronómicos favorecieron la estructuración de un tercer calendario, el *haab*, maravillosa obra maya que incluía en su cuenta los 365 días del año (ROJAS RABIELA y SANDERS, 1989, p. 23; FLORESCANO, 1999, p. 21). Asimismo, la combinación del calendario ceremonial con este último, dio como resultado, el calendario solar, de 18 980 días, que equivalía a periodos de 52 años. A diferencia de los mayas, obedientes observadores del cielo (preclásico tardío, 400 a.C. al 200 d.C., al clásico tardío, 1521 d.C); los aztecas (posclásico tardío, 1200 al 1521 d.C.), se concentraron en consolidar un estado teocrático caracterizado por una fuerte explotación tributaria, que a juicio de los historiadores marxistas, tal sociedad engarzaba en el modelo de producción asiático (BARTHA, 1986, p. 216).

Ya se ha dicho que Mesoamérica, era portadora de una milenaria tradición agrícola, cultivaban maíz, chile, calabaza, cacao, algodón y utilizaban el bastón plantador llamado *coa*, de ahí que el método de cultivo se denominara *coamil*. Comunidades que interactuaron de forma dialéctica con la naturaleza, desarrollaron así un fuerte sentido de pertenencia con su medio, cuya expresión más clara estaba en su religión cuyos dioses que representaban tanto a los elementos como a los fenómenos naturales, por ejemplo la cultura nahua nos legó a *Tláloc*,

dios de la lluvia y del fuego celeste, y a *Ehécatl*, dios del viento (FLORESCANO, 1999, p. 115).

A Mesoamérica se le debe la creación de dos espléndidas cosmogonías: la maya, manifiesta en templos, estelas y documentos de primerísimo valor como el *Popol Vuh*, libro escrito en lengua quiché con caracteres latinos fechado a mediados del siglo XVI, la cual ofrecía su versión de la creación del mundo y la aparición del hombre, junto con el maíz, (*metl*) mandado por los dioses para la alimentación de los seres humanos. Lo importante del contexto cosmogónico, maya es la permanente lucha de fuerzas antagónicas celestes, cuya pacificación se logró con el establecimiento de un sistema cósmico, armónico y perfecto.

La segunda cosmogonía, la nahua, en la cual la lucha de las fuerzas naturales representada por el politeísmo religioso, también versaba sobre un orden cósmico, en este caso establecido por el calendario de los soles, cuyo fin del ciclo estaba dictaminado por el rompimiento del estado armónico debido a la presencia de fenómenos naturales, lo que ocasionaba una hecatombe humana marcada por el caos.

Para los nahuas, la relación con sus dioses estaba basada en una retroalimentación, lo cual era necesario satisfacer a las deidades mediante rituales religiosos, con el propósito de calmar las fuerzas celestes que mantenían el estado de orden. Los dioses a su vez proporcionaban alimentos permanentemente.

Sociedades que según la perspectiva occidental fueron clasificadas como rudimentarias, tribales, sin omitir las categorías de barbarie y salvajismo, sin considerar su autosuficiencia alimentaria y artesanal, su cosmovisión y su organización social. En el mundo europeo del siglo XVI en cambio, el deseo por la generación de la riqueza influía en las formas de trabajo y medios de subsistencia. Hay que recordar que todo ello, permaneció ajeno al continente americano hasta poco antes de su descubrimiento.

En Mesoamérica el sentido de pertenencia del hombre con su ecosistema fue una visión de largo alcance pensada en el manejo sustentable de los recursos naturales, lo que propiciaba el disfrute comunitario de los bienes del medio ambiente por más tiempo. No se conocía la explotación desmedida de los recursos forestales, como bosques y montes; la devastación de los cerros y la contaminación de

los ríos por la industria minera colonial. La voracidad capitalista no era aún vista. Lo que sí existía era la explotación del hombre por el hombre, había esclavitud y trabajos forzados, las guerras floridas de los mexicas son prueba de ello.

La visión europea de los conquistadores y religiosos quedó plasmada en sus crónicas, como testimonio evidente de la conquista militar y del relato espiritual. Describieron en su mayoría una realidad tergiversada, las culturas nativas fueron captadas bajo una óptica extranjera, lo que fue en detrimento de su originalidad y veracidad. Su esencia fue alterada por la escasa capacidad interpretativa de ciertos autores, aunado a los intereses que propiciaron su realización.

Por ejemplo, Francisco López de Gómara (1997), quien a encargo de Hernán Cortés y sin pisar tierras americanas, redactó la *Historia de la conquista de México*, obra que fue publicada desde su aparición en 1552, posteriormente se reeditaría durante el siglo XVI en diversas naciones. Autor que reconoció haberse basado en la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo (1959) y en el relato verbal del propio Marqués del Valle.¹ Aún así, reprodujo categorías de menosprecio a la sociedad indígena cuando se describe el encuentro entre Cortés y Andrés de Tapia, este último era un soldado que había permanecido perdido en el caribe mexicano, a quien cita textualmente:

Rogoles que diesen gracias a Dios; y él híncose de rodillas en el suelo, alzó las manos y los ojos al cielo, y con muchas lágrimas hizo oración a Dios, dándole gracias infinitas por la merced que le hacía en sacarlo de entre infieles y hombres infernales, y ponerle entre cristianos y hombres de su nación. (GOMARA, 1997, p. 23)

Con la aparición de las crónicas, su permanente edición y circulación inicialmente, se propició que la Historia antigua de México fuera escrita en un alto porcentaje, bajo una interpretación meramente hispanista y muy poco indigenista. Cuatro siglos tuvieron que pasar, para que apareciera la historia indigenista de corte academicista, no sólo en México, sino en otras naciones americanas.

Los trabajos etnográficos de fray Bernardino de Sahagún, con su *Suma indiana* y el esfuerzo historiográfico de fray Toribio de Benavente Motolinía, en *Historia de los indios de la Nueva España* mejor conocida como *Memoriales*, cimentaron en el siglo XVI las raíces

sobre los estudios étnicos mesoamericanos. Ambos autores preocupados por el rescate del pasado indígena utilizaron métodos como la narración oral, idóneo para la reconstrucción de la situación en que se encontraban las sociedades conquistadas, que culturalmente estuvieron a punto de extinguirse.

