

Ojarasca

septiembre 1993

número 24

Eric Van Young/Antonio Ibarra:

Identidad

y

mesianismo

Del bosque huichol

**Alemania:
terror blanco**

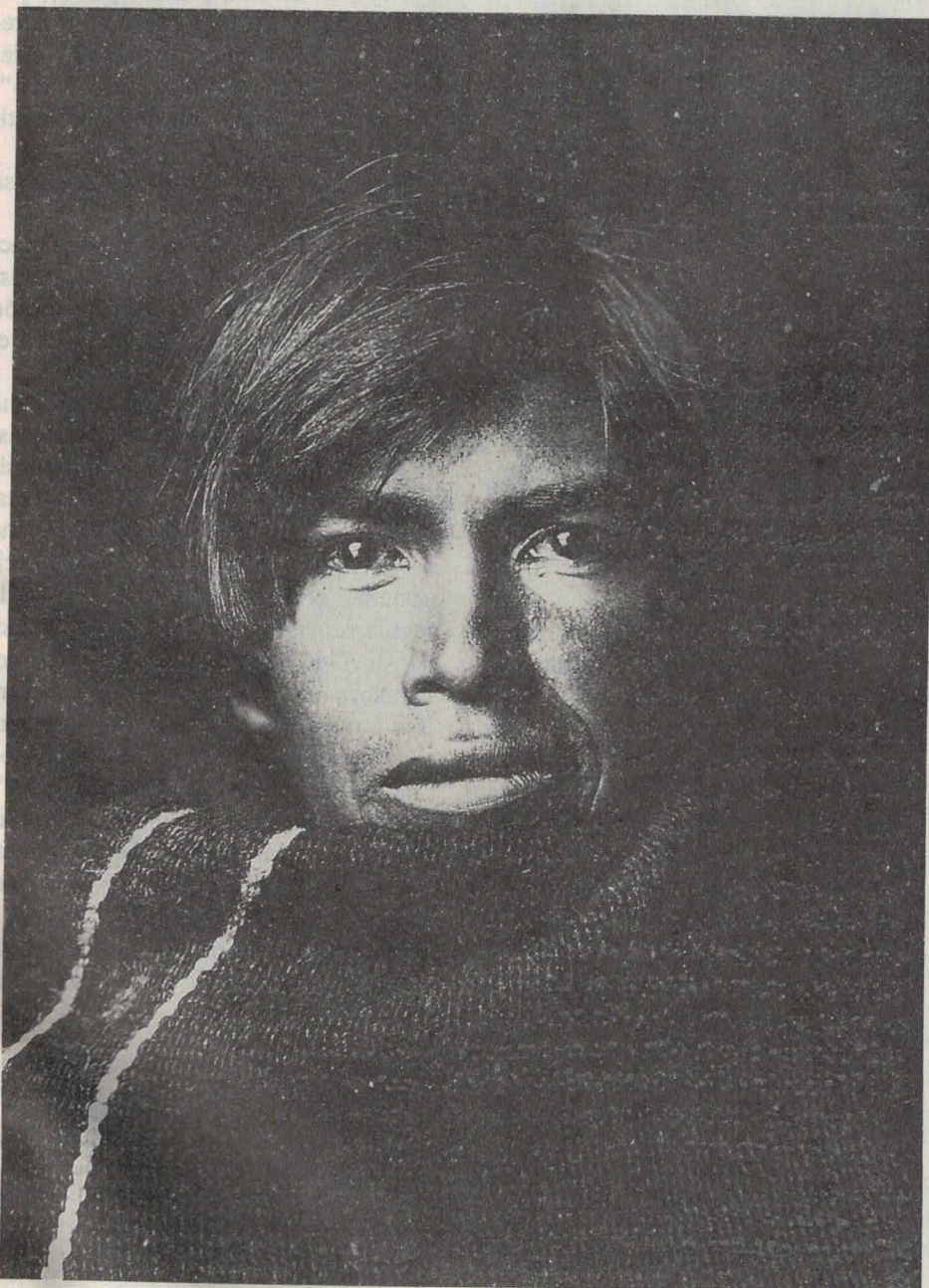
**Chinantecos
en el mundo
de la gente hierba**

