

Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana

CLAUDIO LOMNITZ

INTRODUCCIÓN

LA META DE ESTE artículo es explorar las ideologías comunitarias que han jugado papeles importantes en la formación y transformación de la ideología nacional en México. La descripción se centrará en dos aspectos: las diversas visiones del todo comunal o nacional, y las formas en que se materializan esas ideas en los bienes y derechos comunales que se consideran inalienables. He optado por hacer una revisión muy amplia de la ideología comunitaria en México. Empiezo con los aztecas, y discuto ideologías comunitarias en la era colonial, la independiente, la de la Reforma, la de la Revolución, la de la actual revuelta “neoliberal”, y algunas posibilidades para el futuro cercano. Justifico esa amplitud con la siguiente razón: el enfoque que desarrollo para estudiar estas ideologías es novedoso (aunque sencillo) por lo cual vale la pena explorar la visión de conjunto que nos ofrece, aun cuando ello nos impida desarrollar los detalles.

El territorio hoy conocido como “México” siempre ha estado ocupado por diversos grupos humanos, que hablan lenguas diferentes y que tienen entre ellos importantes variaciones de creencias y costumbres. En este sentido la nacionalidad mexicana no es una entidad homogénea y trascendente, todo lo contrario, la nacionalidad mexicana es un producto de la historia de los pueblos que han habitado en estas tierras, y aunque es verdad que la diversidad cultural mexicana no impidió que surgiera un país llamado México, ni impidió que se fueran desarrollando ideas y sentimientos nacionales, sí resulta indispensable recordar que “México”, “lo mexicano” y “los mexicanos” son ideas e identidades cambiantes, que no siempre han existido y no siempre se han compartido. Están cambiando en el presente, y seguirán transformándose en el futuro.

Desde que Benedict Anderson escribió su notable tratado sobre el nacionalismo (1983), se ha vuelto un lugar común afirmar que éste es producto de ficciones comunitarias, aun cuando la naturaleza de estas “ficciones” sigue siendo debatida. Sin embargo, las formas de llegar a identificar las ideologías comunitarias relevantes para el estudio de la nacionalidad, y de ver los modos en que éstas se

relacionan con las prácticas estatales y ciudadanas es un asunto en el que aún queda mucho por hacer.

Max Weber definió a la “comunidad” como un tipo de relación social donde la acción está inspirada en un sentimiento compartido de pertenecer a un todo social. Los sentimientos comunitarios están cimentados, entonces, en visiones de totalizantes de lo social, es decir, en lo que los antropólogos han llamado las “cosmovisiones” que permiten que haya comunicación y acciones concertadas entre individuos.

En este ensayo analizo ideologías comunitarias buscando siempre definir cuáles son los bienes que se califican como inalienables de la comunidad. Esta estrategia parte de la disquisición antropológica de Weiner (1992): las teorías de intercambio social clásicas de Mauss y de Lévi-Strauss hacen hincapié en que el intercambio recíproco de bienes construye relaciones de solidaridad; Weiner, en cambio, opta por fijarse en los bienes que las gentes deciden que *no pueden* intercambiar, es decir en los bienes inalienables. Al realizar esta operación descubre que los intercambios recíprocos están también sistemáticamente afirmando sistemas de diferenciación social, y no sólo de solidaridad, pues lo que se intercambia sirve también para reafirmar lo que se puede dar, es decir, que sirve para construir sistemas de diferenciación social.

Pienso que esta idea es útil para describir las formas en que se construyen las ideologías comunitarias, incluyendo al nacionalismo. Las visiones totalizadoras que son el trasfondo de lo comunitario parten siempre de definiciones de bienes o derechos comunes a todos los miembros y que les son inalienables. Las relaciones de diferenciación que luego se construyen en el interior de las comunidades ideológicas, y entre una comunidad y otras, se definen siempre con referencia a la serie de bienes inalienables del común.

En nuestro caso, el examen de los bienes inalienables de la nación esclarece el modo en que se ha ido formando la mexicanidad, pues los sentimientos nacionales siempre se presentan como “lealtades primordiales”, es decir, como lealtades que se heredan: se nace y se muere con ellas, y los hijos también las deben heredar. Esta característica de la nacionalidad, su ideología de trascendencia, se puede captar a través del estudio de los bienes y derechos comunitarios que son considerados inalienables, ya que en ellos se materializa esta trascendencia: el miembro de una comunidad hereda, cuida y lega los derechos que fueron conquistados por los héroes fundadores; también hereda, cuida, y lega los bienes (signos materiales) de la comunidad. Esta estrategia descriptiva no ha sido aún aplicada de manera sistemática al desarrollo de la nacionalidad.

Por otra parte, es necesario aclarar que el desarrollo que realizo en este artículo forma parte de un proyecto mayor sobre la antropología de la nacionalidad, que incluye el desarrollo no sólo de nuestro entendimiento de las ideologías comunitarias, sino también de la relación entre estas ideologías y la producción cultural

en el espacio nacional,¹ así como la relación entre ideologías y las formas en que se han codificado en el aparato estatal.

La idea de “nación” tiene normalmente dos tipos de componentes: uno, ideológico, que se refiere al sentimiento de pertenencia a una comunidad, y otro, organizacional, que frecuentemente hace referencia bien a un territorio compartido, o a una historia, una lengua, una religión o una raza en común, y que tiende a llevar a la construcción de instituciones políticas. Frecuentemente se considera que la ideología grupal de las naciones hace que éstas tiendan a formar gobiernos soberanos, es decir, se considera que las naciones tienden a formar *estados* nacionales.²

Sin embargo, pese a la tendencia aparentemente inherente de las naciones a formar estados, es sabido que el Estado-nación es una creación de la Ilustración y que no tomó forma sino hasta la Revolución francesa (1789). Antes de la Revolución francesa, los países de Europa eran gobernados por dinastías que no se identificaban étnicamente con los diversos pueblos que gobernaban. Lo mismo sucedió con los estados e imperios de la antigüedad: los límites políticos de Roma, de China, del imperio incaico y del mexica no estaban definidos por el territorio ocupado por un grupo nacional.

El concepto de nacionalidad que mana de la Revolución francesa se funda principalmente en la idea de que “el pueblo” es partícipe de un “pacto social” mediante el cual ejerce la “soberanía” sobre su propio devenir dentro de un territorio (esto se llama republicanismo), y ese ejercicio de soberanía se realiza a través de la participación electoral de todo aquel que es considerado “ciudadano” (esto se llama democracia). En este marco general, la pertenencia al pueblo francés era determinada por el nacimiento y la residencia en un territorio, “Francia”, y por la pertenencia a una “cultura francesa” común.

Esta cultura francesa común se medía por factores tales como el manejo del “francés”, pero hay que subrayar que se dedicaron enormes esfuerzos para crear esa cultura compartida. Así, por ejemplo, en los festivales y ritos políticos de la Revolución francesa se hacía hincapié en la realización *simultánea* de las mismas danzas (que eran populares e inclusivas) a lo largo de todo el territorio de la República. Esta simultaneidad servía para imaginar lo que era el pueblo francés: un conjunto de personas que participaban de una serie de experiencias comunes. Esta misma forma de concebir la pertenencia a la comunidad nacional se repitió en el enorme empeño que hubo en torno a la educación pública: en el esquema francés la educación pública es un instrumento de la nacionalidad no sólo porque en ella se imparten una serie de conocimientos sobre la patria sino, de manera más

¹ Un primer paso en esta dirección está en Lomnitz (1992).

² Así, en el siglo pasado John Stuart Mill definió a la nacionalidad de la siguiente forma: “puede decirse que una parte de la humanidad constituye una nacionalidad si sus miembros están unidos entre sí por simpatías comunes, que no existen entre ellos y los demás, lo que los lleva a cooperar entre sí de mejor manera que con cualquier otro pueblo, a desear estar bajo el mismo gobierno y a desear que haya un gobierno integrado exclusivamente por ellos o una parte de ellos”.

sutil y también más importante, porque representa una experiencia común para todos los franceses. Es también por esto que buena parte de los organismos culturales y burocráticos franceses funcionan de manera centralizada y perfectamente “racionalizada”, es decir, estandarizada, a través de sistemas de exámenes y de acreditaciones: pertenecer a la cultura francesa significa tener acceso a los mismos mecanismos de evaluación que todos los demás franceses.

Tomando esto en cuenta, una discusión de la nacionalidad mexicana bien podría partir de la influencia de la Ilustración en la formación del Estado-nación que es hoy día México. Sin embargo, esta opción sería empobrecedora, pues para comprender cabalmente el desarrollo de las ideas y de los sentimientos nacionales mexicanos es indispensable comenzar con una revisión de ideas de nacionalidad que no corresponden plenamente a la de “Estado-nación” y que tuvieron un papel importante en el desarrollo de la mexicanidad aun durante y después de la Independencia, cuando oficialmente ya se había adoptado una ideología de nacionalidad que correspondía, en sus trazos generales, al republicanismo francés y norteamericano.

Me refiero, sobre todo, a la importancia de comprender la naturaleza de las ideas sobre “nacionalidad” o sus equivalentes tanto en la era prehispánica como la época colonial. La revisión de las ideas españolas es crucial porque es sobre la base institucional del Estado español que se funda la nacionalidad mexicana. Sin embargo, también es importante reseñar ciertos aspectos de la relación entre gobierno y pertenencia a un grupo cultural en la era prehispánica, pues algunos ideólogos de la nacionalidad han pretendido retomar aspectos de esta historia trunca y aplicarlos en la era moderna. Además, las reacciones del mundo indígena hacia el Estado colonial español, y posteriormente hacia el Estado nacional mexicano, fueron y siguen siendo importantes en el desarrollo institucional, ideológico y sentimental de la nacionalidad. Atendiendo a estas consideraciones, resulta indispensable describir no sólo la formación de la nacionalidad mexicana propiamente dicha (cosa que implica comenzar con la ideología de la Independencia), sino también, de manera más general, los diversos tipos de ideologías comunitarias que sirvieron o que obstaculizaron a la formación del sentimiento de nacionalidad mexicana.