Afortunadamente en la obra del padre Sahagún se puede encontrar la descripción de una sociedad nahua altamente jerarquizada permeada de un sentimiento religioso robustecido por un estado teocrático. En la *Suma indiana*, aparecen los calendarios y los ritos, las costumbres y las lenguas, la vida cotidiana y los roles de género, en fín, constituyen un retrato más fidedigno de las comunidades indígenas del centro del virreinato, su organización prehispánica y poshispánica. Sahagún considerado como el padre de la Antropología mexicana (PORTILLA, 1999), contribuye invaluablemente al conocimiento de los pueblos de indios del altiplano central.

De igual valor es la aportación que legó fray Toribio Benavente “Motolinía”, historiador primigenio, que llegó en la segunda incursión franciscana a estas tierras en 1524. Ocupó diversos cargos, recorrió el territorio conquistado, se le cataloga como uno de los más amplios conocedores de la lengua náhuatl, puesto a la altura de fray Pedro de Gante. Motolinía escribió con gran apego la historia prehispánica del pueblo azteca, sus costumbres, formas de vida y creencias, y fueron narrados con precisión.

Las crónicas del siglo XVI fomentaron en gran medida el mal entendimiento de las formas de vida indígena, ignorancia agravada en parte por la visión estrecha y radical de la cultura occidental (escolasticismo, humanismo y mileniarismo) (PELAN, 1957; RICARD, 1947; BAUDOT, 1990). El caso más sonado es el de Joseph de Acosta (1995) en su *Vida religiosa y civil de los indios*, obra que describe el estado de idolatría, así como “las supersticiones” de los indios mesoamericanos, publicada por vez primera en 1590 y reeditada un año después.

La contribución de dichas fuentes a los nuevos estudios históricos, antropológicos e etnográficos es incalculable; en la mayoría de casos es la primera vía para el conocimiento del México Antiguo, exceptuando cuando existen de primera mano códices, estelas,² murales y petroglífos,³ que sirven para entender al mundo prehispánico. Aunque todo este conjunto de testimonios resultan complementarios, muestran importantes

aspectos del mundo colonial, desde su primera fase, incluso en muchas investigaciones arqueológicas se utilizan sus datos para hacer análisis comparativos, para indagar sobre el pasado mesoamericano.

Desde su aparición, el estudio de las crónicas ha contribuido a la proliferación de trabajos de análisis historiográficos, especialmente en los últimos ochenta años, lo que no había ocurrido sin la institucionalización de las disciplinas como la historia, antropología, la arqueología y la etnohistoria en las universidades mexicanas y la aparición de la academia estadounidense de Antropología que mucho influyó en los nuevos estudios mexicanos y en su tratamiento teórico, ocasionando que desde los años treinta en adelante del siglo XX, se impulsara la investigación sobre temas mesoamericanos, cuyo florecimiento se verifica entre 1950 a 1990.

Este fenómeno indiscutiblemente no pudo llevarse a cabo sin la aparición de excelentes investigadores de las ciencias sociales, arqueólogos como Alfonso Caso, Elizabeth Kelly; historiadores como Silvio Zavala, Elsa Cecilia Frost, Robert Ricard, los etnohistoriadores: José Miranda, Miguel León Portilla, José María Garibay y los antropólogos: Paul Kirchoff, Guillermo Bonfil Batalla, Manuel Gamio, Pedro Carrasco, Miguel Ángel Bassols, Miguel Ángel Palerm, Eric Wolf; el filósofo: Luis Villoro; Fernando Benítez, periodista y literatos como Octavio Paz y Carlos Fuentes, unos anteriores a otros, poseedores de diferentes escuelas de análisis, pero todos presentes durante el siglo XX; correcto es puntualizar que la lista de estas personalidades parece interminable.

El florecimiento de la historiografía indigenista y de la etnohistoria mexicana es simultáneo al impulso alcanzado en el mundo entero en la antropología. La producción de estudios sobre los pueblos indígenas prehispánicos, coloniales, y los que han formado parte del México moderno, desde el periodo independiente hasta el posrevolucionario quedó ampliamente consolidado en el siglo XX; sin embargo, todavía existen muchos temas por trabajar, la historia nunca termina de reescribirse, repensarse y rescatarse.

No debe decirse que la formalización de las investigaciones académicas sobre la sociedad aborígen surgió sin precedente alguno, afirmar esto, sería caer en un grave error, puesto que la historia testifica todo lo contrario. El análisis sobre la evolución social que ha alcanzado este país, ayuda a esclarecer varios aspectos. Primero, en qué situación

se encontraron las diversas comunidades indígenas en la época colonial. Segundo, cómo fue implantada la estratificación social a través del sistema estamental y la posición que frente a él guardaba el indígena. Tercero, la ubicación espacial de las comunidades indígenas y su interacción con la sociedad española, criolla y mestiza, tanto social como económicamente. Cuarto, las transformaciones que cada esfera social vivió a lo largo de los trescientos años, la aparición de un mestizaje cultural y físico. Quinto, el reconocimiento legal que se le otorga a la comunidad indígena a través del aparato legislativo que atribuye la categoría de ciudadano a la que los pueblos de indios han estado sujetos.

En el periodo colonial, la variada gama de situaciones que han vivido los pueblos aborígenes no han sido sencillas; primero, su casi total extinción. En el siglo XVI, Woodrow Borah (1993) calculó que entre 1519 y 1607 falleció el 90 por ciento de los naturales a lo largo y ancho de todo el virreinato, fenómeno propiciado por el factor epidemiológico, por la poca reproducción demográfica, y por los trabajos forzosos: esclavitud, encomienda y repartimiento. Descenso poblacional que se agudizó a mediados del siglo XVII.

Aparte, la fuerte carga que significaba el sistema tributario español a la población nativa, el acaparamiento de las tierras de las comunidades por las estancias y haciendas, el continuo estado de vasallaje al que eran susceptibles los indios, tanto por las autoridades subalternas, como por las corporaciones religiosas y la sociedad civil en general, a lo que se suma el menosprecio social, la estigmatización racial, el olvido y el relego visiblemente presente en el discurso criollo e hispanista.

