

Presentación

Sabed que la más principal y derecha intención con que Nos movemos a enviar, y enviamos, nuestras gentes a descubrir y pacificar y poblar esas tierras es para que los indios y gentes de ellas sean convertidos en nuestra santa fe católica. Y para ello conviene que se hagan entre ellos pueblos de cristianos para que con la conversación y comunicación, especialmente en la administración de los divinos oficios en las iglesias y monasterios, ellos vengan en conocimientos de nuestra santa fe católica [...]. Convenía que los pueblos de los cristianos se hicieren y asentasen entre los indios en los lugares y partes más convenientes, y tuviesen con ellos más conversación y trato, y se pudiesen hacer granjerías y criar ganados y otras cosas necesarias a la conservación de los dichos pueblos.

Real Cedula al gobernador de Tierra Firme
(Toledo, 19 de mayo de 1525).¹

Durante años el ‘Camino a Delhi’ ha parecido una opción bastante atractiva para jovencitas que buscan escapar de la pobreza, el hambre y los sueños destrozados de tener un dulce hogar.

Inicialmente las monjas católicas organizaron alojamiento para las jóvenes, hostales donde podían residir hasta que fueran ubicadas y centros de capacitación y formación.

La abrumadora mayoría de las empleadas domésticas de Delhi son mujeres tribales (indígenas) que pertenecen a las comunidades oraon, caria y munda.

Samar Bosu Mullick.²

¹ En Francisco de Solano, *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*, Madrid, CSIC, 1996, 86.

² “Mujeres tribales en servicio doméstico en Delhi-India”, en *Asuntos indígenas*, Copenhague, núms. 3-4, 2002, 17-18.

Los indígenas atrapados, deslumbrados por las luces de la ciudad. Es una realidad muy antigua y diversa, y al mismo tiempo con constancias y entramados que se repiten a lo largo de los tiempos, como lo revelan, en sus diferencias, pero también en su motivación central, los dos textos que aquí sirven de proemio. Con toda intención los hemos escogido distantes de cerca de 5 siglos y separados por varios océanos y continentes. Demuestran, finalmente que cínicamente o no el infierno está adoquinado de buenas intenciones. Más bien “los infiernos”, ya que los artículos publicados en *Relaciones* revelan la participación –sino competición– de varias Iglesias y autoridades civiles en apoyo a los indígenas de las ciudades del norte de México en la actualidad.

Por supuesto, la atracción y explotación ejercidas por la ciudad sobre el mundo indígena no aparece con 1492. Podremos, si entramos en consideraciones amplias y damos a los términos sus sentidos literales, remontar 7 u 8,000 años atrás, cuando la revolución neolítica, aparte de deteriorar la dieta de la humanidad, permitió acumular excedentes de la producción, dio sustento “al deseo de ciudad” como diría Ítalo Calvino. Así empezó la explotación de los campesinos o indígenas (tribales se diría hoy en India) por los urbanos. Así nacieron dos culturas, una lucifera, otra lóbrega –según las ideologías dominantes, las urbanas–, a lo largo de los milenios, con más o menos de contrastes. Éstos se acentuaron en tiempos imperiales: el imperialismo necesita ciudades brillantes desde donde imperar y de pueblos indígenas de donde sacar la sangre que irriga todo el sistema. Así fue en tiempos de Roma, así se repitió en tiempos de la Monarquía católica y más allá: el modelo no se vuelve obsoleto en 1821.

Pero 1492 y las olas imperiales que siguen, sean hispana, portuguesa, francesa, inglesa, traen algo más, que la Real Cedula de Carlos V subraya: el indígena no es ahora únicamente el campesino, es decir un rústico, a veces un vencido, sino que también es Otro. Con esto se crea una mayor distancia (y suspicacia), más explotación todavía, más legitimidad para el sistema dominante. Éste se tiñe definitivamente de una coloración civilizadora (notemos la raíz *civis*). Hay un texto que en su ingenuidad y claridad nos trans-

mite todo esto. Lo dirige el cabildo español de Santiago de Chile al gobernador del reino, en 1552:

