

La cuestión indígena

Fernando Tenorio Tagle*

Introducción

Más allá de la agonía indígena que ha venido mostrándose en el proceso de su desdibuja miento, las líneas que siguen se inscriben en la reivindicación de la heroicidad que ha resultado de

su paciente y oculta resistencia, heroicidad de transitar por la pequeñez y la humillación ya presagiada en los tiempos originarios por Chilam Balam, quien era reconocido entonces como *boca de los dioses*.

Es por ello no sólo un acto más de denuncia sino también una forma de recuperar la identidad extraviada; aprehender las razones y los valores de las cosas, como de dar cuenta de los vivos y de los muertos, reflexionar en ellos, precisamente: in Xóchitl, in cuicatl.

Y dicha reflexión que encuentra su punto de partida en la instauración del orden novohispano, advierte hoy en los escenarios formales como en aquéllos de la vida cotidiana contruidos por los nuevos órdenes, la práctica de la exclusión heredada por la Colonia y en general por la conciencia de Occidente, independientemente de los destellos humanistas que esa misma conciencia ha venido madurando.

Lo anterior indica, que las glorias y derrotas que fraguaron la asunción de México como país autónomo, no significaron la reivindicación del ser indígena como pretendieron los intelectuales del americanismo del siglo XVIII, rastreado sobre



* Profesor-investigador UAM-A.

Los hombres prudentes presentes en la Segunda Asamblea del Congreso Nacional Indígena.

todo en la profunda huella que ha dejado hasta nuestros días la simbiosis cultural de Tonántzin-Guadalupe Virgen; y ello, porque el movimiento independentista gestado por el americano bajo el comando criollo, no permitió ningún destello de RESURRECCIÓN inscribiendo el movimiento bélico justamente en la idea política antónima, la INSURRECCIÓN.

Así las cosas, en este fin de siglo, cuando el mundo parece abismarse hacia el proceso de globalización, el indígena, como ha venido sucediendo con otras etnias en otras latitudes, no ha dejado de figurarse ante todo como objeto de exclusión. Una forma de racismo encubierta en diversos modos por la racionalidad que comanda respecto del ejercicio de su violencia estructural, que es justamente aquélla que la reproduce y sustenta.

De este modo, el macehual, el ser humano, que en los orígenes de nuestro mundo era el único ser posible de adquirir un rostro y un corazón a través de los cuales asumía responsabilidad frente al dador de vida y frente a la comunidad, hoy, él y sus herederos sociales, no necesariamente indígenas en el estricto sentido de la palabra, no han dejado de ser condenados en las sucesivas generaciones a la incapacidad, la miseria y la servidumbre; en efecto, a considerarlos e considerarse inferiores, ajenos, extraños, o más exactricamente como se demostrará adelante, extranjeros indeseables en tierra propia. No se trata consecuentemente de un problema sólo simbólico en los actos de estigmatización de una raza, de unos grupos, de una población, que lo son, sino también de las implicaciones prácticas que ese proceso de exclusión conlleva limitando las expectativas de vida y por ello perfilando, además de la inducción al suicidio cultural, una estratificación social que no les permite sino una endeble y humillante subsistencia, agonizante, consecuencia de un protagonismo genocida.

Son indudablemente parte de las ocultas imágenes que se han venido proyectando en tierras americanas desde la invasión de Occidente; el resultado también de parte de sus valores como de sus saberes; entonces, el resultado de sus órdenes no únicamente jurídicos y, por lo tanto, más allá de las apariencias, la consecuencia de los diversos ajusticiamientos tanto dentro como fuera de la legalidad; en efecto, el desiderátum de aquéllas razones declaradas o latentes que han justificado los diversos apoderamientos, razones que entonces han venido decidiendo el estado de las cosas.

1. A los orígenes de la exclusión

Cualquiera que haya sido el origen de las conciencias mesoamericanas, como pudo haber sido el provisional asiento en Temoanchan, que significa "nosotros buscamos nuestra casa", la síntesis cultural que vino a dominar Mesoamérica habría de gestarse en el antiguo Tollan, hoy Tula, cuando confluyeron las fuerzas toltecas que ahí se habían asentado, y por ello fueron reconocidos como "los dueños de las casas", con las fuerzas de los chichimecas que fueron descritos por los informantes de Sahagún, como gente errante, dueños de nada. Desde entonces, en múltiples facetas tal síntesis vino a materializarse, como fue con la dicotomía, no deseada pero pertinente, entre Quetzalcóatl (el mellizo precioso), no únicamente representado por la deidad sino también por Ceácatl quien luego del enfrentamiento o confluencia de esas fuerzas habría de transmigrar como chichimeca, y Tezcatlipoca (el espejo humeante), cuyas gentes chichimecas se vinieron a asentar en Tollan, transformándose a su vez, como toltecas.

Lo importante de dicha síntesis fue la asunción de un orden inclusivo que, a pesar de sustentarse en ideas sobrenaturales, formuló un modelo político reconocedor de la otredad, expuesto simbólicamente en los atributos del Espejo Humeante, cuya incidencia en la vida religiosa, por ejemplo, trajo consigo el reconocimiento de una diversidad teológica. Aun el poder mexica, a pesar de su progresiva hegemonía, una vez establecido en lo que hoy es la ciudad de México, fue permeado por los sentidos de esa simbiosis cultural, acopiando saberes y consultando lo que "el espejo humeante" reflejase. Las dos instituciones educativas en donde los macehuales habrían de adquirir un rostro y un corazón, estaban erigidas a ambas deidades, el Calmécatl a Quetzalcóatl y el Tepuchcalli a Tezcatlipoca. Y para garantizar una resolución justa dentro de sus tribunales, los jueces que necesariamente habrían de egresar del Calmécatl, hacían próximo también el atributo de Tezcatlipoca: la obtención de una verdad individual, sin analogías, tal y como exigen las democracias contemporáneas. No obstante, guiado por ideas sobrenaturales (de igual manera que los restantes pueblos de la tierra que han venido portando historias) el mexica no escapó a la tentación de autoconstruirse como pueblo mesiánico, destinado al mantenimiento del mundo y a su dominio, a descubrir la raíz (que en la conciencia náhuatl significa la verdad) que lo afirmase en esa era que le correspondió vivir, Ollin Tonatihú, la Edad del Movimiento.

En tiempos semejantes que figuran el siglo XV en la cuenta occidental, los peninsulares renacían cristianos bajo la ulterior nomenclatura de España, reconquistando las tierras que por 800 años habían permanecido bajo la custodia de Alá. De este modo, a pesar de las transformaciones económicas y políticas que se expandían en el norte europeo (desde que los habitantes de Burgos en el siglo XIII implementaron el mercantilismo, convergente no sólo con los problemas de la fe planteados por la Reforma, sino también con la laicidad que aquél vino a impulsar) esta España renaciente se mantuvo resistente en el sentido medieval de su exitosa cruzada, que amparaba a un proyecto político exclusivo, consolidándola simbólicamente en ese mismo siglo, como ya he argüido, "... en la aventura de la especulación proporcionada por quien en su nombre llevaba preñada la calidad de Hermes, "el mensajero de Cristo", Cristo-foro Colombo." (Tenorio, F: 1992).