La sociedad indígena, no desvalida del todo queda bajo la custodia del Estado español, ubicada dentro del marco del derecho indiano, como personas de minoría de edad, sin capacidad de decisión y actuación, como se aprecia en la siguiente cita:

Después de la Conquista, los reyes de España, animados de las mejores ideas, quisieron proteger á los indios y los pusieron en tutela: los indios quedaron degradados, porque perdieron el sentimiento de dignidad personal. Deseando doctrinar á los mismos indios hicieron que se reunieran en encomiendas; y los indios quedaron desde entonces en la servidumbre. (p. 70)⁴

La categoría del tutelaje en la población indígena, más que garantizarle un reconocimiento igualitario con el grupo conquistador, le situó en una escala indigna para cualquier ser humano, en donde la vejación, la pobreza y la denigración eran permanentes.

Por medio de las leyes de Indias, las etnias originarias de América entraron en un proceso de generalización para su rápida identificación; dicho proceso que les delegaría a la categoría de indio, término estrictamente hegemónico, impuesta por el grupo vencedor, manifestando un evidente rechazo a los ordenamientos jurídicos, sociales y humanos precolombinos, categorizándolo como el “otro”.

Para Guillermo Bonfil Batalla (1995) el apelativo de indio surgió con la llegada de Colón al continente americano, denominación que con el tiempo se convirtió en una categoría supraétnica producto de un orden colonial desigual, cuyo efecto describe:

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio. (p. 344)

Su reflexión va más lejos, sostiene que la diferencia cultural entre el colonizador y el colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial, sino un elemento estructural indispensable para conservar el régimen de sujeción. Expone que la estructura colonial del mundo euroamericano, es la de un mundo escindido y bipolar (p. 345). Es decir, una sociedad definida por su relación asimétrica, cimentada en un orden legal, encargada de regular las formas de vida por trescientos años.

Los indígenas además de estar situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y ser descendientes de los nativos americanos, se distinguen ordinariamente por hablar las lenguas de sus antepasados, lo que lo hace susceptible a ser explotado dentro del sistema colonial en cuestión.

Versiones en las que convergen tres aspectos esenciales: primero, la génesis de la categoría indio; segundo, el hecho de que constantemente sea oprimida y vejada la comunidad y sus representantes mediante los sistemas de explotación; y tercero, la existencia de formas culturales milenarias distintas a las occidentales.

Al margen del apelativo indio permaneció en el olvido la categoría de etnia, Bonfil Batalla (1995) considera que esta distinción sólo puede ser aplicable para identificar unidades socioculturales derivadas de entidades históricas que alguna vez fueron autónomas, las cuales a través del tiempo construyeron sus propios códigos e identidades culturales (p. 355).

Por tanto, la condición de indio desde su nacimiento dentro un sistema jerarquizado, fue incorporada al lenguaje cotidiano para destacar las relaciones desiguales entre conquistadores y conquistados, y establecer una homogeneización que congregara la enorme diversidad de comunidades autóctonas. Dicho así, el término indio surgió con la supresión de la peculiaridad étnica, por lo que la etnia cedió a una expresión cultural rebajada y casi diluida por el sistema colonial.

Mientras que el apelativo indio evocaba el colonialismo español, las etnias sufrieron un fuerte desgarramiento debido a su homogeneización, al ser grupos humanos cuya cultura fue reciamente transgredida por una cultura dominante; además de la pérdida cultural ocasionada por el intercambio entre grupos históricamente diferenciados, algunos de los cuales habían mantenido viejas rencillas en el caso de los tlaxcaltecas con los mexicas.

La variada organización étnica que poseyeron las reducciones y congregaciones de indios, favoreció la aparición y desaparición de conductas culturales particulares, surgidas en grupos humanos históricamente cohesionados, lo que produjo, en consecuencia, el olvido cultural milenario por omisión o apropiación, ya fuese por selección o por predominio de nuevas manifestaciones mestizas.

De tal manera que en un mismo territorio convergían indios nómadas con cazadores y recolectores; etnias que habían desarrollado técnicas de escritura con grupos que las desconocían, pero eso sí, todos reunidos para su fácil localización, control y explotación; producto de un sistema colonial en extremo demandante de mano de obra y bienes.

En lo tocante a la organización estamental, acotó el etnohistoriador Enrique Florescano (1999), que el orden imperante en la sociedad colonial novohispana, estaba caracterizado por los principios de rigidez jerárquica, cuya división aislaba al grupo dominante de origen extranjero de la población nativa, la imposición de este tipo de relaciones se fincaron en el reconocimiento por sus miembros y en el severo respeto impuesto:

Es innegable que en el estado monárquico son de suma importancia a su subsistencia y buen régimen las diversas jerarquías y esferas, por cuya gradual eslabonada dependencia y subordinación se sostiene y verifica la obediencia y respeto del último vasallo a la autoridad del soberano; con mucha más razón es necesario este sistema en América, así por la mayor distancia del torno, como por lo numeroso de esta clase de gentes que por su viciosa derivación y naturaleza no es comparable a la del estado llano de España y constituye una especie muy inferior, (siendo) en extremo reparable que los hijos de los descendientes de esclavos alternen con los que derivan de los primeros conquistadores o de familias nobles, legítimas, blancas y limpias de toda fea mancha. (p. 185)

Debe añadirse que la organización de la sociedad colonial se caracterizó por ser una dualidad nítidamente definida, en la que los nativos tenían como función primordial servir y enriquecer a los españoles, quienes se vieron en la necesidad de admitir a la población indígena como un añadido a la cultura occidental.

En otras palabras, la unión del indio con su legado ideológico, en conjunción con una sociedad estamental, refinó las formas de explotación impuestas a los habitantes considerados de segundo, tercer y cuarto orden. Producto del sistema económico colonial fortalecido gracias a los métodos de explotación, tanto en indios libres como esclavos, en diversos niveles a lo largo del periodo colonial.

Durante el siglo XVI la sociedad novohispana vivió un proceso de acoplamiento de la estructuración económica entre las dos repúblicas -la de indios y la de españoles-. Mientras que en la siguiente centuria la consolidación del estado colonial fue un hecho propiciado en parte por el mestizaje humano y cultural, como también por la paulatina recuperación de la población indígena y el crecimiento del grupo criollo, viéndose robustecidas las instituciones y volviéndose dinámica la economía. Después de la profunda crisis sufrida en el siglo XVI. por ende, se comenzó la contratación de nueva mano de obra, agilizándose el mercado de bienes y servicios mediante la aparición de un mayor número de consumidores y productores.

