

La reinvencción cotidiana del otro: imágenes del componente indígena de la sociedad en el noroeste de México

Rosa Elba Rodríguez Tomp
Universidad Autónoma de Baja California Sur

La definición de diferentes categorías para la designación de los habitantes de América ha sido materia de reflexiones que comenzaron a partir de que se estableció, por parte de los europeos llegados al nuevo continente, la certeza de estar frente a una población, la americana, de un origen y calidad distintas de las que se adjudicaban los recién llegados. En este trabajo me propongo identificar algunos elementos de ese pensamiento marcador de diferencias, situándolos en un campo discursivo más amplio sobre el cual las identidades sociales fueron percibidas, construidas, reproducidas y transformadas de maneras mucho más complejas de las que estamos acostumbrados a imaginar. De todas ellas, la denominación “indio” es quizá la más problemática, aunque también la más utilizada, incluso en nuestros días. En el período colonial, el término era usado por los oficiales del Estado y de la iglesia, las elites y, en algunos contextos, por los mismos nativos americanos. Hacía referencia a personas quienes se suponía descendían de los habitantes originales de América en tiempos de conquista. Tales personas fueron asignadas a una jurisdicción legal separada de los españoles, debían pagar tributos especiales (en dinero, especie o trabajo), y pertenecían a comunidades rurales o a pueblos y parroquias especialmente diseñados para ellos.

Ya Cristóbal Colón afirmaba que los nativos de las tierras por él descubiertas eran: “todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres” (Cristóbal Colón, citado por Brading 1991:25). En la frase del navegante se trasluce el propósito utilitario que para los recién llegados al nuevo continente tenían sus pueblos nativos, pues fue casi simultáneo el encontrarlos y pensar en que las comunidades europeas iban a poder sacar buen partido de ellos. En ese sentido, es interesante reconocer, a través de documentos de muy diversa índole, generados en épocas muy anteriores al descubrimiento de América, que esas imágenes construidas con respecto a “los otros” tenían ya una larga tradición en ese mundo en expansión que fue la cristiandad europea, en el que no había lugar para los “diferentes” que no fuera asociado al demonio. De manera que el hereje, el judío, el moro, el ignorante del “Dios verdadero” que vivía equivocado y necesitado de guía e instrucción estaban ya en el imaginario de la España recién unificada bajo el símbolo de la cruz cuando el así llamado “indio” hizo su aparición en las crónicas y relatos del descubrimiento. La lengua, como hilo conductor de la experiencia cultural, al describir a los paisajes recién “descubiertos” en toda su riqueza, estableció patrones de asignación de identidades en los que se reconocieron semejanzas con lo ya familiar, de manera que al nombrar nuevos lugares y objetos transformó lo extraño en conocido. En el descubrimiento y conquista de tierras americanas por parte de los europeos el acto de nombrar a sus habitantes “indios”, si bien partió del error inicial en el que cayó Colón, proporcionó a los conquistadores un medio eficaz de reconocer al “otro” dotándolo de una identidad simplificada que ignoraba y se desentendía de los

detalles de la diversidad cultural americana y facilitaba un mejor dominio.

En el encuentro de dos mundos que fue el descubrimiento de América se hizo común entre los europeos la tendencia a invocar no solamente a los “otros” contemporáneos de los denodados defensores de la fe católica, sino también los descritos en la literatura de la antigüedad clásica. Para Pedro Mártir de Anglería, por ejemplo, los nativos americanos eran muy parecidos a los habitantes de la Edad Dorada, puesto que afirmaba: “no conocen ni pesos ni medidas, ni esa fuente de todas las desgracias, el dinero; viven en una edad de oro, sin leyes, sin jueces mendaces, sin libros” (Pedro Mártir de Anglería, *De Orbe Novo*, citado por Brading 1991:31). Una parte de esos discursos iniciales del descubrimiento daba cuenta de características más preocupantes sobre aquellos habitantes del Edén tropical recién descubierto, como el hecho de que vivían sin aparentes reglas para el contacto sexual y practicaban el canibalismo. Tal situación hacía afirmar a Américo Vespucio: “su modo de vivir es muy bárbaro” (A. Vespucio, *El Nuevo Mundo*, citado por Brading 1991:30). Nos topamos aquí con el apelativo utilizado por los griegos para aquellos “otros” que no eran de su comunidad lingüística y hacían ruidos al hablar semejantes a un barbarbar. Las transformaciones de fondo y de forma en la utilización histórica del adjetivo “bárbaro” se relacionan directamente con las ideologías imperantes en diferentes épocas, pero todas tienen en común un punto de partida etnocéntrico; el bárbaro es un Otro percibido como diferente a partir del que observa y relata; históricamente puede observarse que el imaginario de la barbarie es una construcción colectiva, en gran medida sugerida por el prejuicio: nosotros somos quienes hablamos un lenguaje humano, los bárbaros no.