La conjugación de esos factores económicos, religiosos y políticos convergieron en los ánimos de expansión que dieron lugar en Europa a las diversas y progresivas guerras de conquista y colonización, sobre todo de la emergente geografía, que con diferentes reglas no han cesado en la actualidad. Tales ánimos expansivos sólo posibles en los poderes asumidos como universales, tal y como se dibujaron en el Renacimiento en los estados absolutistas, fueron justificados inicialmente, según muestra Norbert Elias (1982), en el nombre de la cruz y más tarde, como al parecer sigue sucediendo en nuestros días, en el nombre de la civilización. La sanción papal en voz de Alejandro VI fue la donación de estas tierras a las coronas de España y Portugal, que mantenían vivo el sentido de ese cristianismo católico. No obstante, la conciencia española habría de fraguar sus propias justificaciones para avanzar hacia las tierras nuevas. Tales justificaciones, bastante bien analizadas, entre otros por Silvio Zavala (1971), se circunscribieron, por una parte, a la razón superior apelando a los textos aristotélicos: "Es causa justa someter con las armas, si por otro camino no es posible, decía Juan Ginés de Sepúlveda, a aquéllos que por condición natural deben obedecer a otros y renunciar a su imperio." (1986); y, por la otra, al ánimo de conversión o, más exactamente, a la autoconstrucción del español como pueblo mesiánico encargado de seguir los postulados bíblicos: "Por muchas causas, decía el mismo Ginés de Sepúlveda, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosos que el oro y que la plata." {*op. cit.*}

Ello habría de avivar aún más la imagen del destino ibérico como instrumento de afirmación del cristianismo romano-latino frente al paganismo y la herejía, radicalizando la antítesis fundamental que vio vivir la cruzada de la Edad Media, aunque también dejaban entrever los intereses reales que guiaron Las invasiones y sus ulteriores apoderamientos.

La toma de México-Tenochtitlán representó sólo el inicio de las múltiples guerras contra las naciones indígenas que al final de sus campañas vinieron a ser enunciadas como guerras de pacificación. En todas ellas, las formalidades del nuevo orden que se sobreponía en América fueron satisfechas al cumplimentarse el documento que bajo el rubro de "Ultimátum" fue elaborado para evitar críticas a la injustificada masacre que se avecinaba, independientemente de que dicho documento no sería entendido por los pueblos emplazados. A este respecto señala Silvio Zavala: "Con los indios de Tepeaca el formalismo llega al extremo. Refiere Bernal <... se les escribió una carta, y aunque sabíamos que no la iban a entender, sino como veían papel de Castilla, tenían por cierto que era cosa de mandamientos Los indios fueron declarados desobedientes y se les hizo la guerra", {*op. cit.* p. 142).

De este modo, se enfrentaron dos pueblos asumidos igualmente mesiánicos, cuyo conflicto trajo como consecuencia para el pueblo perdedor, la formación de cuatro tipos diferentes de indígenas que en ocasiones avivan la mente de quienes guardan memoria:

El primero de ellos lo configuran aquellos indios que murieron en defensa de su fe, de su cultura, quizás los más decididos aunque ciertamente aquéllos cuya dramaticidad fue fugaz.

El segundo indio, no menos heroico, significó la ritualidad de su suicidio ante el eclipse de sus dioses: "¿A donde debemos ir aún? se interrogan los sacerdotes chichimecas de Xólotl. Somos perecederos, somos mortales, déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto." (Semo, E. p. 256).

El tercero, que indudablemente vino a asumir el mayor grado de dramatismo, simbolizó a aquél indio que vino a extraer las fuerzas suficientes para matar a sus dioses, esperando persistir en Tlalticpac (la tierra), perceptible no únicamente en los habitantes de Tlaxcallan sino en todos aquéllos en los que nació el miedo al acero cristiano, como fue narrado en la fundación del Ajusco en 1531: "Amados hijos, conviene sepáis que en todas partes se entristecen todos (los) gobernantes que guardan los pueblos, sólo porque sabido es lo que hicieron y aún todavía lo están haciendo los blancos, gente de Castilla. Sabido es cómo son castigados los supe

riores gobernantes, patrones de los pueblos que empuñan cetro para el mando porque (los españoles) les piden sus riquezas y también porque no dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios, los castigan. Sabido es de cómo les quitan sus mujeres hermosas y también sus mujeres niñas doncellas. Nunca se contentan, ni con excremento divino ni con relumbrosos vidrios ni con burlarse de las mujeres Ya vimos todas cuantas burlas le hicieron y también la sangre que derramaron los cristianos cuando mataron a los muchos señores que estaban en compañía del grande y superior Señor Moctezuma ¡Cuánta sangre se derramó!, ¡Sangre de nuestros padres! ¿Y por qué? ... Sépanlo: porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y ajena riqueza... Pero a pesar de todo mi corazón se anima, y acuerdo formar aquí un pueblo, al pie del cerro de Axochco Xaltipac, sólo porque desde allá abajo hasta aquí, es ... el asiento de los hombres axochtepecanos. Desde allá abajo la tierra es nuestra, nos la pasaron a dejar nuestros abuelos. Fueron tuyas, desde allá abajo, desde los tiempos antiguos. Y acuerdo formar un templo de adoración donde hemos de colocar el nuevo Dios que nos traen los castellanos. Ellos quieren que lo adoremos. ¿Qué hemos de hacer, hijos míos? Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla, a ver si así no nos matan... Y para que no nos maten conviene que ya no conozcamos todas nuestras tierras. Conviene que acortemos nuestros linderos ... Yo calculo que por esta poquita tierra no nos matarán. ¡Qué importa que fue más grande lo que conocíamos! Pero esto no es por mi voluntad; solamente porque no quiero que mis hijos sean muertos, que sea nomás esta poquita tierra y sobre ella muramos nosotros y también nuestros hijos detrás de nosotros y nomás esta tierra trabajemos, a ver si por esto no nos matan..." (Florescano, E. pp.1 20-121).

Finalmente, el cuarto indio lo constituye aquél que todavía hoy continúa en nuestra América manteniendo vivos, en ocasiones con algunos obligados sincretismos, los ritos y las costumbres que dieron sentido a la vida de sus originarios ancestros. Existen múltiples casos que así lo atestiguan y la literatura es por demás abundante; tómese en cuenta sobre todo, la producción de Fernando Benítez bajo el rubro "Los Indios de México". Pero en todo caso, dentro de los ejemplos más ¡lustradores, apréciense de la producción de Carlos Castañeda, aquél que fuese su objeto de reflexión en "Las Enseñanzas de Don Juan". A este respecto, Octavio Paz señala: "La visión de Don Juan (prácticamente el personaje que encarna el objeto de estudio en las intenciones

de Carlos Castañeda) es la de una civilización vencida y oprimida por el cristianismo virreinal y por las sucesivas ideologías de la República Mexicana, de los liberales del siglo XIX a los revolucionarios del XX. Un vencido indomable. Las ideologías por las que matamos, y nos matan desde la independencia, han durado poco; las creencias de Don Juan han alimentado y enriquecido la sensibilidad y la imaginación de los indios desde hace varios miles de años." (Cjr. Castañeda, C. 1982)

Cada encuentro quedó registrado por los fedatarios de la Corona, transcribiendo meticulosamente las formas en que, en el nombre de Cristo y de la Civilización, se ajusticiaba a la resistencia autóctona. El siglo XVI fue de esta manera, el siglo de las expediciones de los mundos recientes en los que se avanzaba en la pacificación ajusticiando, diciendo el nuevo derecho, las nuevas reglas que se escribían en esas actas de conquista que consignaban el apoderamiento de la tierra y de sus pobladores a nombre de la hispanidad.

