

Más allá de la identidad indígena

Reflexiones contra el esencialismo

PAULA LÓPEZ CABALLERO
Y ARIADNA ACEVEDO-RODRIGO,
COORDINADORAS



Epílogo de Paul K. Eiss



Primera edición, 2025

Diseño de portada: Estudio Ahuehuete, a partir de un cuadro de Darío Canul, *Bling Bling*, acrílico sobre tela, 70×50 cm, © 2025, colección privada

D. R. © 2025, Universidad Nacional Autónoma de México
Av. Universidad 3000, Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán,
Ciudad de México, México

D. R. © 2025, Libros Grano de Sal, SA de CV
Av. Río San Joaquín, edif. 12-B, int. 104, Lomas de Sotelo, 11200,
Miguel Hidalgo, Ciudad de México, México
contacto@granodesal.com | www.granodesal.com
✉ GranodeSal  LibrosGranodeSal  grano.de.sal

Todos los derechos reservados. Se prohíben la reproducción y la transmisión total o parcial de esta obra, de cualquier manera y por cualquier medio, electrónico o mecánico —entre ellos la fotocopia, la grabación o cualquier otro sistema de almacenamiento y recuperación—, sin la autorización por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-587-099-1 (UNAM)
ISBN 978-607-26614-5-5 (Grano de Sal)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Introducción

¿Por qué más allá de la identidad indígena y contra el esencialismo?

*Paula López Caballero
y Ariadna Acevedo-Rodrigo*

Este libro se interroga sobre los esencialismos que se asocian a la identificación de una persona como indígena. Desde métodos, disciplinas y temas diversos, los colaboradores partimos de una inquietud común: sin negar el interés que pueden tener las investigaciones que enfatizan la diferencia y la singularidad de las personas identificadas, por ellas mismas o por terceros, como indígenas, hemos constatado que quienes así se identifican o así son identificados no necesariamente están refrendando dicha distinción todo el tiempo. Centrar la mirada en las prácticas, los objetos, los discursos, etcétera, en los que la diferencia se hace más visible (*i. e.* la cosmovisión, la lengua, las costumbres, la resistencia) puede ser una limitante para el estudio de otros fenómenos sociales en los que la identidad indígena no queda de manifiesto pero que son tanto o más constitutivos de la vida social. Renunciando, pues, a la seducción del exotismo, en este libro no se concibe la identidad de los grupos indígenas como explicación sino como objeto a explicar.

Esta pregunta de orden epistemológico encuentra, además, eco en la evidencia empírica, tanto del presente como del pasado, sobre los grupos identificados como indígenas. Por ejemplo, los resultados del último censo nacional de población realizado en México (INEGI, 2020) son reveladores de la pregunta que estamos enunciando, aun a sabiendas de que la abstracción que supone toda estadística no es más que un indicio, una pista para aprehender el caos de lo social. En dicho censo se alcanzó el volumen de población identificada como indígena más alto desde 1930, lo que colocó a México como el país con mayor población indígena en el continente. Es más, su tamaño es mayor que la suma de todos los demás países que cuentan con información censal a partir de 2010.¹ En efecto, éste casi se cuadruplicó en veinte años, al pasar de 6.2 millones de per-

sonas en 2000 a 23.2 millones (equivalentes a 19.4% del total nacional) en 2020.

Lo más interesante es que este aumento radical se debe al incremento del total de personas que se autoadscribieron como indígenas a pregunta expresa, sin ser hablantes de una lengua nativa, que en México había sido el criterio tradicional a lo largo del siglo XX para inferir si una persona es o no indígena. Entre 2000 y 2020, este grupo pasó de ser 1.3% del total nacional a 12.6%. De hecho, el total de las personas que declararon ser hablantes de una lengua indígena disminuyó, ya que pasó de 7.1% a 6.1% para esos mismos años. Es más, desde el censo anterior de 2010 los especialistas ya concluían que las personas que se autoadscriben como indígenas sin ser hablantes de una lengua indígena “se parecen más a la población nacional en todos los aspectos analizados: escolaridad, tamaño de la localidad de residencia, parentesco con el jefe del hogar y migración” (Vázquez y Quezada, 2015: 197). Resulta, pues, que ha aumentado el número de personas censadas como indígenas en el México del siglo XXI pero que, tanto en términos lingüísticos como sociológicos, se distinguen cada vez menos respecto de la población mayoritaria, aquella que solemos llamar “mestiza”. Las explicaciones de este proceso han oscilado entre una interpretación primordialista de la identidad —esos cambios reflejarían una “pérdida” de la (verdadera) identidad indígena— y una instrumental —se dicen indígenas porque así obtienen beneficios—. Nuestra estrategia consiste en preguntar, simplemente, si el problema no es nuestra definición de “indígena”.

