

EL HISTORIADOR FRENTE A LA CIUDAD DE MÉXICO

PERFILES DE SU HISTORIA

Coordinación
SERGIO MIRANDA PACHECO

Jaime Echeverría García • Patrick Johansson
Antonio Rubial García • Gustavo Toris Guevara
Gisela Moncada González • Sergio Miranda Pacheco
Federico Navarrete Linares • Peter Krieger



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2016

El historiador frente a la ciudad de México : perfiles de su historia / coordinación Sergio Miranda Pacheco ; [autores] Jaime Echeverría García [y otros siete].
306 páginas. – (Serie Divulgación ; 12)

ISBN 978-607-02-8332-1

I. Ciudades y pueblos – México – Historia. 2. Urbanismo – Ciudad de México – Historia. 3. Ciudad de México – Historiografía. I. Miranda Pacheco, Sergio. II. Echeverría García, Jaime. III. Serie.
HT127.7 H57 2016

Primera edición: 2016

DR © 2016. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN 978-607-02-8332-1

Portada: Ivonne Marlene Gutiérrez Cervantes

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación. La ciudad, la historia y los historiadores <i>Sergio Miranda Pacheco</i>	7
La ciudad vista desde la periferia entre los nahuas del Posclásico <i>Jaime Echeverría García</i>	15
La fundación de México-Tenochtitlan. El mito y la historia <i>Patrick Johansson K.</i>	41
Los cuerpos de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca y sus aparatos de representación <i>Antonio Rubial García</i>	81
La plaza como dispositivo político. Espacio y poder en la Plaza Mayor de la ciudad de México, 1730-1780 <i>Gustavo Toris Guevara</i>	111
Conflicto social y espacio urbano en el comercio de alimentos en la ciudad de México, 1824-1835 <i>Gisela Moncada González</i>	151
<i>Por mi raza hablará la metrópoli: universidad, ciudad, urbanismo y poder en la construcción de Ciudad Universitaria, 1929-1952</i> <i>Sergio Miranda Pacheco</i>	183

Pensando los indígenas urbanos y las ciudades indígenas en América <i>Federico Navarrete Linares</i>	229
Ecohistoria y ecoestética de la megalópolis mexicana: conceptos, problemas y estrategias de investigación <i>Peter Krieger</i>	257
BIBLIOGRAFÍA	279

PENSANDO LOS INDÍGENAS URBANOS Y LAS CIUDADES INDÍGENAS EN AMÉRICA

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Este artículo propone una perspectiva comparativa para analizar las ciudades indígenas y los indígenas urbanos en América a partir del siglo XVI hasta la fecha. El objetivo es entender por qué razón en algunas ciudades, como las de México central, los indígenas son invisibles, pese a su fuerte presencia, mientras que en otras, como El Cuzco, Tlaxcala, Juchitán, Otavalo y Quetzaltenango, han adquirido y mantenido una alta visibilidad en el espacio público. Este contraste es analizado históricamente a partir de la categoría gramsciana de “hegemonía” y se propone que en las primeras ciudades la hegemonía de la identidad étnica hispana y mestiza ha invisibilizado a los indígenas, mientras que en las segundas las élites nativas han sido capaces de construir una hegemonía a partir de su propia identidad étnica.

En *México profundo*, su famoso e influyente ensayo de 1986, Guillermo Bonfil dedica una apartado a describir aquello que llama “Lo indio en las ciudades”. En apenas siete páginas, de las 250 que tiene el libro, el antropólogo describe las principales formas en que los indígenas mexicanos se hacen presentes en la vida de esos espacios que define desde un principio como ajenos a ellos, pues son el “bastión colonial” desde el que se ha impuesto la dominación española y luego mestiza sobre las poblaciones originarias de México.¹

Hecha esta salvedad, el autor afirma que los indígenas en la ciudad pueden ser, en primer lugar, los restos de las comunidades

¹ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 82.

originarias que vivían en los barrios periféricos de las viejas ciudades coloniales, como la propia ciudad de México, o de los pueblos de los alrededores que fueron absorbidos por el crecimiento urbano. El signo de la vida de estas comunidades es la resistencia para mantener sus tradiciones de raigambre indígena. Bonfil enumera varias de ellas, como las fiestas y mayordomías, la organización de los mercados, la importancia de la familia extensa y la utilización de los espacios comunes en vecindarios. Todos estos rasgos son, en sus palabras, “trasfondo que subyace en las ciudades como herencia y vivencia de una antigua población india, hoy desindianizada”.²

El segundo tipo de presencia indígena son los inmigrantes provenientes de comunidades indígenas, más o menos distantes, que se han acercado en las ciudades en busca de empleos, educación y otros servicios. Éstos suelen agruparse con personas del mismo origen y así mantienen viva su herencia cultural propia y la enriquecen con la de sus vecinos. Al mismo tiempo, mantienen vínculos muy activos con sus comunidades originarias de modo. Por ello, Bonfil afirma:

extensas zonas de la ciudad están habitadas por gente que vive ahí con un sentido transitorio, fijo el interés y la esperanza en lo que ocurre allá, a muchos kilómetros de distancia, en el pueblo o el paraje del que se forma parte y que da sentido a la emigración que se quiere temporal. Son indios que ejercen su cultura propia hasta donde la vida en la ciudad se los permite. No es raro que, frente a “los otros”, oculten su identidad y nieguen su origen y su lengua: la Ciudad sigue siendo el centro del poder ajeno y de la discriminación. Pero esa identidad subsiste, enmascarada, clandestina y en virtud de ella se mantiene la pertenencia al grupo original [...].³

El tercer tipo de presencia indígena en la ciudad es la más visible, y a la vez la más precaria. Se trata de los inmigrantes temporales. La descripción de Bonfil está cargada de un tono patético:

La ciudad se puebla de indios, además, por el contingente de trabajadores que concurre a ella diariamente desde comunidades indias más o menos próximas, o que viene desde localidades apartadas y permanece

² *Ibidem*, p. 84.

³ *Ibidem*, p. 87.

en la urbe durante los días de labor. Por todos los rumbos de la ciudad se encuentran las “marías” con sus hijos, amparadas en las esquinas de mayor tráfico, vendiendo chicles y chucherías, o pidiendo limosna a los automovilistas. Muchos más, mal enfundados en ropas de trabajo, sirven como albañiles y en faenas de cualquier índole. El servicio doméstico, más estable, ocupa a un gran número de mujeres indias [...].⁴

El breve catálogo presentado por Bonfil resume con claridad la manera en que la antropología mexicana y mexicanista ha concebido la relación entre los pueblos indígenas y las ciudades en México. Desde la conquista española, en efecto, las ciudades se han definido esencialmente como espacios no indígenas e incluso contrapuestos a lo indígena. Por ello, la presencia de “lo indio” en las urbes sólo ha sido considerada como un residuo de antiguas poblaciones del lugar, una invasión necesariamente velada y siempre foránea de inmigrantes procedentes de las regiones indígenas o la muy visible presencia de pordioseros y personal doméstico subordinado. En otras palabras, en la geografía cultural de la etnicidad mexicana, lo urbano es un espacio vedado a los indígenas, quienes pertenecen esencialmente al ámbito rural, y por ello los que se aventuran en nuestras ciudades terminan por perder su identidad, se ven obligados a ocultarla o son condenados a una marginalidad lamentable.

En este texto propondré algunas hipótesis históricas y antropológicas para explicar los orígenes de esta relación negativa entre indígenas y ciudades, o más bien de la percepción que hemos construido al respecto; siempre con el objetivo de criticar y deconstruir las premisas que la han sustentado y la han justificado. Mi propósito es cuestionar la obviedad histórica de este modelo de exclusión y poner en entredicho la naturalidad con la que los habitantes de nuestras propias ciudades y también los antropólogos y los historiadores asumimos que “lo indio” para ser realmente indígena no puede ser urbano, y que lo urbano, para ser realmente urbano no puede ser indígena.

