Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco
División de Ciencias Sociales y Humanidades

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Doctorado en Ciencias Sociales

Título de la tesis:

El entramado de la soberanía nacional y la autonomía indígena. Tres momentos en la historia de los pueblos de indios en México: 1549, 1812 y 1857

Tesis para optar por el Grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Relaciones de Poder y Cultura Política

Presenta
Soo Kyoung Park

Directora de Tesis: Dra. Gabriela Contreras Pérez

México, D. F. abril del 2014

Agradecimiento

Agradezco a mi tutora Dra. Gabriela Contreras Pérez por haber esperado con paciencia la elaboración de la tesis durante estos largos años. También le agradezco por todo el apoyo y el calor humano que me ha brindado generosamente.

Deseo agradecer a mis amig@s y compañer@s paisanos y mexicanos con quienes aprendí, compartí y conviví durante mi vida en México, no sólo para culminar esta tesis sino también para aprender un modo de vivir en una cultura diferente.

De la misma manera a mis amig@s y compañer@s en Corea del Sur quienes con gran amistad siempre se muestran atentos hacia mí desde el otro continente.

Agradecimiento especial merece mi familia y mi compañero por su gran amor, compresión y apoyo incondicional.

A Cristina Velázquez Pacheco quien está trabajando justo en esto momento para la corrección. No puedo negar su contribución en esta tesis.

Al *National Institute for International Education* en Corea del Sur le doy gracias por la beca que me otorgó para la realización de esta tesis.

Por último, no puedo olvidarme de todos los encuentros que vinieron de distintas formas en México, aunque a veces no puedo recordar sus nombres ni caras. Estos encuentros me abrieron otro horizonte de pensamiento, y eso me llevó a la elaboración de este trabajo.

Índice

Introducción **1**

Capítulo I

Enfoque conceptual y metodológico

1. Marco teórico **21**
   1.1. Lo político entendido como relación social **21**
   1.2. El poder intrínseco en la relación social **30**
2. Apuntes sobre los conceptos **39**
   2.1. Soberanía nacional **40**
   2.2. Autonomía **48**
      2.2.1. El origen etimológico griego de autonomía **48**
      2.2.2. El uso político de autonomía en la actualidad **51**

Capítulo II

Forma de ejercer la autonomía de los pueblos de indios

1. Estructura política de los pueblos de indios **57**
   1.1. Antecedentes de los pueblos de indios **57**
      1.1.1 La tradición española de municipio **57**
      1.1.2. El municipio de vecindarios españoles y la encomienda en la Nueva España **61**
      1.1.3. La organización sociopolítica y territorial prehispánica **68**
         El caso del Centro de México **68**
         El caso de la organización política maya **71**
   1.2. La continuidad de la organización territorial y del poder local prehispánico **73**
   1.3. Introducción de la república de indios **77**
   1.4. Permanencia de la particularidad regional en los pueblos de indios **81**

2. El sistema normativo de los pueblos de indios **89**
2.1. La tradición española del pluralismo jurídico **89**
2.2. El sistema normativo del pueblo **94**
2.2.1. Tradición oral **96**
2.2.2. Administración de la justicia **97**
3. Territorialidad como condición material de la autonomía **102**
3.1. Tres categorías analíticas de la territorialidad **102**
3.2. Altépetl y su urbanización española **105**
3.3. El espacio y el paisaje simbólicos **111**
3.4. La tenencia de las tierras **114**
3.4.1. El carácter prehispánico: el usufructo de las tierras comunales en vez de la propiedad privada y exclusiva **115**
3.4.2. Persistencia de las tierras comunales en los pueblos de indios **119**

Capítulo III
Configuración de la soberanía nacional

1. El surgimiento del discurso político y jurídico de la soberanía en México independiente **127**
1.1. La crisis de la soberanía monárquica en 1808 **128**
1.2. La soberanía nacional en la Constitución de Cádiz en 1812 **138**
1.2.1. El nuevo titular de la soberanía: la nación **138**
1.2.2. La demanda política de los americanos **145**
1.3. La soberanía nacional en el proyecto de insurgentes para el Congreso **148**
2. Reorganización de las relaciones políticas bajo la configuración de la nación **153**
2.1. La idea de la nación como legitimidad de la soberanía **153**
2.2. La introducción de la ciudadanía individualista **162**
2.3. La introducción del ayuntamiento constitucional **167**
3. Territorialidad del Estado moderno **176**

3.1. La reorganización del territorio: de la intendencia al estado **181**
3.1.1. La intendencia introducida por las reformas borbónicas **181**
3.1.2. La diputación provincial en la primera etapa del constitucionalismo **188**
3.2. Diseñar el territorio nacional: la cartografía **192**
3.3. El desarrollo de la desamortización **198**
3.3.1. El origen de la desamortización en las reformas borbónicas **198**
3.3.2. El impulso de la desamortización por los liberales **201**
3.3.3. La desamortización en la ley Lerdo **205**

Capítulo IV
Intersección de la soberanía nacional y la autonomía indígena

1. El binomio inclusión-exclusión como dinámica de la soberanía nacional **209**
1.1. Des/encuentro de la autonomía indígena con la soberanía nacional **209**
1.2. Conceptualizar la inclusión y la exclusión **215**
1.3. La colonialidad de poder **224**
1.4. Exclusión de los indígenas **230**
2. Tendencias de los movimientos indígenas en el siglo XIX **235**
2.1. Uso del discurso hegemónico de los liberales para autodefensa indígena **235**
2.2. Rebelión radical **246**
2.3. Denominación de los movimientos indígenas como guerras de castas **254**

Conclusiones **263**

Bibliografía **269**

Introducción

La lucha política en la época moderna se puede interpretar, en un sentido amplio, como la lucha por la libre determinación. La lucha de clases, una corriente importante y más representativa de la lucha política en la época moderna, no sólo es interpretada como una lucha entre la clase obrera y la clase propietaria que caracterizó a los siglos XIX y XX, sino que también puede interpretarse en su desarrollo durante el siglo XX, como una lucha contra el capitalismo, por obtener un espacio de libre determinación respecto a su modo de vivir, fuera de la lógica del capitalismo. Los movimientos de liberación nacional de los países colonializados durante el siglo XX, que se sitúan como la otra corriente principal, representan la lucha por la reivindicación del derecho por la libre determinación de los pueblos contra el imperialismo.

En particular, cabe mencionar que los movimientos sociales del siglo XX que recurren a la demanda de autonomía, no se apoyan en el sistema político institucional, por ello vigente y legítimo, sino que buscan sus propias formas para ejercer la libre determinación en diferentes acciones que transcurren tanto en los espacios públicos como privados. Por ejemplo, los movimientos feministas luchan por el derecho a la libre determinación de mujeres en cuanto a su cuerpo y sexualidad a través de las revoluciones cotidianas; la lucha estudiantil demanda la libre determinación en las instancias social, cultural y política; los individuos autoorganizados, frente a las instituciones a las que pertenecen, plantean una manera de no someterse a la representación, como una de las formas de la política, sino de manera independiente y directa, organizan sus propias demandas (Thwaites Rey, 2004). Al respecto, cabe señalar que la libre determinación es una clave en el espacio político, que caracteriza a la política moderna.

En el ámbito político, en particular el vinculado al Estado moderno, se ha considerado que la autonomía y la soberanía son dos maneras de ejercer la libre determinación. Por lo general, se entiende que en la soberanía la libre determinación

la ejerce el Estado, a través de “la decisión última sobre su destino, sin estar supeditado a leyes más altas que las que él mismo se otorgue”, mientras que la autonomía la ejercen las entidades políticas que integran el Estado para “aceptar formar parte de un Estado soberano, determinando las competencias, facultades y ámbitos en que se ejercerían los derechos propios” (Villoro, 1998b, p.68). Por lo tanto, conceptualmente la soberanía y la autonomía no se contraponen porque ambas tienen como fin la libre determinación de una comunidad política. Más bien el concepto de soberanía nacional es una forma moderna de autonomía, o bien la autonomía es una atribución de la soberanía en la época moderna porque el actual concepto político y jurídico de soberanía se desarrolló a través del Estado nacional, que es la forma moderna de organización política, mientras que el concepto de autonomía había estado latente en las relaciones políticas de comunidades políticas desde mucho antes.

Aunque la soberanía surge como el medio principal para ejercer la libre determinación al configurarse el Estado moderno, la autonomía actualmente sigue siendo una demanda política importante en varias regiones en el mundo. Es decir, se demanda el ejercicio de la libre determinación a través de la autonomía en lugar de la soberanía debido a que los grupos sociales, en este caso los que demandan autonomía, sienten un desencanto en su relación con el Estado, como espacio de canalización para hacer realidad sus demandas de libre determinación. Las razones del desencanto son diversas, de modo que la demanda de la autonomía aparece de varias maneras.

Particularmente, los movimientos indígenas en los países en América Latina han planteado la autonomía para reivindicar sus derechos de territorio, recursos naturales, representación política independiente de las instancias estatales, conservación de sus culturas y determinación del modelo de desarrollo. López Bárcenas (2011, p. 82) argumenta que desde el año 1992 en el que se llevó a cabo la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular,* los movimientos indígenas en América Latina emergieron como movimientos de resistencia y emancipación: “resistencia para no dejar de ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonia”. Y desde entonces el eje de las demandas de los

movimientos indígenas gira en torno al derecho de la libre determinación expresado en la autonomía. En México surge el movimiento zapatista en el año 1994, que contribuye a desarrollar el debate de la autonomía como proyecto político y concepto alternativo en lo político. Además de eso, existen los movimientos indígenas en varias regiones de México que nutren al concepto de autonomía, por ejemplo, en Guerrero, Oaxaca y Sonora (Gasparello & Quintana Guerrero, 2009).

Aunque esta investigación no aborda el tema de la autonomía indígena actual, es oportuno esbozar las ideas y las propuestas prácticas de la autonomía porque el planteamiento de la investigación, de haber sido acuñado desde la perspectiva de los movimientos indígenas, me llevaba a pensar la autonomía, a partir de los conceptos clásicos políticos y el mecanismo político en la práctica.

Conforme a lo expuesto por López Bárcenas (2011, pp. 86-91), las luchas por la construcción de las autonomías en América Latina han mostrado tres tendencias: las autonomías comunitarias, las regionales y la reconstrucción de los Estados étnicos. En primer lugar, las autonomías comunitarias surgieron con la lucha de los pueblos por el derecho a ser reconocidos como comunidad. O sea, los pueblos indígenas invisibles políticamente demandaban ser reconocidos como sujeto colectivo de derecho que han gozado históricamente.

En segundo lugar, las autonomías regionales, más allá la autonomía comunitaria, expresan la búsqueda de un espacio en el que se integren los pueblos indígenas y se establezca un gobierno local superior a la delimitación de una comunidad. En este caso las regiones autónomas no transgreden la delimitación territorial del Estado, sino que se quedan como entidad federativa. Por ejemplo, Nicaragua presentó el modelo de la autonomía regional a través de la Constitución Política del Estado en el 1987.

En tercer lugar, en última la instancia, se propone la reconstrucción de los Estados nacionales con base en las culturas indígenas. Con esto no se recurre exactamente a la autonomía indígena, sino que se insinúa un cambio, a partir del reconocimiento explícito que hizo el Estado de la identidad indígena, con todo y sus restricciones. En este caso no se problematiza el vínculo entre la soberanía estatal y los derechos indígenas, más bien, se enfoca a la refundación del pacto entre la

población indígena y el Estado, porque éste último, continuará representando la identidad nacional y tendrá la titularidad de la soberanía nacional con su propia identidad, sin conflicto, en términos de la autonomía.

Estas corrientes demandan derechos de autoafirmación, autodefinición, autodelimitación y autodisposición para las comunidades indígenas. Según Obieta Chalbaud, citado por López Bárcenas (2011, p. 83), "el derecho de autoafirmación otorga a los pueblos la capacidad exclusiva de proclamarse existentes, mientras el de autodefinición les permite determinar por sí mismos quiénes son las personas que lo constituyen; el de autodelimitación les posibilita determinar por sí mismos los límites de su territorio, y el de autodisposición, organizarse de la manera que más les convenga".

Ahí, es de destacar que la demanda de tales derechos está equilibrada sobre el entramado de la soberanía nacional desde punto de vista liberal y la autonomía. Por un lado, el derecho de autoafirmación y de autodefinición proclamado por los pueblos indígenas en términos de autonomía podría contraponerse al imaginario de la "nación" en la que se funda el Estado moderno porque este derecho cuestiona el pacto político, supuestamente entendido como el consenso voluntario entre los ciudadanos sobre el cual se establece el Estado-nación, como una asociación de ciudadanos libremente concentrados. Es decir, la autoafirmación y la autodefinición de los pueblos indígenas quiebran la idea abstracta, supuesta y unitaria de la libre asociación de ciudadanos, reformulando las diferencias entre ciudadanos. Mientras que la ciudadanía proporciona, como titular de la soberanía, la base de la legitimidad para la constitución política de un Estado homogéneo y, por definición, supone derechos iguales para todo individuo, en sus diferencias culturales o sociales, la autoafirmación y la autodefinición establecen sujetos que pertenecen a los pueblos indígenas, así reconocidos, que tendrán derechos diferenciados. De ahí que los pueblos indígenas se conviertan en un tercer actor, junto a los individuos y el Estado. Por eso, por el otro lado, el derecho de autodelimitación y el de autodisposición para tener su propio territorio y gobierno, por supuesto, tienen la posibilidad de hacer una grieta en los cimientos materiales de la soberanía nacional.

En este contexto, la demanda de la autonomía indígena genera una inquietud

general, pero, ambigua e incierta: aparentemente la autonomía, de manera abierta o subrepticia, quiere la subversión del sistema política liberal del Estado incluso la *balcanización*, que amenaza la soberanía nacional. Esto se finca en la idea de que la soberanía y la autonomía se contraponen porque la autonomía reivindica el derecho político de grupo indígena y lucha por las mismas facultades que se consideran, generalmente, pertinentes de manera exclusiva a la soberanía; por ejemplo, la administración del territorio, el poder judicial y legislativo y la fuerza física. Para esta perspectiva es innegable que existe una intención de separar y crear un nuevo Estado, independiente, que emplea la idea de autonomía territorial, o bien, que la lucha por autonomía resulta en balcanización. No obstante que los movimientos indígenas manifiestan la postura de reconocimiento de la Constitución y aceptan la legitimidad del Estado, aun así, sus acciones generan inquietud porque la autonomía tiene el carácter de problematizar y reformular la perspectiva liberal en la que se basa el Estado.

Por su parte, los pensadores y los activistas a favor de la autonomía indígena se acercan muy cuidosamente a la cuestión de la soberanía nacional y al reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, como otro sujeto político en la política nacional. Varios intelectuales a favor de la autonomía indígena insisten que la autonomía no significa la balcanización ni el separatismo, sino que es "un derecho de los pueblos indígenas a tener libertad de acción política, jurídica, social y económica –*al interior del Estado*, y su derecho a la participación y representación política" (Gasparello & Quintana Guerrero, 2009, p. 24). Estos autores dicen que la autonomía indígena no significa la separación del Estado ni quiere debilitar la soberanía del Estado, sino que pretende el reconocimiento jurídico y político de las comunidades indígenas, dentro del marco estatal, a través del cual, pretende llevar a cabo la transformación radical del Estado y una nueva forma de gobernarse.