LOS MEXICAS

Empecemos por los mexicas, pero no sin antes recordar que éste no es un punto de partida obligado de análisis, y que quizá sería mejor empezar con los olmecas o con los mayas o con la invasión española. Comenzaré con los mexicas por cuatro razones: primero, porque conocer las formas en que se daba (o no se daba) la “nacionalidad” en esa época nos ayuda a concebir la diversidad de formas posibles de nacionalidad aun en la historia relativamente reciente de México (los últimos 500

años); segundo, porque algunos aspectos de estas ideologías comunitarias han persistido, aunque sea de manera muy transformada; tercero, porque muchos movimientos nacionalistas mexicanos han pretendido retomar las formas políticas del México antiguo, y cuarto, porque las nociones de los antiguos nahuas corresponden en muchos puntos con las de otros grupos mesoamericanos.

Al hablar de nociones de nacionalidad y de comunidad entre los mexicas es importante fijarse en los siguientes rubros: el de parentesco, el de territorio, el de las formas culturales en que se planteaba la subordinación y la dominación, el de la relación entre parentesco y territorio, y el de las ideas sobre civilización y barbarie.

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que en la época mexica los dominios de los estados indígenas no correspondían con los límites de una sola comunidad lingüística ni territorial. Las grandes ciudades, como Tenochtitlan, Texcoco o Azcapotzalco albergaban migrantes de muchas zonas, incluyendo a hablantes de distintas lenguas, es decir que eran ciudades cosmopolitas. El gran tlatoani de Tenochtitlan era señor no sólo de los nahuatlato de Tenochtitlan, sino también de los otomís, mazahuas, etc., aparte de los esclavos que hayan vivido en la ciudad sin ser originarios de ella.

Así, los estados en la era precolombina no estaban atados de manera estricta a una comunidad *cultural*. Sin embargo, sí existían importantísimas nociones de comunidad, las cuales se desarrollaban en torno a un discurso de parentesco, es decir, de alianza y de descendencia, tanto entre personas vivas y muertas, como entre personas y tierras, entre parentelas y dioses, y entre dioses y tierras.

La noción de comunidad se desarrolló de manera importantísima en la institución del calpulli: el calpulli era en realidad la piedra angular del sentimiento de comunidad en la era mexica. La ideología comunitaria del calpulli se materializaba en la siguiente serie de bienes y derechos inalienables: *a*) la tierra del calpulli pertenecía a un linaje, no a un individuo, así es que, aunque los individuos podían incluso venderse a sí mismos como esclavos, no podían disponer libremente de las tierras del calpulli; *b*) el linaje y la tierra estaban patrocinados por una deidad (calpultéotl), y el lazo con esa deidad tampoco podía ser quebrantado por voluntad individual, y *c*) los lazos del calpulli con otros calpultin se materializaban y se simbolizaban en lazos de parentesco entre los jefes del calpulli y entre los dioses en turno dentro del ciclo de los soles.³ Esta serie de relaciones de parentesco eran también las que determinaban la filiación con la línea tolteca, es decir, con la línea primordial de civilización y de nobleza que era vista, también, como un legado no alienable.

En este sentido, la cuestión “nacional” en la era precolombina no dependía de lo “étnico” tal y como nosotros lo entendemos (es decir, no dependía estrictamente de la membresía a un mismo grupo lingüístico, racial o cultural), sino que lo que importaba era la pertenencia a un conjunto de comunidades que ocupaban lugares

³ López Austin (1982) explora algunas de las tensiones que se daban entre la ideología comunitaria del calpulli y la ideología imperial de los aztecas.

tanto en la Tierra como en las esferas divinas. La pertenencia a estas comunidades era determinada por la relación hacia una serie de bienes no alienables, resumidos en las diversas vertientes del *calpulli*: la tierra, el parentesco común interno al *calpulli*, la relación de filiación con un *calpultéotl*, y las relaciones de alianza entre *calpultin*, expresadas en forma genealógica tanto entre familias de jefes como entre dioses tutelares. Estas relaciones se perciben con gran fuerza en las palabras que los sacerdotes mexicas dirigieron a los franciscanos que vinieron a convertirlos:

Ellos [nuestros progenitores] nos enseñaron,
todas sus formas de culto,
sus modos de reverenciar [a los dioses].
Así, ante ellos acercamos tierra a la boca [hacemos juramento],
así nos sangramos,
pagamos nuestras deudas,
quemamos copal,
ofrecemos sacrificios.
Decían [nuestros progenitores]:
que ellos, los dioses, son por quien se vive,
que ellos nos merecieron
¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche.
Y decían [nuestros ancestros]:
que ellos nos dan
nuestro sustento, nuestro alimento,
todo cuanto se bebe, se come,
lo que es nuestra carne, el maíz, el frijol,
los bledos, la chía.
Ellos son a quienes pedimos
el agua, la lluvia,
por las que se producen las cosas de la tierra.⁴

Esta visión de la comunidad también nos ayuda a comprender ciertos aspectos del sentido de la vida humana característico de los mexicas, que quedan claramente expresados en las particularidades de la ideología de sacrificio y de la esclavitud. Cuando un individuo era capturado en la guerra, era tomado por los cabellos de la coronilla. Este acto representaba la apropiación del *tonalli* del individuo, es decir, de su fuerza vital, y la separación de esa fuerza vital de la comunidad original del cautivo.⁵

Así, el sacrificio o la esclavitud eran formas de expender la energía y vitalidad humana que ya había sido separada de una comunidad por algún miembro de otra comunidad. El sacrificio de un cautivo era una forma de fortalecer la alianza entre una nación y los diversos dioses que componían su campo político a través de la liberación (por vía del sacrificio) de energía humana que le fue robada de otra nación o comunidad. El sacrificio y la esclavitud eran, entonces, formas de afirmar la cosmología mayor —la época o sol en la que se pensaba estar viviendo— a través de la expansión de unas comunidades a expensas de otras.

⁴ Sahagún, (1991): 151.

⁵ Véase López Austin (1982).

En este sentido, aunque el *calpulli* era la unidad comunitaria primordial, existía también un nivel de identificación social que se relacionaba con la estructura política propiamente imperial de los *mexicas*. Los sentimientos de pertenencia a esta unidad política mayor se construían de manera compleja: por una parte, ya mencionamos la importancia del sistema de alianzas a través del parentesco entre nobles; el matrimonio entre nobles era tan importante en la construcción ideológica del imperio que es casi imposible imaginar este sistema sin la poligamia, pues es gracias a ese régimen que un gran señor *mexica* podía cimentar alianzas con pueblos subordinados, aceptando en matrimonio a sus mujeres nobles.⁶

Por otra parte, estas redes de parentesco entre comunidades subordinadas (aliadas) y los centros imperiales tenían también una contrapartida ideológica en la religión, donde el dios tutelar de los *mexicas*, *Huitzilopochtli*, era quien regía la época como un todo (era el dios que regía el “quinto sol”). Así, los cultos comunitarios de los *calpultin* podían encontrar también un lugar subordinado en una cosmología religiosa que incluía y favorecía al imperio. Por último, la sociedad imperial también tenía mecanismos para atraer a sí individuos que no vinieran como esclavos ni víctimas. La expansión de los *mexicas* dependía del dominio militar y comercial de las ciudades de la Triple Alianza, dominio que requería de ejércitos potentes, y los *mexicas* permitían que individuos que no fuesen *mexicas* combatieran en sus ejércitos y que lograsen ascender por méritos en el combate. De este modo, el imperio *mexica* desarrolló también algunos mecanismos para absorber y asimilar individuos aunque no pertenecieran a la comunidad primordial de origen.⁷

En conclusión, se puede decir que en la sociedad prehispánica había una visión del individuo humano como una energía que era un valor en sí misma. Esta energía (cifrada en el *tonalli*) debía de estar ligada a una serie de posesiones no alienables que todo individuo digno heredaba: debía de estar ligada a una parentela, a una tierra, a unos dioses, y al estado político de unas alianzas. Las políticas imperiales de los *mexicas* se orientaban en alguna medida a canalizar estas lealtades comunes hacia ellos, a través de un sistema complejo de alianzas y de amenazas. También tenían la capacidad de absorber algunos individuos a su grupo por méritos en la guerra. Sin embargo, en lo fundamental se puede decir que en la era *mexica* la “nacionalidad” era la única forma verdaderamente armónica y honrosa de vivir, y al ser separado de ese estado de comunidad, el *nahua* antiguo estaba destinado a morir o a servir.

⁶ En este sentido es interesante notar que el ahínco con el que los misioneros combatieron la poligamia en México tuvo también un efecto político; sin la poligamia quedaba mermada la posibilidad de construir alianzas supra-comunitarias en el mundo indígena. Tal vez no sea casual, entonces, que la primera obra de teatro que se presentó en el Nuevo Mundo, y que trataba del Juicio Final, tenía como ejemplo del pecador a un polígamo.

⁷ En este aspecto el imperio *mexica* contrasta tanto con los reinos mayas del clásico, donde la guerra era un quehacer exclusivo de la aristocracia, como con el modelo *teotihuacano*, donde casi todo el sistema parece haber sido meritocrático. Para un tratado comprensivo de la guerra en la era precolombina, véase Hassig (1992).