Para lograrlo compararé esta particular configuración geográfica e identitaria, que llamaré el “caso mexicano”, con otras configuraciones en que los indígenas no han sido considerados ajenos al espacio urbano: en nuestro propio país, Tlaxcala en el centro de México y Juchitán en

⁴ *Ibidem*, p. 88.

la región del istmo de Tehuantepec; en Perú, Guatemala y el Ecuador; las ciudades de El Cuzco, Quetzaltenango y Otavalo, respectivamente.

Mi objetivo, más que hacer historia de las ciudades será presentar un esbozo de la historia de las relaciones interétnicas en las ciudades, una continuación de las investigaciones sobre el tema que he realizado a lo largo de muchos años. Al final de esta revisión apuntaré a la posibilidad de encontrar nuevos acomodos geográficos y culturales para el “caso mexicano”, más acordes con las nuevas realidades demográficas y sociales de nuestro país.

EL “CASO MEXICANO”

Cuando Bonfil dio por sentado que las ciudades mexicanas se contraponían a lo indígena por haber sido la sede de la dominación colonial y estatal y también el espacio privilegiado de despliegue de la configuración cultural e identitaria que él llamó “México imaginario”, y que nosotros llamaremos identidad étnica hispana y mestiza, hizo eco tanto de una realidad histórica como de una convicción muy acendrada en la memoria histórica y en el pensamiento social mexicano.

Una de las formulaciones más rigurosas de esta concepción es el modelo geográfico propuesto por Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra clásica *Regiones de refugio*. En ella, se plantea la contraposición sistemática entre las ciudades, donde viven los criollos o mestizos, y desde las cuales se ejerce el poder político y económico, y las regiones rurales periféricas habitadas por las “minorías indígenas”. Aguirre Beltrán demuestra de manera brillante cómo las identidades étnicas y culturales de las poblaciones indígenas campesinas se han hecho inseparables de ese entorno geográfico y ecológico en el que se vieron obligadas a refugiarse. Propone también que han sido relegadas por el proceso dominical, es decir por la dominación colonial y nacional, a una situación de subordinación que, entre otras cosas, les veda el acceso pleno a la vida urbana.⁵

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Veracruzana, 1991, 371 p.

La propuesta de Aguirre Beltrán está en consonancia con otras descripciones históricas de la campesinización casi completa de los indígenas de los valles centrales de México, los de Toluca, México y Puebla-Tlaxcala, la región donde se establecieron algunos de los principales asentamientos urbanos españoles, como las de James Lockhart, Friedrich Katz y John Tutino.⁶

Este proceso de campesinización se inició con la reorganización territorial y la repartición de tierras desocupadas a las comunidades indígenas durante la terrible crisis demográfica del siglo XVI que convirtió en agricultores comunitarios a amplios grupos de la población autóctona de Mesoamérica que anteriormente vivían en ciudades o se dedicaban a otras actividades, como jornaleros. No sin cierta ironía, Katz se ha referido a este proceso como una “especie de reforma agraria”.⁷

El proceso continuó con la disolución de los grupos nobles indígenas con raigambre anterior a la conquista, a fines del siglo XVI y principios del XVII.⁸ Aunque este proceso tendió a homogeneizar a las sociedades indígenas como colectividades campesinas, sin una estratificación social interna tan marcada como la que había existido en tiempos prehispánicos, no significó la desaparición de las diferencias sociales en su seno.⁹ De hecho, los “Títulos primordiales”, escritos a partir de la segunda mitad del siglo XVII muestran claramente la supervivencia de un grupo dirigente en el interior de las comunidades campesinas, encargado de defender la tierra y muy celoso de mantener sus privilegios.¹⁰

⁶ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford (California), Stanford University Press, 1992, 650 p.; Friedrich Katz, “Rural Uprisings in Preconquest and Colonial Mexico”, en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 67-94; John Tutino, “Agrarian Social Change and Peasant Rebellion in Nineteenth Century Mexico: The Example of Chalco”, en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution. Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 95-140.

⁷ Katz, “Rural Uprisings...”, p. 79.

⁸ José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 168 p.

⁹ James Lockhart, *The Nahuas After...*, p. 94-140.

¹⁰ Paula López Caballero (ed.), *Los Títulos Primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, 351 p.

Finalmente, a partir de la recuperación demográfica de mediados del siglo XVII estas comunidades establecieron una relación laboral y comercial simbiótica con las ciudades y las haciendas. Las comunidades dejaron de ser capaces de asegurar la autosubsistencia de sus pobladores, por lo que éstos no tuvieron más remedio que vender su mano de obra excedente en los espacios económicos criollos para poder comprar alimentos. Por otra parte, las haciendas y las ciudades dependían de este excedente de mano de obra indígena.¹¹

Desde nuestra perspectiva, lo importante es que los dos ámbitos, el indígena, campesino y comunitario, y el hispanoparlante, urbano o de la hacienda, convivían sin mezclarse ni integrarse y que a las dos partes les interesaba mantener esta separación. Las comunidades defendían con ahínco su autonomía local, basada en la propiedad colectiva de la tierra, representada simbólicamente por el santo patrono y actualizada ritualmente por el complejo de fiestas vinculado a esta figura.¹² Al mismo tiempo, no podían dejar de participar en la economía urbana y de las haciendas. Los hacendados, por su parte, se apoderaron de las mejores tierras de las comunidades a lo largo de los siglos y fueron erosionando más y más su capacidad de autosubsistencia, para garantizarse así una fuente inagotable de trabajadores. Sin embargo, nunca las despojaron completamente, pues no tenían la necesidad económica ni política de mantener una población subordinada de tiempo completo. Desde su punto de vista era mejor pagar a los indios por su excedente de trabajo cuando éste resultaba más necesario que convertirlos en peones de tiempo completo a los que había que alimentar todo el año; igualmente los indios que trabajaban en las ciudades no eran deseados en ellas como residentes permanentes, sino como inmigrantes temporales.

Además, a lo largo del periodo colonial la Corona mantuvo una política de mediación para impedir que ningún sector social conquistara

¹¹ Tutino, "Agrarian Social...", p. 98-101.

¹² Federico Navarrete Linares, "El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria: la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial", en Carlos Mondragón (ed.), *El cristianismo en perspectiva global: impacto y presencia en Asia, Oceanía y las Américas*, México, El Colegio de México, en prensa.

demasiado poder y se pudiera convertir en una amenaza para su soberanía. Por ello, aunque favorecía en general las posturas y los intereses de los españoles, de acuerdo con la lógica del régimen colonial, les impidió apropiarse de las tierras de las comunidades indígenas; esta defensa de la propiedad comunitaria servía además para mantener a los indígenas como tributarios directos del gobierno español.

Esta forma de coexistencia simbiótica entre comunidades rurales indígenas y haciendas y ciudades hispanas estableció, mantuvo y acendró la dicotomía entre ambos espacios en amplias regiones de la Nueva España. Algunas variables cambiaban: en ciertas regiones, como Oaxaca o Yucatán, las comunidades podrían conservar más capacidad de autosubsistencia económica y por ello tendrían menos necesidad de participar en los circuitos comerciales no indígenas; esto significaba que los hacendados y pobladores de las ciudades tenían que recurrir a repartimientos, compras forzosas y otros mecanismos coercitivos para hacerlos trabajar para ellos.¹³ Sin embargo, esto también contribuía a fortalecer la segregación geográfica entre los indígenas rurales y los habitantes hispanos de las urbes.