De igual manera, Villoro (1998b, pp. 74-75) argumenta que "los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir sus formas de vida y continuidad en la unidad del Estado". Propone la separación entre "ciudadanía y nacionalidad dominante" con el objetivo de respetar no sólo la ciudadanía relacionada con la igualdad política y jurídica de todos los individuos, sino

también las culturas de los pueblos mayoritarios. “Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomía, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado”. De esta manera, los argumentos a favor de la autonomía intentan explicar la compatibilidad de la autonomía y la soberanía.

Igualmente, Díaz-Polanco (2006, p. 153) afirma que “los regímenes de autonomía se establecen en el marco de estados nacionales determinados”. La conformación de la autonomía se realiza como parte de la vida político-jurídica de un Estado, de modo que el régimen de autonomía busca “formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades parciales”. De modo que la autonomía busca no sólo un espacio para ejercer la libre determinación, sino también responde a los intereses de otros integrantes del Estado. En este contexto, aunque la unidad autónoma se basa en un territorio determinado y tiende a implicar la descentralización política y administrativa del Estado, no significa la separación del Estado.

Aun así, la demanda de la autonomía no queda incluida en las políticas nacionales como cualquier otra propuesta política, sino que genera una inquietud particular. El hecho de que a menudo la demanda de la autonomía conlleva un levantamiento, evidencia el aspecto fronterizo de la conformación de la autonomía. Como argumenta Benjamin (1971), la violencia tiene dos funciones, es creadora de derecho y conservadora de derecho.[1] Si una demanda política, seguidamente, no es empleada ni incluida dentro del derecho, deja de tener función de *violencia*

[1] Hay otras discusiones sobre el tema de la violencia que son importantes, como lo plantea Echeverría (2002), en términos de lo que es la violencia en la época de la modernidad capitalista, que tiene como especificidad la exacerbación de la violencia, superando formas arcaicas de violencia. En esa época la violencia fundamental “es la que resuelve día a día la contradicción que hay entre la coherencia «natural» del mundo de la vida: la «lógica» del valor de uso, y la coherencia capitalista del mismo: la «lógica» de la valorización del valor. La violencia somete o subordina sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o «lógicas» a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, sino es como soporte o pretexto de la valorización del valor” (Echeverría, 2002, p. 17).

conservadora del derecho, y se convierte en una *violencia creadora de derecho*. La demanda de autonomía, delicadamente juega entre ganar el derecho dentro del marco del Estado y ejercer la violencia para crear nuevo derecho. La inquietud se genera por la posibilidad de convertir la intención de incorporar la autonomía como elemento de derecho vigente en la violencia creadora de derecho.

Por supuesto, dicha inquietud primordialmente proviene de la preocupación de las elites políticas quienes están ocupando los recursos políticos y económicos, aprovechando la idea de la soberanía nacional que les permite la representatividad política. A las élites políticas les da temor el concepto de la autonomía que compite con la soberanía nacional. Las elites políticas, como directrices de la ideología dominante, expresan la inquietud y la preocupación provocadas por la demanda de la autonomía; al mismo tiempo, generalizan su temor hacia la sociedad en su conjunto, nominal y protocolariamente, fingiendo que es para el pleno beneficio de la nación.

En pocas palabras, la problemática en torno a la autonomía y a la soberanía reside en que la compatibilidad de ambos conceptos, en la práctica, es muy compleja y con pocas posibilidades. No sólo por la antipatía de las elites políticas ante la demanda de la autonomía, sino también porque ésta requiere de modificar la idea de soberanía nacional, en ciertos casos, a través de la *violencia creadora de derecho*. Es decir, cuando se habla de la compatibilidad de ambas ideas, la soberanía no se refiere a la soberanía nacional existente basada en la perspectiva liberal sino a una soberanía diferente y modificada, a partir de la conformación de la autonomía, pues las perspectivas de ésta, se traducen inevitablemente en la modificación radical de las bases constitutivas del Estado. Es la única salida para satisfacer las condiciones que permitan materializar la autonomía indígena, al mismo tiempo, que no desborda el marco del Estado.

Primordialmente la lucha por la autonomía indígena es un esfuerzo de reformular la política nacional y capitalista a partir de reflejar la composición multinacional del Estado, las diferencias entre las diversas sociabilidades que conforman la sociedad nacional y una economía alternativa sostenida por dichas sociabilidades, de modo que se pretende ejercer la libre determinación de su propia identidad diferenciada con la constitución del Estado-nación, basada en la idea de la

soberanía nacional, unitaria, abstracta y con sistemas de representación política como formas de gobierno.

En otras palabras, la demanda de autonomía indígena exige la transformación radical de la idea de la soberanía nacional, y de su mecanismo, en la práctica. Por lo tanto, las comunidades indígenas aceptan el esquema del Estado definido por la legislación, el gobierno y la delimitación territorial, de modo que apelan al derecho de la libre determinación en nombre de la autonomía, al mismo tiempo que ejercen el poder para modificar la base ideológica, constitucional y política del Estado-nación.

Una paradoja de la autonomía es que, por un lado, hay que recurrir a la Constitución y al sistema de representación política para lograr ejercer el derecho de libre determinación y, por otro, se tiene que trastocar la base sobre la cual se funda el Estado-nación para materializar dicho derecho. En último caso, la autonomía no es sólo un "derecho" que garantiza la libre determinación en un marco jurídico constitucional, sino que también opera como un "poder" que reformula las relaciones sociales que, paralelamente, modifican la composición misma del Estado. Por lo tanto, no es pertinente ni suficiente el postulado que entiende la autonomía sólo como una forma de administración política y territorial frente al Estado, cuyo objetivo es coordinar a las diferentes identidades para integrarlas política, social y económicamente en la composición constitucional.

A partir de esta reflexión, esta investigación remonta hasta el inicio de la autonomía indígena en la época colonial y del surgimiento de la soberanía nacional en México para poner de relieve la atribución de la autonomía indígena, no sólo como derecho, sino también como poder, a través del cual, plantear nuevamente la relación entre dos conceptos entrelazados y sus experiencias históricas. Como señala Villoro (1998b, p. 68), "el fundamento del derecho de los pueblos a su autodeterminación es, pues, anterior a la constitución del Estado-nación". La autonomía indígena no es exclusivamente una demanda política ante el Estado-nación sino que ha sido un poder que se ha ejercido sobre una relación distinta respecto a la forma de concebir la política, ya sea en el régimen colonial con base en el poder soberano, o bien el régimen representativo con base en la soberanía nacional.

En esta tesis sostengo que *los pueblos de indios* habían gozado, en cierta medida, de la autonomía como derecho desde la época colonial. Aunque no se le nombró con el término autonomía, los pueblos de indios fueron comunidades políticas que pudieron definirse por su propia dinámica, en cierta medida independiente, gracias a la forma en que se configuró es espacio político en la época colonial. Paradójicamente, cuando llegaba el momento en que tenía lugar la discusión respecto a la soberanía del pueblo, a principios del siglo XIX y, cuando más tarde, se independizaba del Imperio español, y se promulgaba la soberanía nacional; la autonomía de los pueblos de indios se desvió hacia la configuración del Estado-nación, a pesar de que éste, supuestamente, se basa en la libre determinación del pueblo. Una vez que la autonomía de los pueblos de indios fue rechazada y absorbida por la soberanía nacional, el modo de ejercer libre determinación fue canalizado exclusivamente al ejercicio de la soberanía nacional a través del sistema de representación política.

Sin embargo, la autonomía de que habían gozado los pueblos de indios durante la mayor parte de la época colonial, continuaba después de la imposición de la soberanía nacional, debido al fracaso del Estado moderno, en su intento de centralización, en el que no pudo integrar la diversidad y la pluralidad política en su constitución política y social. Pero, esta autonomía nunca ha sido reconocida *de facto*, dentro del marco constitucional con de que el Estado reconozca la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, y éstas ejerzan esas facultades dentro del marco jurídico de la ley estatal.

Sobre esto, debo aclarar que la palabra *pueblos de indios* no es un sinónimo de las *comunidades indígenas* o los *pueblos indígenas* que se usa actualmente. Como señalaré adelante, los pueblos de indios fueron una forma específica de asentamiento de indígenas durante la época colonial. Los primeros pueblos de indios fueron fundados a mediados del siglo XVI, y conservaron la forma del *altépetl* en el asentamiento de un cuerpo político con personalidad jurídica. El término de *república de indios*, como expresión jurídica, fue utilizado para designar los cabildos o el gobierno de los pueblos de indios, que son la base de la organización territorial y administrativa de los pueblos (Silva Prada, 2003, p. 76; García Martínez, 2004, p. 70;

Escobar Ohmstede, 1996, p. 4; Bailón Corres, 1999, p. 35). Después de la abolición de la categoría étnica a principios del siglo XIX, la palabra *pueblos de indios* fue reemplazada por la palabra *comunidades indígenas o pueblos indígenas*. Este cambio no sólo fue una suplantación de términos sino que también fue una evidencia de la transición de las relaciones sociales, transición que justamente corresponde al desarrollo de esta investigación.

A partir de eso, yo empleo el término "pueblos de indios", refiriéndome a las entidades políticas autónomas que habían existido durante la época colonial. A diferencia de eso, utilizo el término "pueblos indígenas" en referencia a la población indígena que ha conservado su identidad, pero no fueron reconocidos como entidad política y jurídica después de la Independencia.

Por su parte, la soberanía ha sido un discurso del vencedor, justificando el poder dominante y fundando un nuevo orden de dominio. Por ejemplo, el poder soberano en el siglo XVI contribuyó a dar legitimidad a la conquista y colonización en el "Nuevo Mundo", mientras tanto, la soberanía nacional en el principio del siglo XIX fue utilizada como discurso para ganar la independencia desde la metrópoli y justificar el poder de los insurgentes criollos. En cambio, la autonomía existía como contrapeso defendiéndose contra el régimen dominante desde la época colonial hasta la actualidad. Sin embargo, hay que recordar que la soberanía ha sido el resultado de un periodo revolucionario que ha funcionado como un eje, que le da la legitimidad al nuevo poder emergente frente viejo poder, igual que la autonomía.

En otras palabras, la autonomía y la soberanía tienen el mismo significado implícito de "libre determinación" y operaban en algún momento histórico como una ideología revolucionaria, pero, por lo demás, no siempre corren paralelamente ni tampoco interactúan positivamente, hasta que se enfrentan.

El título de esta investigación expresa estas relaciones entrelazadas entre la autonomía indígena y la soberanía nacional. *El entramado de la soberanía nacional y la autonomía indígena* se refiere, junto a la coincidencia conceptual y funcional que ambos conceptos tienen, y a la tensión que existe en la práctica de ambas ideas: por un lado, acerca de la coincidencia conceptual y funcional, el significado de ambas palabras implica "el ejercicio de la libre determinación de una comunidad política". A

través de eso, dicha comunidad política afirma la existencia de sí misma, frente otra comunidad política que, posiblemente sea más poderosa. Por otro lado, desde el sentido de la confrontación, se revela que la soberanía nacional no permite la conformación de la autonomía, mientras que la autonomía entrevé la posibilidad de ejercer la violencia creadora de derecho, que prohíbe la soberanía entendida como el poder máximo, que monopoliza la violencia, utilizando la violencia conservadora de derecho. De esta manera, la autonomía y la soberanía caminan sobre el mismo rumbo, hacia la llamada “libre determinación del pueblo” sin que excluyan el entramado que existe entre ambas realidades.

A través del estudio sobre este *entramado*, pretendo analizar y diferenciar los mecanismos de la autonomía indígena y la soberanía nacional como formas del poder, y explicar cómo se vinculan la autonomía indígena y la soberanía nacional en el momento en que ésta última aparece. Este análisis nos llevará a entender que la autonomía indígena es no sólo un derecho que se puede ejercer dentro del marco constitucional, sino también una forma de poder que puede definir de otro modo las relaciones de poder.

Por lo tanto, esta investigación aborda el contexto histórico en el que tuvo lugar el proceso político que llevó a la configuración de la autonomía indígena y de la soberanía nacional. Es decir, los pueblos de indios, objeto de esta investigación como aparece en el título, son considerados como el sujeto histórico, titular de la autonomía que sufrieron cambios profundos durante siglos en el proceso político. En este sentido, el título *Tres momentos en la historia de los pueblos de indios en México: 1549, 1812, 1857* indica las vicisitudes de dicho sujeto, es decir, el año de 1549 se sitúa como el momento de inicio en el que se configura formalmente "el pueblo de indios como categoría jurídica", que será un espacio donde se ejerce la autonomía.

Aunque el antecedente y la propuesta inicial de los pueblos de indios aparecieron a partir de los años 1520 y 1530, el 1549 es el año en el que fue emitido definitivamente la primera cédula Real con respecto a la elección de cabildo indígena.

El 1812 es el año en que se promulga la Constitución de Cádiz, que será una base de la que surge la soberanía nacional, a partir de la que se reemplazó la

autonomía de los pueblos de indios por el concepto de soberanía nacional para canalizar su libre determinación; el último año, 1857 es el año representativo en el que la desamortización alcanza su cumbre proceso que hizo visible la confrontación entre la autonomía indígena y la soberanía nacional.

Pero, eso no quiere decir que esta investigación se limite en dichos tres años, sino que son los años representativos de un largo proceso histórico en el que se sitúan la autonomía indígena y la soberanía nacional que aborda esta investigación.

Durante todos estos tiempos, los pueblos de indios, como una categoría jurídica y política y una figuración de identidad de la población indígena, fueron relacionados en igualdad con otros sujetos en el proceso político, por ejemplo, junto a los conquistadores, los encomenderos, la Corona, los funcionarios representantes reales, los religiosos, y luego las elites políticas quienes desarrollaban el discurso hegemónico por la legitimidad del nuevo Estado, el del México independiente, por último, fueron quienes situaron a los pueblos de indios en su relación frente al Estado.

La encomienda fue la institución que articulaba las relaciones entre la población indígena y los conquistadores desde 1519, cuando empezó la colonialización española junto a la institucionalización del Municipio, después del triunfo militar en Tenochtitlán en 1512 y hasta 1530, año en el que se introdujeron corregimientos. Hasta entonces, los conquistadores y sus descendientes, fueron el principal actor político junto con la población prehispánica.

Aproximadamente hacia 1530 empezó cambiar la coyuntura política porque se introdujeron corregidores y apareció la iniciativa de las congregaciones, y por fin, en 1549 la Real Cédula ordenó organizar el cabildo de indios; en consecuencia se organizaron los pueblos de indios, jurídicamente, la república de indios. Así, comenzó la primera etapa de los pueblos de indios, y tuvo que pasar mucho tiempo para que este hecho se difundiera a todo el territorio de la Nueva España, adaptándose a las particularidades regionales. El cambio hacia dicha etapa también se vio reflejado en el cambio del principal actor político, mejor dicho, este cambio significaba que el poder de los conquistadores y de los encomenderos sobre la colonia había sido reemplazado por la Corona y sus funcionarios representantes. Es decir, la Corona pretendía eliminar cualquier intermediario en la relación con sus

“vasallos” indígenas. Este cambio de la relación del poder, requería reorganizar a la población prehispánica, al mismo tiempo restringía el poder de los conquistadores y de los encomenderos sobre ello.