El cual dicho tianguez estuvo y se puso en la plaza mayor, y en ello se servía a Dios, y a S.M. y a usía, e era en gran pro de los naturales por las razones que diré. Lo primero que estando como está la santa iglesia en la plaza, los naturales que están en el tianguez, ven administrar los divinos oficios, y es parte para que ellos y todos los demás indios vengan mas presto, vengan con el conocimiento de nuestra santa fee. [...]. Lo otro sírvase Dios y S.M. que los naturales tengan libertad para que contraten unos con otros, y excusase que los dichos naturales no vayan a las tiendas de los mercaderes, adonde les llevan doblado de lo que vale. Y lo otro, es público y notario que la cuarta parte del oro que se saca de las minas, hurtan los indios, y como está en poder de ellos, es mejor que torne a volver a poder de los españoles; y S. M. en ello recibe provecho, porque se le acrecientan cada un año cantidad de veinte mil pesos de quintos. [...]. Lo otro, cualquier secreto que en la tierra hai, ansi de alzamiento de naturales como de minas de plata y oro, se descubre, a causa de la comunicación que los españoles tienen con los naturales.³

Los móviles políticos, económicos, sociales y sobre todo culturales y religiosos están aquí. Todo un proyecto multidisciplinar. Notemos la fecha temprana: el encadenamiento del indígena al faro urbano es un castigo que procede de tiempos lejanos, que de forma casi espontánea retoma la ciudad de Santiago, en ese momento en gestación: es como un mito de Prometeo al revés. Recalquemos que no se plantea la promiscuidad absoluta: el indio convive con el español en el mercado, en el trabajo doméstico, no en la noche: un *apartheid* antes de hora. Los vencedores en la traza central, el indígena en los barrios periféricos.⁴ Y cuando se descubre que el esquema se pervirtió, que los indios ya se infiltraron en la *traza*, es demasiado tarde, como lo revela el motín de México el 8 de junio de 1692.

³ *Primer libro de Actas del cabildo de Santiago*, de 1541-1557, Santiago, 1861, 307-308.

⁴ Véase Felipe Castro, coord., *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM, 2010.

Siempre hay que desconfiar de las revoluciones, y la Industrial no será mejor que la neolítica para La dieta y para los indígenas, sean éstos los campesinos irlandeses, ingleses o europeos en general, separados de sus tierras, atraídos, como lumpen proletariado en las grandes urbes.⁵ Esto se combina con un tiempo intermedio (o paralelo), el de la protoindustrialización, es decir, la instalación de la industria en el medio rural –principalmente–: remitimos al artículo de Carlos Riojas, de la sección general. La ciudad luz es un pozo para estos trabajadores, literalmente, ya que muchos viven en verdaderas cuevas sin salubridad. Esto para el siglo XIX y el Viejo Continente. En los Nuevos Mundos hay todavía un tiempo de espera: es “el siglo de la hacienda” que interpone su figura imponente entre campesino y ciudad. El indígena sigue en relación con la ciudad, pero de forma orgánica, trajinando lo más vital para la ciudad: es decir, siendo imprescindible pero de una forma menos coercitiva que en tiempos coloniales.⁶

Curiosamente, el atractivo por el exotismo, los relatos de los numerosos viajeros, desembocan en un fenómeno extraño: las ciudades del Viejo Mundo necesitan poner más distancia con sus indígenas, que ahora están poblando sus barrios más céntricos, y construyen un intruso sobre el modelo del Otro americano. En *Le Père Goriot* (1835) Vautrin ilustra al joven Rastignac: “Paris, voyez-vous, est comme une forêt du Nouveau-Monde, où s’agitent vingt espèces de peuplades sauvages, les Illinois, les Hurons, qui vivent du produit que donnent les différentes chasses sociales”.⁷ El libro más extenso de Alejandro Dumas (14 tomos!) se intitula *Les Mohicans de París* (1854).⁸ Con esto se cierra el multisecular episodio

⁵ En paralelo, lo que ocurre en Hispanoamérica, véase el artículo de Juan Carlos Cortés Máximo.