Esta pregunta de ninguna manera es nueva. En una síntesis historiográfica sobre los indios urbanos de Nueva España, Felipe Castro Gutiérrez inicia su estudio con esa pregunta elemental: “¿quiénes son [estos indios urbanos] y de dónde provienen?”. Lo que las fuentes permiten observar es que “Estos naturales [...] en su vestimenta, oficio y costumbre, poco se distinguían del resto de la plebe urbana.” Tal vez, sugiere el autor, en ello resida la dificultad para estudiarlos, pues “representaban *otra manera de ser indígena*, una que no coincide fácilmente dentro de nuestros preconceptos” (Castro, 2010: 13, 14, cursivas añadidas). El remanso tranquilizador de una singularidad reconocible y estable para nuestros ojos contemporáneos, asociada a grupos claramente diferenciables, parece haberse extraviado desde muy temprano en la ciudad colonial.

Las contundentes demostraciones ofrecidas por los capítulos de este libro dejan claro que los señalamientos que Castro Gutiérrez dirige a su campo de estudio no son exclusivos de éste ni del “México multicultural”.

En efecto, el supuesto que tácitamente asocia la identificación como “indígena” (o “indio”) con diferencia identitaria impregna la historiografía y termina imponiéndose a la evidencia empírica, limitando así el estudio de vastos ámbitos de la vida social. ¿Qué hacer entonces con aquellas prácticas en las que, como dice Castro Gutiérrez (2010: 12) provocadoramente, los actores estudiados “no parecen ser indios”? ¿Renunciamos a examinarlas por no ser “auténticas” o por el riesgo potencial de mermar los argumentos políticos de sectores subalternos? ¿Las incluimos en un esquema analítico que desplace esa autenticidad al ámbito íntimo y oculto de las “resistencias cotidianas”, confirmando así que lo propio de ser indígena es, en último término, ser “discretamente otro”? ¿O sencillamente aceptamos modificar nuestras propias nociones de lo que significa ser indígena?

Sin duda, las coordenadas sociales con las que organizamos la realidad naturalizan la asociación entre “indígena” y “diferencia” como un hecho incontrovertible: ser indígena significa ser “otro”, ser *el* otro. Este esencialismo es reforzado en el campo político nacional e internacional, donde una posición usual para los movimientos identificados como indígenas es la de constituirse en —y a sí mismos como— alternativa política, ecológica, humana, etcétera.² De manera similar, la literatura científica ha solido replicar este sentido común, si no es que ha sido clave en su constitución, de tal suerte que tan sólo pensar en estudiar dichas sociedades sin recalcar su especificidad identitaria puede parecer un contrasentido o, peor aún, una negación de su realidad. Habrá quien incluso perciba esta reflexión como un problema ético que llevaría a cuestionar la validez de los reclamos políticos en nombre de la pertenencia a algún colectivo indígena:³ como si discutir la identidad atribuida a dichos grupos fuera equivalente a poner en duda su existencia o su legitimidad.

No sobra entonces aclarar cuán lejos está de nuestros objetivos la idea de evaluar qué es lo “verdaderamente” indígena o el grado de autenticidad de un grupo, una persona, una práctica o un discurso. Este libro no pretende tampoco establecer una definición más precisa o más definitiva de qué o quién es indígena. En lugar de las definiciones, aquí se privilegian los usos sociales y los contextos en los que las categorías de identificación cobran significado. En consecuencia, una última cosa que no hacemos en este libro es producir una narración lineal que reconstruya *la* historia de los indígenas desde la Conquista hasta el presente, o de los valores asociados a esa categoría (raza, cultura, lengua, etnicidad, etcétera).⁴ Al contrario, evitamos reducir esa variabilidad a una trayec-

toria predefinida, ya que la categoría “indígena” es un campo de negociación y disputa permanentes, cuyos significados siempre son volátiles y elusivos.