Aunque los pueblos de indios sufrieron el cambio, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII por la expansión de la hacienda española y por la incorporación de los que tuvieran un origen diferente, a lo largo de la época colonial continuaron como un sujeto importante en las relaciones políticas durante el régimen colonial.

Sin embargo, en la medida en que aumentaba la crisis del Imperio español a principios del siglo XIX, los pueblos de indios enfrentaron nuevamente otra coyuntura, caracterizada por el concepto de soberanía nacional. Ubico el año 1812 como el momento relevante de dicha coyuntura, ya que en ese año, la Constitución de Cádiz convocó a la población de todos los territorios, a conformarse como una nación, como titular de la soberanía. En consecuencia, fue amenazada la existencia de los pueblos de indios que había garantizada jurídicamente. Dicha amenaza se agravaba cada vez más durante todo el siglo. Este proceso imponía a los pueblos de indios a convertirse en un integrante de la nación, negando su particularidad. Así que aquellos ya no fueron reconocidos como un sujeto histórico, ni como actor político.

La desamortización que dio comienzo con las reformas borbónicas durante el siglo XVIII, resultaba prácticamente en anular a los pueblos de indios en el siglo XIX, ya que les despojaba de las tierras comunales que habían sido un soporte para su continuidad.

Como he mencionado anteriormente, esta investigación no pretende ser una tesis histórica sino que se aborda al análisis histórico para plantear el proceso político, que se enfoca en dos conceptos políticos principales, la autonomía indígena y la soberanía nacional, categorías claves para explicar las relaciones del poder en la época actual. Aunque esta investigación se remonta hasta el siglo XVI, únicamente aborda lapsos cortos de la historia de los pueblos de indios, como un momento de gran importancia, contemplando el conjunto de su larga historia.

En este sentido, la presente investigación se compone de cuatro capítulos. En el primer capítulo, explico el marco teórico en el que se desarrollan de manera central los conceptos de autonomía indígena y soberanía nacional. Retomo el

concepto de *lo político* y del *poder*, para de forma paralela, plantear el tema de la autonomía de los *pueblos de indios* en la época colonial y de la soberanía nacional en el siglo XIX, como dos formas de poder. Particularmente, abordo el concepto poder entendido por Michel Foucault: el poder no es una sustancia, aquella que alguien o alguna institución, pueda tomarlo, poseerlo y ejercerlo sino como una relación social. Desde este punto de vista, se abre la posibilidad de ver la autonomía indígena como una forma de poder con la que se preservaban las relaciones políticas de los pueblos de indios aunque éstos estuvieran bajo la dominación colonial. Es importante mencionar que la relación de dominación no anula la forma de poder, o el poder que se ejerce en la relación reciproca de dominador y dominado, además del poder que ejerce el dominador sobre el dominado.

A partir del segundo capítulo, introduzco el contexto histórico en México y el análisis de la autonomía de los pueblos de indios después de la Conquista en el siglo XVI.

En el tercer capítulo, se aborda el tema de la soberanía nacional, a partir de la crisis del Imperio español en 1808, hasta la configuración de la soberanía nacional con el Estado recién independizado en la primera mitad del siglo XIX a través de la promulgación de las Constituciones.

Ambos capítulos tienen el objetivo de analizar la libre determinación, en uno, a partir de la autonomía indígena, y en el otro, desde la soberanía nacional. A los dos capítulos los compone una exposición de la estructura política, el orden normativo y lo referente a la territorialidad del período histórico señalado, con la finalidad de mostrar que los elementos que componen tanto a la autonomía indígena como a la soberanía nacional para la libre determinación, no son muy distintos. Sin embargo, ambas formas de poder funcionan con los mismos elementos, pero a partir de diferente principio.

En el último capítulo, exploro el proceso de exclusión de las comunidades indígenas generada por la mecánica de la soberanía nacional, retomando la conceptualización de exclusión de Niklas Luhmann y la colonialidad de poder de Aníbal Quijano con el fin de diferenciar los mecanismos de la autonomía indígena y la soberanía nacional, y se hace una confrontación entre autonomía indígena y

soberanía nacional, el momento histórico donde se enfrentaron dichos principios a través de revueltas de indígenas, quienes fueron despojados de sus tierras.

Esta confrontación quedó plasmada de forma más evidentemente, con la reforma liberal en 1857 y las reacciones hacia ésta. La reforma liberal fue un acontecimiento que mostraba explícitamente la naturaleza y los principios políticos que tenía la soberanía nacional ya que pretendía dar uniformidad a la comunidad política, a partir de la ciudadanía igualitaria, una estructura política jerárquica y el control uniforme sobre el territorio. A través de dichos elementos, la soberanía nacional operaba como criterio de exclusión e inclusión en la política.

El objetivo central de este capítulo es mostrar cómo estaba diferenciado el modo de ejercer la soberanía nacional con el de la autonomía indígena y cómo se reaccionaba la autonomía ante la consolidación de la soberanía nacional, anulando el mecanismo de la autonomía que había permitido la libre determinación de los pueblos de indios a lo largo del tiempo colonial.

La interrogante principal de esta investigación es, mediante el análisis de los mecanismos del poder, dar respuesta a ¿por qué y cómo la soberanía nacional tomó una posición única y legítima hacia la libre determinación, inevitablemente anulando la autonomía de los pueblos de indios que había materializado relaciones a través de las que ejercían la libre determinación? Personalmente, el contexto social en que he crecido, es una de las razones que me ha llevado a esta interrogante. El contexto histórico y político de mi país, Corea del Sur, en donde el concepto político y jurídico de soberanía fue introducido, es similar, aunque al mismo tiempo, diferente con el de México.

Es similar porque Corea también sufrió la dominación colonial, aunque fue un corto tiempo de 36 años. La dominación colonial de Japón derivó en la deformación y término de la sociedad tradicional, que encabezaba la familia del monarca que había gobernado los últimos 500 años (1392-1910). Al igual que en México, en Corea el discurso político de la soberanía, surgió durante el Movimiento de Independencia. En particular, con el *Gobierno provisional de la República de Corea* en 1919, que dio inicio con el *Movimiento de 1 de marzo* en el mismo año; movimiento popular contra la dominación japonesa. Tal acontecimiento empezó y enriqueció la discusión sobre

la soberanía, la forma de gobierno, la Constitución y la legitimidad política.

Sin embargo, se distingue de la sucesión en México porque el concepto de soberanía en Corea tuvo más efecto sobre el proceso de independencia con la finalidad de obtener el reconocimiento internacional, que la búsqueda de legitimidad de un nuevo gobierno. Eso se debe a que por un lado, no hubo necesidad de discutir mucho sobre la titularidad de la soberanía entre la población coreana. Curiosamente, cuando se independizó en 1945, ningún grupo político con influencia apareció con la intención de restaurar la monarquía. La forma republicana y democrática del gobierno fue aceptada de manera general entre las élites políticas y la población. El Gobierno provisional, que se exilió en China durante el período colonial, ganó legitimidad política, gracias a todo un esfuerzo que incluyó la lucha armada para lograr la independencia que continuó durante tres décadas. Se legó a la primera Constitución de la República de Corea en 1948 su idea política, basada en el pensamiento democrático.

Por otro lado, la historia contemporánea de Corea después de la Independencia fue muy dramática, ya que fue una parte muy significativa del conflicto mundial, ideológico y geopolítico. Durante 3 años, después de la independencia (1945-1948), Corea estaba ocupada por la Unión Soviética y por los Estados Unidos, dividida en dos, entre el norte y el sur. Aunque se establecieron dos gobiernos del norte y del sur en 1948, la tensión política entre dos países poderosos en la Península de Corea, continuaba, y derivó en la Guerra de Corea (1950-1953) como parte de la Guerra Fría. Es decir, en el inicio de la historia contemporánea, durante medio siglo, Corea, y luego, las dos Coreas, tenían la prioridad de sobrevivir en el marco de la arena de competición entre países poderosos. En consecuencia, en Corea el término de soberanía tuvo efectos, más hacia el exterior que al interior, con la finalidad de defender su libre determinación respecto a los países hegemónicos.

Además, desde mi punto de vista, la población coreana se convirtió en la nación, en la titular de la soberanía, pero, ésta no se distingue por estar integrada por ciudadanos (individuos) ni por los pueblos, sino que fue autodefinida como la nación homogénea y unitaria, sin tomar en cuenta la conciencia individual o la particularidad de sus pueblos, con el fin de conservar su identidad colectiva y obtener la

independencia. Es decir, no se nos permitió reflexionar la individualidad ni la diferencia entre clases o grupos sociales. De hecho, por lo demás, dicha nación imaginaria, de cierta manera es un hecho, ya que en la Península de Corea tan pequeña (el territorio de la Península de Corea, que incluye la actual Corea del Norte y la del Sur, es una novena parte del territorio de México, y sólo el territorio de Corea del sur es aproximadamente un veintavo del México) no se distingue por una gran diversidad cultural, es decir, tenemos un mismo idioma y compartimos una historia y cultura común; en particular, existe una idea de que "orgullosamente" somos una sola nación. En este sentido, el imaginario de una "nación unitaria" que conforma un Estado, fue "exitoso" en la Península de Corea.

Así, a los coreanos, dicha historia les facilitaba la aceptación de la configuración de una nación unitaria y homogénea, y de una nueva legitimidad a partir de la soberanía nacional, omitiendo la reflexión y la manifestación de las diferencias entre nosotros.

Esa fue una razón por la cual creció cuantitativamente rápido la economía del país, pero dificultó el desarrollo de una cultura política democrática, sin mencionar la dictadura militar. Además, a partir de esta circunstancia social y cultural, la experiencia o el concepto de autonomía, no ocuparon un lugar histórico en la sociedad coreana.

Tomando en cuenta dichas observaciones, me he inclinado a pensar la cuestión de la autonomía en los movimientos indígenas en México, como una manera de manifestar la diversidad y las identidades plurales que existen en un Estado nacional y replantear la democracia.

A partir de eso, pude ubicar temas históricos y políticos centrales durante el desarrollo de esta investigación. Principalmente, me dio oportunidad de abordar no sólo los conceptos políticos de soberanía y autonomía en el contexto de México, sino también abordar cuestiones históricas: la constitución plural de los cuerpos políticos en el régimen colonial, entre ellos, la sociedad indígena y su gobierno, la economía, la cuestión de tierra; las instituciones coloniales españolas para ejercer su dominio, por ejemplo, la encomienda, congregaciones, repartimiento, etc.; la discusión ideológica en torno a la redacción de la Constitución; la municipalización después de

la independencia; la desamortización desde las reformas borbónicas hasta la ley Lerdo, todo ello, en su relación con el planeamiento teórico, para mí son muy apreciados, al abordar el racismo y la colonialidad.

Sin embargo, me era imposible profundizar en todos los temas encontrados en esta investigación, las contemplo como las siguientes líneas de mis futuras investigaciones. En primer lugar, este propósito para el futuro, vale la pena para una investigación comparativa con otros países en América Latina, por ejemplo, con la región andina, pues la colonialización española tenía diversas variantes, dependiendo de las particularidades locales, y ello resultaría una valiosa reflexión desde otro punto de vista, para así enriquecer la discusión sobre la soberanía nacional y la autonomía indígena.

En segundo lugar, hay temas que en los que no se profundizó suficientemente, aunque se abordan en esta investigación; son temas que vale la pena desarrollar de manera independiente: la constitución plural del Imperio español, incluso su tradición de municipio; la guerra de castas; las rebeliones indígenas en el siglo XVII (aquí abordo sólo las rebeliones en el siglo XIX con el fin de vislumbrar el escenario en el que se introduce una nueva legitimidad política con base en la soberanía nacional).

En tercer lugar, para entender con mayor profundidad la vida política de los pueblos de indios, necesitaré ahondar en los temas siguientes: el intercambio económico entre pueblos, y entre pueblos y corporaciones españolas, por ejemplo la hacienda y la mina; la relación de alianza con la Corona; la relación con los religiosos en sus dos vertientes, es decir, como controladores y represores que sostuvieron la Inquisición o como defensores de los indios.

En cuarto lugar, quisiera abordar el tema de esta investigación, sobre la autonomía indígena y la soberanía nacional, pero en el contexto actual, y analizarlo desde un enfoque más contemporáneo. Desde este punto de vista, tal ejercicio, me permitiría reflexionar la forma actual de la democracia y de los movimientos cuya acción busca otra forma de democracia. Punto que me servirá para acercarme nuevamente a la sociedad coreana, que apenas está entrando conformarse como una sociedad plural como efecto de la globalización.

A todo esto se suman algunas limitaciones de presente trabajo que deseo

puntualizar. Este trabajo se ha conformado de referencias históricas de varios autores, pues pretende analizar y reflexionar dos conceptos –autonomía indígena y soberanía nacional- mediados en un contexto histórico, y en este sentido, al no ser una tesis histórica, la consulta de archivos históricos quedó al margen de la investigación.

Otra limitante es la imposibilidad de singularizar cada una de todas las regiones prehispánicas del territorio mexicano para abordar la autonomía de los pueblos de indios; pues como se sabe, la variedad regional del territorio mexicano es vasta. En este sentido, dependiendo de la cultura prehispánica y de la circunstancia de cada región, la colonización tuvo un matiz diferente, de modo que la autonomía de los pueblos de indios también se conformó de varias y distintas maneras. La investigación se enfoca en el centro y sur del territorio, como ejemplos de las corrientes de colonización y autonomía indígena: en el centro, por ser la región donde los españoles se concentraron, y en el sur por ser un territorio donde la riqueza de la cultura maya, dificultó a los españoles tener el control, por razones de distancia y de población dispersa.

Por último, debo mencionar la importancia de la religión católica en el proceso de colonización y de dominación colonial, no obstante, que no es el tema en esta investigación, y por tanto, no abordo directamente el papel que desempeñaban los religiosos, sin embargo, la influencia católica sobre los pueblos de indios se tiene presente como un elemento muy significativo, ya que el esfuerzo de los religiosos contribuyó a conservar la autonomía de los pueblos de indios.

Capítulo I
Enfoque conceptual y metodológico

1. Marco teórico

1.1. Lo político entendido como relación social

Para abordar el concepto y la experiencia histórica de la autonomía indígena y de la soberanía nacional de manera paralela, y la relación entre ambas, será necesario partir de *lo político* para ponerlos en un mismo ámbito que posibilita una confrontación de ambas. En el desarrollo de la soberanía, ésta se situaba, jurídica y políticamente superior a la autonomía, sobre todo en la época moderna donde la soberanía se define como poder supremo. Así que la demanda de la autonomía de cualquier tipo requiere el reconocimiento por parte de la soberanía de una manera jurídica o política. Además, los grupos sociopolíticos quienes demandan la autonomía suelen encontrarse como un sector marginado, no como protagonistas en la lucha de poder. Pero, además, la autonomía no sólo es un derecho dentro del margen constitucional del Estado moderno, sino también es la expresión de una forma de poder que pueda cambiar la forma de la misma soberanía.