⁶ Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Ténochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1983. El mejor testimonio, es el de Manuel Payno y sus *Bandidos de Río Frio*, véase en particular el capítulo XI de la segunda parte, “Los almacenes de fruta”.

⁷ *Scènes de la vie parisienne. Le Père Goriot*, París, 1856, 27.

⁸ Sobre el tema véase Dominique Kalifa, *Crimen y cultura de masas en Francia, siglos XIX-XX*, México, Instituto Mora, 2008, en particular “Arqueología del ‘apachismo’: barbares y pieles rojas en el siglo XIX”, p. 37-52.

indigenista europeo; la Primera Guerra Mundial es un cataclismo tal que todo queda arrasado.

Pero la relación urbanos-indígenas toma otros caminos en los Nuevos Mundos –incluyendo África y Asia–, primero con la revolución sanitaria y la industrialización que la acompaña en los años 1920, después con la descolonización (África, Asia), finalmente con los movimientos migratorios que se amplifican, de campo a ciudad. Nacen megalópolis, se constituye una clase media que desea imitar las élites, es decir, tener su propia servidumbre, procedente del gran recipiente humano que es el mundo rural. Esto tiende a feminizar esas migraciones, a acentuar los desequilibrios ciudad-campo: ¿con quién se casaran las 50,000 “mujeres tribales” que hoy viven en Delhi, y que faltan en los pueblos del Jharkand? ¿Qué piensa la mujer aymara que observa con interés el fresco con los mineros indígenas (véase portada)? Éstos pertenecen a otro mundo indígena, minero y urbano, duro, de raíz colonial, pero consolidado a lo largo del siglo xx: ¿hay comunicación entre los dos universos, o sólo fugazmente, a través de la mirada de la mujer?

Si los indígenas (y en cierta forma los campesinos) han desaparecido de Europa en el transcurso de los siglos xix-xx, ¿qué está pasando en los otros mundos? Hay tentativas, políticas o folklóricas (a veces las dos...) para reforzarlos o apoyarlos: movimientos neoindios intentan encontrar soluciones o por lo menos respuestas, a menudo con seriedad, a veces se pierden en fantasías.⁹ Algo que se ha de evitar es “la filantropía local o nacional”, como lo escribe aquí Marco Vinicio Morales Muñoz. En cuanto a las “intermediaciones”, son el caballo de Troya de otros actores (mestizos...).

Hay una realidad ineluctable: la sombra de la ciudad se extiende cada vez más sobre ellos. Según un informe a las Naciones Unidas, actualmente la mayoría de los indígenas de Australia, Canadá, Chile, Estados Unidos, Noruega, Kenia, Nueva Zelanda viven en me-

⁹ Sobre la complejidad de esos fenómenos, su diversidad entre los Andes y México, y relacionados directamente con el urbanismo, véase Jacques Galinier y Antoinette Molinié, *Les néo-indiens. Une religion du III millénaire*, París, Odile Jacob, 2006. No se deben por supuesto confundir con los grupos proindígenas presentes en los artículos.

dio citadino.¹⁰ Y por supuesto el fenómeno se va amplificando. En 1993, la población indígena urbanizada en Colombia era de 11.3%, en 2005 pasó a ser 21.4%. Esta evolución no se debe únicamente al canto de las sirenas urbanas (estuve a punto de escribir: ciudadanas): en el mismo tiempo la población indígena total se multiplicó por 2.6. No todos podían quedarse en sus tierras: sobre todo tomando en cuenta que el contexto político agitado conducía a una espoliación de éstas.¹¹ Lo cual es bastante generalizado a lo largo del siglo xx para los diferentes países con indígenas. Los censos colombianos muestran además que la gran mayoría de la población indígena urbana vive en las principales ciudades del país: algo que no parece desmentir el caso mexicano, y que ponen de relieve los estudios aquí publicados sobre capitales de estados (Chihuahua, Monterrey, San Luis Potosí). Con una precisión: los desplazamientos a veces son temporales, se hacen por etapas, hasta llegar a la urbe que ofrece mayores opciones (artículo de Diana Patricia García Tello): las facilidades residenciales que ofrece, por ejemplo, la ciudad de Monterrey, son esenciales, hasta favorecen cierto tipo de “territorialización”, con la introducción de la vegetación característica de su región o necesaria para sus prácticas.