Otra clave de esta configuración étnico-espacial residía en el control que los grupos hispanos establecieron sobre los mercados y el intercambio regional e interregional, permitiendo a la población indígena participar únicamente de una manera subordinada. Cuando examinemos los casos de ciudades indígenas en América veremos que en todos ellos las élites indígenas mantuvieron cierto grado de control sobre las redes comerciales, en contraste con lo que aconteció en el “caso mexicano”.

La segregación, desde luego, era reforzada, confirmada y oficializada por la separación jurídica de las repúblicas de indios. Como bien sabemos, esta separación fue un ideal siempre añorado, regularmente defendido y continuamente violado (como suelen ser los ideales en nuestro país). Sin embargo, como señala Felipe Castro, los españoles vinculaban su propio ámbito legal y social con el espacio urbano, pues consideraban que las ciudades eran los únicos lugares

¹³ Nancy M. Farriss, “Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives”, en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983, p. 1-39.

donde imperaba la verdadera “policía” que ellos buscaban imponer en estas tierras paganas; por ello, por su naturaleza, los indígenas no podían pertenecer a ese espacio privilegiado y poderoso.¹⁴

LOS INDIOS EN LAS CIUDADES

Sin embargo, la segregación étnica y espacial entre campo indígena y ciudad española no representaba toda la realidad social novohispana. No hay que olvidar que en todas las ciudades de la Nueva España, y particularmente en la ciudad de México construida sobre los despojos de la antigua capital mexicana, vivía una importante población indígena originaria, organizada en un sistema de barrios y cabildos desde el siglo XVI.

Esta población indígena fue segregada espacialmente de la española al ser exiliada de la llamada “traza”, es decir, fuera del plano reticular y regular, símbolo de la policía y la razón, que caracterizaba a los asentamientos coloniales.¹⁵ Los barrios indígenas de los alrededores, según incontables observadores, se distinguían de ese centro ordenado por su desorden espacial, su suciedad y su poca civilidad. Es decir, eran espacios que no se consideraban plenamente pertenecientes al ámbito urbano privilegiado por los españoles, aunque en la práctica su población era una parte esencial de la vida urbana. Los indígenas urbanos, en primer lugar, eran proveedores de alimentos locales, de leña y de madera para la construcción y la confección de muebles. También ejercían oficios, como fabricar zapatos o elaborar textiles, muchas veces compitiendo de manera directa con los artesanos de origen español organizados en gremios. Eran desde luego arrieros y cargadores. Igualmente trabajaban

¹⁴ Felipe Castro, “Los indios y la ciudad. Panoramas y perspectivas de investigación”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 9-33.

¹⁵ Paul Charney, “‘Much Too Worthy...’: Indians in Seventeenth-Century Lima”, en Dana Velasco Murillo, Mark Lentz y Margarita R. Ochoa (eds.), *City Indians in Spain’s American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*, Sussex, Sussex Academic Press, 2012, p. 87-103.

como personal de servicio y en tal condición penetraban a los espacios domésticos más íntimos y recónditos de las casas españolas.

En suma se puede afirmar que las ciudades españolas, y no sólo la capital del reino, sino también las nuevas fundaciones, como Valladolid o Puebla, no hubieran podido funcionar sin sus barrios indígenas, aunque fueron construidas de espaldas a ellos.¹⁶

Si los indios nativos de las ciudades (o vecindados en ellas desde hacía tiempo) eran una presencia necesaria pero indeseable, lo eran más los indígenas inmigrantes o trashumantes que entraban y salían de las urbes de manera difícil de controlar, muchas veces para horror e intranquilidad de quienes se consideraban los únicos dueños legítimos de ese espacio, fueran españoles o indígenas.¹⁷

Claro que estos indígenas no eran en realidad intrusos ajenos a la ciudad, sino participantes de las redes políticas, de trabajo forzoso, de intercambio y dependencia económica, con las que la urbe, como capital y sede del poder español, gobernaba, explotaba y subordinaba el ámbito rural.

La contradicción entre la necesidad de tener cerca a los indígenas y el miedo que despertaba su incómoda cercanía era particularmente patente en el caso de los empleados domésticos. Y aquí hay que recordar que la presencia de las personas de origen africano generaba un resquemor análogo que llevó en varias ocasiones a desenlaces violentos.

Por otro lado suele repetirse que las ciudades novohispanas se convirtieron en ámbitos de “mestizaje” o “melting-pots”, dos expresiones frecuentes en la ideología racialisista contemporánea y también en el discurso académico que prefiero usar entre comillas porque no me dejan enteramente satisfecho.

Esto quiere decir, en primer lugar, que las ciudades fueron un espacio donde hombres españoles y mujeres indígenas, la pareja paradigmática de nuestra ideología del mestizaje, tuvieron relaciones

¹⁶ Dana Velasco Murillo y Pablo Miguel Sierra Silva, “Mine Workers and Weavers: Afro-Indigenous Labor Arrangements and Interactions in Puebla and Zacatecas, 1600-1700”, en Dana Velasco Murillo, Mark Lentz y Margarita R. Ochoa (eds.), *City Indians in Spain's American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Me*, Sussex, Sussex Academic Press, 2012, p. 104-127.

¹⁷ Felipe Castro, “Los indios y la ciudad...”, p. 9-33.

y se reprodujeron, prohiendo estirpes “mestizas”. Sin embargo, el hecho del intercambio de información genética, cuya diferencia original no podemos siquiera calificar con certidumbre, no es de por sí interesante, ni tiene trascendencia más allá de la historia genómica.

Más allá de esta primera formulación biologizante, se puede decir de manera llana y evidente que en las ciudades los indígenas estaban expuestos a un mayor contacto con grupos de culturas e identidades diferentes y por lo tanto transformaron las suyas con mayor velocidad que en el ámbito rural. Todos los observadores e historiadores coinciden en que los indígenas adoptaron elementos clave de la cultura material, religiosa y política europea y que lo hicieron a una velocidad sorprendente. Este intercambio cultural fluyó, no sobra decirlo, en ambas direcciones, pues también los españoles y los criollos, los afroamericanos y los mestizos, tomaron elementos culturales de los indígenas.

Por estas razones, Luis Fernando Granados al describir a los indígenas de la ciudad de México a fines del siglo XVIII los califica como “extraños”:

[...] extraños dado que a fines del siglo XVIII hablaban castellano, tenían nombres españoles y no eran agricultores sino artesanos y proletarios en ciernes, y no obstante seguían manteniendo repúblicas, barrios, santos particulares y un modo peculiar de relacionarse con el espacio urbano.¹⁸

Lo que extraña a Granados es que los cambios en la cultura material, en las actividades económicas, en la vestimenta y en la lengua misma de los indígenas urbanos no necesariamente implicaron la transformación, o disolución, de sus identidades étnicas, centradas en la organización barrial y en ciertas prácticas de posesión de la tierra y de organización comunitaria.