Para profundizar dicho planteamiento, será útil retomar *lo político*, diferenciado de *la política*, o *lo estatal*, porque la identificación de lo político con lo estatal puede desvanecer las diferentes formas de expresar las relaciones políticas. Además, si tomamos en cuenta que la autonomía es un concepto tomado por las clases subalternas en una estructura jerárquica, encontramos que los aspectos políticos que tienen los movimientos subalternos, en muchos casos, no se pueden vislumbrar desde la perspectiva de la política institucionalizada.

Según Ávalos Tenorio (2006, p. 25), el sustantivo *la política* es entendida como “el arte, la doctrina o la ideología referente al gobierno de los Estados, también significa la actividad de los políticos profesionales, es decir, de aquellos que rigen o

por lo menos aspiran a regir los asuntos públicos". Este significado etimológicamente proviene de la *polis*. O sea, la política, cuya definición en el diccionario es el conocimiento acerca de la convivencia humana, implica arte para gobernar a los pueblos. Así que la política está relacionada con una interrogante: "cómo gobernar a los pueblos para llegar al bien común"; abarca las actividades de los asuntos de las comunidades políticas, en nuestra época, del Estado.

En este sentido, *la política* fue identificada con *lo estatal*, refiriéndose a todos los aspectos relacionados con una comunidad humana. Cuando se desarrollaba la división de economía, cultura, religión, sociedad y Estado en la época moderna, la política adquirió un sentido específico, diferenciando con otras esferas.

Desde esta perspectiva, *la política* se ha desarrollado con un sentido de técnica que es utilizada por parte de gobernantes sobre gobernados, no al revés. Por lo tanto, cuando los subalternos cuestionan el mecanismo que regula la convivencia basada en las ideologías dominantes para gobernar, cuyo elaborador son las clases hegemónicas, *la política* tiende a encuadrar las potencias de las demandas de los subalternos en sus propios criterios hegemónicos.

Además, la identificación de *la política* con *lo estatal* que reduce los asuntos políticos a lo estatal, puede oscurecer el carácter político de la autonomía, porque en muchos casos las luchas por la autonomía, o bien las fuerzas que conservan implícitamente la autonomía, sobrepasan la política institucionalizada y autorizada. Por ejemplo, los pueblos de indios, el objeto del estudio en esta investigación, conservaron en cierta medida, la autonomía al interior de las instituciones del régimen colonial, pero que no se institucionalizó como tal. Por otro lado, las demandas de la autonomía en los movimientos indígenas en la actualidad, tampoco se encuadran en el marco de la constitución del Estado moderno. En otras palabras, la reducción del ámbito político a *lo estatal* o *la política* provoca la disminución del dicho ámbito.

De hecho, la autonomía no suele ser concebida históricamente como una acción política importante, aunque siempre forma parte de las relaciones de poder. Eso se debe a que no se ha ubicado el campo de la autonomía en el meollo de la política, entendida como sinónimo de *lo estatal*, sino que se proyecta como la

voluntad o el deseo de un pequeño grupo social de reubicar sus relaciones sociales a su convivencia. Es decir, la política orienta a mantener las formas existentes de convivencia de cada sociedad, en cambio, la autonomía a veces es un contrapeso de *la política,* orientando a nuevas formas de producir las relaciones sociales o a redefinirlas. Por eso retomo el concepto de *lo político* porque se entiende desde la perspectiva de la "relación entre humanos", a diferencia de la política que refiere a la gobernabilidad basada en la dominación, escapando de la reducción al margen estrecho de *la política*.

La diferenciación de *lo político* con *la política* se debe a la búsqueda de un significado peculiar de *lo político*, que es irreductible a cualquier modo de gobierno, u otras esferas de una comunidad, por ejemplo, la economía, la sociedad y la religión.

Lefort (2004, pp. 25-26) argumenta que *lo político* no es una categoría diferenciable empíricamente de dichas esferas, sino que es un principio que engendra la relación entre los seres humanos y el mundo, y entre ellos. Es así que lo político no se entiende como una facción social, sino que institucionaliza la sociedad. Es decir, el concepto de *lo político*, que implica la distinción entre lo que es político y lo que no lo es, "ordena una experiencia de la vida social y una experiencia del mundo". En este sentido, *lo político* no es un sustrato ni un fenómeno sino un espacio simbólico en que se realiza la "institución de lo social". Al contrario, *la política* se construye a sí misma como esfera de la sociedad, y ello nos deja catalogar las dimensiones que se tratan en dicha esfera. Por eso "cuando la ciencia política se eleva a teoría, concibe la política, y en particular el poder, bien en referencia a la acción de los individuos, en términos de estrategia racional, bien en referencia a una lógica de funciones y de sistemas". Y "pretende circunscribir lo político dentro del espacio social, como un sector particular entre otros".

Por otro lado, Mouffe (1999, p. 14), citando a Canetti, dice que es relevante:

> [...] distinguir entre «lo político», ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y «la política», que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son

siempre conflictivas, pues están atravesadas por «lo» político.

Así que al aproximarnos a la relación conflictiva generada por la demanda de la autonomía en el campo hegemónico sostenido por los principios de la soberanía, el concepto de *lo político* proporciona la plataforma sobre la que se puede revalorar la autonomía, interpretada como modalidad de poder, con función de contrapeso de la soberanía. De ahí, la autonomía no es interpretada sólo como derecho, remitiendo al marco de la soberanía.

Para entender *lo político*, retomaré dos pensadores políticos centrales quienes influyeron a los autores anteriores: Carl Schmitt y Hannah Arendt. La aproximación al objeto del análisis entre los dos autores es distinta porque "el interés de Schmitt no se dirige a desentrañar la naturaleza de la política sino, previamente, a descifrar lo que es político o, para decirlo con mayor precisión, lo que alcanza el estatuto de ser político" (Ávalos Tenorio, 2006, p. 224). Por el otro lado, la concepción de Arendt parte de la distinción en la condición humana: la *vida*, la *mundanidad* y la *pluralidad*. Para la autora, la política pertenece a la *pluralidad* y se revela a través de la *acción*, a diferencia de *labor* (en la vida) y de *trabajo* (en la mundanidad). Como se expresa en el título de su obra *¿Qué es la política?*, se busca encontrar los elementos que constituyen y caracterizan a la política. Así, mientras lo político para Schmitt es un criterio específico a partir del cual se pueden interpretar los componentes de la sociedad en un sentido de convivencia, la política, planteada por Arendt, es una parte de las dimensiones de la condición humana.

Me ocuparé de la conceptualización de lo político, a partir de ambos pensadores con el fin de formular el sentido político que presupone la relación entre los seres humanos fundamentalmente, aunque entre ellos se encuentran percepciones contrarias acerca del origen y propósito de la política. Es decir, la base teórica que utilizan se encuentra diferenciada de origen al tomar a distintos pensadores como precursores en sus planteamientos: por su parte, en la obra de Schmitt se encuentran las ideas de Hobbes, mientras que Arendt recupera los conceptos de Aristóteles.

En primer lugar, Schmitt intentó marcar la esencia de lo político distinguiéndola

de otra dimensión equiparable. Según él, “La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo” (Schmitt, 1991, p. 56). Esta afirmación corresponde al contexto social en que el Estado y la sociedad comenzaron a relacionarse recíprocamente bajo el liberalismo en el siglo XIX. Según él, cuando surgió la democracia liberal, “todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales” (Schmitt, 1991, p. 53). Esta contaminación entre lo estatal y lo social obligó a que lo político dejara de distinguirse de lo estatal; es entonces que surge el Estado Totalitario, que buscó identificar al Estado con la sociedad a través del domino absoluto de lo potencialmente político: “Mientras que el Estado es un ámbito, un campo, una esfera o un terreno simbólicamente constituido, claro está, lo político carece de ese estatuto de existencia. Lo político ni coincide con el Estado ni es una esfera particular de la organización de las relaciones entre seres humanos” (Ávalos Tenorio, 2006, p. 224). Para él, el liberalismo era aquello que no permitía la distinción de lo político, de ahí que insista en aclarar las categorías específicamente políticas.

El utilizar como base la distinción de amigo y enemigo para conceptualizar lo político, implica identificar a la gente a partir de una condición derivada de las relaciones políticas. El enemigo, en consecuencia, carece de sentido moral y estético, al momento en que se convierte en el otro y el extraño existencialmente:

> Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público [...] (Schmitt, 1991, pp. 58-59).

Sólo existe lo político en la medida en que existe un grupo que está compuesto por más de una persona, dentro del cual existe un antagonismo permanente. De ahí surgen dos preguntas: ¿cómo y quién decide quién es el enemigo y el amigo?; y ¿la distinción entre el enemigo y el amigo se encuentra intrínseca a todas las relaciones

sociales, y existe en todas las comunidades de los hombres, de modo que lo político sea una parte esencial en el ser humano?

Según Schmitt (1991, p. 57), "el sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación". Eso significa que no todas las relaciones sociales que se agrupan dentro de la dicotomía del amigo/enemigo llegan a la dimensión de lo político; sólo cuando el grupo llegue a alcanzar el grado de intensidad máximo es cuando se vuelve político. Por ello, se encuentra latente en las relaciones entre los hombres, sin embargo, lo político surge a partir del antagonismo, no existe *per se*.

Si bien para Schmitt el antagonismo es intrínseco en el conjunto social, el enemigo es provisional ya que depende de la decisión de la unidad o soberanía supremas: "Dentro del Estado como unidad política organizada, que decide por sí misma como un todo sobre amigo y enemigo, y junto a las decisiones políticas primarias y en su apoyo, surgen numerosos conceptos secundarios adicionales de lo político" (Schmitt, 1991, pp. 59-60). El Estado es el sujeto al que corresponde la decisión política, por lo cual, "el concepto de lo político se sigue construyendo a partir de una oposición antagónica dentro del Estado" (Schmitt, 1991, p. 60).

Por su parte, Arendt refiere a que "la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres" (Arendt, 1997, p. 45). Ella critica al sistema filosófico que no identifica a la política como un lugar de naturaleza plural debido a que trata del hombre singular. Argumenta: "*e*l hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. (…) La política surge en el *entre* y se establece como relación" (Arendt, 1997, p. 46). Para ella la política es la esfera pública que se basa en la pluralidad de los hombres y emerge a través de la acción.

El punto de vista filosófico que la autora adopta para su interpretación, gira en torno a Aristóteles. La tradición de la filosofía occidental, desde Platón, concibe a la política como "un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos" (Arendt, 1997, p. 67). Desde esta perspectiva, la política es una necesidad para asegurar la vida humana individual y social, así como para alcanzar el bien mayor. En torno a ese bien mayor,

se han traslapado los conocimientos y los técnicos cuya denominación será la política como creencia. De este modo existen interpretaciones que han difundido la concepción de que, necesariamente, el hombre es un ser político para poder realizarse en una existencia social. Sin embargo, Arendt (1997, p. 68) puntualiza que Aristóteles "no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis". Más bien, según la reinterpretación de Arendt, él señalaba como una particularidad del hombre su capacidad para vivir en una polis, siendo una organización que representa la suprema forma humana de convivencia. Por consiguiente, lo que permite distinguir la polis de otras formas de la comunidad humana, es la libertad.

Según Aristóteles, la polis se compone únicamente por el ser libre, el ciudadano; excluyendo a los esclavos y a los extranjeros: "Llamaremos, pues, ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad; y llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente" (Aristóteles, 2004, p. 263). De ahí que es libre quien tiene el derecho de participar en el poder y que sea autosuficiente, al mismo tiempo; son aquellos que, a partir de proveer la subsistencia del conjunto y desde la dominación del otro, conseguían la liberación. Por lo tanto, ser libre es vivir en la polis o, a la inversa, vivir en la polis significa ser libre.

En este sentido, la libertad no es el fin de la política o de la polis sino que la libertad es la base de la política en la polis. La polis como el lugar político público se constituye a partir de la libertad y "lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida (…) como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales" (Arendt, 1997, pp. 69-70). En su argumento, la libertad es entendida como *isonomia*: "*isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra" (Arendt, 1997, p. 70).

Por lo tanto, la pérdida de la libertad significa la terminación de la política. A

diferencia de la idea moderna, de que la política es un medio para la libertad, o sea que la política existe para garantizar la libertad, Arendt no considera a la libertad como un fin de la política sino a ésta como una condición correspondiente de aquella. La política es el espacio público de la libertad con base en la pluralidad.

Es importante entender la libertad como precondición de la política para situar la soberanía y la autonomía en el mismo terreno del poder, sobre todo, en la época colonial porque parece que era difícil la coexistencia de la autonomía de los pueblos de indios y la dominación colonial. A diferencia de la sociedad moderna basada en la legitimidad otorgada por individuos libres, posiblemente sean pocas las posibilidades de materializar la autonomía dentro de la dominación colonial porque la dominación, con frecuencia, se entiende como el control omnipresente y absoluto, así que no permite ejercer el poder adversario. Desde este punto de vista, se interpreta que los pueblos de indios fueron dominados por el control indirecto en lugar de ejercer la autonomía (Díaz-Polanco, 2006, p. 75). Pero la autonomía que gozaban los pueblos de indios en el régimen colonial no se refiere a la libertad de autodeteminación absoluta, tampoco estaba condicionada por la coerción absoluta de la libertad por la dominación española. Las relaciones desequilibradas del poder, expresadas por la dominación, pueden conllevar a la restricción de la libertad, y sin libertad no existen las relaciones de poder, como dice Foucault.

> One must observe also that there cannot be relations of power unless the subjects are free. If one or the other were completely at the disposition of the other and became his thing, an object on which he can exercise an infinite and unlimited violence, there would not be relations of power. In order to exercise a relation of power, there must be on both sides at least a certain form of liberty. Even though the relation of power may be completely unbalanced or when one can truly say that he has all power over the other, a power can only be exercised over another to the extent that the latter still has the possibility of committing suicide, of jumping out of the window or of killing the other. That means that in the relations of power, there is necessarily the possibility of resistance, for if there were no possibility of resistance-of violent resistance, of escape, of ruse, of strategies that reverse the situation- there would be no relations of power

(Foucault, 1988, p. 12).

En este sentido, puedo decir que los pueblos de indios con respecto a la autoridad colonial, eran dominados y, al mismo tiempo, libres, en la medida que podían negociar sus derechos y deberes con la autoridad colonial.

Continuando con los argumentos de Schmitt y Arendt, para el primero, lo político se representa por la dicotomía amigo y enemigo cuya determinación depende del juicio de una instancia suprema. Para Arendt, la política se caracteriza por la pluralidad que se demuestra a partir de la libertad. De ahí, se puede extraer un elemento del espacio político, fundamentalmente, que lo político presupone la relación entre seres humanos. Para posibilitar la aproximación a lo político como antagonismo, es necesaria diferenciar nosotros con ellos; lo importante es que esa distinción lleva la relación entre ambos como precondición. Para existir *nosotros*, *ellos* deben ser una categoría preexistente, o sea, si no se concibe la relación con otros, no hay nosotros ni ellos. Solamente Schmitt considera esa relación de los hombres como antagonistas, mientras que Arendt la considera a partir de la posibilidad de comunicación entre ambos.