Van a eliminar los feos / Calga quien calga

Conversación con Eric Van Young

Identidad y mesianismo

Antonio Ibarra



Antonio Ibarra: Para iniciar la discusión sobre la identidad étnica de los movimientos sociales del siglo XIX convendría tomar, a mi juicio, tres ideas: primero, la relativa a la visión conservadora de los indígenas en su participación política, aliada a representaciones arcaicas como el mesianismo, entendido éste como articulador del pensamiento mítico-religioso y político. En segundo lugar, la persistencia de un regalismo popular como discurso político y tercero, la manera como se convierte esto en una cultura política, mestiza y ciudadana, de larga duración en México. En la presentación de tu libro¹ hablabas de la relación que guardan esta suerte de figuras providenciales, que dirigen la acción política de los campesinos, indígenas o mestizos en México, que aún hoy tienen una forma muy vital de actuar en la política, por ejemplo en el movimiento cardenista.

Eric Van Young: En el libro que editó Friedrich Katz² sobre tumultos, tengo un ensayo que debí haber retirado, porque es una obra de la que no estoy muy orgulloso, ya que en aquel entonces apenas estaba iniciando mi proyecto y al final de dicho ensayo escribí que no había encontrado todavía ninguna evidencia de milenarismo involucrado con esos movimientos. Al continuar con mi investigación encontré algo que no calificaría como una

¹La crisis del orden colonial, México, 1992.

²Hacia la insurrección: Orígenes agrarios de la rebelión de Hidalgo en la región de Guadalajara" en F. Katz (editor): *Revolución, Rebelión y Revolución*. ERA, México, 1990.

ideología arcaica; esto es, un sentimiento invertido en una figura política que actúa como mesías, no necesariamente en un sentido sobrenatural, sino en el mundo de la política. Por ejemplo, tenemos el milenarismo compartido incluso por los criollos donde hay una larga tradición. No he podido armar ese rompecabezas de la época colonial sobre la relación de lo indígena con lo criollo, es decir, cómo desentrañar la forma en que están entrelazadas las dos tradiciones culturales, pero es un hecho que existe una larga tradición de pensamiento mesiánico que viene del

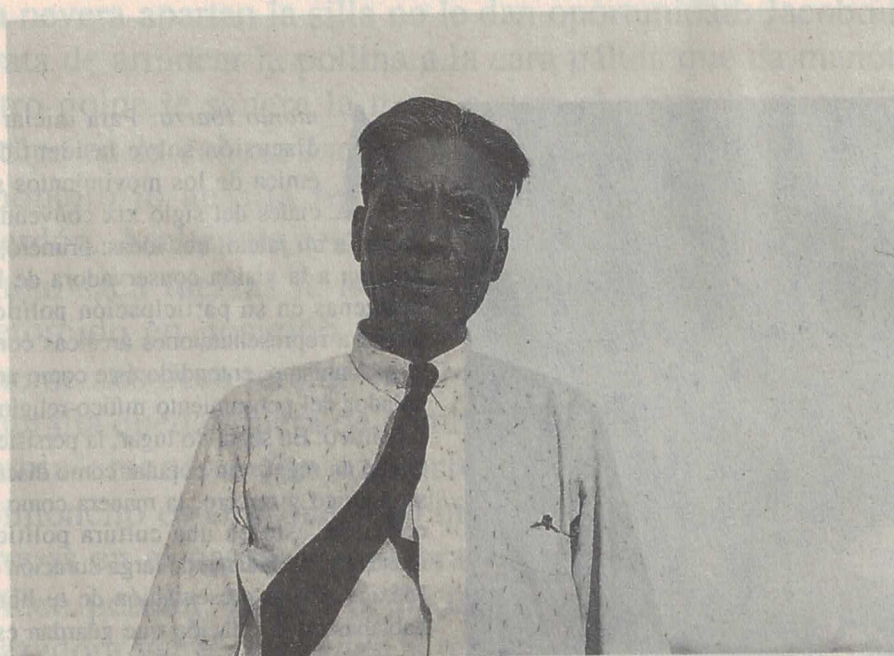
impresionó mucho la colección de cartas a Cuauhtémoc Cárdenas que compiló Adolfo Gilly⁴, es una colección maravillosa de cartas dirigidas —sobre todo desde provincia— a Cárdenas, en las que podemos encontrar esos rasgos de mesianismo: que Cuauhtémoc va a intervenir para arreglar disputas domésticas, que con sus propias manos va a instalar la energía eléctrica y el agua potable, etcétera. Cosas de una política muy mundana pero que también comparten, en algún sentido, características sobrenaturales. En fin, se trata de esa misma línea que com-