Desde entonces el indígena subsistente, no obstante los concilios provinciales mexicanos del siglo XVI y la bula papal Sublimis Deus, que lo afirmaban como ser humano y poseedor de alma, fue construido como inferior, en consecuencia, objeto y no participe en la producción del orden, objeto particularmente de ayuda por esa inferioridad decretada, que vino a encubrir su configuración como menesteroso en los nuevos escenarios que el orden colonial iba diseñando. "Los indios, decía Fray Bernardo de Meza, no se pueden llamar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera de servidumbre la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos, ni tanta libertad que les dañe." (Llaguno, José A. 1963 p. 54.)

Para tales efectos, y a fin de satisfacer la ambición de los conquistadores, se instrumentaron las instituciones de la encomienda y del repartimiento de indios. A partir de ese momento el macehual quedó formalmente constituido en la mano de obra y por lo tanto de explotación, de cuanta actividad repercutiese en beneficio de los conquistadores y de sus herederos durante la vida colonial; un proceso que, como se verá más adelante, no lo erradicó ni el liberalismo declarado del siglo XIX, ni los enunciados de la muy nombrada Revolución del siglo XX.

Las consecuencias de las guerras, del régimen de explotación y de otras penurias que vinieron a agregarse, como las enfermedades hasta entonces ausentes en Mesoamérica, trajo como correlato la drástica disminución de la población indígena. De acuerdo a los datos proporcionados por Woodrow Borah (1985), durante el primer siglo de dominio

español la población india se redujo de 25 millones a 750 mil habitantes.

Paralelamente a esa destrucción física, sobrevino también la destrucción de las conciencias indígenas en aquellos actos que Robert Ricard ha denominado como conquista espiritual, dibujando el largo y penoso proceso de evangelización de la América Indígena. Un proceso que durante las primeras décadas no se distanció de las formas de violencia física que iban desarrollando los soldados y ulteriores encomenderos; en este sentido, fray Pedro de Feria ejemplificó la actitud que estas instancias vinieron a imponer: "... los naturales son muy cortos de inteligencia ... y por ser de natural bajo e imperfecto, han de ser regidos y gobernados más por temor que por amor". (Llaguno, José A., 1963 p. 54). Para evaluar las consecuencias de tal actitud, baste recordar las experiencias del pueblo Maya bajo la disciplina impuesta por fray Diego de Landa y las labores inquisitoriales de fray Martín de Valencia o fray Juan de Zumárraga que repercutieron en contra de tlaxcaltecas, mexicas y texcocanos, cobrando vidas e incinerando las palabras e imágenes que custodiaban siglos de historia y cultura indígenas. De este modo, por vías civiles y eclesiásticas fueron fundados nuevas órdenes en tierras americanas, nuevos proyectos que destinaban las relaciones sociales caracterizando a los pobladores con específicos papeles sociales; un sistema de castas infranqueable en donde el indígena, como más tarde habría de suceder con la población negra y las mezclas de razas, asumiría el nivel más bajo de la estratificación personificando a los nuevos menesterosos.

Sin embargo, los iniciales tiempos de vida novohispana habrían de escenificar también una crisis de hegemonía entre todos los partícipes de la conquista material o espiritual que fuera. Una crisis debida a los intereses en pugna entre tales partícipes como fue el caso de la Corona y los conquistadores materiales, entre el clero regular y el secular y, como sería de manera radical durante el siglo XVIII, entre los criollos y los peninsulares. En este sentido, el indígena fue arrastrado a experimentar una suerte de anonimía en donde la única norma incuestionable lo designaba inferior y marginado de las expectativas de vida que la nueva conciencia iba destellando, es decir, nacía para ellos la práctica de su exclusión. Los abusos de ese proceder, evidentes en los datos ya referidos sobre la reducción de la población indígena, se convirtieron en un problema cuya resolución fue prioritaria para la Corona, no tanto por las consecuencias adversas al indígena sino por el poder que iban adquiriendo

los autores materiales de la conquista, a pesar de las limitaciones que la metrópoli había impuesto. La fórmula ideada por la Corona para tal problemática fue, por una parte, el establecimiento de dos repúblicas, una para los pueblos indígenas y otra para los españoles, las cuales quedaron formalmente implementadas a partir de 1546 por la Ordenanza para el Gobierno de los Indios, expedida por la Real Audiencia, que en opinión de Edmundo O'Gorman representa el primer código penal para indios de Nueva España. Y por la otra, la reivindicación de las políticas asistenciales para los segmentos marginados e incapaces que desde el Medioevo se habían perfilado como actos de una justicia que era debida a los menesterosos, las cuales en Nueva España fueron siempre políticas para la población indígena. A este respecto, en otros documentos he ya señalado que "no sólo estaba presente la idea de un indígena inmaduro e incivilizado sino también un sujeto nuevo en la fe que debía profesar y, lo más importante, un indígena desposeído, pobre, a punto de aniquilarse, en suma, casi incapaz de resistir la calidad de miserable que el nuevo orden le había asignado. Los sectores eclesiásticos progresistas siempre estuvieron conscientes de que gran parte de la problemática con respecto al estado que guardaba el indígena, se debió a la explotación sin límites a la que fueron arrastrados por parte de los encomenderos y demás agentes de la vida económica novohispana, lo cual gestó la idea, como lo expresase fray Bartolomé de las Casas, de que los indios debían de estar en todo caso bajo la jurisdicción eclesiástica, la cual brindaría esa protección especial debida a los miserables." (*Op. cit.* p. 67).

La propuesta no fue aceptada totalmente pero produjo consecuencias tanto en el ámbito de la vida civil, como en lo relativo a la jurisdicción eclesiástica. Por una parte, una vez creado el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, le quedó estrictamente prohibido entender de causas de indios, dada la caracterización de éstos como cristianos nuevos, lo que no significa que los indios no fueran perseguidos y ajusticiados por contravenir los mandamientos de la nueva fe a la que estaban obligados a convertirse; desde ese momento la jurisdicción pasó a ser competencia de los ordinarios en cada población, aunque las penas por la inobediencia no fueron tan radicales como en los tiempos de Zumárraga. Y, por la otra, dada su condición de miserables y no tanto por su reciente vida bajo un orden diverso, a finales del siglo XVI fue creado el Juzgado General Para Indios de Nueva España. A la par

de la creación de esas instituciones que reglamentarían y decidirían los conflictos en los que el indígena participase, la Corona emitió reiteradamente diversas ordenanzas prescribiendo que todas las justicias se abstuvieran de sancionar a la población indígena en modo económico, dado que ello radicalizaría aún más su condición de miserables. En todo caso, la justicia para los indios se decretó gratuita, incluida la participación de la defensa en los casos penales.