Desde la perspectiva de lo político entendido como relación social, sin importar cómo se sobrepone con lo estatal, se puede reinterpretar la autonomía como ámbito político, igual que la soberanía, o mejor dicho la autonomía no se sitúa como sub-categoría o un elemento de la soberanía, sino que formula su propia dimensión, en el mismo rango de la soberanía, y queda separada de ésta porque la autonomía también aparece en las relaciones de poder entre las comunidades políticas. Además, la autonomía se puede interpretar como modalidad de poder que se capta entre estas relaciones, porque el poder es intrínseco a éstas, en las que quienes son objeto del ejercicio del control, también son sujetos del mismo en la dirección opuesta. En la relación política entre la autoridad colonial y los pueblos de indios, la dominación manifiesta una forma de poder ejercida por aquella, en cambio, la autonomía revela otra, con otro actor político. Así, el poder no se entiende únicamente en el sentido de la imposición de la acción de uno sobre la acción de otro, sino que se realiza en la interacción.

1.2. El poder intrínseco en la relación social

En lo anterior, situamos *lo político*, en lugar de *la política*, como punto de partida para acercarnos a la autonomía y la soberanía. El objetivo reside en que lo político permite vislumbrar el aspecto de las relaciones en el terreno político, y así abre un espacio donde es posible reconocer la "interacción" del ejercicio del poder entre el sujeto (o bien objeto) y el objeto (o bien sujeto). A partir de esto, puedo inferir que los pueblos de indios bajo la dominación colonial no eran oprimidos y subordinados en forma absoluta, éstos se encuentran situados en una relación donde los poderes operan de manera multilateral, de modo que se abre una posibilidad en la que la autonomía está presente como una forma de poder, igual que la soberanía. La razón por la cual insistimos en la aproximación a la autonomía desde la perspectiva del poder, no radica en valorar las fuerzas que tenían los pueblos de indios a pesar de la dominación y la explotación de españoles, sino en hacer visible los efectos del ejercicio de la autonomía indígena. Es decir, no me interesa medir y comparar las capacidades de los pueblos de indios y las de la autoridad españoles ni tampoco negar el hecho de que los pueblos de indios eran dominados por españoles, sino que queremos destacar el aspecto plural y los diferentes modos de funciones de los poderes que operan en las relaciones entre las comunidades políticas y entre éstas y sus integrantes – por un lado, en la época colonial se aplica entre la autoridad colonial y los pueblos de indios, por otro, en la época moderna entre el Estado moderno y los individuos que pertenecen a él – y que resitúan dicha relación.

Para profundizar este tema, me dedicaré a la cuestión del poder. Aunque retomo el argumento sobre lo político que me permite acercar a los pueblos de indios, no sólo como objeto de la dominación, sino también como agente de las relaciones de poder, hay poca posibilidad de leer los efectos de la autonomía indígena porque es cierto que los pueblos de indios tenían menos recursos materiales para permitirles imponer su voluntad sobre los otros, si contemplamos su relación social desde un punto de vista de la posesión del poder. Por muy apreciable que sea la interdependencia funcional entre seres humanos, o bien entre entes políticos, los menos poderosos no pueden evitar situarse al margen de la determinación de los

asuntos políticos, desde el punto de vista de la posesión del poder.

Así, para abordar la relación de la autonomía y la soberanía, no desde una perspectiva de la competencia, sino desde de los efectos y las funciones, será necesario reflexionar la corriente teórica que entiende al poder como sustrato, o bien, como sinónimo de dominación. En este sentido, retomaré el análisis del *poder* de Foucault que nos advertirá que los efectos del poder, no se clasifican cuantitativa y cualitativamente dependientes de la posesión diferencial de capacidades. Dicha concepción puede resultar más útil para nuestros fines.

Los argumentos de la teoría clásica sobre el poder nominalista han formulado la pregunta inicial sobre *qué* es el poder o *quién* ejerce el poder. Estas preguntas implican que el poder es una sustancia, aquella que alguien o alguna institución, pueda tomarlo, poseerlo y ejercerlo, de modo que la metodología del estudio sobre el poder tiende a enfocarse en el análisis de las instituciones y el orden jurídico que las reglamenta. Como señala Foucault (2000, p. 67), desde los redactores de anales romanos hasta la Edad media, tal vez hasta el siglo XVII, los historiadores narraban la historia de las victorias de los reyes justificando y fortaleciendo su poder político. El poder político, reducido al poder real, ganó la legitimidad a través del discurso histórico que consistía en el relato de los sucesos de los reyes, los poderosos y sus victorias. En este contexto, el poder se entiende como la propiedad de los vencedores, o sea, los poderosos detentan el poder como fruto de su victoria y, al mismo tiempo como fuente de su victoria. Por otro lado, el modelo jurídico se ha desarrollado para proporcionar el basamento ese tipo de poder.

Según Foucault (2000, p. 35) se trataba del poder real de dos maneras. En el primer lugar, se enfoca al marco jurídico, es decir, “en qué basamento jurídico se investía ese poder, de qué forma el monarca era efectivamente el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, aun absoluto, se adecuaba exactamente a un derecho fundamental”; en el segundo lugar, plantea “cómo había que limitar ese poder del soberano, a qué reglas de derecho debía someterse, según y dentro de qué límites tenía que ejercer su poder para que éste conservase su legitimidad”.[2] Es decir, por

[2] Estas dos maneras de tratar al poder corresponden exactamente al acercamiento que

un lado, la historia justifica el poder tomado por los vencedores mediante el relato de victoria y naturaliza el poseer el poder; por otro lado, el basamento jurídico ofrece una forma de dar legitimidad al poder soberano.

En el caso de la teoría jurídica clásica más desarrollada, se considera al poder como un derecho que se posee y/o renuncia por medio de un contrato jurídico, concibiéndolo como un bien económico. Hobbes (1980, p. 69) lo define de la siguiente forma:

> El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental. El poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante las facultades mencionadas, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte.

Los hombres han transferido su poder al soberano o la asamblea a cuya voluntad han sometido. Es decir, en todo Estado el poder supremo y la potestad soberana de mandar "consiste en el hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos han transferido toda su fuerza y su poder a aquel hombre o asamblea" (Hobbes, 1999, p. 54). De igual manera, para Locke (2003, p. 2) "el poder político consiste en el derecho de hacer leyes, con penas de muerte, y por ende todas las penas menores para la regulación y preservación de la propiedad, y de emplear la fuerza del común en la ejecución de tales leyes, y en la defensa de la nación contra el agravio

---

posteriormente, se hará sobre la soberanía. En el siguiente apartado, explicaré cómo se construye el concepto de la soberanía moderna desde la corriente del pensamiento político de Jean Boddin. Aunque el titular del poder soberano cambiaba a lo largo tiempo, ese poder siempre necesitaba una fuente de legitimidad. Como señalaré en el tercer capítulo, el proceso de configuración de la soberanía nacional en el nuevo Estado, se vincula directamente con la cuestión de la legitimidad hacia el interior; indispensable para actuar como ente soberano en el exterior.

extranjero: y todo ello sólo por el bien público".

Comparar los pensamientos de los teóricos clásicos no es el objetivo de este apartado, más bien, los trataré en el siguiente apartado para exponer la concepción de soberanía. Por lo demás, en este apartado lo mencionamos para mostrar un acercamiento tradicional con respecto al poder. Es decir, los contractualistas, por ejemplo, Hobbes y Locke consideraban el poder como "un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho –por el momento no importa- que sería del orden de la cesión o el contrato" (Foucault, 2000, p. 26). Por su parte, Foucault denomina a esta postura sobre el poder "el economicismo del poder".

El economicismo del poder tiene dos características: por un lado, las características señaladas anteriormente, es decir, como la sustancia que permite transferir y apreciar cuantitativamente y, por otro, la función de encubrir la dominación encerrada en el poder, porque el contrato social presuponía la consenso de los individuos que prometería los derechos legítimos del poder supremo y la obligación legal de la obediencia. En este contexto, el poder de los individuos se consideraba como fuente del poder supremo, sin que se revelara en la operación de la dominación y el sometimiento entre los poderes.

Los teóricos actuales sobre el poder heredan la perspectiva economista y jurídica del siglo XVII y XVIII. Aunque en la teoría política actual la dominación ya es ratificada como elemento del poder, los diferentes teóricos siguen compartiendo un punto de coincidencia en que entienden el poder como sustancia cuantitativa y jurídica.

Weber (1964, p. 43) señala que "poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas". En su definición, el poder es la capacidad de realizar la voluntad propia, sobre otros, así que es un instrumento de dominio. Esta perspectiva continúa durante el siglo veinte en diversos esfuerzos de los teóricos

norteamericanos para realizar un análisis sobre el poder.

Hindess (1996, pp. 2-6) extrae la concepción del poder, de la capacidad en los argumentos del poder, desde la teoría de las elites de poder, sostenido por Mills, el pluralista de Robert Dahl, el reformista representado por Bachrach y Baratz hasta Steven Lukes. La mencionada teoría sostiene que las élites de un número pequeño, detentan el poder en el nivel nacional y local. En oposición a que el poder se concentra en las manos de elites, Dahl argumenta que la distribución del poder es desigual, pero no significa la posesión exclusiva de las elites. El poder se realiza en una circunstancia de la toma de decisiones para una comunidad política, es así que la posesión del poder se verifica en la situación conflictiva observable entre intereses.

Por otro lado, Bachrach y Baratz insisten que el poder, además de la esfera pública en donde tiene que ver con la competición de diferentes intereses, tiene otra esfera privada en donde el poder se realiza en "la exclusión encubierta de los intereses de los individuos o los grupos particulares". Es decir, los intereses de un determinado grupo ni siquiera son considerados en la arena pública, por ejemplo, en la asamblea legislativa y el Congreso, en la que se toma la decisión sobre los asuntos comunitarios.

Por último, Lukes afirma, desarrollando más la complejidad de la operación del poder, que hay la tercera dimensión del poder, en la que no tiene que ver el conflicto ni opera de una manera encubierta. Más bien, el poder se materializa hasta cuando la gente no conoce sus intereses ni tiene la conciencia de ser víctimas del ejercicio del poder, de modo que ni siquiera participa en un conflicto para defender su interés. En este caso, el poder no se define a partir de la imposición de la voluntad del sujeto contra la resistencia del objeto, porque el objeto no está consciente de que su interés está en riesgo, ni tiene su propia voluntad ni reacciona contra el ejercicio del poder.

En suma, desde la perspectiva tradicional, el argumento del poder se ha desarrollado con un eje central: en primer lugar, el poder es una sustancia empírica verificable, intercambiable, transferible y comparable cuantitativamente; en segundo lugar, abarca la dominación y la imposición de la voluntad. Es decir, el poder es considerado como un instrumento de la dominación, como una pertenencia, y se puede comparar la cantidad de posesión. Los que tengan más poder ganan en el

conflicto de intereses, y tienen más influencia sobre otros. De ahí que el poder se considera como la capacidad o la fuerza.

Como he mencionado antes, desde esta perspectiva, no puedo ubicar la autonomía de los pueblos de indios en una posición igual que la soberanía porque el acontecimiento histórico de la conquista, causó la posesión desigual del recurso militar, o sea, de la fuerza. En términos de la postura tradicional sobre el poder, diría que los españoles tuvieron el poder sobre los indígenas, y éstos fueran sometidos. De igual manera, en el momento en que surgía la idea de soberanía en la sociedad novohispana, diría que la autonomía que habían gozado los indígenas en el régimen colonial, se desató y se fundió en la soberanía, si la autonomía se entiende nada más dentro del derecho y su ámbito jurídico, en el cual queda garantizado teóricamente. Pero, si me acerco a la autonomía a partir sólo del derecho, no puedo entender el planteamiento de la autonomía porque ésta tiene que ver con la reubicación de las relaciones sociales, y es necesario situarla en la dimensión del poder. Por ello retomaré aquí el concepto del poder en Foucault.

La ruptura, en cuanto al concepto de poder, con la teoría política tradicional en el análisis de Foucault, reside en la forma de la pregunta, es una ruptura epistemológica. Es decir, la aportación crítica de Foucault sobre el poder, modifica la pregunta esencial para investigar dicho concepto; de esta manera, la pregunta inicial de *qué* es el poder o *quién* ejerce el poder, pasa a formularla en los términos de *cómo se ejerce* el poder.

A diferencia de la teoría del poder basada en el economicismo, Foucault busca un análisis no exclusivamente económico. Su hipótesis parte de que el poder no se intercambia sino que se ejerce, y que el poder no es la permanencia de las relaciones económicas, sino una relación de fuerzas en sí mismo. En el mismo contexto, Foucault diferencia el poder que se ejerce sobre las cosas, de sus capacidades objetivas; o sea, el poder no designa la capacidad de manejar las cosas con el objetivo de modificarlas, utilizarlas o destruirlas sino que es aquel que funciona entre las personas. De este modo, afirma:

> [...] si se habla del poder de las leyes, de las instituciones o de las ideologías, si

> se habla de estructuras o de mecanismos de poder, sólo es en la medida en que se supone que «alguien» ejerce un poder sobre otros. El término de «poder» designa relaciones entre «miembros asociados» (Foucault, 1989, p. 25).

A partir de ello, encontramos una diferencia fundamental entre las dos formas del análisis del poder: está el que se sustenta en el contrato jurídico, y el que lo hace mediante la relación social. En el primer caso, el discurso del poder se constituye en torno del poder real, de modo que el rey como un cuerpo físico se convierte en la soberanía dentro del discurso del poder jurídico, al mismo tiempo, su poder absoluto se limita mediante reglas jurídicas que buscan garantizar su legitimidad. De esta manera, el discurso jurídico permite que el hombre sea sometido por el poder a través de un sistema legal. Sin embargo, se debe resaltar que este sistema de poder se hace funcional con el objetivo de ocultar la dominación que a menudo se deriva de las relaciones sociales, el cual se valida con la legitimidad de la soberanía y, por consiguiente, lleva a la obligación con la obediencia.

Con ello, Foucault intenta recuperar y destacar las relaciones de dominación. Es decir, lo importante no es el rey visto como representante de la soberanía, sino los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro de un cuerpo social bajo esa estructura. En consecuencia, “el tema del poder a través de un análisis del «cómo» significa efectuar diversos desplazamientos críticos en relación con el hecho de suponer un «poder» fundamental. Es poner como objeto de análisis relaciones de poder y no un poder” (Foucault, 1989, p. 28). De igual manera, es necesario llamar la atención acerca de las “relaciones de dominación” porque Foucault no identifica el poder con la dominación, ni tampoco considera el poder como instrumento de la dominación. Para él, al contrario, la dominación es una de las modalidades instrumentales a través del cual se puede ejercer el poder. De modo que el objetivo de análisis no es el poder ni la dominación en sí misma, sino las relaciones de poder y de dominación.