los siglos XIV y XV, que en algún sentido, trajeron los misioneros del siglo XVI. Encuentro en tu trabajo una sugerente combinación entre el mesianismo criollo e indígena, esto es, una combinación de dos largas tradiciones: por un lado, la de los franciscanos, quienes quizás fueron los primeros milenaristas que llegaron a América, con esa voluntad escatológica de recrear un reino de justos en América y, por otra parte, el mito indígena de la finitud de una época de tránsito solar. Esa concepción del tiempo finito entre los antiguos mexicanos, —algo que ha estudiado muy bien Florescano⁶— se funde en una concepción escatológica que parece hacer eclosión, hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando aparece, quizás, la síntesis, que se expresó en la rebelión —o la frustrada rebelión— del indio Mariano, el “Máscara de oro”, quien pretendía una restauración dinástica de Moctezuma.

Eric Van Young: Sí, es fascinante ese episodio.

Antonio Ibarra: ¿Cómo podrías caracterizar estas dos tradiciones, el milenarismo indígena o mestizo y la tradición europea, hispana específicamente, en el siglo XIX mexicano?

Eric Van Young: Es muy interesante ver las investigaciones de Serge Gruzinski,⁷ en las que ha puesto mucho énfasis en esa tradición milenarista y mesiánica; pero para el centro de México, el último movimiento que ha investigado es, precisamente, el de un Antonio Pérez, de la región azucarera de Cuernavaca, alrededor de 1760 más o menos. Después, por lo menos que yo sepa, casi no se encuentran movimientos milenaristas; sino movimientos mesiánicos, es decir, son “movimientos milenaristas truncados”, que tienen rasgos mesiánicos pero sin programas bien desarrollados de milenarismo. Les falta la cuestión de la expulsión de los gachupines, o su matanza, o bien que regresen los viejos dioses, o que viene el fin del mundo —como en la tra-



Pápagos

mundo ibérico. Otro ejemplo es la actualización política de Iturbide. Tenemos ese maravilloso libro de Javier Ocampo³, quien explora el tema; igualmente, en la folletería de la época vemos a un Iturbide a través de un “discurso mesiánico” en las fiestas civiles de los pueblos y ciudades pequeñas del centro de México; con figuras alegóricas, celebrando el Imperio y la Independencia; con un Iturbide como si fuera Moisés y —es interesante constatarlo a nivel popular, aunque no he seguido esa línea— a través de la política estatal del siglo XIX. ¿Cuándo cambió el país esa tendencia? No lo sé, y no quisiera exagerar, pero todavía existen en la política mexicana rasgos mesiánicos. Me

parten la política y el nacionalismo criollo, que ha expresado David Brading en su último libro, *Orbe indiano*.⁵ En él afirma que existe esa tendencia mesiánica que se comparte con lo indígena, y claramente hay una tradición de pensamiento religioso y cosmológico indígena. Aunque no soy experto en la época prehispánica, me parece que se comparten estas dos tradiciones religiosas —la indígena y la criolla—, en la política mexicana.

Antonio Ibarra: Es interesante poder definir el contenido histórico de ese mesianismo para no confundirlo con el mesianismo europeo de las revueltas de