Con el fin de interrogar la asociación que hoy puede parecer natural entre la forma de identificación como “indígena” y la diferencia identitaria, los colaboradores de este libro llevan a cabo dos gestos analíticos distintos aunque complementarios. La primera parte, “Tierra y gobierno”, se enfoca en aquellas experiencias sociales que suelen quedar fuera del análisis por no coincidir con las representaciones, muchas veces esencializantes, sobre los pueblos indígenas. Los capítulos de la segunda parte, “Ciencia”, restituyen la historicidad del valor de identidad singular asociado a la categoría “indígena”, dando cuenta de su variabilidad en el tiempo. Como se verá en la rica evidencia reunida en cada capítulo, esta separación entre experiencias y categorías no puede reducirse a la oposición entre práctica y discurso. Por un lado, resulta que la experiencia de los actores muchas veces es aprehendida en sus discursos (es lo que hacen, en este libro, Ducey, Acevedo-Rodrigo y Rockwell). Por otro lado, las categorías utilizadas por las ciencias, además de ser performativas de la realidad que describen (López Caballero, Schwartz, Escalona), son aprehendidas desde las prácticas y los objetos que la hacen posible (Cházaro, García Deister).

Esta distinción analítica —experiencias, categorías— se acerca al modelo que Richard Jenkins propuso para pensar el funcionamiento de las formas de identificación social, inspirado en el trabajo de Fredrik Barth, el cual distingue entre dos registros: “grupos” y “nombres”.⁵ El primero, “grupos”, remite a las experiencias sociales que permiten que ciertas personas se reconozcan o sean reconocidas como parte de una colectividad. El segundo, “nombres”, se refiere a las categorías que sirven para indicar esa pertenencia. La distinción es pertinente porque “uno de los registros puede cambiar sin que lo haga el otro” (Jenkins, 1996: 202). En nuestros términos, esta distinción permite ver que un marcador social de diferenciación —por ejemplo, la lengua o el fenotipo— puede ser operativo para delimitar a una colectividad aunque las prácticas que la distinguen hayan cambiado o se hayan difuminado. O al revés, el marcador social de diferenciación puede dejar de ser operativo, aunque las prácticas sociales asociadas a la colectividad sigan existiendo. En las investigaciones siguientes, cada autor presenta a profundidad una faceta de este problema con la cual está íntimamente familiarizado y desde su propio campo de conocimiento. Así, además de la fineza empírica de cada texto, la inter-

vención significativa que supone *Más allá de la identidad indígena* consiste en mostrar estos desfases entre experiencias y categorías como parte de un mismo fenómeno: el de la identificación social e individual.

LOS ACTORES SOCIALES, ENTRE EXPERIENCIAS Y CATEGORÍAS

A continuación haremos explícitas nuestras deudas con trabajos previos, particularmente los que se ocupan de México. En lo que respecta a la literatura histórica sobre los sujetos que poblaban el mundo rural mexicano,⁶ la identificación de los actores ha sido un problema relativamente poco abordado.⁷ Así, un ejemplo pertinente por su centralidad y renovación son los trabajos históricos sobre movilizaciones populares y campesinas. Al interesarse en las acciones de los grupos dominados, los historiadores han reflexionado sobre cómo caracterizar a los actores de esa historia. Con fines analíticos, distinguimos tres modelos interpretativos principales, aun si las intersecciones entre ellos son habituales.⁸ En primer lugar, los trabajos más clásicos solían concebir las relaciones de poder que existen entre élites y dominados como esencialmente antagónicas y determinadas por el factor económico. Pero al entender las movilizaciones como reacciones a presiones externas, los sujetos parecían más bien pasivos y desconectados de su contexto social más amplio (Reina, 1980).⁹ Un segundo modelo enfatizaba que la movilización popular o subalterna se hacía para negociar la dominación (Joseph y Nugent, 1994; Ruiz Medrano y Kellogg, 2010). Los actores sociales aparecen entonces con motivaciones y estrategias propias (dependiendo del autor, más o menos autónomas), determinantes de la manera en que el orden hegemónico se fue imponiendo. Tal vez para contrarrestar la “apoteosis de agencia” que resulta de parte de esta historiografía (Van Young, 1999: 243-244), un tercer modelo que podemos llamar “culturalista” propone enfatizar las redes de significados colectivos como un factor explicativo central de la movilización. Específicamente, un libro de Eric Van Young (2001) plantea que, aun si los actores no son meramente reactivos (como en el primer modelo), sus motivaciones y estrategias estarían fuertemente determinadas por su “cultura”, orientada casi exclusivamente al ámbito local, sin proyección en la mediana o larga duración. En suma, al interrogarse sobre las causas y los efectos de las movilizaciones campesinas, esta bibliografía permite tipificar a los actores sociales.