A finales del siglo XVII, la sociedad novohispana era autosuficiente con mercados regionales en los que circulaban productos de la tierra,

procedentes de ranchos, y haciendas. Los que ejercían el mayor control sobre los recursos y el capital fueron la Iglesia y el Consulado de comerciantes de la ciudad de México, este último resultó ser un poderoso aliado de los sectores productivos, instancia que ejercitaba un poder casi ilimitado en el rubro comercial “monopólico”.

Durante el siglo XVI y XVII, la separación física de los pueblos de españoles con las comunidades indígenas estuvo claramente vigilada por las autoridades subalternas, quienes con el afán de dar seguimiento a las *Leyes Nuevas* emitidas en 1542 (CALDERÓN, 1987) disposiciones que condenaban rigurosamente la mezcla de vecinos de diferente origen racial, tanto en pueblos de indios como en las ciudades de españoles, para evitar así el abuso constante a las comunidades, y que éstas se mantuvieran en paz.

El panorama novohispano cambió al comenzar el siglo XVIII, debido en gran medida a la sucesión de la casa reinante de los austrias a los borbones (PIETSCHMANN, 1996). Entre las transformaciones que se dieron estuvo la bonanza de la minería, la liberación del comercio de ultramar para la Nueva España, acaecida en 1789 (ARCILA FARIAS, [s.d.]), la aparición de instituciones educativas ilustradas, el establecimiento de un sistema geopolítico llamado intendencias en 1786, además de un crecimiento poblacional generalizado tanto en el medio rural como en el urbano.

Sin embargo no todo fue positivo, la política fiscal del liberalismo económico español implantó un sistema basado en el aumento recaudatorio a diversos sectores de la economía, especialmente el comercio y la minería fueron gravados rigurosamente. Sin contar, el cese de la exención del pago de la alcabala a la comunidad indígena, derecho concedido por la real cédula del 17 de noviembre de 1571, protegiendo desde entonces la economía comunitaria, de tal manera que los indios producían y comerciaban en sus tierras, no pagaba impuesto alguno al introducirlo y venderlo en la ciudad o en los caminos. Impuesto que a partir de 1792 y de acuerdo con una disposición del virrey Conde de Revillagigedo estuvieron obligados a cubrir, hasta el punto que se pagaba “irracionalmente” por la conducción de maíz a las poblaciones. Además, la continua y abusiva retasa del tributo, el pago del diezmo a la Iglesia, se exigía sólo a los propietarios españoles o criollos, dueños de las haciendas, minas e ingenios azucareros; sin embargo, el obispo Ángel

Maldonado de Oaxaca lo exigió a los indígenas en 1702, medida que fue rebatida con fuerza imponiéndose tajantemente la Iglesia, hasta que la decisión final fue a su favor mediante el Real Acuerdo que disponía que los indios cultivadores de cochinilla⁵ quedarían obligados a cubrirlo (HAMNETT, 1976).

No obstante, no fue el único impuesto a la sociedad indígena, en la década de 1790 se decretó el cobro de 5 por ciento anual sobre el capital acumulado en las cajas de comunidad, disposición que ocasionó gran repercusión en los pueblos de indios al mermarse sus ahorros (PIETSCHMANN, 1996).

Para Herbert Klein (1989), el virreinato de la Nueva España fue la colonia más rica de la metrópoli durante el siglo XVIII, puesto que contribuyó con más de la mitad del ingreso fiscal bruto y por lo menos con dos tercios del ingreso total neto que la Corona obtuvo en su vasto imperio americano. Sobre lo mismo, Eduardo Arcila Farías [s.d.] opinó que la importancia que para las rentas de este reino, tuvo el establecimiento del sistema de intendencias, no fue otra cosa más que una vigilancia estrecha sobre los contribuyentes en cualquier rubro de la economía, con dicho control se modernizaba la administración de hacienda y el rigor fiscal se hacía patente en el virreinato.

Mediante este sistema fiscal que beneficiaba principalmente a la metrópoli más que a los habitantes de la Nueva España, fueron testigos de la severa crisis económica; lo que alteró el clima de bienestar social, que posteriormente favoreció a la maduración de graves contradicciones que desembocarían en el proceso de Independencia. En otras palabras, mientras las cifras que ingresaban a la Real Hacienda, por concepto tributario se cuadruplicaban la población novohispana veía desaparecer el poco bienestar que gozaba.

Hecho al que se le sumaron las diversas crisis agrícolas presentadas durante esa centuria, como la de 1786, que ocasionó en la muerte de miles de hombres, denominándose a este hecho “el año del hambre”. A lo que le prosiguió continuas insurrecciones indígenas y de castas, generalmente rurales.

Asimismo, la elevación de los precios del trigo y el maíz, y la baja en los salarios (YOUNG, 1992) la pérdida adquisitiva, más la usurpación de tierras comunales por los hacendados, aceleró el incremento de la

pobreza, aspecto visiblemente notorio al contraerse la comunidad al ensanchamiento de los latifundistas.

Tal política fiscal trataba de solventar los gastos excesivos que la monarquía española tuvo al sostener dos guerras de gran importancia: la de Inglaterra, cuando ésta invadió a Cuba a mediados del siglo XVIII y la de Francia en 1808. Horst Pietschamn (1996) acotó que la Nueva España fue el único virreinato en posibilidades de enviar transferencias de dinero para el resguardo y defensa del Caribe español, que apoyada siempre en su fuerte recaudación, se convirtió en el valuarte económico más valioso del imperio.

Por otro lado, además de las penurias económicas que atravesaba la población estratificada en castas, así como los indios, este último grupo inherente a una distinta representatividad en el marco legal, lo posicionaba en otro lugar dentro de la esfera social al que sí se vislumbra desde la óptica de la sociología de la percepción, como el indio fue concedido, entendido y hasta omitido en una sociedad en donde el sentimiento de los colonizadores predominaba, relegándolo a ser ciudadano de segunda categoría, pero visiblemente útil al sistema productivo colonial.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el liberalismo borbón concebió al indígena como un individuo que podía ayudar a la activación económica de los ingresos de la monarquía a través de su incorporación como productor, además de convertirse éste en un nuevo contribuyente tanto para el Estado en el rubro de la alcabala, como para la Iglesia en lo correspondiente al pago del diezmo. Se integraba al mercado como un consumidor de reconocida importancia, aunque en desproporción con la población criolla y española, al estar determinado por el marco legal bajo la condición del vasallaje y la tutela, carente en sí, de una personalidad jurídica propia e independiente ante una sociedad colonial de paralela rigidez.