Como ha mostrado Andrés Lira, en el siglo XIX, después de tres siglos de “aculturación”, los barrios indígenas de la ciudad de Mé-

¹⁸ Luis Fernando Granados, “Pasaportes neoclásicos. ‘Identidad’ y cobro de tributo indígena en la ciudad de México borbónica”, en Felipe Castro (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 374.

xico seguían siendo importantes actores de la vida urbana.¹⁹ Esta continuidad en la identidad étnica indígena era algo que era dado por sentado tanto por extraños, es decir, por los hispanos que veían con desconfianza y temor a los indios que caminaban por las calles de la ciudad, como por propios, es decir por los miembros de los barrios, como los principales de Santiago Tlatelolco, quienes en 1820 defendieron su continuidad por medio de esta elocuente frase citada por Lira: “Aunque por el nuevo sistema de cosas queda suprimida la Parcialidad, quedan siempre los naturales que la componen y conservan todos sus bienes para atender con ellos los objetos propios a que están destinados [...]”.²⁰ De acuerdo con esta autodefinición, el barrio indígena es en primer lugar un conjunto de “naturales”, es decir un grupo humano con una continuidad en el tiempo; en segundo lugar es un conjunto de bienes, es decir tierras, edificios, cajas de comunidad, e, implícitamente, las autoridades que los administran. En suma es un grupo étnico que tiene una “identidad” claramente reconocible ante propios y extraños, por eso resultaba “natural” hablar de “naturales” como lo hicieron los tlatelolcas, pero que también tiene una institucionalidad política y social que le permite fungir como tal. Tan fuerte era este entramado que no desapareció ni siquiera cuando el liberalismo decimonónico proclamó la disolución instantánea de los grupos étnicos indígenas por medio del simple expediente de terminar con el uso de la categoría legal de “indio”; justamente el “nuevo sistema de cosas” al que se refieren los naturales. En un artículo reciente, Margarita Ochoa ha cuestionado también el supuesto “mestizaje” de los indígenas de la ciudad de México, enfatizando que incluso su utilización del idioma castellano en documentos legales puede ser interpretada como una estrategia para defender su identidad barrial.²¹

¹⁹ Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios*, México, El Colegio de México, 1972, 427 p.

²⁰ *Ibidem*, p. 23.

²¹ Margarita R. Ochoa, “Culture in Possessing: Land and Legal Practices among the Natives of Eighteenth-Century Mexico City”, en Dana Velasco Murillo, Mark Lentz y Margarita R. Ochoa (eds.), *City Indians in Spain's American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Me*, Sussex, Sussex Academic Press, 2012, p. 199-220.

El hecho de que los indígenas hubieran adoptado elementos de la cultura europea no necesariamente debilitaba sus identidades étnicas, sino que esos elementos “extraños”, como las cofradías o las figuras del santo patrono, podían ser utilizados como nuevas banderas para definir sus identidades y para diferenciarse de los no indígenas. Las identidades étnicas no son meras prolongaciones de la cultura ni reflejos automáticos de esencias raciales o lingüísticas, sino construcciones históricas siempre cambiantes que retoman elementos culturales muy heterogéneos y de orígenes muchas veces diversos para construir solidaridades y definir fronteras. Estas construcciones identitarias étnicas son siempre políticas, pues tienen que ver con el poder y las relaciones económicas y sociales.²²

Por otro lado, no hay que olvidar que la lógica social novohispana, como la de cualquier antiguo régimen, no tendía a la homogeneización y la igualación entre los grupos, sino a la diferenciación y a la jerarquización. Por ello resulta claro que estos complejos y contradictorios procesos de interacción política, cultural y económica no pueden ser comprendidos cabalmente en términos de “mezcla” y “homogeneización”, que es a lo que las metáforas del mestizaje nos conducen inevitablemente.

Estas descripciones nos muestran, por lo demás, que, lejos de ser espacios realmente no indígenas, México y las otras ciudades novohispanas, e incluso la Lima peruana, ese enclave colonial fundado tan lejos de la antigua capital indígena de El Cuzco, funcionaban como espacios de convivencia interétnica donde era tarea incesante e indispensable demarcar límites, confirmar segregaciones, desplazar a los indígenas de los espacios que no deberían ocupar, pero también negociar con ellos y escuchar sus voces, decididas a defender la continuidad de sus identidades étnicas en ámbitos que consideraban propios con todo derecho.

Esta dinámica partía, desde luego de la incuestionable subordinación política, económica y social de los indígenas, incluida su nobleza, a los españoles y criollos. Esto no es ninguna sorpresa, después de todo en la Nueva España existió un régimen colonial en

²² Federico Navarrete Linares, *Las relaciones interétnicas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 133 p.

todo el sentido de la palabra: es decir, una forma de gobierno fundada en la segregación entre colonizadores y colonizados y en la sujeción y explotación de los últimos.²³

Sin embargo, lo que está en juego en la discusión que quiero plantear hoy es una forma de dominación más sutil, la hegemonía, tal como la concibió Antonio Gramsci, esa convicción compartida tanto por dominadores como por dominados, o en este caso, por colonizadores y colonizados, de que el orden de las cosas es natural y no puede ser de otra manera, ese “prestigio” que se reconoce a los dominadores debido a su posición de poder.²⁴ En este caso, lo que está en juego es la hegemonía que ejercía la identidad y la cultura hispana dentro del espacio urbano.

Para entender lo que significaba esta hegemonía, propongo ahora que examinemos otras ciudades americanas que podemos considerar “indígenas” tanto en el periodo colonial como en el contemporáneo: el Cuzco en Perú y Tlaxcala en el centro de México, para el primer periodo; Juchitán en Oaxaca, Otavalo en el Ecuador, y Quetzaltenango en Guatemala, para el segundo.

LAS CIUDADES INDÍGENAS

El Cuzco

La situación de la ciudad de México y de otras ciudades novohispanas contrasta con la que imperó en El Cuzco, en Perú, a lo largo del periodo colonial, hasta la rebelión de Túpac Amaru, el segundo, en 1780. En esa ciudad, que no era la capital del virreinato pero que era sin duda el centro político, religioso y económico de los Andes, la

²³ En la literatura histórica sobre colonialismo ésta es la definición más básica y universal que se ha planteado de los muy diferentes regímenes coloniales establecidos a partir del siglo XV en América, África y Asia. Véanse, por ejemplo, Jürgen Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 2005, 145 p., o David Abernethy, *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires 1415-1980*, New Haven, Yale University Press, 2000, 524 p.

²⁴ Antonio Gramsci, “Cuaderno 12 (XXIX) 1932. Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales”, en *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1986, v. 4, p. 357.

posición hegemónica no correspondía a las élites hispanas, sino a la élite indígena compuesta fundamentalmente por los descendientes de los antiguos linajes reales incas y de la aristocracia incaica.

Una evidencia espectacular de esta hegemonía se encuentra en el ciclo de pinturas dedicadas a retratar la fiesta de *Corpus Christi* pintadas en el siglo XVII. En este ambicioso programa pictórico encargado por miembros destacados de la aristocracia nativa y pintado en el estilo característico de la llamada “escuela cuzqueña” de pintura, los nobles indígenas ocupan claramente un papel protagónico en el ritual y en el espacio público; los criollos y los clérigos los acompañan pero nunca los subordinan.

La hegemonía ejercida por esta orgullosa aristocracia era evidente también en los programas iconográficos de los edificios jesuitas de El Cuzco, la orden religiosa que era su principal aliada. A la fecha, la traza urbana de El Cuzco refleja menos las fantasías ortogonales del poderío español que las complejas alineaciones cronotópicas andinas y la topografía del poder incaico. Esta continuidad se mostraba también en la realización de rituales públicos de culto a los antepasados incas.²⁵

Tan fuerte era el predominio indígena que la aristocracia criolla local, así como los peninsulares más pujantes, se integraron a ella en busca del ascenso social. El resultado fue un rápido intercambio cultural que acercó a los aristócratas indígenas a la nobleza hispana, pero que nunca puso en entredicho su identidad étnica incaica.²⁶

Esta identidad, por otro lado, era compartida con la población indígena campesina y rural que también otorgaba una gran significación a la figura del inca, y en particular del inca decapitado, y que reconocía un cierto grado de legitimidad al poder que los curacas aristócratas ejercían sobre ellos en su función de intermediarios con el régimen colonial.²⁷

²⁵ Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cusco, Peru*, Durham, Duke University Press, 1999, 288 p.