LA COLONIA

Las nociones de nacionalidad en la era colonial también pueden ser exploradas a través de un análisis de los bienes no alienables de las diversas comunidades que componían a esa sociedad.⁸ Aquí el campo es más complejo que en la era precolombina por tratarse de una sociedad de castas que reconocía la existencia de diversos tipos de comunidades que mantenían relaciones jerárquicas entre sí. Revisemos primero lo que pasó con la idea de nacionalidad entre los indígenas.

La comunidad indígena pudo mantener (parcialmente) varios de los atributos comunales del calpulli: por una parte, la comunidad quedaba enraizada legal y oficialmente a través de los llamados "títulos primordiales". Estos documentos eran mercedes de alguno de los monarcas españoles por los que se dotaba a un pueblo de una serie de tierras y de bienes, a veces en reconocimiento de tributos pagados, o en confirmación de tierras que habían pertenecido a esos pueblos en la antigüedad.

Así, efectivamente uno de los bienes inalienables de la comunidad indígena colonial era la tierra, aunque es importante notar que este bien, aunque no alienable, sí podía ser rentado por períodos largos (o "vendido" en los llamados "censos enfitéuticos" a cambio de una renta anual fija por un plazo predeterminado de años). Aun así, los títulos primordiales que se convirtieron en documentos casi sagrados, custodiados por los ancianos más venerables, eran una posesión inalienable y el conocimiento del contenido de esos títulos era (y, en algunos casos, es aún hoy) un tema central de las tradiciones orales de esos pueblos.

Esta relación colectiva con la tierra podía, como en tiempos precolombinos, ser reflejada a nivel ritual, religioso y político. Así, muchas comunidades indígenas tenían sus propias oficialidades —alcaldes, jueces y gobernadores, mandones y alguaciles— que surgían preferentemente de entre "los principales" del pueblo, es decir, que salían en principio de los descendientes de la antigua nobleza indígena. Esta organización política de la comunidad indígena tenía el doble propósito de cuidar los intereses del pueblo, sobre todo la justicia, y de responder a las demandas de los españoles sobre la comunidad, como eran el tributo, la organización de cuadrillas de trabajadores y la vigilancia del culto cristiano.

Buena parte de la organización territorial, política y religiosa de las comunidades indígenas tendía a coincidir también, al modo del calpulli, con unidades de parentesco; sin embargo, los barrios y comunidades indígenas de la Colonia en general no eran continuaciones directas de los calpultin. En las primeras décadas posteriores a la Conquista, muchos de los barrios indígenas que se organizaron eran de hecho calpultin, pero esta coincidencia entre el barrio indígena y el calpulli se fue quebrantando con la enorme mortandad que hubo entre los indígenas a lo

⁸ Para tratados que discuten el problema de la "nacionalidad" y de las ideologías comunitarias dominantes en la Colonia siguen siendo orientadores los trabajos de Lafaye (1977), Brading (1972), Liss (1975), y Machlachlan y Rodríguez (1980).

largo del siglo XVI, y con los movimientos de población que respondieron a las nuevas demandas económicas de los españoles. Además, para resolver las dificultades derivadas de controlar a las poblaciones indígenas dispersas, los españoles las “concentraban” en poblados más grandes sobre todo a finales del siglo XVI y principios del XVII. Sin embargo, aunque la continuidad física entre barrio indígena y calpulli es en general imperfecta, sí se reprodujo la tendencia a organizar relaciones de parentesco a nivel del barrio y de la comunidad, y los barrios indígenas de la Colonia estaban compuestos, por lo general, por dos o tres grandes patrilinajes.

En el plano ritual, cada pueblo adoptó uno o varios santos, y la tradición cristiana de la revelación se conjuntó con el chamanismo de los pueblos precolombinos permitiendo la manutención de relaciones en extremo personalizadas entre santos e individuos y, por asociación, entre los santos y los grupos a los que pertenecían los individuos. Así, el espíritu comunitario indígena mantuvo, aunque de manera transformada, vínculos inalienables con tierra, familia y dioses.

Además, se puede decir que las comunidades indígenas coloniales eran naciones por un concepto racial, lo que diferencia radicalmente a la nacionalidad indígena colonial de las nacionalidades en la era precolombina.

Aunque cada comunidad reconocía su entereza comunitaria a partir de la relación con el conjunto de objetos inalienables parecidos a los del calpulli —relación con la tierra, con una tradición oral en torno a esa tierra, con una serie de relaciones políticas en el interior de las comunidades, y con relaciones entre las comunidades y las deidades— también era cierto que en la era colonial esta forma de constituirse en comunidad era exclusiva de los indios, y que la categoría de “indio” era ante todo una categoría racial que a su vez también tenía implicaciones nacionales: los indios (definidos racialmente) eran aquellos que podían aspirar a pertenecer a estas comunidades, y los que tenían la obligación de rendir tributo, trabajo y obediencia a los españoles.

Así, aunque el mundo interno de la comunidad indígena colonial tiene algunas semejanzas y continuidades con los criterios y características del calpulli, también tiene amplias divergencias con los criterios de nacionalidad de aquella época, debido a que en vez de pertenecer a un mundo compuesto de pueblos dominantes, aliados y dominados, las comunidades indígenas se hallaban todas subordinadas a una nacionalidad con la que no podían fácilmente fundirse —es decir, sus comunidades cuasi-nacionales formaban, como conjunto, una casta, una nacionalidad subordinada— en una jerarquía social que pretendía mantener distinciones estables entre nacionalidades.

Por otra parte, la relación entre el *individuo* indígena y su comunidad también cambió. La idea cristiana de lo humano significaba que ahora los indios eran sujetos con libre albedrío, y por lo tanto, sujetos que vivían para optar por diversas alternativas morales. Debido en parte a esto, el individuo indígena que se separaba de su comunidad ya no era simplemente una masa de energía apropiable

por otro grupo, ya sea a través del sacrificio, ya en la servidumbre. Al contrario, el indígena separado de sus títulos primordiales, de sus caciques y del santo patrón de su pueblo podía seguir teniendo una relación individualizada con los santos y proseguir una existencia en el incipiente mundo de las clases sociales. En ese mundo, la energía del individuo se liberaba en busca del salario, de la formación de una familia propia, y en busca de los ocios, vicios, gozos, y ceremonias de los grupos sociales que no tenían ningún bien inalienable aparte de sus almas y del color de sus pieles.

En estos conjuntos de indígenas dislocados, los únicos factores de nacionalidad vigentes eran aquellos creados por la organización racial (o racista) del régimen, y los conformados por la experiencia de vida común en un barrio urbano, en un pueblo minero, en el caserío de una hacienda, o cerca de un obraje o de un puerto. Por otra parte, el don del alma y del libre albedrío permitía que todos estos individuos recibieran los sacramentos de la Iglesia y que escogieran a sus cónyuges sin una estricta determinación racial. La ideología de libre decisión matrimonial era especialmente respetada por el clero en la primera mitad de la era colonial, (véase Seed, 1988), pero aun en la Colonia tardía, el único obstáculo serio al matrimonio interracial era la oposición de los padres, por lo cual se dieron frecuentemente los matrimonios entre miembros de una clase (aunque no fueran del mismo linaje o color) o bien entre prietos prósperos y güeros empobrecidos.⁹

Entre estos grupos mestizados comenzaron a pesar dos factores nuevos en el proceso de identificación social: el dinero y la aculturación hacia lo hispano. Estos dos factores están interrelacionados en lo que se refiere a su papel en la construcción de ideas de comunidad, y por ello los trataré como conjunto.

Los españoles de la era colonial tenían un concepto genealógico de nación. Los miembros de una nación descendían de una misma sangre. El papel ideológico de la "sangre" en España es sutil y a la vez es crucial para comprender el proceso mediante el cual se conformó la nacionalidad mexicana.

La importancia de la "sangre" en el régimen español data de la Reconquista, período inmediatamente anterior al descubrimiento de América. En esa época surgieron movimientos para separar y distinguir entre los "viejos cristianos" y los judíos y moros conversos. Estos movimientos son parte de una tendencia más amplia que se registró en España, de nacionalizar a la Iglesia católica y de hacer de los españoles los caballeros defensores de la fe (y también los beneficiarios principales de la expansión de la fe). Así, en la España medieval se comenzaron a expedir "certificados de limpieza de sangre", sin los cuales un individuo no podía ingresar al clero, recibir un título nobiliario o pertenecer a ciertos gremios. Estos certificados de limpieza de sangre tenían el propósito de mostrar que un individuo descendía de muchas generaciones de cristianos. El concepto tiene especial interés antropológico porque liga dos aspectos importantes del "honor": por una parte la

⁹ Véanse, por ejemplo, los datos de Love (1971) sobre matrimonios entre negros y otras castas en la ciudad de México.

confiabilidad del individuo (sobre todo confiabilidad ante la fe, pero ésta se suponía que se extendía a otras esferas: lealtad al amigo, valentía en la defensa del grupo, de la familia, y del propio honor), y, por la otra, la *castidad* de las mujeres del grupo. Como la honra se medía a través de la sangre, importaban mucho en esta ideología la paternidad y la maternidad biológicas, reforzando así los lazos entre el honor y el control sobre la virginidad y, después del matrimonio, sobre la fidelidad sexual de las mujeres.