No obstante, esas reglas que perfilan lo que los juristas de la época vinieron a denominar como acomodamientos judiciales, no llegaron más que a adquirir un valor simbólico, que sólo vino a reafirmar en la conciencia novohispana, la imagen del indígena como sujeto incapaz y miserable, guiándose la práctica del ajusticiamiento según los intereses de quienes asumían esa potestad tanto en el terreno de la fe, como en la vida civil y aun en la clandestinidad, según los órdenes que iban diseñando, por ejemplo, los encomenderos.

La cuestión vino a radicalizarse durante el siglo XVII cuando la justicia ordinaria, que desarrollaban los Alcaldes Mayores en cada ciudad y pueblo, bajo su tutela, se incorporó a la práctica de los oficios vendibles dejando de ser un cargo de elección popular, satisfaciendo de este modo los requerimientos de una metrópoli siempre ávida de recursos económicos. Como puede intuirse, esta práctica indujo al desarrollo de acciones fuera de la legalidad por parte de los funcionarios que habían pagado por el desempeño de un cargo, a fin, no sólo de recuperar la inversión para la asunción del puesto sino también para obtener utilidades extras, extremando la burocratización de los gobiernos coloniales en la Nueva España.

De esta manera, a pesar de esas instrucciones que exigían una justicia gratuita para el indígena, los portadores de la vara de justicia no dejaron de sancionar económicamente a los inobedientes, guiando la administración de justicia por los intereses económicos que los habían llevado a acceder a los cargos y vendiéndola al mejor postor que no fue en caso alguno el miserable indígena. Así las cosas, la vida colonial no sólo había arrastrado al indígena hacia la vida de menesteroso sino también a propiciar su victimización en el terreno de los delitos y a privilegiarlo como objeto del castigo cuando manifestaba algún síntoma de rebeldía, en cualquier forma, los portadores de la vara de justicia comerciaban su función.

"En este sentido, a pesar de que las disposiciones de brindar especial protección a los indios en su requerimiento de justicia o de escarmiento por sus

delitos, habían sido promulgadas desde el siglo de la conquista, el 9 de mayo de 1765 (dos siglos después de las grandes guerras de conquista), es notificado en todos los cabildos de la Nueva España, la orden de erradicar las costumbres judiciales que contrariaban esa política:

"Se notifica que habiendo observado que con frecuencia las autoridades castigan a los indios e indias que delinquen, secuestrándoles sus bienes, no obstante vivir en la más espantosa miseria y que las leyes dictadas con anterioridad en contra de tal práctica se infligen, se ordena desterrar tal costumbre, prohibiéndose en lo absoluto el embargo y secuestro de los bienes de los indios y que las autoridades procedan sólo en contra de las personas que delincan, conforme a derecho, pero sin molestarlas para nada en cuanto a sus pertenencias. Las autoridades que hayan retenido bienes deberán devolverlos inmediatamente y aquéllos que no obedezcan esta disposición, serán castigados con multa de doscientos pesos." (Tenorio, F. 1992. p. 103).

Los argumentos y datos consignados develan que en esta fase inicial, la afirmación de la conciencia novohispana implicó la marginación del originario poblador americano, perceptible no únicamente en la simbología de la estigmatización de la que fue objeto sino en las consecuencias prácticas de la exclusión que dicho estigma vino a justificar, desposeyéndolo de sus bienes y destruyendo su cultura.

En este sentido,... "la vida económica instaurada en las colonias significó para los originarios pobladores y los restantes grupos subalternos que iban creándose, su pronta conversión en mano de obra para los fines de extraer las riquezas americanas y la fundación de ciudades para el beneficio de los peninsulares y sus descendientes leales a la Corona como a la cristiandad. En ello habrían de participar no únicamente las autoridades civiles bajo el comando central de los virreyes sino también los miembros del clero regular y los ordinarios. De este modo, el indígena como esclavo y como ser aparentemente libre, cuando fue conducido en las encomiendas y repartimientos, sirvió de útil instrumento para edificar iglesias, conventos y monasterios; edificios de gobierno y residencias de las autoridades y de la nobleza que ridículamente se iban comprando. Fueron igualmente entregados al trabajo en las minas y en las haciendas y posteriormente, aun luego del triunfo insurgente, además de mantenerlos sobre todo como peones de hacienda, serían trasladados hacia la elaboración de manufacturas en la incipiente industria que acompañaría el fin del siglo XIX; no casualmente las contradicciones sociales que se vinieron manteniendo a pesar del estableci-

miento de nuevos gobiernos guiados por aparentes nuevas ideologías, mantuvieron igualmente la expectativa de la guerra que no dejó de merodear a lo largo de ese siglo décimo nónico", (Tenorio, F. 500 años de razones y justicia. Vol. II. en prensa).

2. Ocaso colonial y conciencia criolla

En los últimos tiempos de la vida colonial, particularmente durante el siglo XVIII, los segmentos sociales que conformaban la rígida estratificación social novohispana, habrían de dar paso a una explícita lucha ideológica, que a la postre habría de desembocar en la guerra de Independencia. Los anhelos de nuevas formas de vida, aún en aquellos que de hecho y por derecho ejercían el poder virreinal, habían venido capturando la conciencia de estos protagonistas, a grado tal, que progresivamente el orden colonial iría endureciéndose, no sólo en el campo de la cuestión criminal, en cuyo marco habría de verificarse la génesis del Tribunal de la Acordada sino en todos los ámbitos de la vida cotidiana, a fin de que esos anhelos, al menos los de las castas inferiores, no se desbordaran y mantuviesen la estricta ubicación social a la que el orden las había destinado. Eran, indudablemente, las voces de una disciplina que habría de radicalizarse para mantener a ese orden, que aún en Europa, daba muestras de su agotamiento.

A su vez, cuando en Nueva España se había ya consolidado su *estatus* como colonia, luego de las guerras que al momento de ser condenadas desde todas las ópticas se enunciaron como guerras de pacificación, sus habitantes se habían inscrito en nuevas formas de vida que empezaban a distanciarse de los cánones que en Europa se iban registrando. Lo anterior era debido, en gran parte, a la mezcla de conciencias las más de las veces simbióticamente forzadas, y que perfilaban no sólo al mestizo y a los seres resultado de las demás mezclas de sangre, sino también al criollo que, enraizado en tierras americanas, siempre se le mantuvo en un *estatus* inferior al peninsular, a pesar de la blancura de su piel y de la pureza de su sangre. No casualmente con el tiempo vendría a ser mentado como indiano, a fin de especificar su diferencia con los sujetos estrictamente españoles.

Por otra parte, como ya he mostrado en otros escritos (1989, 1990 y 1992), el mestizaje trajo consigo lo que Gonzalo Aguirre Beltrán ha denominado el sentimiento de Nepantla (1987), voz náhuatl que significa estar en medio, es decir, en medio de dos

conciencias. Sin embargo, tal sentimiento vino a la postre a caracterizar las relaciones sociales de la colonia, sobre todo de la población americana, y no necesariamente sólo a la población mestiza sino también a indígenas, a la población negra desarraigada de sus tierras, a criollos y a las restantes mezclas que configuraban a la población que no estaba en posibilidades de ascender a los estratos superiores.