²⁶ Steve J. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza, 1982, 358 p.; Luis Eduardo Wuffarden, “La descendencia real y el ‘renacimiento inca’ en el virreinato”, en Natalia Majluf *et al.*, *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 175-251.

²⁷ Jan Szeminski, *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, 297 p.

Esta función de intermediación era el fundamento del poder económico y político que los aristócratas incaicos ejercían sobre la población campesina y, por otro lado, de su posición privilegiada frente al régimen español, que los necesitaba para poder extraer eficientemente el tributo y controlar a las masas indígenas.

El contraste entre El Cuzco y las ciudades novohispanas nos permite clarificar algunos puntos que ya se habían planteado en la discusión del “caso mexicano”. El primero es, desde luego, que ninguna ciudad, sea indígena o hispana, es viable sin vínculos estrechos con sus entornos rurales, a los que subordina y de los que vive. En el caso de la Nueva España, estos vínculos se construyeron a partir de una diferenciación étnica muy clara entre ambos espacios y una jerarquización tajante que relegaba a las identidades étnicas indígenas a un papel subordinado correspondiente al mundo rural y reservaba la posición hegemónica y urbana a la cultura y la etnicidad hispanas. Los mismos indios urbanos novohispanos estaban subordinados a esa jerarquía y por ello desempeñaban un papel considerado marginal en la vida de las ciudades, además de que no parecen haber cumplido una función dirigente significativa respecto de los indios rurales.

En los Andes peruanos, en cambio, la misma relación entre ciudad dominante y entorno rural no se estableció por medio de una espacialización tan tajante de las diferencias étnicas, pues la aristocracia indígena ocupaba una posición hegemónica en la ciudad y ejercía una importante función de control y dominación sobre las masas rurales. Esto permitió que la antigua capital del *tawantinsuyu* incaico siguiera siendo indígena de una manera visible e incontestable, a la vez que Lima fungió como capital del virreinato del Perú. En estas tierras, en cambio, la antigua capital de la Triple Alianza mexicana, convertida en capital de la Nueva España, se hispanizó aceleradamente.

Tlaxcala

En la ciudad de Tlaxcala encontramos una configuración similar a la de El Cuzco, pero con un “sabor” cultural muy diferente: una élite indígena que mantuvo el control político sobre su ciudad y las regiones rurales

de los alrededores y que fue capaz de generar una identidad étnica que se mantuvo a lo largo de la mayor parte del periodo colonial.²⁸ Sin embargo, esta identidad parece a primera vista menos indígena que la andina porque estaba centrada en la adopción decidida de la religión cristiana y de lo que Foster definió como la cultura española de la conquista,²⁹ cimentada en la alianza y el vasallaje de los tlaxcaltecas ante la Corona española. En suma, mientras los aristócratas andinos y sus aliados hispanos se vistieron de incas, los tlaxcaltecas se vistieron de conquistadores hispanos, como sus aliados españoles.

Este “sabor” occidentalizado y colonizado, sin embargo, no debe engañarnos. Me parece que la identidad tlaxcalteca colonial, materializada en documentos visuales como el *Lienzo de Tlaxcala* y en rituales públicos y religiosos que conmemoraban la colaboración tlaxcalteca en la conquista,³⁰ fue al mismo tiempo más que capaz de articular y cimentar una muy exitosa estrategia de defensa de la autonomía política de Tlaxcala y de la continuidad de su élite dominante.

De hecho, si atendemos a la interesante propuesta de Jovita Baber, fue la iniciativa diplomática tlaxcalteca para negociar una relación política de alianza y mutuo respeto con la Corona española la que sentó las bases históricas y jurídicas del régimen de Repúblicas de Indios que luego se generalizaría en la Nueva España y más allá.³¹

Por otro lado, la versión construida por los tlaxcaltecas de la historia de la conquista, que atribuía una importancia fundamental a la alianza de Tlaxcala con los españoles para lograr la sujeción de los mexicas y del resto del territorio novohispano y que hacía de la Malinche una representación mitificada del papel intermediario de

²⁸ Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1570*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social/Colegio de Historia de Tlaxcala, 2008, 530 p.

²⁹ George M. Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 1960, 467 p.

³⁰ Federico Navarrete Linares, “La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas”, *Revista História*, 2008, v. 26, n. 2, p. 288-310.

³¹ R. Jovita Baber, “Empire, Indians, and the Negotiation for the Status of City in Tlaxcala, 1521-1550”, en Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg (eds.), *Negotiation within Domination: New Spain’s Indian Pueblos Confront the Spanish State*, Boulder, University Press of Colorado, 2010, p. 19-44.

la propia Tlaxcala,³² se hizo profundamente influyente en la memoria indígena y popular mexicana sobre los acontecimientos del siglo XVI, y se puede encontrar incluso en la *Relación de Querétaro*, escrita por los otomíes del Bajío en el siglo XVIII y en la riquísima tradición de las danzas de concheros.³³ Sólo el nacionalismo mexicano del siglo XX la ha encajonado al lado de las “visiones de los vencidos”, negando así su significado más íntimo y más subversivo para la hegemonía hispana y mestiza en nuestro país.

Más allá de este asunto, que merece una discusión aparte, el hecho es que la élite tlaxcalteca también debió su importancia en el periodo colonial a su capacidad de negociación entre el gobierno virreinal, sus vecinos hispanos en Puebla y su propia población campesina.

Juchitán

John Tutino ha identificado una dinámica parecida, aunque a escala más modesta, en la ciudad zapoteca de Juchitán, en el istmo de Tehuantepec, en el México independiente:

La cultura de la resistencia zapoteca al poder estatal y otros intrusos foráneos estaba plenamente establecida y arraigada en Juchitán para la década de 1840. Ya se había establecido una élite local que seguía siendo orgullosamente zapoteca, demandaba autonomía local y buscaba lucrar del comercio local. Algunos de estos notables zapotecos sentían la tentación de colaborar con los poderosos foráneos. Pero cuando los poderes externos resultaban demasiado intrusivos y amenazaban la preeminencia de la élite juchiteca, los notables zapotecos buscaban una y otra vez ganarse el apoyo de los campesinos del istmo. Para movilizar a esos grupos populares, los dirigentes juchitecos mantenían su compromiso con la visión campesina de que las tierras y el agua debían ser recursos comunitarios disponibles para todos. Los notables podrían tener más tierra que los demás, algunos eran modestos pequeños propietarios y muchos lucraban con el comercio de los productos de los campesinos. Pero la capacidad de los notables

³² Navarrete Linares, “La Malinche, la Virgen...”.

³³ Rafael Ayala Echavarrí (ed.), “Relación histórica de la conquista de Querétaro”, *Boletín Mexicano de Geografía y Estadística*, 1948, v. 66, p. 109-152; Arturo Warman, *La danza de Moros y Cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 167 p.

para movilizar el apoyo masivo de los campesinos dependía de su defensa de la visión campesina zapoteca del acceso común a los recursos. La cultura zapoteca era el cemento que mantenía unida esta relación.³⁴

En suma, en Juchitán, como en El Cuzco, existía una élite indígena urbana que servía como intermediaria entre el régimen externo, nacional en este caso, y la población rural indígena y esto significaba que la diferencia étnica no se construía como una diferencia entre campo y ciudad. Esta dinámica nos puede ayudar a entender por qué razones Juchitán es a la fecha la única ciudad que podemos llamar indígena en el paisaje urbano mexicano.

En su estudio de la insurrección política de la COCEI (Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo) en esa ciudad en los años ochenta del siglo XX, Howard Campbell identificó una dinámica parecida. La tenaz y combativa coalición rebelde que logró enfrentarse al autoritarismo priista durante más de una década estaba integrada por los sectores campesinos y populares de la región, con una cultura claramente zapoteca, y también por un sector de la élite juchiteca urbana, que si bien hablaba la lengua zapoteca y se enorgullecía de su identidad étnica, compartía muchos más elementos, culturales y sociales, de la cultura mestiza nacional mexicana.