El método de investigación etnográfico utilizado por los antropólogos podría hacernos pensar que esta disciplina tendría más respuestas a la pregunta sobre las dinámicas sociales relativas a la identificación o la autoidentificación como “indígenas”. Sin embargo, en este campo disciplinario —principalmente aquel que se interesa en los grupos indígenas de México y de América Latina— también resulta difícil abandonar la identidad como punto de partida. Ciertamente, esta disciplina se definió durante mucho tiempo por su objeto de estudio —el nativo o indígena—. Hoy en día esta definición está rebasada, aun si en nuestros campos de estudio sigue dominando la idea de que la antropología es la ciencia que piensa la diferencia (Pitarch, 2008) o la continuidad (Lévi-Strauss, 1962; Varela, 2002).¹⁰ Un primer esfuerzo dirigido a entender mejor la alteridad asociada a la categoría “indígena” lo reconocemos en el campo de estudios sobre “indigeneidad”. En trabajos sobre América Latina, este vocablo tiene una connotación positiva y remite a los discursos y las prácticas de los grupos subalternos que reclaman derechos en nombre de la herencia singular que les sería propia, como originarios o nativos de sus localidades o territorios. Dicha herencia expresaría además una singularidad frente a la identidad nacional (Graham y Penny, 2014; Forte, 2013). Este enfoque recalca la dimensión política y contemporánea de la identificación como “indígena” y en esa medida nos interpela. Así, una útil definición de “indigeneidad” plantea que ésta debe entenderse como “un campo relacional de gobernanza, subjetividades y saberes que nos involucran a todos —indígenas y no indígenas”, que sucede en el presente y dentro de “campos sociales más amplios de diferencia y ‘mismidad’. [La indigeneidad entonces] adquiere su significado ‘positivo’ no a partir de algunas propiedades esenciales, sino de su relación con lo que no es” (De la Cadena y Starn, 2007: 3, 4; para otro caso donde la indigeneidad es analizada en función de contextos políticos más amplios, véase Recondo, 2007).

Los trabajos aquí reunidos también conciben la singularidad de los grupos indígenas como resultado de estas articulaciones (gobierno, sujetos, saberes) y no como la conservación de propiedades fijas. Aun así, este libro se aleja de los planteamientos anteriores de dos maneras. Primero, al mostrar que la distinción indígena/no indígena no resulta siempre tan clara y precisa y, sobre todo, no siempre se ha fundado en los mismos principios. En efecto, en estas páginas se problematiza la no tan rara costumbre metodológica de atribuir voluntades únicas y esencializantes a ciertas unidades de análisis (el pueblo, la comunidad, el grupo étnico).¹¹

Segundo, como señala el antropólogo Andrew Canessa (2012 y, más directamente, 2014), la indigeneidad como un campo discursivo de lucha o resistencia no puede seguir entendiéndose independientemente del contexto político más amplio y, en particular, de la posición adoptada por el Estado nación. Esto es, no se trata de dos niveles estancos y autocontenidos, sino mutuamente constitutivos.

Esta “percepción racializada” (Washbrook, 2012: 192) de las relaciones entre el Estado y la sociedad —según la cual las comunidades locales son indígenas y se resisten a la dominación del Estado necesariamente no indígena—, aunque poco, ya ha sido criticada y desmontada con anterioridad. En esta dirección, encontramos importantes aportes en un conjunto de trabajos que aquí agrupamos bajo el término de “antropología política de las identificaciones”. Ésta se propone interrogarse explícitamente por la manera en que las personas se identifican como “indígenas”, sin asumir como un factor explicativo la identidad que esta categoría suele presuponer. Distinguimos dos planteamientos principales en estos trabajos. Por un lado, dar cuenta de las variaciones históricas de las formas de identificarse; por otro, reconocer las intersecciones y superposiciones entre escalas de análisis (comunidad, Estado, nación, etcétera) como un elemento central de la explicación.