La construcción de otredad ha sido una constante desde que las pequeñas bandas de cazadores-recolectores, en los primitivos tiempos del deambular humano por el planeta, se topaban con extraños y debían indagar qué clase de sujetos tenían delante y qué actitud asumir con respecto al encuentro. Con la constitución de los estados expansivos y los imperios, la pregunta por la otredad tomó un cariz diferente: aun cuando, como afirma Esteban Krotz (1994:8), “la pregunta antropológica es el intento de explicitar el contacto cultural, de volverlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente”; cuando ese contacto se da a partir de una idea poderosa que parece provenir de una necesidad absoluta de expansión y dominio por una combinación de intereses territoriales, demográficos, económicos, religiosos y militares, y “está encaminada hacia el aumento de prestigio de la sociedad en cuestión ante sí misma o ante las deidades y lleva a la incorporación más o menos violenta de otros grupos humanos” (Krotz 1994:7), se institucionaliza entonces un tipo de contacto cultural necesariamente asimétrico, que establece la justificación de esa asimetría sobre la base del prejuicio: el conquistado es no sólo diferente, sino inferior.

Con todas las particularidades propias del contexto espacial y temporal del proceso de conquista y colonización de América, podemos decir que, en general, el prejuicio sobre los pueblos nativos se mantuvo como una constante. Esto no significa que no hubiera sido establecido, desde muy temprano en las colonias, que había grupos de indios cuyo modo de vida los convertía, a los ojos de sus conquistadores, en “los más bárbaros y fieros del nuevo Orbe”. Estoy ahora aludiendo a la obra del jesuita Andrés Pérez de Rivas, evangelizador del territorio que ahora se reconoce como el noroeste mexicano, que escribió la obra *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Cuando los españoles tuvieron que cruzar las fronteras de lo que ahora conocemos como Mesoamérica, los descalabros sufridos por no encontrar poblaciones sedentarias que apoyaran sus exploraciones y sobre todo los enfrentamientos violentos con los habitantes de esas tierras áridas los persuadieron de que estaban ante grupos de nativos irreductibles. Al trasponer la frontera biocultural entre los agricultores y los cazadores-recolectores la conquista se complicaba por la sencilla razón de que no había asentamientos permanentes que

controlar. Además, el carácter belicoso de muchas de las bandas tornó las enormes extensiones del Septentrión en demarcaciones codiciadas pero peligrosas. Entonces, como en muchas otras ocasiones de encuentro con los indios nómadas, entró en uso la imagen que remitía a un “Otro” radicalmente diferente: el salvaje, el semi-humano o no humano, primero existente en la mitología europea de seres monstruosos y proyectada como imaginario sobre los pueblos con los que las antiguas civilizaciones mantenían guerras. Comenzaron entonces a tomar forma las estrategias que habrían de permitir la expansión de la conquista del norte salvaje: la misión y el presidio.

En la construcción de esta jerarquía en la que el nómada salvaje ocupa el último escaño siempre habría de tenerse como referente la cultura occidental, de la cual Pérez de Ribas y todos los demás religiosos y funcionarios de la administración novohispana no sólo formaban parte, sino que también eran su voceros y difusores; entre más cercanos estén los indios a las prácticas occidentales, estarán más cerca de la civilización, entre más alejados estén de ellas, más cercanos estarán a la barbarie y el salvajismo.