Ambos grupos, pese a las claras diferencias de clase entre ellos, que se hacían evidentes en la lucha misma, coincidían en definirse de manera militante como zapotecas y otorgaban a su lengua y cultura un lugar preeminente en su lucha. Las mismas diferencias surgían en la relación entre la COCEI y el sector, aun más “mestizado”, de la élite juchiteca que se afiliaba al PRI, pero que también se refería con orgullo a su identidad zapoteca. Como señala el autor, la identidad étnica zapoteca no creaba un “frente común” de los juchitecos contra los mestizos foráneos, sino que servía como una herramienta de lucha entre las clases que integraban la misma comunidad juchiteca.³⁵

³⁴ John Tutino, “Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History”, en Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.), *Zapotec Struggles, Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1993, p. 58-59.

³⁵ Howard Campbell, “Class Struggle, Ethnopolitics and Cultural Revivalism in Juchitán”, en *Zapotec Struggles, Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1993, p. 217-218.

En suma, la identidad zapoteca ocupa un lugar hegemónico en la vida política y urbana de Juchitán, como un referente ritual, discursivo e identitario al que se deben referir todos los actores políticos, pero no constituye una ideología que los unifique ni un programa político coherente.

Respecto de este punto conviene recordar que el consenso hegemónico tejido entre los aristócratas incaicos y los campesinos andinos a lo largo de tres siglos de dominación española, centrada en la idealización de la figura del Inca y en la exaltación de la identidad indígena, terminó por hacerse añicos durante la rebelión de Túpac Amaru, el segundo, en 1780, cuando quedó claro que los intereses de la aristocracia indígena estaban con el orden colonial y no con el proyecto radical de igualación campesina y etnocidio de los españoles que emergió entre las masas campesinas al calor de la lucha.³⁶ La resultante derrota de la rebelión marcó el fin de la hegemonía de la aristocracia indígena sobre El Cuzco, pues la Corona española prohibió de manera tajante las expresiones públicas de culto al Inca, persiguió el arte “cuzqueño” y destruyó la parafernalia ritual que los acompañaba. De todas maneras, como han mostrado los estudios de Marisol de la Cadena y Charles Walker, El Cuzco siguió siendo una urbe con una fuerte presencia indígena hasta el siglo XX.³⁷

Por otro lado, hay que hacer una aclaración importante. Lo que hacía de El Cuzco y de Tlaxcala ciudades indígenas en un contexto colonial y lo que hace de Juchitán una ciudad indígena en un contexto nacional no es tanto lo que podemos llamar su funcionamiento “sustantivo”, pues las dos primeras urbes estaban plenamente integradas al sistema económico y político más amplio del régimen colonial y la segunda lo está a las redes políticas y económicas del

³⁶ Steve J. Stern, “The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal”, en Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 34-93; Jan Szeminski, “Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century”, en Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, p. 166-192.

³⁷ Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000, 408 p.; Charles Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*, Durham, Duke University Press, 1999, 330 p.

Estado nacional mexicano. En la práctica, se puede afirmar que El Cuzco y Tlaxcala no eran ciudades menos coloniales que la ciudad de México, y que hoy Juchitán no es una ciudad menos “mexicana” que Monterrey.

La diferencia tampoco estriba únicamente en lo que podríamos llamar la “cultura real” de sus pobladores, pues hemos visto que la aristocracia cuzqueña, más allá de sus nostalgias incaicas, se había aliado matrimonialmente y había adoptado mucho de la cultura de las élites hispanas, lo que la diferenciaba claramente de la población campesina andina; igualmente la élite tlaxcalteca, además de haberse casado con españoles desde 1519, era experta en mostrar su fidelidad cristiana y en enumerar los servicios que había prestado a la Corona española; por su parte, la élite zapoteca se desenvuelve con fluidez en la cultura mestiza nacional mexicana, lo que la diferencia de los sectores populares y campesinos de su propia región.

Lo que vuelve “indígenas” a estas ciudades es la “hegemonía” ejercida por la identidad indígena, su dominancia en la esfera pública y en el discurso identitario, su visibilidad en rituales y ceremonias. En la ciudad de México y otras urbes mexicanas y peruanas, como Lima, en cambio, la identidad hispánica y luego mestiza fueron y son a su vez hegemónicas, no porque hayan sido únicas, ni omnipotentes, sino porque eran y son el lenguaje identitario más compartido, el que más se ve y se escucha en la esfera pública, el que articula el conjunto de símbolos y rituales más carismáticos y más vinculados con el poder.

En otras palabras, alguien que buscara prestigio y poder en El Cuzco colonial tenía que vestirse de inca; un tlaxcalteca tenía que demostrar su acendrado cristianismo y su pertenencia al Libro del Becerro del Ilustre Ayuntamiento, un padrón de los antiguos nobles de Tlaxcala instituido a principios del siglo XVIII; alguien que busque lo mismo en Juchitán el día de hoy tiene que hablar zapoteco y proclamar su orgullosa pertenencia y lealtad a esa identidad étnica, aunque en su casa se vista de mestizo y hable castellano; inversamente, para acumular prestigio y poder en la ciudad de México o en Lima colonial o contemporánea hay que quitarse las ropas indígenas y hablar español.

Estas hegemonías étnicas no tendrían, sin embargo, la eficacia simbólica que han tenido, si no estuvieran firmemente ancladas en

realidades sociales y económicas más que tangibles. La aristocracia incaica de El Cuzco y la nobleza tlaxcalteca prosperaron durante el periodo colonial y por ello dispusieron de los recursos económicos y del poder político para establecer y conservar su hegemonía gracias a que eran intermediarios clave entre la población campesina andina y tlaxcalteca y el régimen colonial. Las élites juchitecas participaron desde tiempos coloniales en los circuitos comerciales de exportación de cochinilla e índigo y en el siglo XX se han convertido en intermediarios entre el Estado y los pueblos indígenas de su región, no sólo entre los zapotecos sino también entre los huaves y los mixes, y con frecuencia han desempeñado respecto de ellos un papel similar al que las élites mestizas tienen respecto de los pueblos indígenas de otras regiones del país.³⁸

Otavalo y Quetzaltenango

En Otavalo, Ecuador, otra ciudad indígena en la América contemporánea, los productores de textiles y los comercializadores kichwas han adquirido a lo largo de los siglos una larga experiencia de comercio hacia afuera de la región. Esto les permitió aprender a negociar condiciones particularmente favorables de intercambio y apoderarse de las redes comerciales de los textiles producidos en la zona a partir de 1980. Inició entonces lo que se puede denominar un asalto a la ciudad misma, que había funcionado tradicionalmente como una urbe hispana, o un centro dominical en la lógica de las regiones de refugio definidas por Aguirre Beltrán,³⁹ y se apoderaron de buena parte del control de los mercados.

En el año 2000 un indígena fue electo por primera vez como alcalde de la ciudad. Un componente importante de esta reconfiguración étnica, ha sido, sin duda el “carisma” que tienen los textiles

³⁸ Huémac Escalona Lüttig, *Las relaciones interétnicas entre mixes y zapotecos, 1900-1970. El caso de San Juan Guichicovi y Matías Romero*, tesis para optar por el grado de licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

³⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 366 p.

otavaleños producidos al estilo kichwa en el mapa folclórico ecuatoriano y mundial, lo que da a la etnicidad cultural kichwa una posición privilegiada en Otavalo, pues la convierte en una fuente muy tangible de ingresos además de prestigio.