En cuanto al primer planteamiento, ya en la década de 1970 Judith Friedlander (1975) documentaba etnográficamente la tensión inherente a la identificación como indígena en la experiencia cotidiana de los habitantes de un pueblo de Morelos. Esta identidad funcionaba más como un mecanismo de exclusión impulsado por los organismos locales del Estado y no como una expresión de cierta pertenencia local. Asimismo, el imprescindible trabajo de Jan Rus (1994b) sobre lo que atinadamente llama la “comunidad revolucionaria institucional” analiza los mecanismos por los cuales la presencia del Estado en los pueblos indígenas de Chiapas se hizo consolidando —y no desapareciendo— la tradición y los usos y costumbres locales.¹² La historicidad de la así llamada “identidad indígena” se explora también en el temprano análisis de David Frye (1996): en esta investigación, realizada en San Luis Potosí, el autor desarrolla lo que llama una “historia de la identidad indígena” y describe cómo en este proceso el Estado posrevolucionario y sus retóricas de pertenencia fueron centrales en las maneras de autoidentificarse a lo largo del siglo XX. Historizar las formas de identificación supone entonces que los marcadores de diferenciación no siempre son los mismos ni siempre designan a las mismas personas. Un argumento similar es defendido igualmente

por Wolfgang Gabbert (2004), quien ofrece un rico trabajo sobre cómo en Yucatán la identificación como “maya” ha variado de significados y de posiciones sociales desde el siglo XVI y hasta nuestros días.¹³ En suma, este grupo de autores ofrece sólidos argumentos para interesarse en la experiencia de quien es categorizado como indígena, desplazando el análisis de los contenidos identitarios hacia el estudio de los procesos de identificación. Un aspecto capital de esta bibliografía es que las identificaciones se insertan en sistemas clasificatorios más amplios. Resulta fundamental entonces adentrarse en el estudio de las taxonomías mismas y de los actores y los espacios que permiten su institucionalización.

Vayamos ahora al segundo planteamiento, que consiste en examinar la intersección y la superposición entre escalas de análisis. Hoy en día, restituir la dimensión construida —y por lo tanto histórica— de las categorías que forman parte del bagaje analítico de las ciencias sociales es un lugar común de la teoría social: la identidad nacional (Anderson, 2006; Hobsbawm y Ranger, 1983), la clase (Bourdieu, 2013), el género (Beauvoir, 1953; Butler, 1993; Scott, 1986), el pueblo (Bhabha, 1994; Eiss, 2010), la cultura popular (Williams, 1982; Joseph y Nugent, 1994) y la raza (Wade, 2013; Martínez, 2008; López Beltrán, 2011). Tal vez un efecto de este impulso crítico sean los cada vez más numerosos estudios que se acercan a las categorías institucionales de los Estados como productos políticos y no como reflejos transparentes de la realidad (Loveman, 2014; Angosto y Kradolfer, 2012; Shor, 2009; Lartigue y Quesnel, 2003). En estos trabajos, la atención está puesta en los retos, los conflictos y las condiciones de quienes fueron definiendo los sistemas de clasificación, generalmente actores dentro del campo estatal y administrativo. Una conclusión es que, al registrar a la población según ciertos criterios (por ejemplo “raciales” o, como en México, lingüísticos), ciertos marcadores sociales cobran importancia mientras que otros dejan de ser visibles, todo lo cual contribuye a naturalizar divisiones que son sociales y políticas. Esta postura analítica está en consonancia con varios de los capítulos del presente libro, pues permiten entender las propiedades fijas y esencializadas atribuidas a la categoría “indígena” como un “efecto de Estado” (Mitchell, 1991: 95) o, por lo menos, como resultado de procesos y coyunturas que refieren más a los grupos que clasifican que a quienes son clasificados (véanse por ejemplo López Caballero y Escalona en este volumen).