Todo esto es importante porque esta noción española de “sangre” como algo que predice y que refleja el honor y la confiabilidad del individuo se convierte en la base de la idea española de “nación”, que era entendida como un grupo que mana de la misma sangre. Así, los españoles reconocían la existencia de tres naciones en el Nuevo Mundo: la nación española de viejos cristianos, la india y la africana. Sin embargo, el concepto de nación no era el único que operaba en la organización cultural del mundo de los españoles en América. También importaban otras dos nociones: una es la de “patria” y la otra es de aculturación.

La idea de “patria” reconocía la importancia del lugar donde uno nació y donde se crió, sentido original de la palabra “criollo”. Cuando un esclavo negro nacía en Veracruz se decía que era “criollo de Veracruz”. Por eso la gente de la nación española que nacía en México era conocida como “criolla” (de México), y “los indios” eran criollos de las Indias.

La importancia que se le daba a la tierra es interesante porque complica el esquema puro de sangre. El nacer y crecer en cierta localidad influía en el desarrollo del individuo. Por ejemplo, había españoles que comentaban los procesos de “degeneración” de la herencia que se daban en tierra americana: un pimentón después de dos generaciones se convertía en chile, y un español trabajador tenía hijos criollos que se convertían en holgazanes.¹⁰ Esta influencia de la tierra no era siempre concebida en términos de aculturación (es decir de aprendizaje), era pensada sobre todo en términos de las influencias físicas provenientes de las cualidades climáticas y químicas de los diversos lugares: la humedad, el calor, el frío, la calidad del agua y del aire, todos influían en el desarrollo de las cualidades humanas de una manera tan cierta y verdadera como que la herencia de uno influía en quién uno llegaría a ser: “hijo de tigre, pintito”, pero también “árbol que crece torcido, nunca su rama endereza”. Por otra parte, lo que sí variaba eran las apreciaciones sobre la naturaleza o los efectos de tal o cual tierra en particular: uno de los puntos importantes en la contienda entre criollos y peninsulares era sobre la nobleza o infamia relativa de las tierras americanas e ibéricas. En resumen, la tierra y la sangre eran componentes centrales de la persona y, por extensión, de la nación en la ideología española. Y estas ideas siguieron rigiendo la estética española aun siglos después.

¹⁰ Para ejemplos de esto último, véase Brading (1971), quien señala que los mercaderes españoles legaban sus negocios a los esposos peninsulares de sus hijas criollas, y los hijos criollos aparecían como una aristocracia indolente.

El tercer factor importante en la concepción del grupo social era el de la aculturación a través del aprendizaje. Aquí la palabra “ladino” es clave. Esta palabra se usaba para hacer notar que una persona de una nacionalidad era diestra en los asuntos de otra. Así, por ejemplo, se decía que tal o cual indio era “ladino” cuando tenía buen manejo del español. El mismo uso se le daba respecto a los esclavos: los africanos recién llegados eran “bozales”, y los que ya hablaban español y conocían los modos locales eran “ladinos” (véase Aguirre Beltrán, 1972). El valor monetario de un esclavo ladino era superior al de un bozal, y un indio ladino era considerado más apto para asumir puestos públicos en la República de Indios que uno no aculturado.

Por otra parte, es indispensable notar la ambivalencia que se sentía hacia la aculturación, hacia la “ladinización”. Por ejemplo, los judíos y los musulmanes eran considerados miembros de naciones especialmente peligrosas porque eran ladinos, es decir, porque podían mimetizarse con los españoles y subvertir el orden desde adentro. Esta fue la razón por la cual se prohibió la entrada de moros y de judíos —aunque fuesen conversos— al Nuevo Mundo. La acepción del “ladino” como una persona hábil pero truculenta, como una persona “de dos caras”, ha sobrevivido hasta nuestros días y es hoy el sentido principal que tiene esta palabra que en su época tuvo un campo semántico mucho más complejo.

Armados de estos datos, podemos volver al caso del indígena que se separó de su comunidad y cuyos únicos bienes inalienables eran su alma y su color. Habíamos dicho que estos individuos podían aspirar a un lugar dentro de una comunidad a través del dinero y de la aculturación. Vistos los conceptos de libre albedrío, de sangre, de patria, y de ladinización se entiende mejor la serie de estrategias y de alternativas de esa gente.

En primer lugar, aunque estos indígenas no tuvieran ya ligas inalienables con una tierra a través de títulos primordiales, tradiciones orales, etc., sí tenían lazos con una tierra (con su “patria”) por nacimiento y por crianza: eran indios de la Nueva España. En segundo lugar, a través de su participación en la economía de mercado, estos individuos se podían ladinizar más fácilmente que un macehual cualquiera, y así tener ciertas ventajas frente al indio monolingüe de comunidad (aunque aquí es crucial recordar la ambivalencia que había hacia la ladinización: estos indios eran a la vez superiores y más peligrosos que los que estaban ligados a sus pueblos). En tercer lugar, si un individuo lograba hacer un poco de dinero podía comenzar a escalar por la senda transgeneracional del honor, casándose, por ejemplo, con una mestiza o con un criollo, “mejorando la raza”, y haciéndose de una serie de posesiones a partir de las cuales podría afirmar un cierto honor. El indio que se separó de su comunidad podía ir asimilándose a una patria más grande que la comunidad local, en la que algunos podían aspirar a ganar una pequeña medida de honor y de progreso.

Los problemas de nacionalidad del criollo son en cierta forma más sencillos. Este grupo se distinguía de los peninsulares no por su “nacionalidad”, sino por las

influencias de su “patria”, que servían para discriminar a algunos en los terrenos del comercio, de la religión, del ejército y de la burocracia. Debido a esto no se puede hablar de un *nacionalismo* criollo (frente a los españoles), sino de un *patriotismo* criollo, es decir, de una ideología que ensalzaba a México y a su influencia benigna sobre todo aquel que fuese criollo de estas tierras.¹¹ Por otra parte, es evidente que ese patriotismo criollo podía también encontrar apoyos fuera de la nación europea nacida en México, entre todos aquellos individuos mestizados que no pertenecían ya a una comunidad indígena y para quienes la pertenencia a una patria bien valorada podía ser importante.

Por último, es interesante destacar la posición de los esclavos africanos frente a estas cuestiones de patria, nacionalidad y comunidad. A diferencia de los indios, los esclavos no tenían ningún bien inalienable, todos sus bienes fueron enajenados. Además, la legitimación misma de la esclavitud era deshacer a pueblos que se resistían a la evangelización: en principio, los esclavos eran cautivos de “guerras justas”, es decir, de guerras contra infieles que se negaban siquiera a oír a los evangelizadores. En este contexto, era legítimo tomar esclavos y obligarlos a recibir una instrucción cristiana con la esperanza de que, después de pasar todas las penas de una vida dedicada al servicio incondicional, pasaran a mejor vida. Es decir que, a diferencia de los indios, los esclavos no eran redimibles como nación, sino únicamente como individuos, y eso sólo después de la amargura de la esclavitud. Debido a esto, siempre se intentó evitar la construcción de comunidades negras: se prohibió la asociación de más de dos negros, y todas las corporaciones se prohibieron con la excepción de las cofradías religiosas, y aun éstas tuvieron épocas de ilegalidad por su potencial subversivo.

Sin embargo, existía una importante contradicción respecto de la naturaleza colectiva de los esclavos que resultaba de que, a pesar de todo el esfuerzo en contra de la formación de una sociedad esclava que fuese paralela a la sociedad indígena, se traían esclavos de África (y no de otra parte) precisamente porque no se confundían ni con los europeos ni con los indios. Es sin duda esta conjunción de factores la que nos ayuda a comprender el miedo que inspiraba a los españoles la idea de que se formaran pequeñas monarquías africanas en el Nuevo Mundo, pero la tendencia a formar colectividades afromexicanas se limitó a los grupos de cimarrones que lograron establecerse en zonas costeras, mientras la mayor parte de los esclavos se fueron casando con libres y contribuyendo a la formación de esa *plebe* que en la era colonial conformaba las clases populares en ciudades, minas y puertos.

Estas consideraciones sobre nacionalidad y patriotismo indígena, criollo y negro son fundamentales para comprender el desarrollo de la nacionalidad mexicana propiamente dicha, pero antes de pasar a ese tema es importante mencionar un efecto político no intencionado del régimen colonial. Está claro en todo lo expuesto

¹¹ Brading (1972) estableció esta distinción con gran claridad.

que el sistema ideológico, legal y económico que imperó en la Colonia contribuyó a forjar una sociedad multinacional en la que diversos grupos “nacionales” podían o no compartir intereses *patrios*. Pero a esto hay que agregar que el sistema político colonial en sí mismo ayudó a imaginar al Estado-nación que se quiso construir con la Independencia: en la era colonial México era la sede de un virreinato, que estaba presidido por un virrey, y que incluía una corte compuesta por los nobles, por el alto clero, por sabios, mercaderes y mineros. El virrey era el responsable último de todas las ramas de gobierno, incluyendo no sólo las administrativas, sino también la eclesiástica y la militar. La existencia de esta cúpula de poder estatal en la Nueva España sin duda ayudó a los criollos y a sus diversos aliados a imaginar un nuevo Estado, con sede en México, regido por patriotas mexicanos, y no por peninsulares.

LA NACIONALIDAD EN LA ERA INDEPENDIENTE

Uno de los problemas ideológicos centrales de la Independencia fue cómo transformar al *patriotismo* criollo en un nuevo nacionalismo, en el que pudieran ser incluidos otros grupos sociales nacidos en México, pero que, en los términos hispanos del siglo XVIII, no pertenecieran a la “nación” europea.