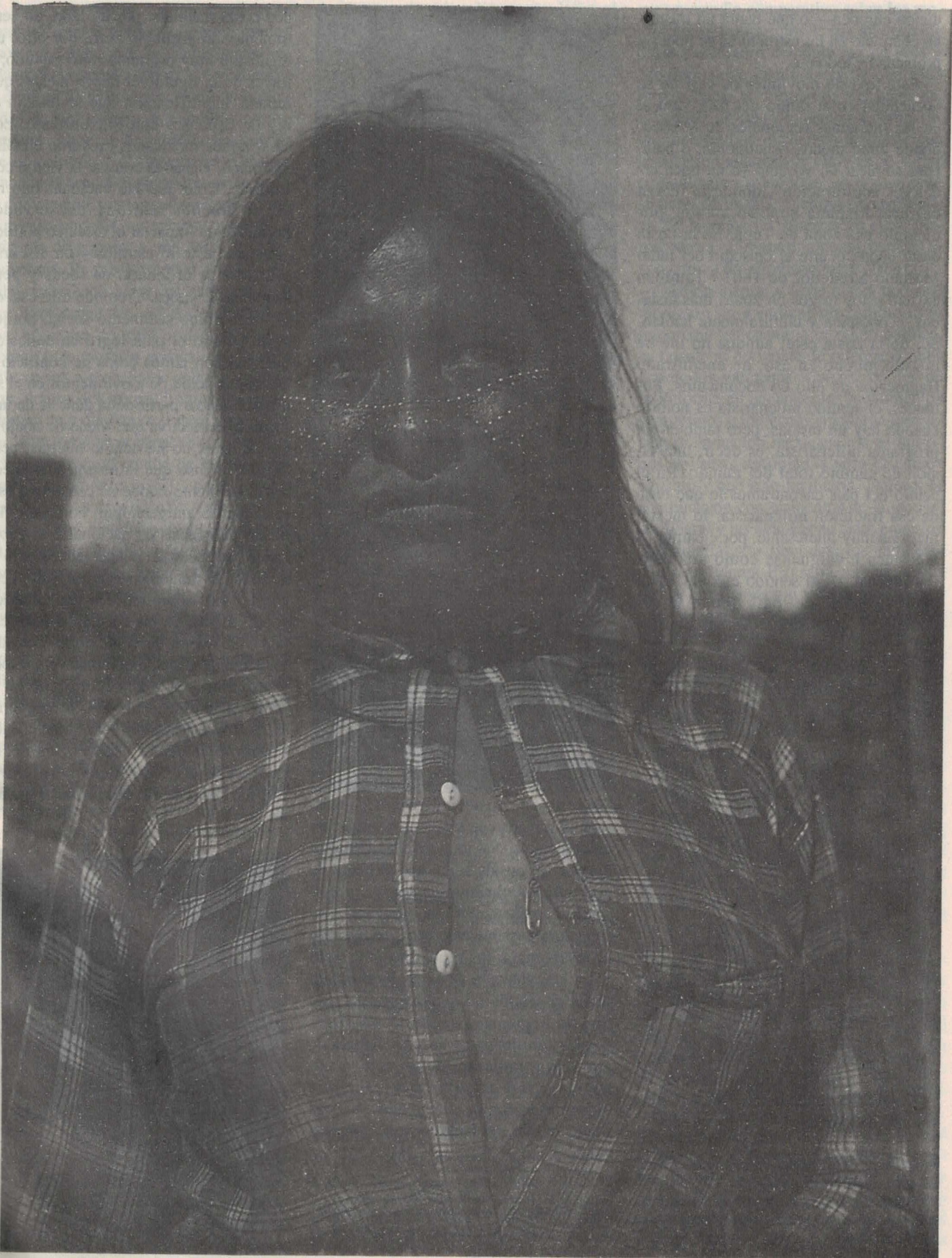
⁴Gilly, Adolfo: *Cartas a Cuauhtémoc Cárdenas*, ERA, México, 1991.

⁵Brading, David: *Orbe Indiano*. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1857. México 1991, FCE.

⁶Florescano, Enrique: *Memoria Mexicana*. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica a 1821, Joaquín Mortíz, México, 1987.

⁷Gruzinski, Serge: *La Colonización de lo Imaginario*. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI-XVIII, FCE México, 1991. pp. 254-260; también del autor *Man-gods of Central México*, Stanford University Press, Stanford 1990.

³*Las ideas de un día: el pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*, México, El Colegio de México, 1969.



dición europea— o que habrá un trastorno completo en las estructuras de poder y propiedad y todo eso.