Pero entonces, si etimológicamente el indígena es el originario del país, y se va a vivir a la ciudad cosmopolita y templo del individualismo, ¿por cuánto tiempo sigue siendo aún un indígena? El comunitarismo, desplazado de sus horizontes habituales (campos, sierras) puede durar un tiempo, es cierto; sin embargo, del “Oasis de los indios”, se pasa simplemente, en Chihuahua, “al “Oasis” a secas. Pero tal vez sea ésta una pregunta más filosófica que realista. La realidad, día tras día, está en los artículos que aquí coordinó Séverine Durin. No hay mejor acercamiento, dentro de una temporalidad y un espacio delimitados –contemporaneidad, norte de la república mexicana–, haciendo referencia a trabajos de campo y fuentes directas, integrando documentos iconográficos a la demostración. Des-

¹⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2002-2007, 146.

¹¹ Véase <http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/index.php>. Es cierto que el crecimiento en tan corto tiempo es problemático. Son las cifras que aparecen....

pués del amplio repaso histórico, se pueden plantear los problemas de hoy, sino las soluciones de mañana, ya que es ésta la verdadera ambición de todo científico social. Y el acercamiento “a ras del suelo” con “microdatos” o casos individuales permite mitigar la desesperanza que nace de la perspectiva macroscópica.

Si se piensa que es por las instituciones, como expresión comunitaria, y apoyadas sobre el peso de la tradición –aunque más o menos manipulada por las autoridades externas– que se puede conformar una comunidad indígena nueva, urbana, el ejemplo del Oasis en Chihuahua es más bien ambiguo. Sin duda demuestra cierta permanencia, estabilidad, pero por debajo se manifiestan nepotismo, desorden, impotencia. Tal vez era lo mismo en la sierra, pero ahí todo podía tener otro significado y peso, en un contexto totalmente distinto. A partir de estos artículos sería conveniente cruzar las incompatibilidades, adecuaciones y continuidades entre vida en la sierra (o los pueblos) y cotidianidad urbana. Y esto relacionado con las condiciones de vida: una joven aislada, empleada doméstica en casa de miembros de la élite (Séverine Durin) no tiene la misma capacidad de sobrevivencia cultural que un albañil o una familia afanándose en algún crucero, pero viviendo en comunidad, y aunque las condiciones materiales sean más limitadas. En particular, la preservación del marco familiar puede ser un elemento clave (Mónica Lizbeth Chávez González): esto es por supuesto universal, pero más esencial para grupos vulnerables y segregados como los indígenas urbanos, es decir, desplazados.

Congregados, los indígenas urbanos pueden recrear lugares con identidad, un tejido de convivencias materiales, políticas o culturales (García Tello). Esto no deja de plantear una pregunta: ¿más visibilidad implica más discriminación? Es posible, no totalmente demostrado: el caso del “servicio doméstico de planta”, diluido entre las residencias de la gente acomodada de Monterrey, invisible detrás de sus fachadas, pero fuertemente discriminado, presenta una situación inversa (Durin). La segregación nutre la diferencia, está un síndrome de fiebre obsidional entre los empleadores y conduce a tentativas de “blindaje” social: ¿de nuevo Roma asediada por los barbaros?

Algún sabor de esta índole debió de conocer una y otra vez el puerto de Huatulco, asediado, saqueado y quemado, su cruz profanada, por los barbaros herejes, a partir de 1579, cuando debido a Francis Drake, y después a Thomas Cavendish, el Pacífico dejó de ser un lago hispano. La historia que nos cuentan los documentos presentados por Nahui Ollin Vázquez Mendoza tiene además un fuerte resabio medieval: cuantas comunidades en el siglo x, cargando sus reliquias, fueron huyendo, tierra adentro, de los temibles normandos. Cada año se internaban más profundamente, pero siempre los barbaros los alcanzaban, hasta llegar al corazón del continente. Puerto devastado, Huatulco fue un pueblo nómada, martirizado lo mismo que su iglesia. Con esto se replantea la pregunta que ha sido hasta ahora uno de los hilos negros de este número de *Relaciones*: entre tantos tambaleos, ¿“existió una resignificación del ser huatulqueño”? Si alcanzamos la actualidad, sin duda: Ollin Nahui Vázquez, él mismo huatulqueño, escribe la historia de su comunidad, desde la ciudad de México. De interés son las breves informaciones que se nos dan sobre la práctica de teñir hilo a base de las secreciones de un caracol marino en esta costa de Oaxaca, lo que tiene vigencia hasta hoy en día: ni más ni menos que el murex, productor de la purpura real, en el que se interesó también la Commision Scientifique du Mexique (véase adelante).