Este problema se presentó, antes que como un problema teórico, como una cuestión práctica: ¿cómo hacer que la cuestión de la “patria” inspirara y movilizara a sujetos que no pertenecían a la nación privilegiada de los criollos?, ¿cómo darle el relieve necesario para que la preocupación patriótica opacara a la cuestión de las clases y de las castas? Está claro que a nivel de lógica pura hay sólo dos soluciones a este problema: la primera es redefinir la idea de nación y de nacionalidad de tal forma que la pertenencia a una patria común determinara y definiera la pertenencia a una nación; la segunda es mantener el sistema multinacional con una élite europea, pero en un contexto en el que todos se beneficiaran de que estos europeos amaran a la misma patria que los indios, los negros, etc. A nivel práctico, desde luego que existen diversas formas de mezclar estas dos opciones, y de hecho ambas fueron combinadas de formas en extremo complejas y que necesitan ser explicadas. Pero antes de pasar a considerar cómo se combinaron estas opciones, hay que señalar un corolario importante de toda esta cuestión: independientemente de cuál opción se tomara, cualquier ideología independentista tendría un fondo patriota común, es decir, *era mucho más sencillo compartir un amor por la patria que ponerse de acuerdo respecto de cuáles eran las características de la nación*.

Debido a esto, las primeras formulaciones de los bienes sagrados e inalienables de México se ligaron de manera muy directa con los símbolos de la tierra (de la patria): “el suelo sagrado” de la patria; el águila azteca; los volcanes; la plata que se extraía de “la barriga” de la patria; el cielo del altiplano y, también, las pirámides y las grandezas de la cultura indígena prehispánica, cuyos restos materiales

formaban ya parte de la tierra y cuyos restos simbólicos dotaban al paisaje de un nombre propio: México, no Nueva España.

Este conjunto de símbolos que se pueden llamar propiamente patrios, y no estrictamente nacionales, se habían ido desarrollando desde los inicios del patriotismo criollo, a fines del siglo XVI, y para la época de la Independencia ya se habían constituido en un repertorio bien conocido: las obras artísticas que ensalzaban los productos y paisajes del Nuevo Mundo, la presentación de las civilizaciones precolombinas como paralelas a las de la antigüedad clásica de Grecia y Roma, y la afirmación de la legitimidad y de la autonomía del cristianismo mexicano a través del culto a la virgen de Guadalupe y de la búsqueda de un cristianismo prehispánico en figuras tales como Quetzalcóatl, la cruz de Palenque, etcétera.¹²

La novedad del patriotismo independiente frente a esta tradición criolla fue que, constituido el Estado mexicano, se pudo proceder a darles estatuto oficial a estos símbolos. Así, Hidalgo enarboló el estandarte de la virgen de Guadalupe; José María Morelos usaba una bandera con el águila en el nopal y la inscripción "VVM" (¡Viva la Virgen María!); Iturbide también adoptó el águila azteca (aunque coronada) y en 1821 formó la Orden de Guadalupe para soldados, insurgentes, profesores y eclesiásticos destacados. Se imprimieron las primeras monedas con las consiguientes figuras del águila azteca. Desde 1821 a 1853 se compusieron varios himnos nacionales, hasta que se adoptó la canción patriótica de González Bocanegra (no se puede decir que sea nacionalista, ya que se trata casi exclusivamente de enfatizar la importancia del sacrificio para con la patria; su estrofa más representativa es la de "Ya no más de tus hijos la sangre/ se derrame en contienda de hermanos/ sólo encuentre el acero en tus manos/quien tu nombre sagrado insultó").

Sin embargo, la rapidez con la que se dio la formulación de signos y objetos sacros de la patria (el propio mote del primer presidente, Guadalupe Victoria, es un ejemplo de la vitalidad de ese patriotismo) no tuvo una contrapartida tan simple en la definición de la nación y, en verdad, se puede decir que la cuestión propiamente nacional ha sido polémica desde entonces.

Las formas en que se identificó la patria con la nación fueron evolucionando de maneras interesantes. En los primeros años de la vida independiente, uno de los legados que se le atribuyó uniformemente a la nación fue la religión católica. Esta nacionalización de la Iglesia puede ser entendida en parte como una contrapartida de la apropiación de la fe que fue el cimiento ideológico del imperialismo español. La Iglesia se considera un legado fundamental e inalienable de la nación mexicana en todos los principales actos y documentos de la era independiente temprana, empezando por la apropiación de la virgen de Guadalupe por el cura Hidalgo, pasando por planes políticos de Morelos, Iturbide, y la Constitución de 1824. En las Siete Leyes (1835) se estipulaba que los mexicanos tenía la *obligación* de profesar

¹² El trabajo de Lafaye (1977) es el más completo en la descripción de este rubro.

la religión católica, y ni siquiera las leyes anticlericales promovidas por José María Luis Mora en 1833 minaron el estatus oficial del catolicismo. El lazo esencializado de la nación con la religión no se rompe sino hasta la Constitución de 1857, y el proceso de desnacionalizar a la religión (que nunca fue logrado en su totalidad) y la sustitución de esa fe por la democracia liberal y universalista es una parte central de la historia de la nacionalidad mexicana.

Por otra parte, independientemente del apoyo que la nacionalidad pudo encontrar en la religión, la dificultad que se tenía en definir a la nación se refleja en los vaivenes que hubo en los modos y maneras en que se sentía que ésta se manifestaba, y se representaba. Por un lado, hubo un movimiento más o menos uniforme por hacer de la patria el criterio definitorio de la nación (todo aquel nacido en México era considerado mexicano) pero, por otro lado, los mecanismos de representación popular en verdad restringían la definición de cuáles individuos eran propiamente ciudadanos, y estas restricciones ocurrían no sólo por la alienación de grandes sectores rurales de la política nacional, sino a veces también por diseño expreso. Así, por ejemplo, en las Siete Leyes —y estas medidas continuaron siendo válidas desde 1835 hasta las leyes de la Reforma— sólo los hombres (en México el derecho de votar de las mujeres no se instauró sino hasta 1953) mayores de edad que tuvieran una renta anual superior a 100 pesos podían votar. En 1846 se agregó a este requisito el de saber leer y escribir. Para ser diputado se necesitaba una renta anual mínima de 1 500 pesos, para ser senador, 2 000, y para presidente 4 000 pesos.

De esta forma se puede decir que la ideología nacionalista de la primera mitad del siglo XIX permitía la manutención *de facto* de las jerarquías sociales de la Colonia, pues la distinción a través del dinero podía servir para fortalecer los sistemas de discriminación por raza, dado el hecho de que la mayoría de los indios y de gentes morenas en general eran pobres. Sin embargo, existen también grandes diferencias entre un sistema que favorecía al rico, como el que se estableció tras la Independencia, y un sistema explícitamente de castas, como el que hubo durante la era colonial.

Una de las diferencias centrales es que la pertenencia supuesta a una nación común (definida a través de la patria común) hacía posible que los pueblos campesinos y otros contingentes pobres hicieran sus reclamos políticos en términos de derechos ciudadanos, y no en los términos de complementariedad subordinada de casta. Sin embargo, esta transformación también podía significar la pérdida de ciertas prebendas para grupos subalternos, sobre todo para los indios. Desde los primeros años de la Independencia comenzó el asalto ideológico y real a las tierras comunales de los pueblos, y a otras instituciones de la comunidad indígena tales como los hospitales, los puestos públicos, las escuelas y los manejos de cajas de comunidad. Este asalto tenía como contrapartida los movimientos indigenistas que buscaban identificar a la nación con la raza indígena. Estos indigenistas se expresaron en las esferas políticas nacionales a través de figuras como el diputado Rodríguez Puebla, quien

luchó en los primeros congresos por mantener las instituciones de la comunidad indígena (menos el tributo) intactas.

Sin embargo, esta posición política era contraria al precepto central del liberalismo, que era la ideología dominante del movimiento independiente, según el cual una república está compuesta por una patria aunada a una nación soberana. El indigenismo que intentaba mantener y fortalecer a las comunidades indígenas dentro de un orden nacional plurirracial amenazaba con consolidar un país plurinacional, cosa que para los liberales era una aberración. Así, don José María Luis Mora resume la postura liberal ante este indigenismo:

El verdadero motivo de esta oposición consistía en el nuevo arreglo de la instrucción pública que estaba en conflicto abierto con los deseos, fines y objetivos del señor Rodríguez Puebla en orden a la suerte futura de los restos de la *raza azteca* que aún existen en México; este señor, que pretende pertenecer a dicha raza, es una de las notabilidades del país por sus buenas cualidades morales y políticas; su partido, en teoría, es el de *progreso* y en el personal el *yorkino*; pero a diferencia de los hombres que obran en esto de concierto, el señor Rodríguez no limita sus miras a conseguir la libertad, sino que las extiende a la exaltación de la raza azteca y de consiguiente su primer objeto es mantenerla en la sociedad con una existencia propia. Al efecto ha sostenido y sostiene los antiguos privilegios civiles y religiosos de los Indios, el *statu quo* de los bienes que poseían en comunidad, las casas de beneficencia destinadas a socorrerlos y el Colegio en que recibían exclusivamente su educación; en una palabra, sin una confesión explícita, sus principios, fines y objetos tienden visiblemente a establecer un *sistema puramente indio*.

La administración de Farías, de acuerdo con todas las que la precedieron, pensaba de distinto modo; persuadida de que la existencia de diferentes razas en una misma sociedad era y debía ser un principio eterno de discordia, no sólo desconoció estas distinciones proscritas de años atrás en la ley constitucional, sino que aplicó todos sus esfuerzos a apresurar la fusión de la raza azteca en la masa general; así es que no reconoció en los actos del Gobierno la distinción de *indios* y no *indios*, sino que la substituyó por la de *pobres* y *ricos*, extendiendo a todos los beneficios de la sociedad (1963, pp. 152-153).