Lo mismo podría decirse de Guatemala, donde la fortaleza histórica de las élites indígenas de ciudades como Quetzaltenango, Momostenango, Totonicapán y Chichicastenango, basada en su férreo control de los sistemas de cargos y del costumbre, es decir, la religión tradicional, ha sido complementada por exitosas incursiones en los ámbitos de la producción de textiles, el comercio y el transporte.⁴⁰

En Quetzaltenango, o Xelajú, se ha dado una interesante rivalidad por la hegemonía urbana entre las élites mestizas, que reivindican el topónimo náhuatl para nombrar a la ciudad y se consideran herederas de los conquistadores encabezados por Pedro de Alvarado, y las indígenas, que se refieren a la ciudad con su tradicional nombre maya.

A lo largo del siglo XIX, las élites quichés de la ciudad mantuvieron su poder en una alcaldía indígena y fungieron como intermediarios entre el Estado nacional y los grupos populares quichés, urbanos y campesinos, defendiendo, al igual que las élites zapotecas, la propiedad comunal y las estrategias tradicionales de apropiación y de explotación de los recursos colectivos. Cuando la alcaldía indígena fue abolida en 1894, las élites nativas fueron excluidas de manera repetida, pero nunca completa, del poder municipal y asumieron una nueva estrategia de defensa de su posición, centrada en la reivindicación de su identidad étnica, marcada entre otros signos externos por el uso del traje tradicional femenino y por un discurso de defensa de la “raza” indígena oprimida, definida ya no tanto en los términos

⁴⁰ Robert M. Carmack, “Spanish-Indian Relations in Highland Guatemala, 1800-1944”, en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 1983, p. 215-252; Robert M. Carmack, “State and Community in Nineteenth-Century Guatemala: The Momostenango Case”, en Carol A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 116-136; Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, 293 p.; Richard N. Adams, “Strategies of Ethnic Survival in Central America”, en Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991, p. 181-206.

corporativos de raigambre colonial sino de acuerdo con los nuevos discursos racialistas del discurso liberal hegemónico. Pese a su relativa marginalización, y a la constante discriminación y segregación a la que era sometida, la población urbana indígena de Quetzaltenango fundó en 1972 un movimiento político etnicista, Xel-Jú, llamada así en honor del topónimo maya de la ciudad, que conquistó el poder en 1995.⁴¹

Un elemento común a todos estos ejemplos de ciudades indígenas es también la existencia de una clara estratificación en el seno de las sociedades indígenas. El orgullo aristocrático de los nobles cuzqueños y tlaxcaltecas era el centro y fundamento de su identidad hegemónica y los intrincados registros genealógicos servían para demostrar y presumir la cercanía con los antepasados incas o anteriores a la conquista. Los notables zapotecos de Juchitán son conocidamente orgullosos de sus linajes y también de la “pureza” de su lengua frente a las versiones menos elegantes que hablan otros zapotecos de la región: esta definición un tanto elitista de la cultura zapoteca es una fuente de orgullo étnico en general, pero también una fuente de prestigio que legitima los privilegios de un grupo particular dentro de la sociedad nativa. En los casos guatemaltecos, las marcadas diferencias de riqueza y poder que existen entre la mayoría de los campesinos indígenas y las élites, que controlan la costumbre y también, en muchas ocasiones, los elementos clave de la memoria histórica de sus comunidades, como los antiguos títulos y los objetos sagrados, se hicieron manifiestas claramente durante la terrible guerra civil de los años sesenta a noventa del siglo pasado y ha sido una de las causas del auge de las nuevas religiones protestantes y de los catolicismos renovados entre los primeros grupos.⁴²

Sin embargo, la hegemonía de la identidad étnica maya es tan fuerte que, como ha señalado Yvon le Bot, la conversión religiosa no ha significado la “desindianización”, como diría Bonfil, o la “ladinización”, como se dice en la misma Guatemala, sino una confirmación de la etnicidad indígena bajo nuevos términos.⁴³

⁴¹ Greg Grandin, *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*, Durham, Duke University Press, 2000, 343 p.

⁴² Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 327 p.

⁴³ *Ibidem*, p. 99-102.

El “caso mestizo”

Para terminar este artículo, quisiera volver, como lo he prometido, al “caso mexicano” para analizar el proceso de transformación de la hegemonía hispana urbana en una hegemonía mestiza urbana en los últimos dos siglos. Espero que la comparación con las ciudades indígenas en el propio México y en otros países de América nos sirva para entender mejor el funcionamiento y los límites de las hegemonías étnicas y para examinar los procesos de conformación identitaria urbana de nuestro país desde una perspectiva diferente.

Inicio esta reflexión con la siguiente determinación del visitador José de Gálvez, quien a raíz de una rebelión en 1767 ordenó que los indígenas de la ciudad de México debían seguir vistiendo su “propio traje”: “para que se distingan de las demás castas con las cuales se habían confundido en perjuicio del Estado, queriendo, ya a fuerza de la muchedumbre que todos juntos componen, avasallar y aun extinguir a la nación conquistadora y dominante”.⁴⁴

Se puede reconocer en esta recomendación, así como en el complicado sistema de censos que establecieron las autoridades borbónicas de la ciudad a fines del siglo XVIII para poder seguir cobrando tributo capitular a una población indígena multiforme y cambiante, analizado por Luis Fernando Granados,⁴⁵ la necesidad imperiosa del poder colonial de mantener la identificación étnica de los indios, pese a que la transformación social de la ciudad y la fuerza misma de la hegemonía de su identidad étnica militaba en una dirección diferente.

Detrás de la orden del virrey se adivina claramente también el miedo que sentían las élites hispanas a que los indígenas abandonaran sus ordenadas repúblicas y se sumaran a una “plebe” urbana indefinida, mucho más difícil de manejar y de controlar. Augusto Flores Galindo define elocuentemente lo que las élites limeñas entendían por “plebe” en esa misma época:

⁴⁴ Castro, “Los indios y la ciudad...”, p. 26.

⁴⁵ Luis Fernando Granados, *Cosmopolitan Indians and Mesoamerican Barrios in Bourbon Mexico City. Tribute, Community, Family and Work in 1800*, Washington, Georgetown University, 2008, 572 p.

Plebe fue un término usado con frecuencia en la época para denominar a esa masa disgregada que era el pueblo de las ciudades. El término tenía una evidente connotación despectiva, que a veces no era suficiente, por lo que se le acompañaba de algún adjetivo, como vil, ínfima, “gavilla abundante y siempre dañina”, “baja esfera” [...], sinónimo de populacho y pueblo. Los plebeyos se definían porque, en una sociedad que pretendía acatar una rigurosa estratificación social, sus miembros carecían de ocupaciones y oficios permanentes. Pero, aparte de una frágil condición económica, se contraponían a la aristocracia por vivir al margen de la “cultura”.⁴⁶

Desde nuestra perspectiva presente es tentador ver a esta amenazante “plebe” urbana como la vanguardia de un fenómeno histórico al que hemos otorgado una trascendencia mitológica: el mestizaje social que se llevó a cabo en las ciudades mexicanas, de manera masiva a partir del siglo XIX. Sin embargo, no hay que dejarnos engañar por una aparente continuidad que tiene mucho de genealogía ideológica, construida retrospectivamente para justificar una nueva hegemonía, y que como tal menosprecia los conflictos y las discontinuidades históricas reales.