Ciertamente el mestizo representó el paradigma de tal sentimiento, dado que, al menos en un principio, la mezcla que lo destinaba fue el producto de relaciones altamente violentas desarrolladas por el hombre español contra la mujer indígena, la cual por razones diversas era abandonada junto con el hijo engendrado por esa unión; de este modo, éste habría de formarse a la sombra del mundo mágico de la madre indígena pero, al poseer sangre española, sería no sólo enfrentado por las instancias para españoles o gente de razón, como se les enunciaba, sino también, dado su origen (dos culturas en conflicto), el mestizo vendría a ser repudiado tanto por españoles como por indígenas (Beltrán Aguirre, G. *op. cit.*).

Pero a su vez, el propio indígena, desde luego aquel que para no morir entregó su cultura para asumir la del invasor, habría de enfrentarse a un doble proceso de socialización, cuestión que era evidente en la población infantil la cual de día era enseñada a los usos, costumbres y religión del pueblo victorioso, pero en la clandestinidad de la noche, era desenseñado por los propios indígenas para recuperar la cultura condenada por el español. Así, el menor de edad se encontraba a menudo hundido en la sensación de Nepantla.

Por su parte, la población tlaxcalteca, que evidentemente se inscribió en esta suerte de suicidio cultural, a pesar de los privilegios de los que gozaba en comparación a los miembros de otras naciones indígenas, no pudo superar ese sentimiento, dado que, como ningún otro, habría de ser menospreciado por las conciencias que interactuaban.

Finalmente, el criollo, que tenía en común con los mezclados y con los indígenas el ser todos americanos, se distanciaba de éstos por las raíces de su origen europeo, de los cuales se alejaba por ser precisamente un ser nacido en América. De esta manera, ese sentimiento puede caracterizarse como el síntoma de una crisis de sentido que vendría a permear la entera vida novohispana en esos habitantes americanos, y cuya resolución sólo parecía posible en la búsqueda de fundamentos que afirmase a tan diversos habitantes.

Estás cuestiones que van desarrollándose con el asiento de las culturas, afirmándose y diferenciándose, implican esa práctica de la exclusión ya apuntada, la cual trae diversas consecuencias en la esfera práctica de la vida social. En este sentido, el estricto sistema de castas novohispano, el cual impedía la movilidad social, trajo como consecuencia que sólo el europeo enviado por la Corona, asumiese los papeles sociales de relevancia, no únicamente en la burocracia gubernamental del virreinato sino también en la administración clerical y evidentemente en la aristocracia que se iba formando. Así las cosas, el indiano o criollo comenzaba a distanciarse de esa sensación de percibir a la metrópoli como la madre patria, y en la necesidad de autoafirmarse frente al mundo, habría de buscar en aquello que lo distinguía del europeo, las razones para perfilar un orden que portase para sí nuevas expectativas de vida. Merodeaban entonces las ideas subversivas que habrían a la postre de perfilar los motivos de la emancipación frente a la Corona.

Surgiría de este modo, como en tiempos posteriores en otras partes del continente, el pensamiento americanista, que reivindicaría, específicamente para la ciudad de México, su ancestral carácter de ser "Tierra Prometida" y sus habitantes, los nacidos en ella, volverían a involucrarse en la añorada idea del mesianismo.

Puede afirmarse que la misma ideología de la fe sobre la que se había asentado el poder colonial habría a la postre de abanderar las razones de la subversión. "Ello fue debido, al parecer, en virtud de que de una sociedad asentada fuertemente en lo religioso como lo eran las culturas mesoamericanas, se había pasado a otra formalmente radicalizada en su fe. La conciencia laica, a pesar de los apelos de quienes iniciarían la insurgencia, sólo vendría a cobrar sentido en épocas más distantes, una vez resuelto el conflicto con la metrópoli.

"De este modo, en los tiempos coloniales la fe presagiaba, guiaba y resolvía la esperanza como la penuria; la publicitación y la clandestinidad; el sometimiento y la insurrección." (*op. cit.* en prensa).

En ese contexto habrían de producirse los nuevos fundamentos reivindicadores del ser americano. En parte importante, la fuerza criolla había dado un fuerte impulso a las instancias religiosas, como fue el caso de los jesuitas, que al abanderar la idea de la emancipación, atemorizaron a la Corona en grado tal que fue decretada su expulsión de tierras americanas en ese siglo XVIII.

Como se aprecia, el problema crucial por el que atravesaba Nueva España, se refería a la lucha abierta que se comenzaba a verificar entre la población blanca americana, que al lado del europeo se afirmaba frente a las restantes castas, aunque con ellas estaba en posibilidades de retar el poder de la metrópoli. El figurar la idea emancipatoria inclinaría la balanza para unir fuerzas en contra de los peninsulares.

"De este modo, para el indígena de cualquier originaria nacionalidad como para el mestizo y demás segmentos inferiores, la emancipación comenzaba a figurarse de manera simbólica en una vía para resolver el conflicto que la conciencia guardaba en el sentimiento de Nepantla, independientemente del lado hacia el cual inclinarse y a su vez presagiaba un referente material para superar la adversidad de los órdenes coloniales" (*Ibidem*).

El fundamento en cuestión, bastante tratado y al que ya me he referido en otros documentos (*op. cit.* en prensa), se centra en la iconografía alrededor de Tonantzin-Guadalupe virgen: Una especial simbiosis cultural que en ambos casos representaba a la madre de Dios y por ello, capaz de capturar la conciencia de indígenas como de criollos y de los restantes habitantes americanos. La retórica desarrollada en torno a este fundamento, se perfiló a proporcionar motivos para hacer de América, en especial respecto de la ciudad de México, el nuevo centro de intersección de las fuerzas cósmicas, la señal de los dioses, el afirmar entonces a estas tierras como las tierras prometidas.

En cierta forma la precedente simbiosis, que había al parecer acumulado los mismos intereses que ahora concentraba Guadalupe, fue la identificación de Quetzalcóatl con Santo Tomás Apóstol. A la postre, los americanos, especialmente los criollos, tenían con ello los equivalentes símbolos para demandar un nuevo protagonismo que los ubicaría en la cúspide social. Así, Santo Tomás como Guadalupe, ambos encubridores-encubiertos de la heroicidad y mística autóctonas representadas por Quetzalcóatl y Tonantzin, habrían de enfrentar en las ideas al apóstol Santiago como a la virgen de los remedios, que fuesen los conductores de las guerras de conquista, guiando en la práctica una nueva guerra que representaba para el criollo las posibilidades de ascender al comando de sus tierras, y para el indígena y demás segmentos sociales, sólo una esperanza.

3- Incorporación a la modernidad e identidades extraviadas

Progresivamente, luego de las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XVIII, las unidades políticas de occidente vinieron a sustentarse en fundamentos laicos, delineando a un ser humano maduro, emancipado del creador y que, bajo la nomenclatura de ciudadano, expropiaría la soberanía que por milenios le había correspondido a reyes por mandato de dioses. De esta manera, la Edad de la Fe daba paso a la modernidad como proyecto histórico, es decir, como racionalidad que vendría a decidir el estado de las cosas y, en virtud de ello, las leyes dejaban de ser divinas para concebirse como meras convenciones sociales elaboradas por los hombres para regir a los hombres, quienes emancipados, eran concebidos de manera consecuente como libres e iguales; por ello la modernidad ha sido el proyecto de la libertad pero ante todo de la igualdad, que ha venido a ser justamente el contexto en el cual aquélla se posibilita.