El cambio de la pregunta de *quién* a *cómo* permite abrir otra forma para el análisis del poder. Foucault evita el análisis de las instituciones como actor de poder, tampoco quiere analizar la función de las instituciones, ni del objeto de que se trata

en las instituciones. El punto de vista adoptado en sus investigaciones “consistía en tratar de extraer las relaciones de poder de la institución, para analizarlas desde la perspectiva de las tecnologías, extraerlas también de la función para retomarlas en un análisis estratégico y liberarlas del privilegio del objeto para intentar resituarlas desde el punto de vista de la constitución de los campos, dominios y objetos de saber” (Foucault, 2007, pp. 143-144). Esto no pretende prescindir de las instituciones al investigar el poder. No se analizan las relaciones de poder a través de las instituciones sino que se estudia a las instituciones a partir de las relaciones de poder. En este contexto, cuando Foucault se centra en las prisiones como instituciones, lo que intenta revelar no es el poder que ejerce la observación panóptica ni la función de vigilar dentro de las prisiones, ni siquiera la delincuencia; más bien se centra en cómo es la tecnología de poder que se genera, con la finalidad de controlar las conductas de los individuos para moldear una sociedad en la normalización. Foucault interroga un contexto general en el cual las prisiones funcionan como poder disciplinario.

Al relegar un poseedor del poder, ya sean las instituciones o los individuos, las relaciones de poder no abarcan una relación entre agentes sino que el poder se ejerce de un modo de acción de unos sobre otros. “No existe algo como el «Poder» o «cierto poder» que pudiera existir globalmente, en bloque o difusamente, concentrado o distribuido: sólo existe el poder que ejercen «unos» sobre «otros». El poder existe únicamente en acto” (Foucault, 1989, p. 28). Pero, esta acción no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su propia acción. Así que la cuestión del poder no necesariamente está caracterizada por la violencia que oprime directamente al cuerpo o a sí mismos. Foucault afirma que “el modo de relación propio del poder no debe buscarse del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato o del nexo voluntario sino del lado de ese modo de acción singular –ni bélico ni jurídico- que es el gobierno” (Foucault, 1989, pp. 30-31).

Foucault (2000, pp. 36-39) plantea los métodos para analizar la relación del poder. En primer lugar, él propone tomar el poder en sus formas y sus instituciones más locales en lugar de sus formas reguladas y legítimas en su centro. Quiere captar el poder desde donde “ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo

organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos". En segundo lugar, propone analizar al poder no a través de la intención o la decisión del soberano sino a partir de los cuerpos periféricos constituidos por los efectos que éste ocasiona. En tercer lugar, el poder "debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena." Entonces, el poder no es una ejecución unilateral de dominación entre los oprimidos y los opresores sino que se ejerce en forma de red. En cuarto lugar, el poder no debe analizarse partiendo del centro para ver hasta dónde se extiende, más bien se debe "partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propio técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global." Por último, hay que analizar los dispositivos del saber que benefician al mecanismo del poder.

Su argumento sobre poder y dichos métodos me hacen plantear la autonomía indígena, no sólo como la construcción de concepto sino como experiencias históricas, y así abordar la autonomía indígena desde la perspectiva de poder.

Desde la perspectiva tradicional de poder, la población indígena bajo la dominación colonial no poseía el poder, sino que su sociabilidad estaba supeditada a los intereses de los españoles. Éstos ejercían el poder para dominarla, al mismo tiempo, conservaban el poder dominándola. De ahí que no hay un espacio para dar la forma a la autonomía indígena entendida desde esta perspectiva del poder, sino que únicamente se le puede interpretar como un derecho que permitía la autoridad colonial para sus intereses. Es cierto que la necesidad de la autoridad colonial posibilitó el espacio de la autonomía indígena en el siglo XVI como señalaré en siguiente capítulo, pero la autonomía, más allá de un espacio autorizado, existía en los pueblos de indios.

Desde el planteamiento de Foucault, la autonomía es una modalidad a través

de la cual se ejerce el poder en las relaciones sociales entre la autoridad colonial y los pueblos de indios. En este caso el poder existe en donde actuaban los pueblos de indios sobre la autoridad colonial, pero por supuesto, la acción de los pueblos de indios no se refiere a la resistencia contra el régimen colonial, más bien la existencia propia de los pueblos de indios y su persistencia, se revelan como *acto,* en términos de Foucault. Como abordo en esta investigación, la sobrevivencia de los pueblos indígenas era un acto y un movimiento silencioso pero persistente.

Por otro lado, retomando los métodos que plantea Foucault, me acerco a la autonomía como una forma marginada y periférica de poder a partir de "los cuerpos periféricos", en este caso los pueblos de indios, "construidos por los efectos que la autonomía ocasiona". Paralelamente considero la dominación colonial, que completa un círculo junto con la autonomía, en el que ambas construyeron bilateralmente relaciones de poder gestadas entre la autoridad colonial y los pueblos de indios. Por eso no parte de analizar la autonomía indígena desde el punto de vista de la metrópoli, aunque es inevitable abarcar las políticas coloniales y las tradiciones españolas del poder, para entender los pueblos de indios ya que las instituciones españolas se implantaron en éstos. Pero los retomo, no para mostrar la dominación española sobre los pueblos de indios, sino para analizar las relaciones de poder entre ambos.

Sumado a esto, los dispositivos de saber que aportaban al mecanismo de las relaciones de poder en torno a los pueblos de indios, pueden ser, por un lado, los discursos coloniales y raciales desarrollados durante todo el tiempo de la época colonial y, por otro, como su contrapeso, los discursos decoloniales. Con respecto al primero, no puedo profundizar mucho en esta investigación, pero el tema de la autonomía que abordo aquí puede ser un inicio de reflexión para este segundo dispositivo.

2. Apuntes sobre los conceptos

Antes de iniciar el análisis de las experiencias históricas de la autonomía indígena y

la soberanía nacional, sería útil considerar brevemente las construcciones de conceptos de ambas para entrever cómo se entienden en el campo teórico. Los conceptos desarrollados entre los teóricos están vinculados estrechamente con las experiencias históricas, influyéndose y interaccionándose, pero a veces los conceptos se quedan lejos de las experiencias.

Además también puedo considerar que siempre hay una brecha funcional entre historizar y teorizar. Por eso los sub apartados siguientes pueden ser un punto de partida teórico para comenzar el tema de esta investigación, y al mismo tiempo una aportación para el mismo. En este contexto, de manera general se aborda la soberanía nacional en el primer sub apartado, desde la perspectiva de *la política* y el poder en el *economicismo*. En el segundo sub apartado, sobre la autonomía, abordo su origen etimológico griego, y cómo se entiende y cómo se usa la palabra autonomía en la actualidad.

Cronológicamente no hay continuidad entre el origen y el uso actual de la categoría de autonomía, más bien pongo atención en la discontinuidad, porque eso refleja el desplazamiento de la autonomía hacía la soberanía en el ámbito político como demanda de autodeterminación. Es difícil el rastreo temporal del término autonomía en el ámbito político, salvo en la filosofía de Kant quien lo emplea para designar "la independencia de la voluntad de todo deseo u objeto de deseo, y su capacidad de determinarse conforme a una ley propia, que es la de la razón" (Diccionario de filosofía, 2004, p. 117). La soberanía fue empleada para reivindicar el poder supremo ejercido en un territorio determinado, en vez de la autonomía. Después, apenas puedo ver resurgir el término autonomía en el ámbito político en el siglo XX, cuando empezaba a ser claro el hecho de que la soberanía nacional, no lograba abarcar toda la voluntad popular en un poder supremo, a diferencia de su planteamiento teórico.

2.1. Soberanía nacional

Han existido varias denominaciones de comunidades políticas en la historia política

europea, por ejemplo, *Polis* con los griegos, *Civitas* o *Respublica* en la cultura latina y Estado en la época moderna, del cual me ocupo en esta investigación. De manera general la comunidad política refiere a una asociación humana cuyos participantes están unidos por las leyes comunes y la subordinación a una autoridad suprema reconocida bajo circunstancias en que el ser humano se considera libre y hace uso de su voluntad para organizar las relaciones con los demás. A diferencia de eso, otras asociaciones humanas que están unidas por parentesco, creencia o interés económicos. Una comunidad política puede compartir tales elementos, pero estas otras asociaciones, no necesariamente comparten los elementos esenciales de comunidad política.

Las leyes y la autoridad suprema por las cuales está unida la comunidad política no están fijas, sino sujetas a las relaciones del poder. Elaborar, aplicar y modificar las leyes, son actos que se encuentran siempre en el campo de luchas de poder. Y la autoridad suprema no está reconocida por sí misma, sino que necesita seguir trabajando para legitimarse ante los demás. El proceso de legitimarse implica que la comunidad política recurre a reproducir la relación política entre los individuos, o entre los sectores. Históricamente las comunidades políticas han inventado su propia forma de definir dicha relación política con el fin de conservar el régimen político y su legitimidad. El momento revolucionario significa la transición no sólo de la relación política sino también de la forma de definirla.

El *Estado* es una forma de la comunidad política, más bien, es su forma moderna. La palabra *Estado*, al inicio, fue utilizada para denominar a la comunidad política moderna en la época renacentista en la Italia. Hasta entonces había usado los términos *polis*, *res publica*, *reino*, *ciudad* etc., para designar a la comunidad política. En este momento el *Estado* no tenía una significación distinta. Cuando lo usó Maquiavelo en *El Príncipe* “Todos los estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados” (Maquiavelo, n.d., p. 4), el *Estado* surgió como categoría global de varias formas de gobierno, por ejemplo, la república y la monarquía, de modo que el *Estado* indicó el conjunto de la organización política. Esta terminología se debe al surgimiento de los grandes estados territoriales, diferentes de los que se habían

usado para designar la comunidad política. Más tarde se empezó a usar el *Estado* como término político moderno con más precisión desde la Revolución francesa. O sea, empezó a remitir a la nación entera y única de ciudadanos, sin excluir ningún estamento. Desde entonces el término Estado tomó una connotación casi única para designar a la comunidad política moderna, y es así que llamamos el Estado-moderno, o el Estado-nación. Al mismo tiempo, la soberanía nacional fue desarrollada teóricamente para dar la legitimidad a esta nueva comunidad política, como argumentaré ahora.

Aun cuando el Estado es considerado a través de las instituciones estatales incluso el gobierno, los gobernantes o el orden asentados en un territorio delimitado, dichos aparatos estatales no son los elementos del Estado sino que representan al Estado a través de una reificación de las relaciones sociales que configuran el Estado. El Estado, particularmente el Estado moderno, es un terreno en el que se ejercen las relaciones entre seres humanos, un campo para construir y reconstruir las relaciones sociales (Roux, 2005). De ahí que, las relaciones sociales se fundaran sobre una relación de mando-obediencia entre gobernantes y gobernados. Es decir, a diferencia de la relación de dominación que obliga a quedarse "oprimidos", los gobernantes y los gobernados están supuestamente vinculados por un pacto por transferencia de la voluntad general. A través del pacto, la libertad y el derecho de los gobernados fueron transferidos a los gobernantes. Una autoridad suprema colectivamente reconocida; esta manera en la que obtiene el poder soberano.

La palabra *soberanía* tiene origen en las voces latinas *super* y *omnia*, que significa "la cualidad máxima no subordinada a ninguna otra" (Pantoja Morán, 1973, p. 11). Esta noción contiene la implicación de poder supremo, que no reconoce ningún otro poder superior que implique la idea de independencia. De manera general, el poder que el Estado ejerce en su territorio, se refiere a la soberanía, la cual "remite a la capacidad estatal de decidir con autonomía, en el interior y hacia el exterior, sin condicionamientos establecidos por otros Estados o entidades" (Osorio, 2004, p. 145). Held (1997, p. 130) la define, más concretamente, como la autoridad política de determinar las reglas dentro de un territorio determinado; asimismo plantea sus aspectos internos y externos. El aspecto interno de la soberanía "implica la creencia

de que un cuerpo político soberano ejerce legítimamente el control supremo sobre una sociedad particular. El gobierno debe gozar de la autoridad última y absoluta dentro de ese terreno." El aspecto externo de la soberanía "implica la pretensión de que no existe ninguna autoridad última y absoluta más allá del Estado soberano. En el contexto internacional, la teoría de la soberanía implica que los Estados deben considerarse independientes en todos los asuntos de política interna, y que en principio, deben ser libres para determinar su propio destino dentro de este plano", aunque dicha percepción de la soberanía está en el debate, según el sentido práctico de que ningún Estado podía ni puede ejercer la soberanía como dice la teoría.

La teoría notable de la soberanía se desarrolla a partir de *Los seis libros de la República publicada*, en 1576, donde Bodin[3] (1992) define la soberanía como el poder ilimitado e indivisible de hacer leyes y el derecho general de imponerlas a todos los ciudadanos, independientemente de su consentimiento. La soberanía es perpetua, pero la posesión del poder no es permanente ya que es conferido temporalmente por el pueblo. Es decir, un príncipe soberano no es más que depositario temporal de la soberanía hasta que el pueblo se lo conceda a él. Y la legitimidad del soberano en la comunidad política deriva del reconocimiento de quienes integran la comunidad.

La relación entre la soberanía y legitimidad para el reconocimiento de la comunidad, fue argumentada más tarde por la llamada teoría del contrato social. Unas décadas después de Bodin, fue Hobbes, en su *Tratado sobre el ciudadano* (1999), quien insiste en que las personas en estado natural se juntan por el miedo y forman el Estado para protegerse mutuamente, y que todo poder autónomo de ciudadanos tiene que transferirse a un poder soberano a través de un contrato. Ese poder soberano se erige por encima de todo, y lo gobierna. Las voluntades individuales de las diversas personas convergen y están representadas en la voluntad del soberano. De aquí que observamos que la soberanía se basa en el

[3] Él fue consejero político y amigo espiritual de Enrique III de Francia (1551-1589). Sería útil comentar que su doctrina surgió en un contexto donde los monarcas luchaban contra los poderes del Imperio, o sea contra el Sacro Imperio Romano y el Papa, para intervenir en un territorio (Arnaiz Amigo, 1999, p. 25).

acuerdo de ciudadanos que transfieren su fuerza y su poder al soberano, ya que ese estado natural suscita este acuerdo. En otras palabras, el poder soberano surge a partir de la condición del estado natural, de modo que está ubicado en límite entre el Estado y estado natural.

Para Rousseau, la soberanía no puede ser alienada ni representada por otro que no sea el soberano, quien encarna el pueblo. O sea, la soberanía se origina en el pueblo, y reside allí. La creación, autorización y sanción de la ley de conformidad con los criterios y exigencias del bien común, es la esencia de la soberanía. De modo que los ciudadanos están obligados a obedecer las leyes que ellos mismos hayan sancionado por la voluntad general. La discusión sobre la fuente de la soberanía y su representación que se encuentran en los teóricos franceses y británicos, fue problematizada en el contexto español en los principios del siglo XIX, como abordaré en el capítulo tres.

Aunque la teoría sobre la soberanía y el contrato social se habían desarrollado, hay que recordar que el Estado no se fundó con base en esa teoría que sostenía la relación mando-obediencia por el contrato social, sino que dicha teoría fue empleada para legitimar la nueva constitución política del Estado moderno. No se constituyó el Estado a partir del pacto que supuestamente forma la relación mando-obediencia. Más bien, un grupo social que podía imponer la nueva constitución política a través de tomar la violencia, utilizó dicha teoría para justificar la violencia, al tiempo que legitimaba su uso, y obligó a reproducir la relación mando-obediencia. Es decir, el pacto, aparentemente pacifista según los términos de transferencia de la voluntad y representación, no está separado de la violencia.