Este tipo de movimientos casi no se encuentran en el centro del país, pero sí en los márgenes regionales de México, donde hubo menos penetración, o bien, para emplear un vocablo ya un poco arcaico, “aculturación”, donde la fuerza cultural hispana penetró menos, por ejemplo esa zona de Tepic en la costa oeste donde ocurre el episodio del indio Mariano alrededor de 1801.⁸ También existen estos rasgos en zonas más aisladas, económica y culturalmente hablando, de la costa este; aunque no me he metido mucho en eso, he encontrado fragmentos de ello en documentos. Entonces, el sentido milenarista es notorio cuando hay un mesías, pero también un programa milenarista, es decir, una visión de cambio total del mundo. En el centro del país encontramos lo que resta de esa tradición milenarista: lo mesiánico. Es muy interesante, por ejemplo, la Huasteca hidalguense como una zona transicional, en el sentido cultural, entre centro y norte del país donde se encuentran esos mismos rasgos, también por ser tan cercana al valle de México, pero, en otro sentido, tan aislada. Por allá también se encuentran ese tipo de movimientos milenaristas, de rasgos más marcados que en el centro del país. Pero lo fascinante del movimiento del indio Mariano, que todavía no se ha estudiado muy bien, es que combina elementos de mesianismo y de milenarismo con la supuesta amenaza de los ingleses que estaban sobre la costa esperando invadir. Todo muestra, tal vez, la existencia de un mundo oculto, algo que yo llamaría un “shadow government”, un gobierno y una tradición cultural subterráneas, que existen a lo largo de la colonia y que, de vez en cuando, aparecen en la documentación. Otro elemento que tiene mucho que ver en esa zona es la colonización tlaxcalteca, sobre todo en la zona del norte y el oeste: yo lo he expuesto también en ese episodio del llamado “Mesías trastornado de Durango”.⁹

⁸Meyer, Jean: *A la voz del rey. Una historia verdadera*. Cal y Arena. México, 1989.

⁹“El milenio es las regiones norteñas: el trastornado mesías de Durango y la rebelión popular en México, 1800-1815”, en *La crisis del orden colonial*. México, 1992.



Cucapás

Antonio Ibarra: Llegamos así a un tema muy importante: los liderazgos mesiánicos en los movimientos sociales mexicanos. Tu trabajo sobre Hidalgo¹⁰ sugiere que éste glosaba un discurso escatológico del que no hay evidencias, porque no tenemos documentos que nos hablen de cuál era la comunicación de Hidalgo con esa masa polimorfa. Igual se puede apreciar cien años más tarde —no mil años sino cien años más tarde—, la relación que guardaron Zapata y los campesinos zapatistas del país, es decir, que hay un ethos entre grupo social y personajes providenciales que logran ser capaces de glosar un discurso muy diverso, esta cultura de las sombras que decías, este sentido del gobierno de la ética colectiva reaparece y se convierte en un movimiento social muy diverso. Quisiera discutir la consideración que tú haces de que estos movimientos indígenas y mesiánicos impactan en una dirección conservadora movimientos nacionales como la insurgencia, las rebeliones del siglo XIX y la revolución de 1910. Mi objeción va en el sentido de que pienso que este tipo de fragmentos que tú reconstruyes como expresiones de época,¹¹ hablan de una lenta tradición, de un codificado nacionalismo popular mexicano que viene desde abajo, alimentado de ideas fragmentarias, de fantasías, que combina

¹⁰“Hacia la insurrección: orígenes agrarios de la revolución de Hidalgo” en Katz, 1990, cit. supra.

¹¹Eric Van Young: “El enigma de los reyes: mesianismo y revuelta popular en México, 1800-1815” en: op. cit. 1992, pp. 399-427.