El análisis del discurso que creó al noroeste como una frontera inhóspita y peligrosa, y a sus habitantes como “bárbaros” y “salvajes” también ayuda a comprender el alcance de las medidas que se tomaron a lo largo de siglos, no solamente durante el periodo colonial, sino mucho tiempo después para administrar esos territorios. La construcción de las diferencias, pero sobre todo de las coincidencias entre los grupos norteños contribuyó a dar sentido y legitimación a las peculiares instituciones constituidas para dominar y apropiarse de amplios espacios de la geografía mexicana en tiempos que van desde el siglo XVI hasta el presente, porque el bárbaro pagano imaginado por el cristianismo europeo era redimible por la conversión religiosa y en esa medida diferenciado del salvaje, que sólo ameritaba la persecución y el exterminio. A lo largo de la historia de México, las sucesivas imágenes del indio han constituido estrategias simbólicas encaminadas a ordenar la estructura social y construir la identidad de distintos grupos al interior, siempre sobre la base de la asimetría. Cuando analizamos textos tan diversos como la legislación, los discursos políticos e informes oficiales, la prensa, la literatura, la historiografía y los ensayos destinados a reflexionar sobre la realidad de su tiempo, saltan a la vista estas imágenes, basadas siempre en la inferiorización de la diferencia. Durante los primeros años de la vida independiente de México, que corresponden, en efecto, a los albores en la construcción de la nación, en los momentos en que, para acudir al multicitado concepto de Benedict Anderson, se “imaginaba” una comunidad (Anderson 1993), fue necesaria también una reinención del “indio”.

Ya antes de la guerra de independencia el sector criollo colonial había encontrado en la exaltación del pasado prehispánico la justificación para exigir el reconocimiento de la Corona frente al menosprecio de los peninsulares. Ese sentimiento de orgullo por las desaparecidas civilizaciones anteriores a la conquista española se convirtió en una manera de legitimar el deseo de emancipación con respecto de España e inventar una nueva identidad. Pero las numerosas poblaciones indígenas, que habían gozado del reconocimiento de sus estatutos y corporaciones por parte de la autoridad española, fueron consideradas obstáculos importantes para la creación de un estado moderno. En todas las nuevas naciones que se proponían desde el liberalismo criollo americano se desarrolló ese sentimiento contradictorio que al mismo tiempo que idealizaba la imagen del indio histórico desaparecido, denigraba al indio real como sujeto histórico. Por ello, así como en el dominio colonial se había asumido la idea de que el bárbaro podía dejar de serlo mediante la conversión religiosa, en el nuevo orden del siglo XIX se aseguró que se podía lograr el cambio por vía de la razón y la educación. Como afirma Alicia Barabas: “En ambos casos, al estar en contacto con la civilización, la barbarie era concebida como una condición, si no efímera al menos temporal, que debía ser cambiada” (Barabas 2000:13). La negación de la posibilidad de

contar con la población indígena, tal y como había llegado al fin del régimen colonial, para la construcción de la nación era expresada claramente por el liberal mexicano José María Luis Mora cuando propuso ante el Congreso del Estado de México que se erradicara el uso público del término “indio” puesto que los indios no debían seguir existiendo como grupo social sometido a una legislación específica; aunque también afirmaba: los “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana, aunque despertasen compasión, no pueden considerarse la base de una población mexicana progresista” (Mora citado por Vázquez Flores 2013:162).

En los espacios áridos del norte mexicano, la condición de salvajismo y barbarie asignada a los remanentes de intensas campañas de evangelización, pero también de esclavización y aún exterminio dirigidas a aquellos grupos que dificultaban el avance de los proyectos coloniales, fue exacerbada por el hecho de que la precariedad en la mayoría de los establecimientos misionales no había podido asegurar el tránsito de las poblaciones nómadas al sedentarismo y muchos de estos grupos siguieron enfrentando a los poderes, primero colonial y luego nacional. En los imaginados pero no dominados márgenes de la nación era la violencia interétnica, además de la violencia política, el común denominador de la actividad humana.