Para terminar, mencionemos el conjunto de trabajos que se interrogan directamente por las categorías de identificación mismas. En el caso mexicano, este procedimiento crítico con las categorías ha sido utilizado

principalmente para el término “mestizo”, en particular debido al estatus que ocupa como referente del sujeto nacional tipo. Al respecto, se acepta consensualmente su carácter histórico, lo que permite una indagación sobre su génesis (Bartra, 2003 [1987]; Basave, 2002; Lomnitz, 2001; Saada, 2011; Tenorio Trillo, 2009; Eiss, 2016). En años recientes, la identificación de ciertos sectores de la población como afrodescendientes también ha sido objeto de análisis en América Latina, sobre todo en relación con los procesos de visibilidad y de variación de sus contenidos (Cunin y Hoffmann, 2014; Wade, 2013).

En suma, esta bibliografía destaca la importancia de entender las categorías sociales como productos políticos que imponen “la definición legítima de las divisiones del mundo social” (Bourdieu, 1982: 112). Es en esta medida que deben entenderse como lenguajes de autoridad, como campos de batalla por su poder de definir, de distinguir o de agrupar. Es más, las categorías de identificación deben entenderse como un aspecto clave del proceso permanente de legitimación del Estado nación, ya que por medio de ellas se pretenden fijar subjetividades sociales en consonancia con la pertenencia estatal y nacional (Corrigan y Sayer, 1985).

Ahora bien, como toda categoría de identificación (y tal vez más que ninguna otra al ser vista como el reflejo transparente de cierta identidad), la palabra *indígena* forma parte de los lenguajes culturales con los que nos movemos y, de manera muy central, de los lenguajes institucionales y estatales para ordenar el mundo social. A pesar de ello, pocos trabajos se han interesado en examinarla destacando estas características.¹⁴ Al respecto, resulta útil la reflexión que desarrolla Claudia Briones (2015) en sus investigaciones sobre los mapuches argentinos. Desde su punto de vista, “la emergencia de estilos particulares de gestión de la diversidad [en cada Estado nación] no puede entenderse como el resultado automático de procesos de intervención sobre realidades preestablecidas y estabilizadas de antemano”. Al contrario, Briones argumenta que es necesario entender esas intervenciones como “performatividades de la acción estatal” para esbozar aquello que será concebido como “otro”, como “diferente”, proceso que llama “formaciones nacionales y regionales de alteridad” (Briones, 2015: 59). Otra importante fuente de inspiración para esta perspectiva es el trabajo de Rita Laura Segato sobre las políticas de discriminación positiva en Brasil, aunque aquí no recurrimos a la noción de raza como sí lo hace ella. Si, como lo enuncia esta antropóloga argentina, “raza es signo”, ello implica que “su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico

y geográfico delimitado” (Segato, 2007: 133). De ahí que utilizar la categoría “indígena” como un término neutro que refiera de manera absoluta a un sujeto social claramente establecido resulte altamente problemático en términos analíticos. No basta entonces con mostrar que “los indígenas” son actores del cambio social, ni que “sus” tradiciones o “su” cultura han cambiado con el tiempo. El límite de estas aproximaciones no es que sean falsas, sino que dejan intacta la categoría “indígena”, ya sea utilizándola como un vocablo que refiere a algo estable y claramente identificable en el mundo o, incluso, invocándola como explicación del fenómeno estudiado.

En conclusión, los trabajos que aquí se reúnen no se limitan a afinar los trazos de un paisaje ya conocido: el de la historia, la cultura o las tradiciones de los “pueblos indígenas”. Más bien, en diálogo con las perspectivas que acabamos de detallar, los colaboradores de este libro ofrecen sus cinceles, afilados por el profundo conocimiento de sus propios campos, para tallar las múltiples facetas del objeto de estudio que aquí va cobrando forma: contra los esencialismos que aun enmarcan la identificación como indígenas, proponemos historizar los usos y los significados de dicha forma de identificación. En las dos secciones siguientes detallaremos los contenidos de cada capítulo del libro y sintetizaremos sus contribuciones para repensar analíticamente la identidad indígena.