Aunque circunscrito al rubro de la ciudadanía que en la idea de los promotores del nuevo orden no todos los seres humanos podrían agotar esa calidad, la igualdad formal representó el inicial reconocimiento del otro, de la diversidad cultural, el derecho a ser diferente. Ciertamente la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano vino a ser la declaración explícita de una soberanía en manos del adulto maduro masculino usufructuario de la ciudad, promotor del desarrollo de la civilización, entonces, heredero de los habitantes de Burgos y por ello su Estado vino a mentarse como Estado Burgués de Derecho. No sería sino hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando esa igualdad formal declarativamente alcanzaría a los restantes segmentos sociales, a la mujer, a la niñez, a los habitantes de la ruralidad, a las ya mencionadas como comunidades indígenas. Es por ello que los derechos humanos que nacen con esa declaración, cuentan a la fecha con cuatro generaciones, incluida la relativa a los derechos sociales, que se involucran también con la idea de libertad pero en su concepción más amplia, como el desarrollo de potencialidades del ser humano.

Los ideales políticos de esos movimientos del siglo XVIII habrían de capturar a las diversas colonias que en el siglo subsecuente promoverían su incorporación al mundo como países independientes, como sería el caso de las naciones latinoamericanas. Sin embargo, la incorporación de referencia implicó su incorporación a la modernidad y a la sujeción de sus promotores, con reglas distintas a las

que guiaron las guerras de conquista pero con consecuencias semejantes en lo que hace a las relaciones de dominación. No casualmente en estas latitudes y específicamente en México habría de nacer en el contexto de las ideas la Filosofía de la Liberación (Cjr. Zea, L. 1987).

En particular en lo que habría de ser México, tales ideas confluyeron con los ideales americanistas bajo la ideología e intereses del criollo que había asumido ya el papel mesiánico que con antelación había atrapado a la hispanidad. Por ello, la aludida confluencia habría de portar en la vida práctica el sinnúmero de contradicciones que en la enunciación tales ideales develaban. De este modo, "apréciese, en su caso, que el liberalismo que empuja hacia la independencia, instaura en lugar de una república al Imperio de Agustín de Iturbide" (Tenorio, F.1991 p. 143).

De este modo, la vida independiente del México del siglo XIX se caracterizó por una aguda crisis de hegemonía desatada en conflictos armados internos e internacionales que desgarraron, entre otros aspectos, gran párate de su economía. Fueron más de 40 gobiernos con dos imperios los que dibujaron el eclipse liberal y la igualdad formal que nunca alcanzó a los pobladores no blancos del emergente país, aunque sí quedaron sujetos a las reglas materiales guiadas en la informalidad por la economía capitalista que se aprestaría a finales del siglo a revolucionar la economía nacional. Ya he evidenciado que la insurgencia, por haber sido tal, había cancelado todas las posibilidades de resurrección, con lo cual, las culturas autóctonas que son las que le dan sentido a sus protagonistas, mantuvieron su *estatus* de inferioridad, ya no por profesar falsas religiones o creencias sino por condenarlas, ahora más explícitamente, al estadio de la barbarie, la incivilización.

Gran parte de este periodo casi anómico, con o sin leyes constitucionales, fue vivido a partir de la normativa novohispana prestada durante las primeras décadas para regir en los tribunales mexicanos; aún las pocas leyes nuevas de esta fase inicial fueron prácticamente productos copiados de las viejas ordenanzas de la Colonia, sobre todo en aquello que las crisis iban produciendo: la inocupación, siempre caracterizada como vagancia y mal vivencia (véase especialmente las Pandectas Hispano-Mexicanas).

Liberales y conservadores enfrentaron palabras y acciones en torno a la cruz, la fe tan permeada en la Colonia, como a los gritos liberales que imaginaban nuevas posibilidades o expectativas de vida propuestas por las que se veían como naciones civilizadas; las razones sacras y laicas del poder

confluían nuevamente evidenciando sus contradicciones que al hacerse ciertas y conscientes, el espacio político asumido por el Estado, centro de la discusión y casi único motivo de la reflexión en esos tiempos, sólo vería reflejarse a la racionalidad que mostrara mayor fuerza, extendiéndose su lucha en el terreno de la vida cotidiana, como en aquél homicidio narrado por José Joaquín Fernández de Lizardi, perpetrado el 29 de agosto de 1824 por un desconocido en contra de un zapatero de origen norteamericano, por no haber querido éste hincarse ante el paso del Sagrado Viático (Novo, Salvador, pp. 35-37).

Los destellos liberales diseñaron la geografía de una federación intermitentemente abrogada por los reclamos centrales e imperiales resistentes a perder las potestades que la vida colonial había concedido, o más específicamente, vendido entre títulos nobiliarios y oficios vendibles. Así, los gobiernos centrales definirían al ciudadano, o nuevo soberano, como aquél que no realizando labores domésticas, alcanzara cierta suma de renta anual, exigencia que arribaba a superiores cantidades para la ocupación de puestos públicos. Evidentemente, los herederos sociales de las naciones indígenas eran y en nuestros días continúan siendo, aquéllos que desarrollan esas labores domésticas. De este modo, el indígena a pesar de las declaraciones iniciales que habían avivado el movimiento, como fue la declaratoria de Morelos que veía en las armas la posibilidad de erradicar la esclavitud a la que había sido expuesto, no pudo alcanzar ese *estatus* de libertad ni imaginar la democracia que dibujaban esos ideales políticos.

De este modo, la palabra ciudadano, como voz liberal, abrigadora de la pre moderna estratificación social, abría las puertas de la semántica civilizatoria para afirmar al habitante de la urbe como el modelo u horizonte humano, la cúspide de la civilización, diferenciándose del bárbaro, de aquél involucrado en la naturaleza, en la ruralidad, como eran sobre todo los autóctonos o antiguos mexicanos. Así transmigró en estas tierras la dicotomía cultura-natura hacia la urbanidad-ruralidad, independientemente de la añorada igualdad de derechos para todos, como en parte habían apelado los más característicos representantes de las órdenes religiosas, como Motolinía y De las Casas. La antigua *civitas-civitas* o igualdad de derechos, sólo sería beneficiadora del usufructuario de la ciudad, o más precisamente, de sus diseñadores y ordenadores, los que no casualmente como Erasmus, describirían las reglas de urbanidad. Como puede apreciarse, en cualquier racionalidad (liberales o conservadores), el indígena y sus herederos no encontraron espacio como inter

locutores, o si se quiere, no alcanzaron el espacio de la traza urbana, de su orden, de su diseño; mantendrían el carácter ya construido con la invasión española de ser sujeto marginado, entonces excluido de los nuevos beneficios del orden, de las nuevas expectativas sociales.