Para Campillo, pensador liberal de origen español, encargado resueltamente del problema en las relaciones entre las colonias y su metrópoli, en lo tocante al orden político y social, quien propuso una nueva política para el tratamiento de los indígenas que sugería:

Que se les diesen tierras en propiedad para que la trabajasen, o en arrendamiento, con la seguridad de que disfrutarían de todo su producto, pues era esto, a su juicio, de mucha justicia y de

buena política y gobierno. [...] pidió además que se estableciese una rigurosa igualdad social entre los indios y españoles de clase correspondiente (notables y plebeyos), igualdad que se fundaría en el uso del traje español, gracias al cual tendrían los primeros, los ministros, y el mismo lugar en la Iglesia y en todo empleo honorífico que a su mérito le haga acreedor; y en una palabra, se le dará en todo y por todo el mismo trato que a los españoles de la misma esfera. (ARCILA FARIAS, [s.d.], p. 15-16)

La igualdad de apariencia en la vestimenta entre españoles e indios, era sólo apariencia, lo que en realidad, se buscaba era incrementar las ventas de telas fabricadas por los gremios textiles españoles, impidiendo así el desarrollo de la industria de hilados en América, y favoreciendo el comercio transatlántico en apoyo a los obrajes de Madrid.

Para una mejor comprensión de lo anterior, debe retomarse el caso de los indios de Guanajuato, provincia del virreinato de la Nueva España, que en un siglo anterior les castigaban con cien azotes en plaza pública a quien vistiese igual que los españoles (BAKIN, 1972).

Aparte, tanto Melchor Gaspar de Jovellanos con su ley agraria, como don Ramón de Posada ministro de Hacienda de la Nueva España, quienes fomentaron la agricultura y el comercio en las posesiones españolas de ultramar, pensaban que para incrementar la producción, era menester beneficiar de tierras no sólo a los latifundistas sino también a los pueblos de indios:

que la buena policía de granos debe en primer lugar fomentar que se multipliquen las labores, después de formar cálculos de lo que se necesita, para establecer el propio territorio y últimamente procurar la salida de todo lo sobrante por cuantos medios se proporcionen y ofrezcan provecho a los labradores y a los comerciantes. De esta suerte los indios miserables tendrían segura ocupación en ganar sus jornales o venderán con moderada ganancia el producto de sus propias sementeras, tendrían con qué pagar su tributo. (ARCILA FARIAS, [s.d.], p. 18-19)

La idea principal reside en una relación dialéctica estructurada así: primero habría que dotar a los indios de tierras, para que se conviertan en productores, luego en consumidores y posteriormente en contribuyentes del tributo.

Sin embargo, la igualdad sugerida en las disposiciones de la metrópoli era una igualdad ideal y una desigualdad económica real en un mercado altamente demandante y capitalizado, y no una igualdad moral entre indios y españoles. El indio, por su parte, seguía más que nunca explotado y vejado por el sistema colonial, puesto que ahora las fuentes de riqueza para los ilustrados estaban en la industria, el comercio y en la agricultura, y el indio participaba hasta cierto grado en la industria y el comercio con el fruto de su trabajo mediante el sistema de repartimiento, al igual que en la agricultura, nada más que en este último rubro debía entregar su renta al estado como a la Iglesia mediante el tributo y el diezmo.

Todo lo contrario argumentó el comandante realista José de la Cruz (1880) en tiempos de la insurgencia, quien según él los indios eran feroces, despiadados y déspotas, y a su vez desconocedores de todos los derechos y libertades que el Estado español les había proporcionado durante trescientos años, al referirse “¿no gozais de todos los privilegios que sólo en su minoridad conceden al español nuestras leyes? ¿no estáis exentos de los derechos de alcabala y otros muchos?” (HERNANDEZ Y DAVALLAS, 1880, p. 766).

En la época preindependiente, además de encontrarse la estructura colonial española desgastada, el gobierno monárquico perdía ilegitimidad al ser invadido su territorio por los franceses. Durante este tiempo alzaría el vuelo la idiosincracia criolla dividida en dos posturas, la primera retomaba la cultura indígena en señal de aborrecimiento y odio contra todo lo que pudiera contener un matiz peninsular. Posición que pretendía embatir el régimen español visto como extranjero sometedor de la libertad, poseedor de la riqueza y dueño de las instituciones novohispanas. Mientras que la otra corriente actuaba como la contraparte de la primera, al vivificar el sentimiento criollo y realista en el tratamiento de la cultura indígena, y de lo indígena, ayudaron a incrementar la tendencia de identificar a lo indio con la cultura de la pobreza, de desequipamiento cultural, la ignorancia y el salvajismo. Tal y como lo da a conocer un informe del Real Tribunal del Consulado de México sobre la capacidad de los habitantes de la Nueva España gozaban para nombrar representantes en las Cortes de Cádiz, texto en el que englobaba a los indios junto con las castas a una sola categoría: la de “plebe”, lo que de

alguna u otra manera determinaba su segregación, alejándolos de los hombres “cabales” constituidos por europeos y criollos.⁶

Treinta años después, el escritor Mariano Otero (1981), desde una perspectiva recalcitrantemente liberal, se refirió a los indígenas del Occidente del país de esta manera:

Su mansión en las ciudades no les ha servido de otra cosa que de contagiarse de los vicios de la clase alta que miraban; vicios que desarrollados por un carácter salvaje, han venido a formar de esta población un conjunto doblemente degradado por la estupidez del estado de barbarie, y por la postitución del estado social. (p. 149)

Sin embargo, no puede culparse al indio de incursionar en la ciudad para buscar su sustento. Terminando las Leyes Nuevas su ejecución, ya muy adentrado el periodo colonial, la política virreinal trató de evitar la segregación supraétnica de la española, dictaminando medidas que evitasen el aislamiento de los indios, puesto que suponía que ese tipo de repúblicas hasta cierto grado eran peligrosas para congregarse una revolución, ya que como lo puntualizaba el visitador José de Gálvez, no sólo resultaban innecesarias las organizaciones comunales, sino que eran perjudiciales para la seguridad del reino (CASTRO GUTIÉRREZ, 1994).