dos cosas distintas: por un lado, un sentimiento antigachupín pero, por otro, un regalismo muy profundo, muy sentido, a través de la figura del nuevo mesías que renace, identificación que se da con el rey de España y con Maximiliano. Los campesinos mexicanos creyeron en Maximiliano, vieron la corona, la vieron con Iturbide. Creo que ese nacionalismo no es, en muchos sentidos, conservador porque logra impactar el discurso político —aunque éste lo asimila— un discurso mucho más ordenado de ideas y pensamiento de época. Creo que esto está en el fondo como sedimento social, porque si no ¿cómo el país logró su cohesión nacional con tantos polos de conflicto y esa atomización de movimientos en el siglo XIX, sino a partir de la génesis de una identidad colectiva que viene de abajo y que, quizás, no ha dejado huellas, pero existió? Pienso que la insurgencia puede ser el momento donde se constituye este sentimiento antigachupín, como un elemento de génesis de nacionalismo mexicano, que puede ser conservador si uno lo ve desde el punto de vista religioso, pero conservador sobre todo en una cohesión social mediante las formas simbólicas como la virgen de Guadalupe, con una tradición de larga duración que cohesiona y articula, —lo decía Ilán Semo en la presentación de tu libro—, pero que no va a ser “conservador” sobre todo cuando trastorna el orden político, es decir, conservador en las ideas pero extraordinariamente revolucionario en los hechos.

Cuchimilés



Eric Van Young: Lo que planteas es muy interesante y muy útil pero, primero, esos movimientos de los que estamos hablando ocurren en la época colonial tardía y después de la insurgencia veo la posibilidad de que hubiera un cambio muy importante, entre 1820 y 1860, de la época de la Reforma y el Imperio en adelante. En la insurgencia, francamente no lo veo.

Hay que distinguir con cuidado el movimiento popular, no solamente poner la etiqueta de popular a una parte de la insurgencia. Es preciso conocer lo que estaba ocurriendo entre los campesinos y las élites dirigentes, así por ejemplo hay que hacer esa división o distinción horizontal, pero también vertical en cuanto a diferencias regionales y, sobre todo étnicas, dentro del grupo, porque su actuación es muy distinta. Así pues, dejemos a un lado todas esas particularidades para adentrarnos en el campo de las generalidades totalmente injustificadas. En la época de la independencia, francamente, no encuentro ninguna evidencia de lo que tu llamas "nacionalismo", tal vez hay una muy fuerte identificación religiosa con la Virgen y otra identificación también muy fuerte con la figura del rey, y un marcado mesianismo enfocado en la figura de Fernando VII, por ejemplo, pero salta más allá del nivel nacional. Creo que entre los pueblos indígenas, que es el tema al que me dedico más, seguramente vamos a encontrar diferencias en los grupos que siguieron a Morelos, por ejemplo, en la Tierra Caliente que son más bien castizos, mulatos, mestizos, pero algunos indígenas de comunidad de pueblo también.

Entre ambos hay un conflicto ideológico o una inconmensurabilidad entre lo que creen ellos —es decir, las masas rurales— y lo que piensan los dirigentes criollos como Morelos, quienes empiezan con un proyecto autonomista y éste luego evoluciona entre los seguidores como Sixto Verduzco. Estos sí creen en el nacionalismo, sí tienen una meta ideológica, pero entre los indígenas yo no lo veo. Veo el odio contra los gachupines, y lo caracterizaría como un odio en algún sentido desplazado, odio que debió haberse dirigido contra todo blanco, pero que, por razones bastante complejas se dirigió contra los gachupines; pero veo también una lealtad que se convierte en sentimiento mesiánico frente a la figura del rey. Que yo sepa, no hay ninguna evidencia

que los protonacionalismos tuvieran el menor atractivo para los grupos indígenas.

Entonces, lo veo más bien como un enfrentamiento ideológico producto del localismo agrario mexicano, de ideología indígena, pero donde su visión política se quedó en un horizonte bastante limitado, no abrazó el concepto de una nación de lo mexicano porque en aquel entonces se identificaron, no como indios, ni como mexicanos, sino como de tal o cual pueblo. Se ve muy claramente en que casi no quieren hacer alianzas de clase, alianzas que vayan más lejos del pueblo, por lo que se aíslan. Tenemos esa apariencia en comunidades libres, o cantones, como los



llamaron, pero cuando hubo tumultos relacionados con el movimiento independiente se cortaron los medios de comunicación, se aislaron las comunidades, muy frecuentemente no quisieron cooperar y, de hecho, hay casos en que se pelearon entre sí y tuvieron la misma relación en cuanto a las autoridades realistas. En la época de la Reforma y el Imperio, por el contrario, creo que hubo posibilidades de que ocurriera un cambio muy importante en cuanto a la actuación política de los indígenas, a su visión del horizonte político. Steve Stern y Florencia Mallón¹² están trabajando sobre México desde hace una década. Ella está a punto de publi-