Como se observa, era México un país independiente cuya autonomía habíase justificado en la retórica liberal, pero ello había generado únicamente la emancipación frente a la Corona. De este modo, el espacio mexicano veía nacer el orden proyectado por su inicial constitución, como una continuación de la vida colonial que sólo había modificado su nomenclatura como República: "En el nombre de Dios Todopoderoso, reza el preámbulo de esa constitución, autor supremo legislador de la sociedad. El Congreso general constituyente de la nación mexicana, en el desempeño de los deberes que le han impuesto sus comités para fijar su independencia política, establecer y firmar su libertad, y promover su prosperidad y gloria, decreta la siguiente Constitución de los Estados Unidos Mexicanos." Como era evidente, la constitución prescribía como obligatorio profesar la religión católica apostólica y romana, prohibiendo cualquier otro culto. De este modo, como ya ha acreditado entre otros, Luis Villoro (1985), la independencia no significó, a pesar de las voces populares que habían animado la rebelión, adjurar a Nueva España sino prolongar su crecimiento.

Ello habría de mantenerse hasta la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma con las que finalmente el liberalismo alcanzaba el territorio mexicano. Comenzó así la deconstrucción de la opulencia colonial desposeyendo al clero de sus bienes y de sus potestades. No más religión oficial ni jurisdicciones eclesiásticas; la libertad y la igualdad formal abrieron cauce a nuevas estrategias sociales, sobre todo con la república restaurada, aunque rápidamente el positivismo irrumpió para sobreponerse a esas efímeras reglas liberales. A partir de entonces y hasta la Constitución de 1917, "Orden y Progreso" como nueva religión diseñarían el orden terapéutico de la sociedad mexicana.

Las voces liberales fusionadas y limitadas por las tentaciones del positivismo, ambos formadores y subsidiarios del ser moderno y de sus reglas económicas maduradas en Europa durante cinco siglos, vinieron a implementar en México el ideal civilizatorio. Estas naciones "civilizadas", es decir industrializadas, comenzaron así un nuevo asalto en la informalidad, a partir de inversiones que garantizaban los ideales del éxito social modelado en la ya rutinaria acumulación de capital. Se había llegado a



Nuestro México multicultural.

la fase madura de las sociedades de consumo. El poder ya no se reflejaba en las extensiones de tierras, como en los momentos medievales y renacentistas, sino en las extensiones financieras, la especulación y la industria de transformación que habían revolucionado las expectativas de vida de los nuevos órdenes.

Pero con ello también, el orden terapéutico del positivismo vino a generar una racionalidad abrogadora de la igualdad formal, abrogadora del derecho a la diferencia. Con ello, el orden reivindicaba las antiguas caracterizaciones sociales de la Edad de la Fe, distinguiendo esta vez a los hombres en primitivos y modernos no por designio divino sino por su naturaleza. Estas ideas produjeron en el mundo que las unidades políticas se transformasen en estados intervencionistas cuyo fundamento vinieron a ser las ciencias sociales inspiradas en ese positivismo, como lo fue la criminología en el campo penal. Desde entonces, esa actitud pre moderna a pesar de su apelo a la cientificidad ha venido guiando una nueva práctica de la exclusión con lo que se renueva y reproduce la marginación de determinados segmentos sociales como son los indígenas en el caso mexicano. De este modo, el indígena no ha dejado de ser objeto de una vida miserable, no sólo en las ciudades cuyo espejismo los captura y reproduce como los pobres de éstas sino también empo

breciéndolos en la ruralidad; y además se ha mantenido como el objeto privilegiado no sólo de la victimización sino también de la criminalización, como lo fue durante la vida colonial. De este modo, el indígena, el originario poblador de estas tierras no ha dejado de resentir la adversidad de los proyectos que se han venido sobreponiendo, incluido aquél que produjo el movimiento bélico de principios de siglo. Su Constitución, reconocedora inclusive de los derechos sociales, no ha logrado suprimir en la vida práctica esa herencia colonial que vino a excluir al indígena como destinatario de los beneficios del orden. Hoy, según muestran los diversos documentos oficiales, los mejores niveles de vida se desarrollan en la ciudad de México, la siempre tierra prometida por razones sacras o laicas, la ciudad por excelencia, desde donde siempre se ha venido decidiendo el estado de las cosas; pero igualmente muestran esos datos que Chiapas, que ha despertado diversas conciencias a partir del primero de enero de 1994, representa la entidad de mayor grado de marginación social, una región en donde la vida colonial no se ha abrogado ni reformado en modo alguno; y en donde los habitantes de sus ciudades, blancos desde luego, reclaman que el indio vuelva a sus tierras, aunque ciertamente éstas hayan sido expropiadas desde la donación papal de Alejandro VI.

Ello ha dibujado además de las imágenes ya descritas de un indio arrastrado a la vida miserable, excluido de las expectativas de vida, objeto de victimización y por lo tanto no satisfecho en la justicia reclamada, objeto igualmente de criminalización y de ajusticiamiento, es también ajeno en tierra propia, tratado siempre como distinto, sin derechos a pesar de las leyes, como extranjero, pero sin las prerrogativas de otros extranjeros. Una imagen que ha recorrido la historia del país desde que asoma a su vida independiente. Como una ironía, luego de desatada la guerra por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Gobierno de la República nombra como Comisionado para la Paz, a quién en ese momento fungiese como Secretario de Relaciones Exteriores.

Epílogo

En una acepción más amplia que incluye la labor de los jueces, justicia puede caracterizarse como la decisión del estado de las cosas; decidir sobre una persona o sobre un grupo. De este modo, no sólo la función judicial expresada en el rubro *juris dicere* (decir el derecho) trae aparejada esas decisiones sino también otras diversas manifestaciones del uso de la fuerza. No casualmente las democracias contemporáneas han sido fieles herederas de la originaria prohibición dirigida a los miembros de la comunidad una vez nacido un poder sobre ellos que ulteriormente vino a denominarse como el Estado, a saber: nadie puede hacerse justicia por su propia mano. El temor de esa violencia fuera de la ley poco indagada por los juristas radica, como argumentase Walter Benjamín, en su potencial carácter de creación jurídica. Pero estas manifestaciones de violencia que pueden identificarse como hiciera Beccaria bajo los rubros de los delitos y de las penas, resultan evidentes a los ojos de todos; sin embargo, existen otras manifestaciones de esa violencia no claramente identificables, muchas veces no sólo toleradas o permitidas sino también fomentadas por las propias leyes; piénsese en aquel otro principio coetáneo al arriba enunciado que indica: lo no prohibido está permitido. De este modo, el mismo orden que las leyes proyectan posibilita la escenificación de otros órdenes aunque en el terreno de la informalidad, es decir, bajo las potestades de los miembros de la sociedad civil que al no ser una sociedad igualitaria sino a veces agudamente estratificada conlleva a relaciones en donde variados grupos se encuentran en franca desventaja social frente a otros que se erigen en promotores de

esos órdenes paralelos que no contradicen sino, al contrario, son avalados por el texto de la ley. Tales órdenes pueden en consecuencia caracterizarse como instrumentos limitadores de las expectativas sociales y por ello, limitadores del sentido más amplio de libertad conceptual izado como el desarrollo de potencialidades del ser humano; lo anterior desde la óptica de Galtung representa una de las formas de violencia estructural, lo cual, haciéndolo compatible con la caracterización de la justicia arriba indicada, representa la decisión del estado de las cosas.