Hacia 1790, el cabildo de la ciudad de Guadalajara ordenó que los pueblos de indios circunvecinos a esta ciudad, se convirtiesen en barrios, para de esta manera no detener el expansionismo criollo y español de esta ciudad a las periferias, y poder legalmente de alguna manera invadir las tierras de los fundos indígenas sin violar el derecho indiano.

Lo mismo acaceció en Michoacán; el obispo Manuel Abad y Queipo (1994) recomendó como requisito indispensable evitar el distanciamiento entre indios y demás pobladores; era menester “que se avencindasen en los pueblos de indios a todos las demás clases del Estado y edificar en ellos sus casas, pagando el sueldo o la renta correspondiente” (p. 84-85).

Con este hecho se concretó, por los nuevos colonos, la usurpación de las tierras comunales no fue el único golpe que resintió, si bien, fue uno de los más significativos que los transformó de propietarios de la tierra, a peones y campesinos; hubo otros golpes de fuerte impacto que

también encausaron la inconformidad y, por ende, se sumaron al movimiento insurgente, éstos principalmente se refieren a las continuas retasas de tributo a finales del periodo colonial, así como los numerosos arrendamientos de sus tierras comunales, que si bien algunos fueron voluntarios, otros eran impuestos en calidad obligatoria por los hacendados, rancheros ya fuese criollos o españoles.

Arrendamientos que tuvieron que suspenderse con el bando del cura Hidalgo girado en Guadalajara en 1810. En ese mismo año se suspendió el tributo y el 13 de marzo de 1811 se reiterará su cumplimiento, incluyendo a las castas. En 1810, el proceso de independencia de la Nueva España había comenzado con dicho levantamiento, puntualizó Enrique Florescano (1996), los indígenas por vez primera forman y participan de un movimiento político moderno de dimensiones amplias y de gran trascendencia social. No obstante, el tributo no fue del todo eliminado, se menciona que fue exigido en 1815 por Fernando I tres años después, de haberse jurado la Constitución de Cádiz el 14 de marzo de 1812 (ZAVALLA, 1999).

Con la Constitución, se intentó asegurar las garantías de los derechos de los hombres y de los ciudadanos a través de la separación de los poderes. Como lo dijo María del Refugio González Domínguez, el triunfo de las conquistas de las sociedades deben quedar plasmados en cuerpos jurídicos, en este caso, el triunfo testimonia la conquista de los espacios en lo concerniente a los derechos de propiedad, libertad individual, ciudadanía y expresión escrita (GONZÁLEZ DOMÍNGUEZ, 1999, p. 26).

Con la carta en cuestión, se estructuraba el reino geopolíticamente; se ordenó un gobierno que reconociera la igualdad jurídica, aparecieron los ayuntamientos y se suprimieron las repúblicas de indios y de españoles. Al mismo tiempo que suprimía las repúblicas, otorgaba al indio el derecho de ciudadanía, aunque de una forma estrictamente condicionada. Si bien, afirmó Antonio Anino (1995), que por medio de los ayuntamientos electivos los pueblos lograron una forma de autogobierno como nunca antes vista; las elecciones para el establecimiento de estos cuerpos de gobierno no fueron democráticas. Primeramente, el derecho de ciudadanía para los indios estaba circunstanciado, ya que para ser ciudadano se debía de portar sangre

española y estar vecindados en cualquier pueblo su dominio (TENA RAMIREZ, 1985).

El concepto de ciudadanía universal que estaba vigente en 1812, esclarece que para alcanzar este derecho, era necesario que los individuos estuviesen preparados y fueran capaces de ejercerla. Por tanto, el concepto de ciudadanía universal, no puede desprenderse hasta cierto grado “una pureza de sangre”; para Alicia Hernández Chávez la vecindad implicaba:

Ser reconocido como vecino de un pueblo significaba el derecho y deber de participar en los tequios, y el derecho y deber de usar los recursos agrícolas de tierra, agua y bosques que eran reservador sólo a los vecinos del pueblo. Lo demás eran orillados, agregados o personas que sólo tenían deberes y ningún derecho. (HERNANDEZ CHAVES, 1993, p. 23)

La ciudadanía se perdía cuando no se poseía un oficio reconocido socialmente, o bien, se trabajaba de empleado doméstico, y por si fuera poco, se era analfabeto. Este último aspecto era el más dramático, puesto que se estima el porcentaje de la población indígena que había asistido a una escuela, o bien, sabía leer y escribir, pues difícilmente se puede suponer que ascendía a un diez por ciento. Por tanto, esta ciudadanía y ese derecho de vecindad significaban un proceso de selección de los votantes. Como lo dijo Charles Hale:

La política liberal más consistente se proponía borrar todas las distinciones legales en la sociedad, y elevar teóricamente al indio en la categoría universal de “ciudadano”. Sin embargo, esta teoría equivaldría a ignorar la base indígena de la sociedad, al decir en efecto, que el indio ya no existía. (HALE, [s.d.], p. 252)

Sin embargo, lo más relevante del ejercicio electoral practicado en Nueva España de 1812 a 1813 fue que por primera vez “los indios “seleccionados” acudieron a las urnas, así como el aumento que lograron los municipios, pues entre 1812 a 1821, el número de ayuntamientos subió de 36 a 630, aunque después devendría el problema de su financiamiento, el cual el gobierno virreinal trató de resolver permutando el capital de las cajas de comunidad a la recientemente establecida hacienda municipal, en su comisión de Fondo de Propios y Arbitrios.

Según Manuel Ferrer Muñoz y María Bono (1998) la segregación de los indios, reducidos a poblaciones separadas de las gobernadas por los ayuntamientos españoles, estaba reforzada por su papel subordinado en las actividades económicas. Por eso el establecimiento de los ayuntamientos elevaba en ciertos aspectos la condición del indio, mientras que en otros como en el caso del patrón cultural comunitario de origen prehispánico se perdía.

Una vez de haberse proclamado la Independencia de México en 1823, (VASQUEZ, 1999, p. 85) posteriormente se prosiguió a hacer la Constitución, lo que acaeció en 1824. Hecho que trajo consigo la reactivación de una política fiscal más voraz aplicada a toda la población, puesto que al encontrarse un estado en bancarrota por una guerra interminable y un despojo incalculable de bienes por un sistema colonial, la vía inmediata de obtener recursos, era presionando a sus habitantes a pagar impuestos. Ejemplo de ello, apareció una nota periodística con apreciación de un indígena: “que nos importa que nos quiten el dichoso tributo, si nos han cargado de contribuciones [...] más mejor estábamos antes; y no ágora con la maldita Constitución” (HALE, [s.d.], p. 21-22). Es cierto, ya no existían los indios ante la ley; el fuero colonial de protección les fue quitado; sus repúblicas se gobernaron por ayuntamientos; sus obligaciones tributarias se repuntaron, el indio derivado del constitucionalismo español entró de forma desigual a un sistema legal “igualitario” razón por la cual el cambio tan drástico causó resentimiento.