¹²Florencia Mallón: *Estado y comunidad indígena en América Latina: México y los Andes, 1780-1980*. Historia Mexicana. México, 1992.

car un estudio comparativo sobre los movimientos campesinos y sus alianzas de clase a mediados del siglo XIX en Perú y México; tiene la hipótesis de que esos movimientos se formaron, precisamente, a base de un tipo de ideología compartida, incluso, con elementos liberales; que se hicieron alianzas de clase entre varias comunidades, sobre todo, en la región de la sierra de Puebla, mientras que en la zona de Morelos las alianzas de clase fueron contra el Imperio: algunos pueblos sí apoyaron a Maximiliano, pero otros no.

Mallon piensa, y tiene razón, que este momento va a indicar un cambio muy importante en cuanto a la visión política, en cuanto al horizonte de referencia política de los indígenas, e insiste en que de la Reforma en adelante, los movimientos campesinos e indígenas sí tendrán una visión de la nación mexicana, de expresiones políticas apropiadas para el nacionalismo y que ésto facilitaría, incluso, la combinación con elementos de la ideología liberal y las alianzas de clase entre los antiimperialistas liberales, los campesinos y sus líderes. Eso sería, a mi modo de pensar, una situación totalmente distinta de lo que pasó en la insurgencia. La ideología conservadora de la insurgencia, en efecto, no abarcó una visión de lo nacional y estoy completamente seguro de que si se trató de una cuestión de trastorno social, el marco era religioso y no político social.

Antonio Ibarra: ¿Estos movimientos volteaban más hacia atrás que hacia adelante, en un sentido programático?

Eric Van Young: Creo que sí. Se dice que hay varias especies de milenarismo en los movimientos populares, algunos en que se ve para adelante y otros en que se ve para atrás. En mi opinión, y por lo que he leído de movimientos de tipo milenaristas en otras partes del mundo, sobre todo se tratan de comunidades locales con historia —no cerradas, pero enfocadas en sí mismas— donde la materia ideológica básica con que tienen que trabajar es la historia local, su propia experiencia, y si se proyectan al futuro es más bien para reconstruir la sociedad que han perdido o que están en vía de perder, eso es la esencia de esos movimientos. En México hay un conflicto directo entre los dirigentes de la rebelión y sus seguidores populares durante la independencia porque hay poco terreno en común, y hay

que tomar en cuenta que la sociedad mexicana, aparte de lo político, no cambió mucho por efecto de la independencia, tal vez se empeoró la condición popular al suprimirse la postura proteccionista institucional de la Corona. Más bien hubo una época de presión sobre las tierras de las comunidades con la abolición del Juzgado de indios, lo que significó, por lo menos, situarse en el margen institucional de la vida campesina e indígena.

Antonio Ibarra: ¿Podría decirse que hubo un deterioro en la condición social del indio con la supresión jurídica de su identidad?

Eric Van Young: Sí, claro que sí. Aunque supuestamente ganaron derechos como ciudadanos, la independencia no significó un trastorno social y económico sino una consolidación de cierto tipo de tendencias que estaban en evidencia antes. En cuanto a la política, sí hubo cambios, pero yo no creo que ese resultado haya sido la meta de la rebelión popular. Esta tenía como propósito —si podemos caracterizarla en términos generales—, la conservación de la comunidad, es decir que en eso se apoya la ideología de reclamar la protección del rey, y en eso queda la presencia del mesianismo popular mezclado con otros elementos. También, seguramente, vas a encontrar grupos de indígenas y campesinos que sí abogaron por un trastorno en las relaciones de propiedad como, por ejemplo, en la región de la sierra de Mexitlan, donde ocurrieron una serie de tumultos entre los años de 1810 y 1815, en los que fue poco importante la insurgencia, pero en las cuales, sin embargo aparecen programas agrarios o elementos de programas de reforma de tierras y todo eso. Pero generalmente no se encuentran.