Por otra parte, el conflicto sobre la posición de las comunidades indígenas en la nueva sociedad nacional no terminó con estas rencillas de las altas esferas políticas del país; sino que se tradujo, sobre todo, en conflictos regionales en los que grupos indígenas buscaban construir sus propias autonomías nacionales. Estos movimientos fueron llamados “guerras de castas” por la “mayoría nacional”, pero deben ser entendidos también como movimientos nacionales, en el sentido de que buscaban una coincidencia entre naciones indígenas (definidas en general en un lenguaje de “sangre”), manejo de territorio, y apropiación de la religión.

La nostalgia de muchos indígenas por tener sus estados propios, por tener una tierra con una sola sangre, al mando de sus propios sabios y bajo el manto de un cristianismo indígena se tradujo en movimientos sociales en varios momentos del

siglo pasado y aun en el presente. Por ejemplo, durante la famosa “guerra de castas” de Yucatán los indios tenían su capital en Chan-Santa Cruz y construyeron su liderazgo en torno a una cruz que le hablaba directamente a los sacerdotes que dirigían el movimiento de los indios alzados. Otros movimientos con ciertos parecidos estructurales a éste se dieron también en los Altos de Chiapas (1868), entre los yaquis (1885-1909), en la Huasteca potosina (1888), y en la Mixteca de la costa (1911), entre otros, y hubo un buen número de movimientos no violentos de este tipo de nacionalismo local en distintos poblados de México, algunos aliados con clases ya propiamente urbanas. En la misma capital del país hay actualmente grupos nahuatlistas de orígenes sociales mixtos que buscan la devolución del penacho de Moctezuma y la instalación de un nuevo imperio indígena.

Por otra parte, pese a la cantidad de movimientos autonomistas de los indios, el nacionalismo que predominó hasta las leyes de Juárez permitió que siguieran combinándose factores de clase con factores de raza o casta en el juego por la distinción social. Dado que el liberalismo decimonónico estaba en contra de unir factores raciales a la definición de la nación, se pudo continuar con las ideas racistas que existían desde la era española y que irían agravándose con la importación de las ideas racistas del darwinismo social en las últimas décadas del siglo pasado.

El ideólogo que más influenció el pensamiento racista ilustrado en México fue Herbert Spencer, quien creía en la importancia fundamental de la selección del más apto para la evolución social. Para Spencer el Estado no debía intervenir en favor de los pobres, pues esto multiplicaría el número de individuos inferiores. Además, Spencer creía en la herencia de características adquiridas. La combinación de estas doctrinas aplicadas a México llevan a la conclusión de que los indios habían sido subsidiados por el Estado colonial durante siglos, y que las características negativas que habían ido adquiriendo seguirían plagando a la evolución nacional si no se mejoraba la razón de individuos aptos (europeos).¹³

Por otra parte, vale la pena mencionar que las formas racistas españolas fueron finalmente las que dominaron el pensamiento racista en México aun después de la importación de las ideas noreuropeas. Hay que recordar que según las ideologías dominantes en la era colonial la raza indígena era inferior a la española, pero era también una raza redimible, no sólo a través de la fe cristiana, sino también mediante la procreación con la raza española: existía una fórmula bien conocida según la cual el hijo de español y de india daba un mestizo; hijo de mestizo y española, daba un castizo e hijo de castiza y español un español. Es decir que los orígenes indígenas de un individuo podían ser “borrados” tras de un par de generaciones de matrimonio con europeos.

Es por esto por lo que en la era colonial se manipulaba la identidad racial: se compraban actas de nacimiento para que los hijos fuesen clasificados como criollos y no como de alguna casta inferior; se compraba acceso a comunidades indígenas por parte de mestizos; se le concedían derechos a ciertos indígenas de vestirse como

¹³ Para una discusión de esto, véase Knight (1990).

españoles, de montar a caballo, o de portar armas, etc. Con la Independencia se abandonaron las definiciones y resguardos legales de las castas: se liberó a los esclavos, y se prohibió el tributo indígena, así como las clasificaciones raciales en actas bautismales. Sin embargo, la manipulación de la identidad racial continuó más que nada en la lucha por el estatus. Sólo así podemos entender por qué Porfirio Díaz se polveaba la cara de blanco, y la exagerada preferencia del rico y del político moreno por la esposa blanca.

Por otra parte, desde la Independencia se comenzó a idear la posibilidad de dotar al mestizo de una cierta dignidad racial, y de hacer de la “raza mestiza” una raza nacional. En sus inicios esta tendencia se limitó simplemente al reconocimiento de la grandeza tanto de las fuentes indígenas como españolas de la nacionalidad. Sin embargo, esta tendencia a reconocer la importancia central del mestizaje para la nacionalidad mexicana no se pudo traducir fácilmente en una ideología en la que se *equiparara* al mestizo con el mexicano por dos razones: la primera era la idea liberal que buscaba vaciar toda definición de nación de lazos con cualquier raza, y la segunda fue la influencia cada vez mayor del pensamiento racista pseudocientífico. Estas dos tendencias se contradicen entre sí, pero se desarrollaron paralelamente.

Así, el indigenismo de Juárez y de su generación —en la que hubo grandes figuras políticas e intelectuales de origen indígena— era enteramente distinto al indigenismo de un Rodríguez Puebla. Mientras que éste buscaba mantener los espacios de comunidad indígena dentro de un marco nacional pluralista, Juárez demostró que los indígenas eran perfectamente capaces de “ascender” al nivel cultural de los europeos si es que se les daba la oportunidad y los recursos. Así, el liberalismo de Juárez buscaba redimir al indio a través de darle acceso a los bienes de la ciudadanía: educación, derechos universales, igualdad. Por eso la visión nacional de Juárez fue la primera, y tal vez la única, que mana verdaderamente de los ideales nacionales, democráticos y universalistas de la Revolución francesa.

Juárez busca formar una nacionalidad compuesta por una ciudadanía definida a través del nacimiento común en una patria, que tenía una verdadera igualdad de acceso a la protección y a la representación en el Estado. Se puede decir que en la Constitución de 1857 los legados inalienables de la nación eran tres: el territorio nacional, la soberanía del Estado, y los derechos del hombre. Es por esto por lo que también, Juárez rompe el lazo privilegiado que había mantenido hasta entonces la Iglesia con la nacionalidad mexicana: Juárez ya no necesita una Iglesia nacional para legitimar al país, le basta la libertad e igualdad de los mexicanos bajo el manto de la ley y el marco de la patria. Por otra parte, la figura misma de Juárez, y de muchos de los hombres de su generación, era una prueba viviente de que estos ideales eran alcanzables.

Sin embargo, fue más fácil desnacionalizar a la Iglesia que construir una ciudadanía nacional. Las leyes promovidas por Juárez contribuyeron a erosionar a las comunidades indígenas que habían mantenido la herencia comunitaria (transformada) del calpulli, pero las nuevas y viejas masas proletarizadas seguían

siendo principalmente morenas, y seguían estando bajo la férula económica de extranjeros. Más aún, esta tendencia aumentó fuertemente en los años posteriores a Juárez debido al desarrollo capitalista que se dio con la introducción del ferrocarril y con la paz y el orden de don Porfirio.

La mayoría de los pobres de México seguía excluida de los bienes de la nacionalidad (igualdad ciudadana, educación pública, derecho de representación en el Estado), pues los recursos de la burocracia nacional eran magros y, peor todavía, el control sobre esos recursos era utilizado primordialmente para el desarrollo de las clases sociales de la época. Es por esto por lo que en el siglo XIX el término “indio” cobró una nueva acepción, fusionando factores de raza con factores de clase: todo campesino pobre se convirtió en un indio para las clases medias y altas de las ciudades. Es decir, que la categoría de indio se volvió en una forma de hablar de aquellos que no eran ciudadanos cabales.

Esta situación explica también por qué el pensamiento racista de Spencer cobró cierta influencia en los círculos oficiales. Esa ideología permitía que ciertos grupos oficiales “culparan a las víctimas” de los resultados negativos del desarrollo social que se dio a partir de la Independencia: México no había conseguido el nivel social de Estados Unidos por la influencia negativa de los indios. El único modo de conseguir una evolución política era a través de la importación de europeos y de la dominación de lo indio, ya fuera a través de la educación, ya —en casos de indios reacios— mediante formas disciplinarias más crueles. Fue precisamente esa época cuando se revivió la esclavitud indígena y cuando se perpetuaron masacres de indios en Sonora y en Yucatán.

La lucha por el poder y la lucha de clases en este período se convirtió también, en algunos sectores, en una lucha nacional, pues el progreso logrado por don Porfirio se fundó en buena medida en concesiones a capitales extranjeros, y los sectores sociales que quedaban afectados negativamente por ellos se aliaron con los grupos políticos excluidos del monopolio que el grupo de don Porfirio ejercía sobre el aparato burocrático. Estas alianzas dieron inicio a la Revolución.

LA REDEFINICIÓN DE LA NACIONALIDAD A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN

Desde el punto de vista de la nacionalidad, la Revolución mexicana marca un partaguas tan importante o más que el de la Reforma. Aquí voy a centrarme en dos aspectos: la revaloración del mestizo y de lo mestizo como la quintaesencia de lo nacional, y la redefinición de los bienes inalienables de la nación.