Desde los centros políticos, nos dice Enrique Florescano acerca del siglo XIX mexicano: “liberales, conservadores y moderados, los distintos partidos políticos que competían en la arena nacional, coincidieron en señalar a los pueblos indígenas como el mayor fardo que arrastraba la nación y en ellos concentraron sus críticas” (Florescano 1997:448). Relacionadas con el ideal homogeneizador de la Nueva República, las medidas secularizadoras en el norte del país supusieron un gran debate acerca de quiénes iban a ser los beneficiarios de las antiguas tierras de misión. Como ejemplo, analicemos lo que ocurrió en la lejana provincia de Californias: en 1824, los representantes del recién instaurado gobierno federal propusieron la constitución de un órgano denominado “Junta de Fomento de las Californias” (Romero Navarrete 1998). Dicha institución debía encargarse de promover entre los naturales una nueva identidad, la de ciudadanos mexicanos, para que pudieran convertirse, en un plazo perentorio, en los beneficiarios del reparto de las tierras misionales que estaba previsto después del proceso de secularización. Los miembros de la junta consideraban que el atraso que mostraban los indios de misión se debía “a los hábitos monásticos, el sistema de pupilaje y a la comunidad que los alejaba de la vida activa y laboriosa y los hacía tan extraños a las de más clases de la sociedad” (“Plan para el arreglo de las misiones de los territorios de la Alta y Baja Californias propuesto por la Junta de Fomento”, en Romero Navarrete 1998:128-129). El discurso político culpaba ahora al régimen misional de haber mantenido a los indios en “las mismas circunstancias de embrutecimiento” que tenían antes de la conquista, esto, según una propuesta de la Diputación Territorial de Monterrey, en la Alta California, que en 1834 insistía en la necesidad de separar a los indios de la tutela misional. Los pueblos indígenas de la frontera norte que no habían estado bajo el control misional y que no se sometían al precario control de las autoridades fueron arrasados en campañas de exterminio, que justificaban su acción en la necesidad de hacer avanzar la “civilización” sobre la “barbarie”.

La guerra México-estadounidense de 1846-1848 puso de manifiesto, entre otras cosas, las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente, así como la precariedad del poblamiento del lejano y marginal norte del país, que fueron algunos de los principales motivos para el despojo de una gran extensión territorial por parte de los Estados Unidos a la joven nación. Pero al firmarse el tratado de Guadalupe-Hidalgo, que puso fin a la conflagración, ambas naciones reconocían que las “tribus salvajes” que habían quedado mediante la cesión territorial en los Estados Unidos iban a ser controladas “mediante el uso de la fuerza” (“Tratado Guadalupe-Hidalgo”, Capítulo XI, en Moyano Pahissa 1987) para que no constituyeran

un peligro para México. Todo ello quedó en letra muerta, pero la condición perniciosa del indio salvaje era algo en lo que sí estaban de acuerdo los dos países. Y fue así que los grupos de nativos que recorrían los espacios fronterizos, cuyas familias habían quedado divididas por una nueva frontera nacional, siguieron recorriendo los que habían sido sus territorios ancestrales, cada vez más restringidos por el establecimiento de colonos que fueron obteniendo el derecho a negarles el paso.

Si, como afirma Frederik Barth (1976), las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales, es un hecho que en México, y en especial en la región noroeste, definida históricamente a partir de la interacción de grupos sociales específicos, las fronteras étnicas han sido mantenidas por los grupos interactuantes en un sistema social, por diversos motivos que atañen directamente a los intereses de los sujetos involucrados. Además, esas diferencias han sido siempre subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para reconocerse a sí mismos, pero también por los que interactúan con ellos. De tal modo que a los indígenas se les han adjudicado diversas características, que han cambiado con el tiempo, pero que han mantenido vigentes las fronteras productoras siempre de incompreensión y segregación, al tiempo que se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos ha servido a los intereses dominantes, ya sean éstos viajeros extranjeros, misioneros, soldados, intelectuales, artistas, etnógrafos, políticos, u otros representantes del Estado-nación.

Bibliografía

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Barabas, Alicia M.

2000 “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, *Alteridades* 10:9-20.

Barth, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Brading, David A.

1991 *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.

Florescano, Enrique

1997 *Etnia, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Nuevo Siglo/Aguilar, México.

Krotz, Esteban

1994 “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades* 4:5-11.

Moyano Pahissa, Ángela

1987 *México y Estados Unidos: orígenes de una relación, 1819-1861*, SEP, Frontera, México.

Romero Navarrete, Lourdes

1998 *El impacto de la colonización en la población indígena del norte de Baja California: de la congregación religiosa a los movimientos agrarios*, tesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vázquez Flores, Érika Julieta

2013 “La construcción del indígena en el imaginario de los intelectuales del siglo XIX”, en *Etnohistoria del ámbito posmisional en México*, Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Avila y Modesto Aguilar Alvarado, eds., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.