En primer lugar, no hay que olvidar que en el periodo colonial la plebe ocupaba una posición marginal, sin encontrar un lugar claro entre las elites criollas y españolas y las repúblicas de indios, de ahí en buena medida la desconfianza que despertaba. En segundo lugar hay que tener en cuenta que para que estos grupos intermedios y marginales pasaran a ocupar un papel central en la sociedad, o en la imagen que ésta se hacía de sí misma, fue necesario que el Estado mexicano realizara y llevara a su culminación un inclemente, repetido y polifacético asalto a las comunidades indígenas a lo largo de más de cien años tras la independencia.⁴⁷ En suma, el mestizo no surgió de una síntesis dialéctica entre las etnias contrapuestas en el periodo colonial y menos, como hemos visto, de un ayun-

⁴⁶ Alberto Flores Galindo, *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, Lima, Horizonte, 1991, p. 123.

⁴⁷ Federico Navarrete Linares, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana”, en Josefina Mac Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional, 2010, v. 1, p. 117-153.

tamiento familiar entre madres indígenas y padres castizos, sino de un proceso que tuvo mucho de “etnocida” y que no fue mal descrito por Guillermo Bonfil como “desindianización”.⁴⁸

Finalmente no hay que olvidar que la masa “mestiza” que surgió de la fusión primero execrada, y posteriormente promovida entre los indígenas y la “plebe” colonial siguió siendo objeto de profunda desconfianza por parte de las élites, primero criollas y luego también mestizas de la nueva república. En suma, más allá de las celebraciones discursivas del mestizaje que suelen proferir en las fiestas cívicas, las élites “bien nacidas” de la ciudad de México se sentían y se sienten a la fecha asediadas por esa masa informe y heterogénea, inasible e inquieta de “plebes”, o “nacos”,⁴⁹ que son producto de las propias políticas que han impulsado.

Un ejemplo de esta desconfianza la encontramos en la litografía de Claudio Linatti llamada *Dos indias peleándose*. La violencia de los ademanes y la expresión de furia desencajada de estas dos mujeres de extracción popular trabadas en una lucha cuerpo a cuerpo es reveladora, a mi juicio, de la manera en que las élites mexicanas concebían a las masas urbanas como irracionales, violentas, entregadas a sus bajas pasiones y difíciles de controlar.

El otro ejemplo es la figura del “pelado” construida por los teóricos de la mexicanidad del siglo pasado, como Samuel Ramos y Octavio Paz. Alejandra Leal ha señalado con tino que detrás de sus descripciones horrorizadas de esta “vil categoría de la fauna social” y de las “pantomimas furiosas” de ese animal, se agazapa, de manera inconfesada pero innegable, su miedo a la presencia del indio, como un remanente indomesticable e indisoluble de la identidad nacional. El pelado es una criatura urbana y moderna pero su origen indígena lo imposibilita a acceder plenamente a la modernidad y a la urbanidad y su incapacidad, a su vez, se transmite a toda la sociedad mexicana como un lastre imposible de superar.⁵⁰

⁴⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo...*, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 88-89.

⁵⁰ Alejandra Leal, “‘You Cannot be Here’: The Urban Poor and the Specter of the Indian in Neoliberal Mexico City”, *Journal for Latin American and Caribbean Anthropology*, en prensa.

A la fecha, cuando los comentaristas y otros miembros de la sociedad “civil” lamentan la presencia de masas “corporativas” e “informales” en nuestra ciudad que crecen como “cánceres” o “plagas”, cuando resucitan la idea de las dos repúblicas coloniales para contraponer a un México que se imagina a sí mismo moderno, liberal y democrático contra un México que ellos ven arcaizante, corporativo y autoritario, están haciendo eco de estas concepciones racistas y mantienen viva, en el corazón de nuestra ciudad mestiza, la sombra amenazante del indio.⁵¹

En suma podemos decir que la hegemonía de la identidad mestiza que ha sustituido la hegemonía criolla en las ciudades mexicanas se siente igualmente asediada y vulnerada por cualquier presencia, real o imaginaria, de las culturas e identidades indígenas, salvo aquellas que hayan sido debidamente embalsamadas y encerradas en las vitrinas de los museos.

Ante estas concepciones racistas no es de extrañarse que el camino que hayan tenido que seguir los indios urbanos en nuestras ciudades, tanto los nativos como los inmigrados, haya sido el de hacerse “invisibles”, disimulando su origen y disfrazando su identidad para poder integrarse con mediano éxito a la vida urbana, como lo describe Regina Martínez.⁵² Por ello, pese a que las migraciones de las últimas décadas han traído a millones de indígenas a las urbes mexicanas, incluso a aquellas como Monterrey, donde no existían poblaciones tradicionales, nuestras ciudades no reflejan esta presencia en su fisonomía pública, en su vida social y cultural, en los medios de comunicación y en la publicidad, en la calle y en los antros.⁵³ Las lenguas indígenas, por no hablar más que del rasgo

⁵¹ Un ejemplo de estas fantasías racistas se encuentra en el artículo de Carlos Elizondo Mayer-Serra, “La república informal”, *Reforma*, 25 de agosto de 2006 (consultado en www.reforma.com/editoriales/nacional/680604 el 15 de octubre de 2013); se puede detectar con tonos aun más ominosos de limpieza racial en el artículo de Roger Bartra relativo a la insurgencia magisterial del 2013, Bartra, Roger, “Insurgencias incongruentes”, *Reforma*, 10 de septiembre de 2013 (consultado en udual.wordpress.com/2013/09/10/roger-bartra-insurgencias-incongruentes/ el 15 de octubre de 2013).

⁵² Regina Martínez Casas, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007, 290 p.

⁵³ Eugenia Iturriaga, “Antropología en los antros: racismo y discriminación juvenil en Mérida”, en Luis Amílcar Vázquez Pasos (ed.), *Niños y jóvenes en Yucatán*.

más reconocido de la etnicidad indígena en nuestro país, no han merecido ningún reconocimiento en nuestra vida urbana. Los fenotipos indígenas siguen siendo objeto de desprecio y discriminación. El español indígena sigue siendo motivo de burla.⁵⁴

En el último siglo, la hegemonía mestiza en nuestras ciudades se ha profundizado y endurecido al grado de no otorgar ni reconocer espacio alguno para las identidades indígenas, algo que pese a todo sí existía en el periodo colonial. Paralelamente, sin embargo, se considera permanentemente amenazada por un pasado indígena que la lastra desde su interior y le impide ser plenamente moderna, completamente europea, realmente “bonita”.⁵⁵

Planteo como una hipótesis para desarrollar en otra ocasión que esta intolerancia cultural, este racismo autoinfligido, este miedo fantasmagórico se han encarnado en la brutal desigualdad de nuestras geografías urbanas, en la incapacidad que han mostrado nuestras ciudades para construir espacios públicos realmente incluyentes y regidos por normas universalmente aceptadas de convivencia, en la falta de civilidad de nuestra convivencia cotidiana.

Espero que esta reflexión histórica y los ejemplos de las configuraciones étnicas de otras ciudades en nuestro país y nuestra América contribuyan a avanzar en la crítica de esta hegemonía asfixiante y asfixiada y a liberarnos de una historia de racismo y segregación que constituye, a mi juicio, el verdadero lastre y el verdadero obstáculo para el florecimiento de nuestras ciudades. En suma, que podamos aprender de las ciudades indígenas en otras latitudes para construir ciudades más incluyentes y hospitalarias.

Miradas antropológicas a problemas múltiples, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2011, p. 215-236.

⁵⁴ Federico Navarrete Linares, “Discriminación étnica y desigualdades en México: una reflexión histórica”, en Elisabetta di Castro (ed.), *La desigualdad en México: perspectivas interdisciplinarias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 237-282.

⁵⁵ Alejandra Leal, *For the Enjoyment of All: Cosmopolitan Aspirations, Urban Encounters and Class Boundaries in Mexico City*, tesis de doctorado en Antropología, Nueva York, University of Columbia, 2011.