CUANDO LA EXPERIENCIA EXCEDE A LA DIFERENCIA

Quizá desde el siglo XVI, pero sin duda en el siglo XVIII, gobernantes y gobernados en los llamados “pueblos de indios” vendían, compraban, rentaban y heredaban parcelas de tierra dentro de los límites territoriales de cada pueblo, generalmente a vecinos pero no únicamente. Españoles, mestizos y mulatos aparecen con frecuencia en estas transacciones. Desde el periodo colonial tardío y durante el siglo XIX, los habitantes de Oaxaca y Guerrero pagaban impuestos dentro y fuera de sus pueblos, y trabajaban temporal o permanentemente en otras regiones; denunciaban ante las cortes — coloniales y nacionales — a sus autoridades por corrupción o por conflictos intergeneracionales, o entre los nobles indígenas de los pueblos y la gente común. En Veracruz, tomaban las armas, negociaban con los generales de la Independencia y a veces lograban imponer sus prioridades. Un siglo más tarde, en Oaxaca y Puebla, los hablantes

de zapoteco, chinanteco, náhuatl y totonaca mantuvieron escuelas donde el español era la lengua de instrucción. Además, exigían con regularidad a las autoridades estatales que enviaran maestros cumplidos y materiales de trabajo; casi siempre eran los pobladores quienes, con impuestos o por otros medios, pagaban su salario. Y en la Tlaxcala posrevolucionaria, el dominio del español en regiones de habla náhuatl fue un recurso constantemente utilizado por los habitantes de los pueblos, aun si éste no se perfeccionaba en la escuela sino en la socialización dada por los asuntos políticos y agrarios del pueblo. En el Yucatán contemporáneo, en algunos ejidos mayas, la tierra usufructuada como propiedad individual es registrada por los ejidatarios como tierra de uso común. O al revés, parcelas legalmente divididas como individuales mantienen un grado importante de organización colectiva para la producción.

Éstas son algunas de las situaciones cuidadosamente registradas por los colaboradores de la parte “Tierra y gobierno”. Como lo muestra la contundente base empírica de esos capítulos, éstas son prácticas centrales en la vida social de los pueblos identificados como indígenas, a pesar de que pueden parecer contrarias al sentido común y, tal vez por ello, hayan sido clasificadas en la historiografía como excepciones irrelevantes o incluso inexistentes. Dar cuenta de esta variedad de prácticas, actores, ámbitos e instituciones es, pues, un primer resultado de los trabajos aquí reunidos.

Pero los valiosos aportes de estos capítulos pueden, además, ponerse en diálogo con una doble problemática. Por un lado, los autores otorgan una carga explicativa central a la diversidad interna de las entidades colectivas que estudian (pueblo, comunidad) y, por otro, a su profunda imbricación con otras escalas analíticas (región, Estado, federación, etcétera). La combinación permite documentar, con gran fineza, los retos que implican las unidades de análisis con las que trabajamos y que muchas veces van cargadas de una definición ampliamente asumida y tácita de quién es indígena, premisas éstas que deben ser examinadas.

En cuanto al primer problema, tanto Emilio Kourí como Gabriela Torres-Mazuera, aunque sus evidencias empíricas están separadas entre 300 y 400 años, dan cuenta de la multiplicidad de formas de propiedad de la tierra que existen tanto dentro de los pueblos de indios coloniales como dentro de los ejidos mayas del sur de Yucatán en la actualidad. En el capítulo 1, Kourí señala que, desde los legisladores coloniales hasta los historiadores del siglo XXI (e incluso entre los antropólogos contemporáneos, de acuerdo con el capítulo de Torres-Mazuera), la tenencia corpora-

tiva de la tierra en las repúblicas de indios suele verse como resultado del “comunalismo, cohesión y un espíritu de solidaridad igualitaria”, que serían inherentes a la identidad indígena. En cambio, Kourí muestra que la distribución y el uso de las tierras de las repúblicas de indios en la Nueva España eran jerárquicos e inequitativos y que “*de facto* —y en algunos lugares *de jure*— la propiedad privada en al menos algunas fracciones de las tierras de repartimiento” fue una “situación dominante en los pueblos coloniales tardíos”. Kourí considera un error que, de la continuidad de la autonomía política de los pueblos de indios y de su cohesión para defender la propiedad comunal frente a la amenaza exterior, hayamos pasado a suponer su igualitarismo y su cohesión internos. Finalmente, si la propiedad privada estaba mucho más extendida de lo que hemos creído, entonces la desamortización decimonónica no debe haber sido una ruptura tan radical como la que pinta el relato de imposición de privatizaciones y despojo como causas de la Revolución de 1910 y, por lo tanto, el conjunto de la historia agraria mexicana necesita ser repensado.