Debe puntualizarse que dentro del propio liberalismo criollo existía un reconocimiento a la cultura indígena, reconocimiento que más que ser un rasgo enaltecido del pasado prehispánico perdido, era una muestra identitaria de la cultura; prueba de ello está en los conceptos manejados en el discurso político, en la prensa y en el arte. Por caso, el modelo arquitectónico del Palacio de Iturbide en la ciudad de México, ahí los argotantes tienen forma de serpientes emplumadas simulando al dios *Quetzalcoalt*.

Otra muestra de mayor representatividad es que en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, se reconoce a la nación como una nación mestiza, mezcla de la cultura indígena y española a pesar de su conservadurismo religioso al proclamarse una nación que profesa el catolicismo, como religión oficial. La Constitución

de 1824, por la característica primera, forma una parte inherente de la cultura mexicana.

Otro ejemplo es el origen del nombre de México, éste se derivó de la lengua náhuatl; según fuentes coloniales era el idioma náhuatl, reconocido por la sociedad española y criolla como la lengua mexicana; se decía que el que hablaba náhuatl, conocía el mexicano, y México es de los mexicanos, los que conocen o por lo menos reconocen la lengua náhuatl. Desde luego de los mexicas, pero también de otras étnias.

Preciso es decir, que con el uso y difusión de tales rasgos culturales, se rectificaba el fortalecimiento de una identidad nacional, construida precisamente durante el establecimiento de un Estado nacional en el siglo XIX. Se ha dicho que la decisión de asumir la antigüedad indígena como raíz de la nación le dio a los gobiernos surgidos de la Independencia legitimidad ante los grupos nativos y mestizos, dotó a su vez a la nación de un pasado remoto, además de alentar

La creencia en la posibilidad de restaurar un imaginario imperio mexicano, el repudio de la dominación española y la definición de la guerra de Independencia como una venganza contra las injusticias de la Conquista. La aparición de estas ideas fortaleció el rechazo del pasado colonial, puesto que ahora era posible que la nación pudiera reposar sobre sus cimientos autóctonos. (FLORESCANO, 1996, p. 334)

Sin embargo, aunque en la letra escrita en la Constitución de una nación independiente y de un gobierno liberal que proclamaba igualdad y respeto a los derechos humanos, pero cuyos representantes en un alto porcentaje se encontraban inmersos en una idiosincracia criolla, para ellos lo indio y la cultura nativa era materia de primer orden para retornar a los orígenes, para cimentar y crear mitos e historias oficiales de un Estado embrionario; en la práctica social, lo indígena y la cultura nativa seguían estando estigmatizadas por la ideología colonialista, que conservaba sus valores, como la pureza de sangre, la estratificación antes impuesta por la organización estamental, ahora por las clases sociales.

En ese cúmulo de prácticas sociales añejas, reconocidas y heredadas de una generación a otra. En ese escenario se representaron los más crueles ataques contra los pueblos de indios, nada más que

ahora los actores eran otros, ya no eran españoles, eran mexicanos, y eran indios de sangre, pero cuya filosofía estaba fuertemente identificada con el liberalismo, así lo fue Benito Juárez, así lo fue más tardíamente Porfirio Díaz.

Bajo esta óptica, el país atrasado que era y había sido México, no podía participar del banquete de la sociedad moderna si se presentaba étnico, “desvalorado e ignorante” de toda instrucción y desconocedor de los juegos del mercado capitalista. Ya que para entrar a este mismo concierto internacional, era preciso incluir sus componentes y valores, dentro de una sociedad en construcción.

De esta manera se creaba un proyecto liberal, extranjero, en una nación cuyos individuos representaban diferente desarrollo histórico, diferentes procesos culturales, y una distinta evolución económica del resto del mundo, principalmente de Europa. Aquí, México entró a calzador, sin mirarse como una nación pluriétnica, pluricultural, urbana y rural, queriendo englobar y homogenizar a sus ciudadanos votantes y a los no reconocidos bajo la denominación de mexicanos industrializados y modernos.

Con este preludeo se puede entender la brecha abismal que existe desde el siglo XIX hasta la fecha, entre el indio histórico con un pasado mítico alegórico al que hay que celebrar, que retomar, memorizar y el indio real, el de carne y hueso. El que ha vivido en el anonimato respecto a la ley, sin representatividad, sin voz, pero con voto, porque ya es ciudadano. Nada más que ahora, el indio padece de otro tipo de segregación legal, ahora con la administración panista del presidente Vicente Fox, “participa dentro del país” bajo su propio marco jurídico. Si bien es cierto, que ahora ya no existe el Juzgado de Indios impuesto por los austrias en el siglo XVI, pero las comunidades desde el año de 2001 cuentan para su defensa y argumentación con su propia *Ley indígena*.

Una *Ley indígena*, ajena al pasado o mejor dicho a los múltiples pasados y procesos históricos de los indígenas y de todos los mexicanos. Una ley indígena hecha nuevamente bajo una perspectiva criolla, no liberal, sino neoliberal, más recalcitrante que la postura de los ideólogos ilustrados del siglo XIX. Una ley indígena segregacionista, diferenciada; marcada tácitamente por los intereses capitalistas, que desde su propia perspectiva determina el futuro de los pueblos indígenas mexicanos, bajo un proceso globalizador del mundo actual.

Nuevamente en los conciertos sociales, políticos, culturales y económicos se vislumbrará más crudamente la lucha entre las identidades locales, sean indígenas o sean mestizas, sean rurales o urbanas. Aunque lo más sobresaliente de aquí en adelante será defender las identidades sociales frente al marco de la ley, y a las posturas políticas de los gobiernos en turno, defender la mexicanidad y la latinoamericanidad, las culturas y subculturas, los actores y sus procesos, defender nuestras identidades y capacidades humanas, y tratar de humanizar el presente para vivir un futuro más humanamente y digno en lo social, lo político y lo económico. Más real y menos irreal, más justo y menos injusto, cuyo fin sea más equitativo y representativo, apegado a las realidades concretas de los indios, mestizos, mexicanos y latinoamericanos. Construir una igualdad jurídica que parta de un equilibrio social, para edificar finalmente, con ello un mundo más armónico.