En una sociedad como la nuestra, pluriétnica y pluriculturalmente compuesta, los segmentos sociales arrojados a la inferioridad, a los niveles más bajos de la estratificación y, consecuentemente, como sujetos expuestos a esa violencia estructural, no son otros que los miembros de las comunidades indígenas y sus herederos sociales. Cuestión que no sólo es actual, como se ha ya descrito a pesar de la explosión del sureste mexicano, sino que arrastra consigo los casi 500 años que habrán de cumplirse desde la invasión de Occidente y que es rastreadable no sólo en la ruralidad sino también en las ciudades como en la capital federal, desde la cual se ha venido decidiendo el estado de las cosas. La guerra, evaluada como condenable o justificable no ha dejado por lo tanto de merodear en la conciencia de quienes guardan memoria. Presagiada y combatida, como engañada, la guerra y sus nuncios se han coloreado de viejo y reniego al igual que la paz, tan añorada como traicionada en todo lo que va de un México que ha venido deseando desde su epifanía como país autónomo, inscribirse en el perfil de la modernidad proyectada por el Humanismo, por las ideas de democracia y de justicia social, de libertad y de igualdad formal, muchas de las cuales, con sus equivalentes, preexistían en las conciencias mesoamericanas.

El primer paso, la primera guerra, la insurgida, fue fraguada por la casta criolla apelando a la simbiosis cultural que hoy habita en Guadalupe Virgen y que fue capaz de capturar la conciencia de los nacidos en América pero no trajo consigo ninguna reivindicación indígena. La segunda guerra, la perfilada como liberal, no garantizó con el paso hacia la ciudadanía, las aspiraciones ni democráticas ni de justicia social. La tercera guerra, que fusionó los derechos políticos con otros derechos individuales y sociales, proyectó un orden formalmente tendiente hacia esas reivindicaciones y que materialmente fue actualizado en algunos periodos como en la administración de Cárdenas, pero ha sido incapaz en este terreno material, de despojar las ideas y accio-

nes adversas que mantienen a los estratos inferiores como sujetos expuestos a la violencia estructural.

Como ejemplo de esos presagios como de la intolerancia de los múltiples documentos pacientemente acopiados y empolvados en nuestros archivos, se encuentran entre los periódicos oficiales de 1886 del Gobierno del Estado de Chiapas, cuya capital entonces fuese San Cristóbal de las Casas, la iniciativa de ley para la educación e instrucción elemental de la raza indígena, que el ejecutivo local pide sea promovida en el Congreso Nacional.

En ese documento destacan diversos aspectos de interés, sobre todo en su larga exposición de motivos que develan, entre otros aspectos, el estado de la cuestión indígena en el sureste mexicano. En esos tiempos que conformaban ya la era de Porfirio Díaz, las guerras principales habían sido conjuradas pero quedaba latente la todavía llamada guerra de castas tanto en Chiapas como en Yucatán y se presagiaba, si las condiciones deplorables en las que habitaban los indígenas no se modificaban, una guerra de razas que pondría en peligro la estabilidad nacional. A este respecto, la solución en la mente del ejecutivo no era sino la educación para el indígena a fin de incorporarlo a la "civilización", una idea que, si se recuerda, siguió presente en el programa político de los últimos candidatos a la presidencia. No obstante, si se lee con atención, puede develarse la intolerancia y otros intereses que van más allá de "las buenas intenciones" de quienes asumen el papel de ser los sujetos "civilizados" y "civilizadores".

La opción, parece claro, se encuentra en el diálogo, en saber los requerimientos de los destinatarios del orden, en preguntar por sus intereses, en suma, respetar las negociaciones y no traicionar la paz. De este modo, con los siempre presentes conflictos, se perfilaría un paso importante hacia la democracia que garantizaría ciertos márgenes de justicia social para hacer compatible el ideal de una justicia penal garantista en un marco de igualdad formal, es decir, respetuosa de la diversidad cultural y, por lo tanto, posibilitadora de libertad y generadora de responsabilidad social.

El diálogo suspendido y continuado por las razones ya narradas en las crónicas cobra especial relevancia. En consecuencia, los meses que siguen figuran tiempos de reflexión no para un segmento social sino para todos, en los que se pondrá a prueba, en primer lugar, a esas ideas del humanismo que podrían confluir en una nueva simbiosis cultural recuperadora de la identidad extraviada de la que se exige una respetuosa responsabilidad para este fin de siglo.

bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia*, tercera edición, INI. México, 1987.

_____. *La población negra en México*, tercera edición, FCE, México, 1989.

BARATTA, Alessandro, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Siglo XXI editores, México, 1986.

ALVAREZ G. Ana Josefina, *Et Al, El control social en la nueva España: la inquisición*, Cuadernos de posgrado, serie A, 1989.

BARJAU, Luis, *Simbolismo de Tezcatlipoca, especulación*, Chicomoztoc núm. 2, UNAM, 1989, pp.59-72.

BORAH, Woodrow, *El juzgado general de indios en la Nueva España*, FCE, México, 1985.

BENJAMÍN, Walter, *Para una crítica de la violencia*, tercera edición. Premia editores, México, 1982.

BRANDING, D.A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, FCE, México, 1975.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura, *Towards Postmodern Understanding of Law*, en Oñati Proceedings No. 1, Oflati 1989.

ELÍAS, Norbert, *La civiltà delle buone maniere*, Il mulino, Bologna, 1982.

FLORESCANO, Enrique, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios en México*, octava edición. Ediciones Era, México, 1986.

GALEANO, Eduardo, *Memoria del fuego*, (tres volúmenes). Siglo XXI, México, 1984.

GONZÁLEZ DE Cossío, Francisco, *Apuntes para la historia del Jus Puniendi en México*. UAQ, México, 1963.

GINÉZ DE SEPÚLVEDA Juan, *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*, FCE. México, 1986.

GREENLEAF, Richard, *Zumárraga y la inquisición mexicana*. FCE, México, 1988.

ISRRAEL, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, FCE, México, 1980.

LAFAYE, Jacques, QUETZALCÓATL Y GUADALUPE, FCE, 1992.

LANDA, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Ed. Pedro Robledo, México, 1938.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *Historia documental de México*, UNAM, México, 1984.

LLAGUNO, José A, *La personalidad jurídica del indio y el tercer concilio provincial mexicano. (1585)*.

MARIÁTEGUI, Juan Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Segunda reimpresión, en ediciones Era, México, 1993.

MORENO Roberto, *La inquisición para indios en la Nueva España*, ChicomoztocNo. 2. UNAM México, 1989.

NOVO, Salvador, *La vida en la ciudad de México en 1824*, DDF. 1987.

Paz, Octavio, *Los hijos del Limo*, segunda edición. Seix Barral, Barcelona, 1974.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1986.

TENORIO, Fernando, *Ideas contemporáneas en torno a las drogas y sus consecuencias en materia legislativa*, Inacipe, México, 1989.

_____. *El control social de las drogas en México*, Inacipe, México, 1991.

_____. *500 años de razones y justicias: las memorias del ajusticiamiento*, Inacipe, México, 1992.

VILLORO, Luis, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1985.

ZAVALA, Silvio, *Las instituciones jurídicas de la conquista de América*, Porrúa, México, 1971.

ZEА, Leopoldo, *Filosofía de la historia Americana*, FCE. México, 1987.