La Revolución francesa fue un acontecimiento que muestra ese aspecto de la soberanía. En el antiguo régimen, la monarquía francesa desarrollaba la idea de que Dios había designado a una familia del rey, el poder soberano. Basándose en esta idea, el rey francés obtuvo la legitimidad hereditaria para gobernarse por la gracia de Dios. Al final del antiguo régimen, esta idea llegó a proporcionar una plataforma para el absolutismo. Curiosamente, con el estallido de la Revolución francesa, la idea de la soberanía absolutista del rey fue sustituida por la concepción democrática de la soberanía popular o nacional. Ahora, los teóricos que antes abordé, fueron

empleados para justificar la revolución y constituir una nueva sociedad y orden político después de la revolución.

Durante más de tres meses de la Revolución francesa, desde la convocatoria de los Estados Generales del 5 de mayo, hasta la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* el 26 de agosto en 1789, fue surgiendo la cuestión de la soberanía. Durante estos días, el Tercer Estado organizó la Asamblea Nacional, y se presentó como titular de la soberanía nacional. El pueblo de Paris lo apoyó y lo defendió contra la opresión de la monarquía. La Revolución francesa fue una revolución del Derecho, liderada por la burguesía francesa a través de la instalación de la Asamblea nacional, la Asamblea Legislativa y Convención Nacional. Los diputados de las asambleas dictaron la Constitución y organizaron las elecciones, a través de las cuales obtuvieron la representatividad y la legitimidad para gobernar. Al mismo tiempo, la Revolución francesa fue una revolución con el levantamiento del pueblo. De hecho, la revolución del Derecho, a través de las asambleas no podría lograrse sin el apoyo del pueblo armado. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* fue promulgada para legitimar esta nueva idea de soberanía, la cual fue tomada por actos extralegales. Las constituciones posteriores de 1791 y 1795, de igual manera, fueron intentos por otorgar legitimidad a la naciente soberanía popular o nacional.[4]

Por su parte, la teoría de la soberanía en España presentó una corriente propia. Los dominicos y los jesuitas, quienes desarrollaron el pensamiento político y jurídico en el Siglo de Oro, plantearon la teoría del poder político para criticar la teoría absolutista sostenida por el poder "divino" de la monarquía. Ellos respaldaban que Dios genera el poder político y lo confiere a la comunidad civil, de modo que el pueblo tiene el derecho de gobernarse a sí mismo. El poder que ejercían los reyes

[4] En el artículo 3 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se dictó: "El principio de toda soberanía reside en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente". Más tarde, en el artículo 1 del título III de la constitución de 1791 se promulgó: "La soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la Nación; ninguna sección del pueblo, ni ningún individuo puede atribuirse su ejercicio". En la constitución de 1795 siguió la postura sobre la soberanía (Pantoja Morán, 1973, p. 47).

fue transferido por el pueblo (Pantoja Morán, 1973, pp. 71-72). Más tarde, esta tradición teológica proporcionó una base ideológica, junto con el pensamiento revolucionario francés y la tradición municipal, para la *Constitución de Cádiz*, como mencionaré en otro capítulo.

Aquí valga la pena adelantar la discusión en la sociedad española al respecto, aunque sea de paso. Retomar la teoría del contrato social en la Revolución francesa y la teoría jesuita en España para reaccionar ante la invasión francesa fue un proceso de reinterpretar la soberanía para encuadrarla en la nueva situación política. En este proceso, se pueden vislumbrar dos aspectos. En primer lugar, curiosamente, algunos aspectos de la soberanía absolutista del rey continuaron en la soberanía nacional porque se legó a la soberanía nacional el significado de la soberanía unitaria, indivisible y absoluto. De hecho, en el paso de la soberanía absolutista a la soberanía nacional lo que se cambió, fue únicamente a su titular: pasó de la familia monárquica a la nación. Por lo tanto, en segundo lugar, se requirió la construcción de la nación como titular de la soberanía. Esta construcción de la nación conllevaba el desarrollo de una institución de gobernar para crear ciudadanos y realizar las elecciones.

Hardt y Negri (2002) expresan este cambio como conversión de la perspectiva trascendental y representativa en la tradición realista en torno del Estado. De ahí que, la soberanía requería la nación como complemento. La tradición realista de la teoría del Estado en los siglos XVII y XVIII renunció a las perspectivas trascendentales, y trató de presentar una figura histórica del Estado, desde el punto de vista realista. En este contexto, los autores argumentan, citando a Bodin, que la soberanía ya no era una voluntad trascendental dada por la representación, sino que era un resultado de la oposición política, es decir, el origen de este tipo de soberanía consiste en la victoria de uno sobre el otro, que transforma a uno en soberano y al otro en súbdito. Después de Bodin, en la tradición del derecho natural las figuras trascendentales de la soberanía descendieron a la tierra y se enfatizaron los procesos institucionales y administrativos del poder. Por otra parte, en la tradición historicista, la teoría moderna de la soberanía condujo al análisis de una continuidad social y cultural, o sea, la continuidad histórica real del territorio, la población y la nación. “Ambas conciliaron la

construcción del Estado soberano con la constitución de la comunidad sociopolítica que luego se llamaría nación" (Hardt & Negri, 2002, p. 101). En suma, la nación se presentó como la solución hegemónica burguesa al problema de la soberanía, aún cuando había surgido como un proceso revolucionario, puesto que para la burguesía, esta nueva concepción de la soberanía era una construcción espiritual.

Ahora, la identidad de la nación tenía que aparecer como natural y tener un origen para completar el concepto de soberanía moderna carente de la trascendencia que había otorgado la legitimidad al monarca sin alguna lógica porque su legitimidad pertenecía al mundo de Dios. En la Edad Media la trascendencia y la representación garantizaron la legitimidad de la soberanía; en cambio, fueron reemplazados por la nación en el Estado moderno. En otras palabras, el concepto de nación se desarrolló en Europa sobre el modelo del Estado patrimonial y absolutista en el cual el territorio y la población eran propiedad del monarca. Esta propiedad se consideraba una parte del cuerpo del monarca.

Paralelamente, el surgimiento del capitalismo y las revoluciones burguesas, conllevaron la transformación del modelo del Estado patrimonial y absolutista, de modo que la identidad espiritual de la nación, simbolizaba el territorio y la población en el lugar del monarca. Ahora, "el territorio físico y la población se concibieron como la extensión de la esencia trascendente de la nación. El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma" (Hardt & Negri, 2002, p. 98). De esta manera, el Estado nacional reproducía la tendencia totalizadora del territorio y de la población, del anterior Estado patrimonial.

En pocas palabras, la nación se entiende como la identidad colectiva que se basa en la pertenencia de la población a un territorio delimitado, con una comunidad cultural homogénea (real o imaginaria). Cuando las condiciones sociales generales contribuyen a la existencia de culturas estandarizadas, homogéneas y centralizadas que penetran en poblaciones enteras, surge una nación que se define a través de la convergencia de la voluntad y la cultura de los miembros de una comunidad política. En este caso, la nación desempeñaría su papel vinculado con la soberanía y el Estado moderno. Esta forma se reprodujo en América cuando se declaró que "la soberanía reside esencialmente en la Nación", promulgada en la Constitución de

Cádiz, el 19 de marzo de 1812.

2.2. Autonomía

La noción de autonomía se entiende como el estado en que alguien, un agente individual o colectivo, pueda ejercer la autodeterminación. Mejor dicho, es posible entender la autonomía como una forma de expresión de la autodeterminación porque la soberanía nacional también fue acuñada para ejercer la autodeterminación en un territorio. El término de autodeterminación supone que el otro sujeto suplantado tome la decisión. De modo que los diferentes usos de la noción de la autonomía históricamente se sitúan en la interrogación "en relación con qué". Por ejemplo, la autonomía frecuentemente se define en diferentes contextos, como los siguientes: autonomía del trabajo frente al capital; autonomía en relación con las instancias de organización, como los partidos políticos y sindicatos; autonomía con referencia al Estado, y autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes (Thwaites Rey, 2004, pp. 17-20). Este planteamiento me permite decir que la autonomía se encuentra dentro de una relación de poder, la cual me abre un camino hacia la comparación con la soberanía, en el sentido de que ésta pretende la dominación sobre otras formas del poder, y se refiere al poder unitario, en cambio, la autonomía reconoce funcionar con varios poderes en el mismo terreno político.

2.2.1. El origen etimológico griego de autonomía

El origen del concepto de autonomía se encuentra en la relación de las antiguas ciudades-estados griegas, existentes a lo largo de siglo V a. C. Según Ostwald (1982)[5], el término, *autonomía*, empezó a surgir como concepto político, a medida que Atenas ejercía su dominación sobre la *Liga de Delos*. Las ciudades-estado

[5] El argumento de esta investigación relacionado con el uso de término autonomía en la época griega es retomado en su investigación.

defendían su independencia contra el Imperio de Atenas, no como subordinadas sino como integrantes de la *Liga*. Bajo esta circunstancia el término de autonomía apareció como término diplomático alrededor de 446-445 a. C.

Sufriendo la *Guerra Médica* en siglo V a. C., las ciudades-estado griegas formaron la *Liga de Delos* en 478-477 a. C., después de que los atenienses derrotaron al Imperio Persa en el 479 a. C, para defenderse contra su expansión. En ese momento, Atenas era una de las ciudades griegas más poderosas de la *Liga*, pero la hegemonía de Atenas era aceptado por los aliados, sin embargo, ello no significaba necesariamente una invasión a la independencia de los aliados, en la medida en que Atenas respetaba a la fuerza militar y político de los aliados en la campaña militar de la *Liga*. Pero, después de que fueron firmados los tratados de paz entre los griegos y las persas en 448 a. C y la Paz de los Treinta años en 446-445, entre Atenas y Esparta, Atenas empezó a convertirse en Imperio, y aumentó su dominación sobre el mundo griego. A partir de eso, las ciudades-estado griegas acudieron al concepto de la autonomía para defender su independencia.

Cuando los griegos derrotaron a los persas en 479 a. C, los griegos expresaban su independencia y libertad contra la hegemonía del Imperio Persa en el término de *ἐλευθερίη,* el cual se refería a la libertad conseguida por su propia fuerza. Éste se aplicaba en las relaciones entre individuos, entre un ciudadano y la ley tirana y entre las ciudades-estado. A diferencia de eso, la *αύτονομία* se concebía como una promesa de no intervenir en los asuntos internos por parte del poder externo, de modo que se aplicaba nada más entre las ciudades-estado. Por ejemplo, éste se usaba por el jefe espartano Pausanias para garantizar la inviolabilidad de Platea, recompensando el apoyo a los griegos en la batalla contra los persas. De ahí, alrededor de 479 a. C. mientras que *ἐλευθερίη* (libertad) significaba la independencia absoluta, el término de la *αύτονομία* (autonomía) implicaba la independencia política de un pueblo, la cual era reconocida por la potencia hegemónica. Así, la autonomía implicaba una independencia condicionada y relativa que necesita el reconocimiento del poder exterior y hegemónico.

Después de la derrota del Imperio Persa en la *Batalla de Platea*, aumentó el conflicto entre las ciudades-estado griegas, y estalló la *Guerra del Peloponeso* en la

cual se enfrentaron Atenas y Esparta con sus aliados. La *Guerra del Peloponeso* duró aproximadamente 30 años y terminó en 404 a. C. A lo largo de ese periodo y hasta después de la victoria de Esparta contra Atenas que continúo el conflicto, éstas firmaron varios tratados para resolver los conflictos. En ese proceso, es posible encontrar cómo iban desarrollándose los usos del término de autonomía.

La primera aparición del adjetivo *αύτόνομος* (autónomo) se encontró en *Antígona* de Sófocles en 441 a.C. El coro de la obra cantaba que la muerte de Antígona se debía, por vivir bajo su propia ley, en cuya frase griega se usó "*αύτόνομος"*. El sufijo *νομος* de *αύτόνομος* significaba la capacidad de poner las normas, es decir, la protagonista desafió la ley de Creonte, la ley del Estado, demandando el derecho para darse a sí misma su propia ley, con la que Antígona justificaba enterrar a sus hermanos. De ahí, el adjetivo describió una atribución dada por un individuo con el fin de desafiar a la autoridad.

La autonomía con frecuencia viene en forma del adjetivo en el escrito de Tucídides. Ostwald argumenta, citándolo, cómo el adjetivo empezó a conseguir un sentido político cuando las ciudades-estado griegas se daban cuenta de que su independencia era amenazada por una ciudad más poderosa, o sea, Atenas. Las ciudades-estado griegas usaban la palabra correspondiente "autonomía" para protestar contra la intervención inconveniente de Atenas. Por ejemplo, Egina reclamó en el 432 a. C que había perdido la "autonomía". La razón, se supone, se debe a que los atenienses habían atacado la frontera con Egina, obligado a entregar la flota de Egina y a pagar el tributo. Incluso Mitilene se reveló contra Atenas en 428 a. C. insistiendo que la "autonomía" no era más que una apariencia plausible. De hecho, hasta después de convertirse en Imperio, Atenas permitió a los aliados participar en la decisión de la *Liga*, y ellos tenían el mismo derecho de votar como Atenas en la asamblea plenaria. No obstante, el dominio ateniense se expandía en los asuntos políticos y militares de las otras ciudades griegas. Éstas expresaron su derecho en término de "autonomía" con la posición de un miembro de alianza de las ciudades. El uso de la palabra "autonomía" estaba equilibrado entre las obligaciones como miembros de alianza que se requerían mutuamente y el respecto a la posición independiente de los respectivos.

La *Paz de Nicias*, fue firmada en el 421 a. C. entre las ciudades-estado griegas de Atenas y Esparta, y puso fin a la primera etapa de la *Guerra de Peloponeso*, en la que Esparta resultó vencedora, lo que afirmaba la "autonomía" de Delfos: Delfos estaría exento del pago de tributo y de la intervención externa en la administración de justicia. De ahí que el término de "autonomía" fuera adquiriendo el sentido de integración, no sólo del territorio sino también de la población.[6] Después de 3 años, fue firmado el *Tratado de Paz* entre Esparta y Argos que garantizaba la independencia de todas las ciudades peloponesas.

En 405 a. C. cuando Atenas otorgaba a los samios la ciudadanía ateniense, la autonomía se usó, no para referir a la independencia política, sino para permitir que los samios aprobaran la constitución por su cuenta. En este momento, la autonomía adquirió el sentido de tener la capacidad de establecer la propia ley.

En suma, la autonomía en la época griega se usó para impedir que cualquier ciudad-estado poderosa, ya sea Atenas o Esparta, impusiera alguna forma de gobierno particular o ejerciera la dominación militar y política sobre otras ciudades-estado o que obligara el pago de tributo para garantizar la integración territorial y la libertad de constituir la ley, a ciudades menos poderosas. De ahí que la autonomía haya sido usada por las ciudades-estado débiles con el fin de restringir el dominio arbitrario ejercido por parte de la ciudad-estado poderosa.