Resumo

Este texto problematiza as diferentes imagens/identidades construídas sobre os índios mexicanos na historiografia dos séculos XVI ao XX. Enfatiza também a questão da omissão de uma sociedade pluriétnica.

Palavras-chave: Imagens, índios, igualdade jurídica, México.

Notas

1. Cargo que ocupó Hernán Cortés.
2. Monumentos sobre piedra, elaborados especialmente en la cultura maya, que constituyeron una forma de difusión urbana de carácter oficial o cívico.
3. Inscripciones precarias escritas en una base material de piedra.
4. Intervención ante la Cámara de Diputados de Alfredo Chavero, el 26 de noviembre de 1887. Cfr. *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*. Décimatercera Legislatura Constitucional, T. III, p. 478. (26-XI-1887).
5. Insecto que se criaba en la planta de nopal; servía para teñir la tela, muy utilizado en las factorías novohispanas así como en las europeas.
6. "Informe del Real Tribunal del Consulado de México sobre la capacidad de los habitantes de la Nueva España para nombrar representantes a las

Cortes". Ed. Juan Hernández Dávalos. *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, vol. II, núm. 224, p. 450-466. Cfr. *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*. Décimatercera Legislatura Constitucional, T. III, p. 478 (26-XI-1887).

Referências

- ACOSTA, Joseph de. *Vida religiosa y civil de los indios*. México: UNAM, 1995. (Biblioteca del Estudiante, 83).
- ANINO, Antonio. *Las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México: FCE, 1995.
- ARCILA FARIAS, Eduardo. *Las reformas económicas del siglo XVIII*. T. II. México: SEP. (Sepsetentas, 118).
- BAKIN, David. *Los beneficiarios del desarrollo regional*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972. (Sepsetentas, 52).
- BARTHA, Roger. *El modo de producción asiático. Problemas de los países coloniales*. México: Era, 1986.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *Obras Completas*. T. I. México: INI, 1995.
- BAUDOT, George. *La pugna franciscana por México*. México: CONACULTA, 1990.
- BERNARDINO DE SAHAGÚN. *Suma indiana*. México: UNAM, 1992. (Biblioteca del Estudiante, 42).
- BORAH, Woodrow. *Tendencias de bienes de tributo real. En la Nueva Galicia 1557-1598*. Zapopan: El Colegio de Jalisco/El Colegio de Michoacán, 1984.
- BORAH, Woodrow y COOK, Sherlube F. La despoblación del México Central en el siglo XVI. In: MALVINO, Elsa; CUEYNA, Miguel Ángel (Comps.). *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*. México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1993.
- CALDERÓN, FRANCISCO. *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los austrias*. México: FCE, 1987.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. Del paternalismo autoritario al autoritarismo burocrático: Los éxitos y fracasos de José de Gálvez (1764-1767). In: RODRÍGUEZ, Jaime O. *México in the age of democratic revolutions, 1750-1850*. Bulder/ Londres: Lynne Rienner Publisher, 1994. p. 21-33.
- CONSTITUCIÓN de Cádiz, capítulo IV, artículos 18 y 26. In: TENA RAMÍREZ, Felipe. *Leyes fundamentales de México 1808-1935*. México: Porrúa, 1985.

DIARIO de los Debates de la Cámara de Diputados. Décimatercera Legislatura Constitucional, T. III, p. 478. (26-XI-1887).

FERRER MUÑOZ, Manuel; BONO, María. *Pueblos indígenas y Estado nacional en el siglo XIX*. México: UNAM, 1998.

FLORESCANO, Enrique. *Etnia, Estado y nación*. Ensayo sobre las identidades en México. México: Aquiles 1996.

_____. *Memoria mexicana*. México: FCE, 1999.

GALEANA, Patricia (Comp.). *México y sus Constituciones*. México: FCE-AGN, 1999.

GÓMARA, Francisco López. *Historia de la conquista de México*. México: Porrúa, 1997. (Sepan Cuántos, 566).

GONZÁLEZ DOMÍNGUEZ, María del Refugio. Análisis jurídico. In: GALEANA, Patricia. *México y sus Constituciones*. México: FCE-AGN, 1999.

HALE, Charles. *El liberalismo mexicano en la época de Mora: 1821-1853*. México: Siglo XXI, [s.d.].

HAMNETT, Brian. *Política y comercio en el sur de México: 1750-1821*. México: Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976.

HERNANDEZ CHAVES, Alicia. *La tradición republicana del buen gobierno*. México: FCE: Fideicomiso de Historia de las Américas, 1993.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E. *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vs. México: José María Sandoval Impresor, 1877-1882, v. IV.

KLEIN, Herbert S. La economía de la Nueva España, 1680-1809: un análisis a partir de las cajas reales. *Historia Mexicana*. v. XXXIV, abril-junio, 1989, núm. 4, t. 136, p. 1.

MOTOLÍNIA, Fray Toribio de Benavente. *Relaciones de la Nueva España*. México: UNAM, 1994. (Biblioteca del Estudiante, 72).

OTERO, Mariano. *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*. Documentos de la época 1840-1850. México: Secretaría de la Reforma Agraria/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981.

OVIEDO, Gonzalo Fernández. *Historia general y natural de las Indias*. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1959.

PELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1957.

PIETSCHMANN, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*. Un estudio político administrativo. México: FCE, 1996.

PORTILLA, Miguel León. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*. México: UNAM/El Colegio Nacional, 1999.

RICARD, Roberto. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1947.

ROJAS RABIELA, Teresa y; SANDERS, Williams T. Historia de la agricultura, época prehispánica, siglo XVI. México: INAH, 1989.

VASQUEZ, Josefina Zoraida. *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*. 1824. In: GALEANA, Patricia (Comp.). *México y sus Constituciones*. México: FCE-AGN, 1999.

YOUNG, Eric Van. *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones de la Nueva Galicia*. México: Alianza, 1992.

ZAVALA, Silvio. La Constitución política de Cádiz, 1812. In: GALEANA, Patricia (Comp.). *México y sus Constituciones*. México: FCE-AGN, 1999.