De manera similar, en el capítulo 6, Torres-Mazuera encuentra que, para los ejidos del Yucatán contemporáneo, los antropólogos agrarios y legales dan por sentada una continuidad de la tenencia comunal de la tierra y una vinculación con lo indígena (“usos y costumbres” asociados a “cosmovisiones indígenas”) que no se sostiene frente a la evidencia histórica y etnográfica de fuertes rupturas en la historia: desde la introducción de los ejidos tras la Revolución, o los múltiples cambios en la producción agrícola desde la década de 1970, hasta los programas de liberalización de tierras ejidales, que permiten su compra y venta desde la década de 1990. En abierta discusión con las interpretaciones más normativas sobre el derecho en general y el agrario en particular, este capítulo concentra su análisis no tanto en los regímenes de propiedad sino en las relaciones sociales de propiedad en las que la distinción entre lo privado y lo comunal no es la más operativa. El resultado es que, al menos en el ámbito agrario, ni el pueblo de indios ni el ejido se asemejan a entidades medianamente homogéneas. Esto cuestiona la relevancia de hablar sobre el pueblo de indios o el ejido como si se trataran de sujetos con una agencia unívoca o como si tuvieran ciertas propiedades fijas.

El segundo aspecto de esta problemática tiene que ver, como dijimos, con la imbricación entre las escalas analíticas. A pesar de la sofisticación de los modelos interpretativos disponibles, una constante que los atraviesa es la caracterización de los actores subalternos como singulares o distintos; como si en el esfuerzo que la historiografía ha hecho por resti-

tuirlos como agentes de la historia fuera inevitable un alto grado de autonomía en cuanto a sus intenciones, sus estrategias y sus métodos.¹⁵ Los capítulos de este libro comparten un mismo gesto analítico que procura trascender este “efecto de alterización” (López Caballero, 2009), para lo cual develan la interacción constante entre actores sociales provenientes de ámbitos y espacios físicos muy diversos.

En el capítulo 2, la revisión historiográfica del periodo 1750-1850 que realiza Peter Guardino cuestiona la tesis de Van Young según la cual el parroquialismo, el tradicionalismo y el aislamiento de los pueblos dio lugar a un *ethos* de desconexión con los proyectos nacionales. Para ello propone “reconciliar” la evidencia de que los habitantes de los pueblos “estaban encerrados en sí mismos y orientados hacia la tradición” con la evidencia de su compromiso “con fuerzas presentes más allá de sus pueblos”, en los ámbitos jurídico, político, económico e incluso religioso. Estas demostraciones cuestionan entonces el énfasis dado en la bibliografía especializada a la separación entre el ámbito local del pueblo y otras escalas de análisis, puesto que, incluso para resolver los asuntos más locales, los pueblos debieron involucrarse en la política regional y nacional.

En el mismo sentido, en el capítulo 3, Michael Ducey muestra el papel decisivo que tuvieron los habitantes de los pueblos de indios en las guerras de Independencia, respondiendo así a una historiografía que los ha juzgado irrelevantes o indiferentes en este proceso. Al centrar su atención en la costa del Golfo entre 1811 y 1821, Ducey argumenta que, durante el conflicto armado, la larga guerra tuvo un impacto más profundo en la escala local que el programa constitucional gaditano, al reunir una coalición de actores diversos en términos sociales y étnicos, y al expandir sus oportunidades y horizontes políticos. Cuando los ex indios, ahora ciudadanos, se volvieron iguales a los españoles en términos legales y —algo crucial en tiempos de conflicto— pudieron portar armas, lograron que se reconocieran las formas coloniales y corporativas de los gobiernos locales (cabildos) a cambio de su apoyo a los insurgentes. Sin embargo, sería erróneo sobrevalorar la continuidad histórica de los cabildos coloniales dado su servicio a la insurgencia y dadas las nuevas circunstancias en las que operaban, incluyendo la migración, las acusaciones contra los “españoles antipatrióticos” y la adopción de un nuevo lenguaje de derechos. Además, Ducey concluye que “la práctica de la guerra produjo una restitución del poder a la comunidad y al mismo tiempo hizo que la política rural estuviera más conectada con el mundo exterior”.