Por supuesto, los obrajeros de México y Puebla en 1597, presentados por Manuel Miño Grijalva, estaban en otras latitudes con sus centenares de miles de varas de tejidos comunes producidas por año. El texto tiene un doble enfoque: historia económica, y es lo más evidente. Pero si se encuentra en esta sección de notas y debates es que presenta otro interés: la dificultad –y por lo tanto la fragilidad– para usar datos estadísticos directos en una época alta, claramente preestadística. Es así que las sumas de los cuadros establecidos en 1597 están generalmente erróneas. Remitimos al anexo: para Puebla, sumando todos los errores, se lleva a un margen de 7.9% de error debido al escribano. A esta aproximación primera hay que añadir todas las deficiencias de la información y disimulaciones de entonces. Es este último punto que revela la lista de la producción (en reales) de paños *18nos* por parte de México: todas las cifras están

redondeadas a dos millares (no hay miles impares), y sobre todo los 32 casos se reparten entre 11 cifras distintas únicamente. La más repetida es la de 18,000 (8 veces), siguen 24,000 y 30,000 (5 veces cada una): instintivamente (?) un poco por debajo de la media real que es de 26,156, o enmarcándola. Esto no quita interés a los datos de esta índole, pero es advertencia para quien quisiera torturarlos con demasiada sofisticación.

Con la protoindustrialización, como ya hemos comentado, se fortalece el triángulo campesino-indígena/campo/ciudad. Aquí tengo que confesar: uno de los artículos que más me ha impactado en mi recorrido académico es el de Franklin Mendels, “Des industries rurales à la protoindustrialisation: historique d'un changement de perspective”.¹² Contestaba a una serie de críticas acaloradas, después de más de 10 años de discusiones, apoyado sobre un lujo de citas y nombres impresionantes: los de Henri Pirenne, Fernand Braudel y Ernest Labrousse no eran los menos. Pero por eso mismo el autor se mantenía en el ámbito europeo, por no decir anglofrancés, y lograba convencer. El artículo de Carlos Riojas viene cerca de 30 años después, es decir, con todas las propuestas que se pueden esperar alrededor de una cuestión que sigue candente en los talleres históricos. En referencia a los años 1980 notare aquí dos puntos: una mayor precaución (¿modestia?): hay que usar del modelo “con precaución”; asociada a un real atrevimiento –o ampliación de los conocimientos– ya que se extiende el fenómeno del Japón de la era Tokuwaga al Minas Gerais, pasando por supuesto por el Bajío en el siglo XVIII. Es sin duda una perspectiva enriquecedora, un artículo importante, y como tal se presta a la discusión. En particular, percibo dos puntos por debatir, entre otros: sabemos que desde por lo menos el XVII, en los Andes hay verdaderas manufacturas en las haciendas, pero son excepciones: ¿cómo se pasa, en el campo, de una producción familiar para el mercado local o autoconsumo, a otra abierta al exterior? En Europa existe la figura del negociante o tratante, ¿pero en Hispanoamérica, existe tal personaje, por lo menos en fechas tempranas? la irrupción de productos textiles ingleses a

¹² *Annales*, núm. 5, 1984, 977-1008.

bajo costo en las posesiones de la Monarquía española, desde fines del siglo XVIII, significó la ruina para la industria urbana y rural textil, y por lo tanto de la protoindustrialización y comprometió por un largo tiempo la Revolución industrial en esos países: ¿o es esto una visión demasiado simplificadora?