La colocación del mestizo como personaje central tiene, como hemos mencionado ya, una historia que comienza con la Independencia, pero con la Revolución se rompen lazos con las dos doctrinas que inhibían la adopción del mestizo como raza nacional. Por un lado se abandona el liberalismo universalista de Juárez a favor de un régimen de Estado fuerte y proteccionista, que sí estaba dispuesto a

tomar medidas y disposiciones especiales para grupos nacionales específicos como los indígenas, los campesinos, los obreros, etc.; por el otro, se destronaron las ideas racistas del darwinismo social a partir de la obra antropológica de Franz Boas.

Estas dos rupturas se complementan y van de la mano. La figura más importante en el combate contra el racismo pseudo científico fue Manuel Gamio, quien gracias a su importante actuación en la construcción del nacionalismo revolucionario, es frecuentemente considerado “el padre de la antropología mexicana”. Gamio se apoyaba en su maestro, el famoso antropólogo Franz Boas, para afirmar dos cosas: primero, la igualdad entre las razas, y segundo, la validez de todas las culturas. Basado en esto, Gamio desarrolló un indigenismo que tuvo como uno de sus resultados principales la dignificación de los rasgos y de la sangre india de los mexicanos, permitiendo así que surgiera “el mestizo” como verdadero protagonista de la historia nacional, y que la cultura nacional quedara definida como una cultura mestiza.

Es importante detenernos un momento en la concepción de “el mestizo” que manejan los nuevos ideólogos del nacionalismo mexicano, principalmente Luis Cabrera, Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio. El mestizo era imaginado como el producto de un *padre* español y de una *madre* indígena. Es importante subrayar el hecho de que esta fórmula esencializa la relación entre raza y género, pues ya para el siglo XX no todos los mestizos eran hijos de padre español y de madre indígena. La importancia de esta fórmula muy particular es doble: por una parte, coloca a la Conquista española como el punto de origen de la raza y de la cultura nacional, y permite así que se desarrolle o se fortalezca toda una mitología nacional a partir de este hecho (de esta mitología salen algunas de las obras nacionalistas más importantes de este siglo, como los murales de Diego Rivera, o las interpretaciones del carácter y de la cultura nacional de Samuel Ramos y de Octavio Paz). Por otra parte, y esto es quizá aún más importante que lo anterior, la identificación de lo europeo con lo “macho” y la feminización de lo indígena que permitió la formulación de un nacionalismo que fue a la vez modernizante y proteccionista.

Para entender esta relación más claramente, analicemos la siguiente frase de Andrés Molina Enríquez: “a la larga, el yunque de la sangre indígena siempre prevalecerá sobre el martillo de la sangre española”. Aquí “el mestizo” (léase “el mexicano”), queda retratado como alguien que hereda la hombría (representada por “el martillo”) de su padre español y que, al mismo tiempo, siente una lealtad primordial hacia su lado materno (representado por “el yunque”), es decir hacia lo indígena, incluyendo en esta categoría a la tierra.¹⁴ Esta formulación de la

¹⁴ En este sentido la expresión “madre patria” es interesante, pues sintetiza las vetas paternas (europeas) y maternas (indígenas) en un solo término. La expresión es digna de un análisis en sí misma pues representa una aparente contradicción de términos. Sin embargo, esa aparente contradicción resulta del hecho de que la concepción original, latina, de patria estaba ligada a los bienes inalienables que se recibían por la línea paterna, es decir, al patrimonio. Sin embargo, en un buen número de sociedades, la tierra es asociada con el poder reproductor de las madres, la Madre Tierra. Esta identificación materna de la tierra es aún más importante en México, no sólo porque existían diosas de la tierra en la era

naturaleza del mestizo, y la identificación de lo mestizo con lo nacional, apoyó implícitamente la creación de un nacionalismo proteccionista y modernizante: era modernizante porque el mestizo, al igual que su padre europeo, era propenso a la acción a lo épico, a la historia. Era proteccionista porque el mestizo buscaba proteger a su herencia materna de la explotación de los europeos, quienes no sentían lealtad alguna hacia la tierra ni hacia lo indígena. De este modo, el nacionalismo mestizo resolvió los problemas de identificación con “el pueblo” que tenían los criollos del siglo anterior.

La nacionalización del mestizo representa también un rompimiento con algunos aspectos del *laissez faire* liberal e introduce una nueva versión de lo que es el patrimonio nacional: ya no hay la visión de que el progreso y la modernidad manaran de las libres fuerzas del mercado y del respeto a los derechos del hombre; en su lugar, surge la idea de que el progreso sano sólo puede darse bajo la rectoría de un Estado nacionalista que vela por el interés público.

Así, la Constitución de 1917 ya no limita la definición de bienes inalienables a los derechos del hombre y a la construcción democrática del Estado en el marco de la soberanía nacional. En la Constitución de 1917 se incluye entre los bienes inalienables, además de los derechos ciudadanos y de la santidad de las instituciones democráticas, la discreción del Estado para permitir o prohibir la libre acción de extranjeros en el país; la vigilancia del Estado por el interés público, incluyendo a la educación pública; la protección del trabajador y de las condiciones de trabajo; el dominio sobre todos los recursos naturales subterráneos y subacuáticos; el derecho del Estado de expropiar cualquier terreno con fines de utilidad pública; la regulación de la inversión extranjera; la regulación de la tierra que se puede poseer legalmente; la vigilancia de dar preferencia a la contratación de mexicanos por encima de extranjeros, etc. En la Constitución de 1917 se dice explícitamente que toda la tierra de México es un bien inalienable de la nación, la tierra puede ser vendida y comprada, pero siempre puede volver al uso público en cuanto se la requiera.

Es a partir de los cimientos de este nacionalismo que se van creando los nuevos símbolos de nacionalidad del siglo XX: la adopción del lema de Zapata “tierra y libertad” como icono fundamental de la Revolución; la satanización de Iturbide, de Santa Anna y de Porfirio Díaz; la expropiación petrolera y la formación de una serie de grandes industrias nacionalizadas como PEMEX, Comisión Federal de Electricidad, Telmex, SICARTSA, Cananea, que fueron símbolos del nuevo nacionalismo; la fundación o el apoyo masivo a grandes establecimientos educativos nacionales, tales como el sistema de educación primaria y secundaria de la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Nacional Autónoma de México, las universidades autónomas de los estados, etc. Estos establecimientos nacionales

precolombina sino porque la tierra era aquello que había que defender en contra de la explotación del europeo. Es por esto por lo que en México la expresión “madre patria”, con todo su dualismo, es tan importante.

formaron organizaciones internas que se integraban de manera importante al sistema político nacional: los sindicatos de maestros, de petroleros, de telefonistas, etc., los cuales formaron parte de la estructura formal del partido de la Revolución, de modo que estos símbolos de nacionalidad eran a la vez apoyos muy reales del Estado que abanderaba ese nacionalismo.¹⁵

Por otra parte, la rectoría del Estado sobre el interés público también le dio a los gobiernos revolucionarios un papel activo en el patrocinio de las artes y de las ciencias, y buena parte de la creación intelectual de México hasta fines de la década de los ochenta, y aun hasta el día de hoy, ha sido patrocinada parcial o totalmente por ese Estado y, por lo tanto, ha dialogado con la fórmula nacionalista dominante.

Bajo el régimen de este nacionalismo mestizo y revolucionario México creció enormemente, quizás demasiado. El país pasó de ser predominantemente rural y agrícola a ser en su mayoría urbano, y la población creció de alrededor de 20 millones en 1950 a 80 millones en 1990. Esta urbanización y, en general, la creciente complejidad de la sociedad nacional comenzó a dificultar el manejo de la representación estatal por la vía de los sectores del partido dominante y de la política del Estado unipartidista. Por otra parte, los mecanismos de administración burocrática del Estado no pudieron evitar la bancarrota del país en 1982, cosa que permitió que las exigencias económicas del extranjero tuvieran que ser atendidas.

Fue de esta manera como a partir del régimen de Miguel de la Madrid, se llevaron a cabo una serie de reformas económicas muy profundas, que han tendido a revivir algunos aspectos del modelo liberal del siglo pasado, incluyendo la redefinición de lo que sí y lo que no constituye un bien inalienable de la nación. Es por ello por lo que la venta de compañías paraestatales y la privatización del ejido ha sido comparada por los nacionalistas de la vieja escuela con la venta de las alhajas de la familia: los cambios legales y económicos realizados por Carlos Salinas de Gortari representan una transformación profunda en la definición misma de lo que es la nación y de las cosas y relaciones que le pertenecen de manera inalienable, son una vuelta a los planteamientos liberales.

Por otra parte, las transformaciones sociales de la década de los ochenta y la de los noventa también comparten con muchos de los regímenes del siglo pasado la falta de claridad en la definición del nacionalismo, y el discurso nacionalista actual parece estar revirtiendo el discurso patriota del siglo XIX: es largo en los halagos a la patria y a las glorias pasadas de nuestra cultura milenaria, pero es muy corto en la definición de lo que es actualmente la nación y de cuál es su legado. Esta cuestión puede pensarse de la siguiente forma: ha habido únicamente dos momentos históricos en los que se ha definido de forma congruente y explícita la relación entre patria y nación; el primero fue el del liberalismo universalista promovido por Benito Juárez, cuando se separó a la nación de las amarras con la Iglesia y con la raza. Esta opción fue muy importante en la historia nacio-

¹⁵ Para una descripción etnográfica de estos procesos, véase Lomnitz, Lomnitz Adler, y Adler (1990).

nal, aunque nunca se logró como proyecto práctico. La segunda opción fue la del nacionalismo revolucionario, que es internamente más contradictorio que la fórmula de Juárez, pues adopta algunos elementos del liberalismo democrático al tiempo que construye un Estado corporativista y proteccionista. En este modelo se ligó a la nacionalidad con una raza y con una cultura, la cultura mestiza, y se adoptó un régimen modernizador, proteccionista, corporativista y unipartidista.