En resumen, no encuentro rasgos de nacionalismo popular para mediados del siglo pasado, y sobre las raíces de ese cambio aún no estoy seguro, tal vez sería la implantación de una ideología verdaderamente nacionalista; tal vez ésta se logró con los esfuerzos en educación pública o difusión de medios de imprenta.

Antonio Ibarra: Bueno, volvamos al tema del indio: ya decíamos que en México la nueva nación se inaugura suprimiendo la figura jurídica del indio, “los antes llamados indios”, como decían los liberales de la primera República, para convertirlos en ciudadanos, pero apenas

en 1992 vemos que se pensó en darle personalidad jurídica a los indios.

Eric Van Young: Es una gran ironía.

Antonio Ibarra: Hoy en día, cuando se piensa en la cuestión indígena de México hay que reconocer que los liberales, con todo su discurso de crear una nación, fracasaron en el sentido histórico porque no resolvieron el problema del indio y aún hoy sigue siendo ignorado asimilándolo a otro concepto: el de mexicano. Quisiera conocer tu apreciación sobre cómo, en la larga duración, el pensamiento liberal ha torneado la conducta política popular, porque se debe a eso que ya no podamos reconocerlos como indios: ya es un indio amestizado. Sin embargo, los indios vivos hoy se expresan en diversidad de movimientos populares que están simbolizados, por ejemplo, en las cartas a Cárdenas, están en esa constelación de protestas, de oposiciones a la política de los criollos. Así, al suprimir jurídicamente la identidad de indio, ésta no fue resuelta, sino fue ocultada, y hoy reaparece en una diversidad de movimientos campesinos, algunos indígenas, que en conjunto han atravesado la historia del país.



Seris

Eric Van Young: Bueno, hay un fenómeno que no se puede limitar a la cuestión ideológica. Me refiero a la importancia que tuvo el desarrollo del Estado mexicano en la identidad étnica. Creo que existe una seria contradicción entre el movimiento indígena y el indigenismo, por ejemplo, que también se ve en la región andina: el indigenismo como base de la identidad nacional, la glorificación

del indio y de su trasfondo, el indio de México. También es interesante ver que en la época moderna existe como ideología oficial porque los estados, en mi modo de pensar, son como “vampiros” que se apropian de la cultura popular, de algunos rasgos de la vida popular e incluso, de la ideología popular, para luego convertirlas en doctrinas ideológicas del Estado. Así, siguiendo la analogía, “chupan” la vida de los seres vivientes como los indios —u otros grupos— para luego digerirlos en una ideología oficial, y eso es, precisamente, lo que pasó con el Estado mexicano, con “lo mexicano” en cuanto elementos indigenistas, y eso se ve muy claramente en las estatuas del Paseo de la Reforma. Precisamente Bárbara Tennenbaum está haciendo un estudio bastante ambicioso sobre la iconografía y la ideología de esas estatuas de Cacamatzin. Es muy interesante saber que se instalaron durante el porfiriato y Bárbara está analizando el discurso y todo lo que rodea ese esfuerzo, las comisiones a los artistas, las formas iconográficas combinando elementos clásicos y neoclásico indigenistas, todo un relajo de elementos muy distintos entre sí, pero patrocinados por el Estado porfiriano. Pero, al mismo tiempo, los indios vivos, las personas de carne y hueso, estando tan oprimidos y explotados, entran en la ecuación política moderna con esa tradición cultural indígena. No soy experto en eso, francamente, pero no entiendo cómo han sobrevivido como unidad étnica. Según las estadísticas oficiales, existen como 6 u 8 millones de personas calificadas como indígenas, dentro de una población de 80 millones. En el pasado, en la época de la independencia, eran entre un 50 por ciento y un 60 por ciento de la población y hay mucha controversia, como sabes, sobre esas categorías y cómo se aplicaron: si son de alta identificación, si se impusieron por las autoridades de entonces, o si es una construcción social; y me imagino que sigue siéndolo.

Pero ¿cómo han sobrevivido a los procesos de modernización? francamente no lo entiendo, quizás sea por el proceso de amestizamiento, por efecto de esa apropiación ideológica por el Estado mexicano de lo indígena para convertirlo en “lo mexicano”, o no sé. En algún sentido es una alquimia fascinante que no he llegado a entender, no sé cómo explicarlo, por lo menos para la época moderna. ☞