Hay una clara continuidad con el texto de Juan Carlos Cortés Máximo sobre la desamortización en Michoacán. En Inglaterra de la segunda mitad del XVIII, la revolución “agrícola” y el movimiento de “enclosures”, son condiciones necesarias al *take off* de la industria. Un siglo después, en Michoacán –e Hispanoamérica en general– ¿se puede esperar algo parecido? Acordemos de buen grado que los contextos son bastante diferentes: si había tierras comunales en Europa, nunca tuvieron la importancia que se les conocía en América. Salvo en Rusia, las comunidades campesinas tampoco tenían el mismo arraigo. Además, desde el siglo XVII, en Holanda primero, se estaba perfilando una revolución agrícola en Europa, que todavía no llegaba, por lo menos con esa dimensión productivista, al mundo hispanoamericano a principios del XIX. Dicho de otra forma, la resistencia de las comunidades hispanoamericanas se apoyaba sobre realidades tangibles. La actitud de las élites del Nuevo Mundo pertenecía más a la ideología que a una conducta premeditada y concreta –mejorar la productividad del campo, por ejemplo– y por lo tanto resultó timorata: en el proyecto michoacano la ley se aplicaba a los “sobrantes de comunidad” únicamente. Unas élites que además seguían en el molde cultural colonial, distinguiendo “gente de razón” e indígenas, y dentro de los naturales entre las “primitivas familias” y las demás. En tales condiciones fue factible oponerse o desvirtuar la medida.

La historia de la Commission Scientifique du Mexique (Rosaura Ramírez Sevilla y Ismael Ledesma-Mateos) es inseparable de sus predecesoras, la Commission des Sciences et des Arts fundada por el otro Bonaparte en el transcurso de la expedición de Egipto (1798) y la *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842*, después de la conquista del país en 1830. Se mezclan exotismo, imperialismo –político, militar y cultural– y por lo tanto disimetría: una “alta cultura” trataba de rescatar lo recalable –y

exploitable— de otra indígena. En el nivel macro, es la problemática dentro de la cual se ha encerrado a los indígenas, urbanos o no, hasta hace unas décadas, en el mejor de los casos. Por supuesto no se trata aquí de descalificar los trabajos de dicha comisión: también estaba bajo los auspicios de Alejandro von Humboldt.

“Del choque de las civilizaciones” regresemos a la convivencia con el Otro: fue también, en este ya largo recorrido una de nuestras preocupaciones. Nos apoyaremos sobre el artículo de José Carlos Vázquez quien intenta abrir cortafuegos a la incivilidad creciente: así se podrá establecer una asimetría contraria (y positiva) a todas las que hemos apuntado a lo largo del camino. Si nuestro “egoísmo sagrado” nos lo permite (palabras y pesimismo de historiador). ¡Es tan fácil corromper los conceptos (y los sentimientos)! la equidad aquí buscada justificó en otros tiempos la sociedad de privilegios.¹³ Es cierto que si se corrompe negativamente, también puede ser en otro sentido, y la “discriminación positiva” es hoy un concepto debatido, aceptado inclusive. Tal vez es por eso que Jon Elster considera urgente poner un poco de racionalidad en el diálogo entre seres. Ahora bien, si aceptamos la propuesta de Vázquez de una “reflexión profunda” sobre el actuar humano, tal vez descubramos con espanto que la guerra es una de las conductas que encierra mayor racionalidad.¹⁴

Creo que es tiempo de dejar de lado los trastes de historiador, recobrar una actitud más abierta: ser simplemente “versado en humanidades”, o en indígenas, ya que todos, del campo o de la ciudad, de aquí o allá, mucho o poco, lo somos. José Carlos Vázquez termina su texto sobre la palabra “semejantes”: es sin duda una de las más bellas del lenguaje universal de la razón y del sentimiento.

¹³ Beatriz Rojas, coord., *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, CIDE, 2007.

¹⁴ Se puede leer sobre esto Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, 1977. Uno de los libros con la lógica más implacable que conozco es el de Karl von Clausewitz, *De la guerra*.