El régimen actual ha ido abandonando los preceptos, ya bastante oxidados y anquilosados, del nacionalismo revolucionario, pero tampoco ha podido abrazar plenamente el liberalismo universalista de Juárez, pues la transformación actual requiere de un Estado fuerte y autoritario, al estilo de aquellos que manaron de la Revolución. Por otra parte, el liberalismo universalista era una ideología más potente en manos de Juárez, quien finalmente estaba demostrando en carne propia que los indios podían acceder a los bienes de Occidente, en manos de una élite económica que no necesariamente se identifica con el grueso de la población. Por todo esto, se puede decir que el régimen actual requiere del nacionalismo revolucionario para destruir al régimen que lo creó, con el resultado de que la definición de “lo nacional” y de “la nacionalidad” está dejando atrás un punto oscuro, indefinido, y también fértil.

En las artes y en los gustos actuales se refleja claramente el cansancio con las visiones épicas del nacionalismo revolucionario: hoy interesa mucho más el mundo íntimo de Frida Kahlo que la grandilocuencia épica de Diego Rivera, y se consumen con más interés las narrativas íntimas —aun cuando estas destilan nacionalismo, como es el caso de las narrativas de Poniatowska o de Monsiváis— que las grandes épicas abarcadoras como las de Carlos Fuentes. Esta situación es sintomática de la crisis del antiguo nacionalismo: sigue el anhelo de comunidad, y el anhelo de tener una herencia, pero las definiciones estatistas de esas comunidades están casi tan débiles como lo estuvieron en el siglo pasado.

CONCLUSIÓN

En este ensayo hemos revisado las formas en que se han desarrollado las ideologías comunitarias que han servido de base en la construcción de la nacionalidad mexicana. Hemos mostrado que la nacionalidad mexicana se ha ido transformando a través de la historia, al tiempo que ha utilizado elementos ideológicos que tienen a veces gran profundidad y arraigo ideológico y sentimental en la población.

La antropología mexicana de principios y mediados de este siglo fue crucial en la conformación de una de las formas principales del nacionalismo mexicano: el nacionalismo revolucionario. Esta ideología se basó en la doctrina de la igualdad entre las razas y en la idea de que el mexicano es un descendiente por partes iguales de lo español y lo indígena. A través de la postulación del mestizo como protagonista de la nacionalidad, la antropología contribuyó a su modo a la conformación

de un nacionalismo que era a la vez modernizador y proteccionista, popular y autoritario. Una buena parte de la antropología mexicana de este siglo se desarrolló dentro de los preceptos de ese nacionalismo. Sin embargo, hoy día, esa fórmula nacionalista se está derrumbando. Toca a la antropología volver a hacer un recuento histórico amplio y detallado de las ideologías comunitarias que se han esgrimido en la contienda por lo nacional, para ver si de entre los escombros podemos ayudar —como decía Manuel Gamio— a “forjar patria”, pero esta vez en un mundo que está mucho más intensamente intercomunicado, en una población que es a la vez profundamente tradicionalista y desarraigada, y que tiene muchos reclamos sociales y políticos.

Emprender esta nueva tarea significa, también, echar mano de otros métodos y de otras teorías. La antropología de México ya no puede ser un sinónimo de indigenismo ni de un nacional-marxismo: nuestra tarea es estudiar la cultura y la ideología en el mundo en que vivimos, y en ese sentido no podemos limitarnos a lo que ilusoriamente parece “nuestro”. “Lo nuestro” no es nada más nuestro, y “lo extranjero” a veces es también nuestro. Por ello requerimos de un diálogo más intenso con todo el pensamiento que se ha desarrollado en la antropología y la sociología mundial. Los contornos de México están definidos también por el mundo que lo rodea y lo permea.

El desarrollo de las ideologías comunitarias que he rastreado en este ensayo —y que forma parte de una obra empírica y teórica de mayor envergadura— nos permite sistematizar ciertas consideraciones en torno al futuro, y como estamos escribiendo en un momento de cambios profundos en la cuestión nacional, me parece pertinente concluir con algunas ideas al respecto, aun cuando éstas no sean necesariamente novedosas. Espero al menos que la discusión anterior permita entender las opciones conocidas con mayor relieve y claridad.

Actualmente se ven cuando menos tres alternativas lógicas para la ideología nacional tal y como ésta se manifiesta en la definición de bienes inalienables:

a) La primera es consolidar la democracia al estilo de Juárez, basándose en el anhelo de la modernidad y de la incorporación de México al “Primer Mundo”. Esta opción significaría darle primacía a los bienes inalienables defendidos por Juárez, incluyendo los derechos humanos y la forma democrática. La dificultad principal de esta opción es que, aunque se trate de una fórmula perfectamente congruente con la política económica del gobierno actual, es complicado realizarla desde el PRI por la relación privilegiada que este partido ha tenido con el poder del Estado. Otros partidos y grupos sociales claman por esta opción, y el PRI ha realizado intentos importantes, pese a todas las dificultades, por acercarse a esta fórmula en algunos terrenos.

b) La segunda alternativa es reanimar el nacionalismo revolucionario, lo que significaría mantener la rectoría del Estado sobre algunos bienes que se consideren centrales para el interés público y la nacionalidad, como pueden ser la tierra, la explotación del subsuelo, la industria de la comunicación, y los servi-

cios e industrias de la educación y la cultura. Esta opción podría mantener al nacionalismo mestizo incólume, pero tiene la dificultad de que está siendo abandonada principalmente desde la oposición, y esa oposición necesita también sostener el valor de la democracia “al estilo de Juárez”, por lo cual tendría que diseñar una forma de Estado que no caiga en los mismos vicios contra la democracia en los que cayó el nacionalismo revolucionario. La forma concreta en que se mezcla el nacionalismo revolucionario con los ideales liberales ha sido siempre un problema central para este nacionalismo, y si esta ideología vuelve al poder, tendrá que volver a enfrentarse a estos problemas.

c) La tercera opción no está tan claramente dibujada, pero sería un intento de construir una socialdemocracia a partir de la recodificación de los derechos humanos. Esta fórmula se diferenciaría de la segunda porque no dependería de una metáfora racial (“el mestizo”) para la definición de la nacionalidad, sino que centraría sus esfuerzos en la definición de los derechos de las personas: no pondría a la nación por encima de los derechos de las personas, y por lo tanto se alejaría de las fórmulas populistas y autoritarias que han dominado. Por otra parte, esta opción se separa del liberalismo y del “neo” liberalismo porque busca ampliar la definición del derecho humano para defender ciertos intereses sociales generales en contra de las tendencias “naturales” del mercado; por ejemplo, defender la alimentación de los niños, o el derecho a habitar espacios no contaminados. Esta dirección significa también una recodificación de la sociedad civil, deshacerse de la organización sectorial que se desarrolló bajo el nacionalismo revolucionario y crear nuevas formas de representación y de protección estatal a los nuevos derechos humanos. Los adversarios ideológicos principales de esta opción serán la mitología nacionalista tal y como existe actualmente, incluyendo la tendencia a demandar un Estado que tiene rectoría sobre todo el interés nacional, e incluyendo también muchas de las bases anteriores para la definición de comunidades nacionales, tales como la reificación de la nacionalidad en términos raciales y la propuesta de que el papel central del Estado es el de dirigir el proceso modernizador. Habrá que ponerle límites al reinado de la ideología modernizadora, ya que no se trata de modernizarse a *toda* costa.

Evidentemente, me parece que el único camino realmente deseable y —a largo plazo— viable, es el tercero, pero para avanzar sobre ese terreno habrá que estar dispuestos a cuestionar tanto el nacionalismo revolucionario como el neoliberalismo, y crear imágenes de nacionalidad y de la modernidad que se separen tanto de la teleología de los muralistas como de la los Padres de la Patria.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972), *La población negra de México, 1519-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Brading, David A. (1971), *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brading, David A. (1972), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, ERA.
- Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria; pro nacionalismo*, México, Porrúa.
- Hassig, Ross (1992), *Mesoamerican Warfare*, Berkeley, University of California Press.
- Knight, Alan (1990), "Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1910-1940", en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, compilado por Richard Graham, Austin, University of Texas Press, pp. 71-114.
- Lafaye, Jacques (1977), *Quetzalcóatl y Guadalupe; la formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Liss, Peggy K. (1975), *Mexico under Spain 1521-1556; Society and the Origins of Nationality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lomnitz, Larissa, Claudio Lomnitz e Ilya Adler (1990), "El fondo de la forma: actos públicos de la campaña presidencia del PRI, 1998", en *Nueva Antropología* 38, pp. 45-82.
- Lomnitz, Claudio (1992), *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press. (La versión en español aparecerá en 1993 con la editorial Joaquín Mortiz).
- Love, Edgar (1971), "Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish", en *Hispanic American Historical Review* 51, pp. 79-91.
- López Austin, Alfredo (1982), *Ideología y cuerpo humano*, 2 vols, México, UNAM.
- Machlachlan, Colin y Jaime Rodríguez (1980), *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial México*, Berkeley, University of California Press.
- Mora, José María Luis (1963), *Obras sueltas*, México, Porrúa.
- Palmer, Colin (1976), *Slaves of the White God, Blacks in México, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1991), *Coloquios y doctrina cristiana*, traducidos del náhuatl por Miguel León-Portilla, México, UNAM.
- Seed, Patricia (1988), *To Love, Honor and Obey in Colonial México*, Stanford, Stanford University Press.
- Weiner, Annette (1992), *Inalienable Possessions*, Berkeley, University of California Press.