2.2.2. El uso político de autonomía en la actualidad

En la actualidad, el concepto de la autonomía se ha usado más ampliamente con connotación antigua, presuponiendo la relación entre grupos con desequilibrio de poder e implicando la lucha para conservar la identidad política del grupo periférico. Desde hace años, la autonomía ha resurgido como una noción que se refiere a los movimientos emancipatorios alternativos (Cleaver, 2009). En muchos casos, la

[6] En el artículo de La *Paz de Nicias* se agregaron en *αύτόνομος* los términos *αύτοτελείς* y *αύτοδίκους*. Aquel incluía la orden de que Delfos no tenía que pagar a ningún poder superior ni a ninguna confederación, y podía determinar sus asuntos financieros sin intervención externa, éste garantizaba la autodeterminación en la administración de justicia.

autonomía se concibe para negar la estructura establecida dominante, ya sea social o bien, ideológica. De manera general, la autonomía se sitúa como una posición antagónica frente al capital y las instituciones políticas modernas, así como a los partidos políticos, los sindicatos y la estructura estatal. Pretende una vida democrática radical y el autogobierno. En este sentido, se distingue la proclama de autonomía en los movimientos sociales, del significado de la autonomía territorial, por ejemplo los movimientos indígenas por la autonomía. Aquella significa la independencia que toman los movimientos sociales de los partidos políticos, de los sindicatos y hasta de las corrientes organizadoras de izquierda, mientras la que refiere a lo territorial está alineada con nueva constitución política en un territorio determinado.

El surgimiento de la autonomía corresponde a la aspiración de un nuevo agente de acción en los movimientos sociales, por ejemplo, los indígenas, las mujeres, los estudiantes y los campesinos. La modernidad que lleva el capitalismo y las instituciones modernas política y social, reside en la construcción del agente individual, el llamado trabajador y ciudadano. Al convertirse económica y políticamente, los antes vasallos subordinados al señor, en un individuo libre de vender su trabajo, y asegurado un estatus político independiente, es que el capitalismo y el sistema político moderno pueden reproducirse como la estructura dominante. La cuestión es que los movimientos sociales modernos, así como los movimientos de izquierda contra el capitalismo y los movimientos democráticos, también están basados en el mismo agente construido por la modernidad. Quienes organizan los movimientos sociales son primordialmente los trabajadores y los ciudadanos. Pero, al denominar de otra manera los actores principales de los movimientos sociales, al expresarse de varias maneras las identidades de los actores, se abre una posibilidad de reflexionar la estructura establecida.

Uno de los usos en este sentido de la autonomía se encuentra en el grupo *Socialismo o Barbarie* en Francia en los años cincuenta y sesenta. Este grupo insistió en la autonomía del proletariado en relación con los partidos comunistas y los sindicatos que les eran afiliados. Ellos se consideraban como los representantes auténticos del proletariado y relacionados con el régimen de la URSS que se

presentaba como una sociedad socialista proletaria (Blanchard, 2009).

El movimiento autónomo en Italia en la década de los setentas, también destaca en el desarrollo de la noción de autonomía. Este movimiento dio un giro: "la lucha de clase se hizo a sí misma autónoma de la circulación del capital; y no la dirigieron organizaciones de la izquierda tradicional como los comunistas y sus sindicatos" (Katsiaficas, 2009). En Italia, se construían los comités autónomos de trabajadores dentro de las fábricas, al mismo tiempo que se organizaban mujeres, estudiantes, activistas ecologistas y culturales fuera de la fábrica. De modo que el agente de acción en los movimientos sociales se expandía hasta toda la sociedad, más allá de la centralidad de los trabajadores organizadores.

Los movimientos indígenas en México, entre cuales destaca el EZLN en Chiapas, es un ejemplo para repensar la autonomía. Las comunidades indígenas siguen, de una manera, practicando el autogobierno en México, pero este hecho no significa la falta de interés y participación en la política nacional sino, el ejercicio de la decisión colectiva según las formas propias que éstos tienen de comprender la vida. Así, la autonomía indígena no se refiere a independizarse del Estado, sino que requiere "una plataforma sólida basada en una nueva relación entre el Estado y la sociedad y los pueblos indígenas, que implica el reconocimiento y el respeto mutuo" (Ortiz Quintero, 2009).

Es decir, la noción de la autonomía en el siglo XX, surgida en los movimientos alternativos, ha girado alrededor del Estado-nación. La autonomía en los trabajadores y en las comunidades indígenas, se sitúa en relación al socialismo del Estado y al nacionalismo de izquierda, y han requerido el cambio de la política del gobierno central y federal. Pero, puedo decir que la demanda de autonomía no significa una crítica directa al Estado nacional definido por una única comunidad política legítima sino, más bien pone en cuestión la relación de dominación en el Estado moderno. La autonomía puede pasar por la recuperación de la política y el Estado, como relación indefinida.

Si se percibe la autonomía como un anhelo de democracia y autogobierno en nuestra época y surgen los movimientos sociales llamados autonomistas, se puede concluir que la sociedad actual en mayor parte elige la democracia como régimen

político a través de la cual toma la decisión por sí misma, pero en alguna medida se limita su libre determinación, no por la hegemonía exterior sino por la constitución interior. Entonces podemos preguntarnos lo siguiente: ¿nosotros no estamos viviendo en la época de la democracia con la cual nos gobernamos por nosotros mismos? ¿No funcionan las instituciones modernas, así como el sistema representativo y la participación política de los ciudadanos, con el fin de realizar el autogobierno? ¿por qué demandamos la autonomía a pesar de la estructura político legítima cuyo origen se supone basado en el consenso de los participantes, o sea, en el autogobierno de ciudadanos? ¿la estructura política no son herramientas institucionales con el fin de realizar el autogobierno?

Intento a buscar la respuesta a dichas preguntas en dos formas diferentes del poder: la autonomía indígena y la soberanía nacional. Poniendo como base lo argumentado anteriormente, puedo extraer la premisa de la autonomía que reconoce la pluralidad de las relaciones de poder, por lo tanto la autonomía funciona como lucha por negar construir una única jerarquía política, por ejemplo el imperialismo centralista o el Estado moderno liberal. De ahí que la autonomía parte de las relaciones de poder desequilibrada y la reconoce porque la clave de la autonomía no está en demandar la igualdad práctica y figuradamente, sino en reconocer la diferencia de la pluralidad de las relaciones de poder. Las ciudades-estado griegas reconocían la potencia de Atenas y Esparta. Los movimientos sociales han sido un poder contra la macro estructura, y los autonomistas, de manera general, han luchado contra la corriente hegemónica, dentro de los movimientos. Por esta razón, la negatividad, el negar, es una forma de existir del autonomismo, ya que el grito de *no* es una expresión contra el capital y la ortodoxia marxista (Holloway, 2005). Pero, la negatividad en este contexto no implica la exclusión del otro poder, sino que indica la relación competitiva con otro poder. La autonomía no pretende establecer una jerarquía de poder, quitando diferentes formas del poder y las relaciones plurales de poder, ni busca un lugar superior en la estructura jerárquica.

A diferencia de la autonomía, la concepción moderna de soberanía, hipotéticamente, está basada en la igualdad entre ciudadanos y conlleva, supuestamente, a la igualdad internacional entre los Estados, pero como abordaré en

el capítulo IV, la igualdad tiene función de producir y ocultar en binomio de la exclusión y la inclusión. La ciudadanía igual se trata como punto de partida para aproximarse a la construcción moderna de soberanía. Una vez que se denomina ciudadano a una persona o a un colectivo, ellos se incluyen en la estructura jerárquica del poder de modo que sobre ellos se aplica una ley universal, abstracta y positivista, y no se les permite infringirla. Asegura a los ciudadanos el derecho de enmendar, abrogar y registrar la normatividad, pero, este derecho sigue vigente en la medida en que no socava los cimientos de la estructura establecida en la que actualmente se basa el capitalismo, el sistema representativo y el nacionalismo. Es así que muchos movimientos sociales están reprimidos y regulados por el gobierno porque se consideran una amenaza hacia el orden social.

Por otro lado, está la problemática de que, a pesar de que alguien o algún colectivo son considerados en términos de igualdad respecto a los otros, eso no significa necesariamente evitar su exclusión de la sociedad. Aunque institucionalmente se les reconoce como ciudadano, no tiene una posición de igualdad respecto a los otros. Las minorías sociales como por ejemplo, los discapacitados, indígenas y jóvenes etcétera, en algunas ocasiones se les excluyen de la decisión política. Curiosamente ellos no desempeñan un papel central en la estructura establecida: los discapacitados no pueden vender su trabajo y no contribuyen al capitalismo; las indígenas no se integran fácilmente a la cultura dominante y no contribuyen al nacionalismo; los jóvenes no tiene derecho de elección, y se encuentran lejos del sistema político, por la mayoría de edad que como jóvenes no alcanzan.

La historia institucional mexicana moderna empieza con la lucha entre la autonomía local establecida en el régimen colonial y la soberanía moderna emergente en el contexto de la Independencia. Según Bailón Corres, “La historia política mexicana, durante la primera mitad del siglo pasado, es una historia triple: la de fuerzas nacionales que pretendían instalar un poder que se impusiera sobre toda la sociedad de manera legítima y estable; la particular de las élites de las distintas unidades políticas estatales que perseguían desprenderse de ese poder central; la de múltiples movimientos sociales campesinos e indígenas, en contra de medidas

estatales regionales y nacionales" (Bailón Corres, 1999, p. 70). Desde mi punto de vista, la historia triple deriva de la lucha entre la autonomía indígena y la soberanía nacional. Las élites de las distintas unidades políticas y las comunidades de campesinos e indígenas habían sido reconocidas como entidades políticas durante el régimen colonial a partir del reconocimiento de la autonomía. Las fuerzas nacionales que pretendían instalar un poder a plenitud sobre todos los grupos sociales intentaban absorber las mencionadas anteriormente, retomando la soberanía nacional como principio legítimo. Intentaban establecer el único sistema político en que se sitúan todas las unidades políticas. En este contexto, es convincente el argumento de que el Estado moderno mexicano nació, no en 1821 con la independencia, sino en 1857 con las Leyes de Reforma cuando se puso fin al poder de la Iglesia católica y al sistema comunitario. En el momento en que la soberanía nacional surgió como único poder legítimo, la autonomía indígena perdió los cimientos de su existencia y empezó a luchar contra la nueva tendencia del poder.

Capítulo Ⅱ
Forma de ejercer la autonomía de los pueblos de indios

1. Estructura política de los pueblos de indios

1.1. Antecedentes de los pueblos de indios

1.1.1. La tradición española de municipio

Desde el sentido griego antiguo en el que los entes políticos débiles recurrían a la autonomía para restringir el dominio arbitrario de lo más poderosos, que he expuesto anteriormente, puedo decir que la constitución política de la monarquía española posibilitó el ejercicio de la autonomía a los integrantes de sus territorios. La monarquía española medieval, se había gestado con la unión matrimonial entre Fernando II de Aragón y Isabel de Castilla, y con el éxito de la *Reconquista* se constituyó en reinos independientes y en ciudades autónomas. Vale la pena hacer un recorrido sobre la tradición española del municipio, porque la autonomía de los pueblos de indios en el actual territorio mexicano[7] fue influida durante la época colonial por este antecedente histórico en la península.

[7] El actual territorio mexicano heredó una parte de los vastos territorios del Virreinato de Nueva España que al final del siglo XVIII llegó a abarcar una parte del territorio actual de los Estados Unidos y Canadá; los países en América Central; las regiones de Caribe y las Filipinas. La mayor parte de los territorios de lo que hoy es México estaba bajo la jurisdicción de la Real Audiencia de México. Pero Chiapas perteneció a la Audiencia de los Confines (también conocido por la Real Audiencia de Guatemala) que fue instituida por las *Leyes Nuevas* en 1542. Según las Instrucciones emitidas el 1543, la Audiencia de los Confines tendría jurisdicción en Chiapa, Yucatán y Cozumel, aunque hubo movilizaciones durante el siglo XVI, por ejemplo, Yucatán fue transferido a la Audiencia de México en los 1560, mientras que la gobernación de Soconusco fue transferida a la de Guatemala. Esta división judicial y administrativa fue un elemento entre varios que generó las particularidades regionales (Lenkersdorf, 2010, p. 59).

Hasta la segunda mitad del siglo XV, los reinos en la península ibérica, a saber, Castilla, Aragón, Portugal, etc. habían sido independientes. Con la aparición de los Reyes católicos, Fernando II de Aragón e Isabel de Castilla, se llevó a cabo la unificación de dos reinos importantes, pero ello no significaba la unificación política de ambos reinos, sino de la corona; de modo que los dos reinos iban a seguir siendo gobernados de forma separada. Por otro lado, los reinos se habían constituido territorialmente a través de las ciudades[8] que tenían derecho a participar en las Cortes como órganos de gobierno, cuyas facultades eran la proclamación del nuevo soberano, la concesión del subsidio, la presentación de peticiones al monarca y el poder legislativo, aunque este último es discutible si lo tenían las Cortes[9] (Miranda, 1978, pp. 22-23).

A pesar de la conclusión de la *Reconquista* (722-1492) y el comienzo de la España imperial, la relación independiente entre los reinos no fue demasiado modificada. La Corona reconoció el derecho administrativo y jurídico de los reinos, mientras que éstos, reconocieron su estatus político de integrante del Imperio, y respetaron a la Corona como ente soberano del Imperio.

La monarquía española, hasta inicios del siglo XVIII con la sucesión borbónica, no contaba con un mando único y centralizado y un aparato administrativo capaz de gobernar el gran territorio del Imperio "por la autonomía de las regiones y el poder político de la aristocracia" (Lynch, 2005, p. 429). Felipe V quien fue coronado en 1700, comenzó el esfuerzo hacia la creación de un gobierno centralista. Entre las diversas modificaciones institucionales, el más destacado fue el Decreto de la *Nueva*

[8] Con respecto a la importancia de crecimiento de las ciudades, Elliott (1979, pp. 22-23) argumenta que "El éxito del sistema comercial catalana-aragonés llevó a la prosperidad a las ciudades de la Corona de Aragón y ayudó a consolidar el poder de los patriciados urbanos. Éstos eran, en la práctica, los verdaderos dueños del país, pues, con la excepción de un puñado de grandes magnates, la nobleza de la Corona de Aragón era una pequeña nobleza que no podía competir, en cuanto a riqueza territorial, con su semejante castellana".

[9] Según Miranda (1978, p. 22), hay discusiones entre los historiadores sobre las instituciones políticas castellanas: algunos reconocen que las Cortes tenían la facultad legislativa "por la voluntad de los monarcas y la fuerza social de las ciudades", pero otros sostienen que "Por derecho, la facultad legislativa correspondía al rey, y la presión social sobre que se basó la cesión de parte de dicha facultad a las ciudades no fue suficientemente sostenida ni efectiva para determinar un cambio legal en la constitución política del reino".

Planta[10] proclamado en el 29 de junio de 1707, que terminó con los privilegios de los reinos casi autónomos, y convirtió la constitución plural del poder del Imperio español, en un Estado centralista.

Es decir, los reinos realmente no fueron subordinados a la Corona durante dos siglos del XVI y XVII, por tanto había una lucha de poder constantemente entre los reinos y la Corona. No sorprende que, cuando hubo intentos para fortalecer al Imperio e impedir su segregación, las ciudades autónomas resistieran contra la Corona para defender su autonomía. Por ejemplo, las principales ciudades castellanas se levantaron en armas en 1520 contra la presión tributaria de la Corona.[11] Las propuestas de esas ciudades mostraban el intento de defender el poder local contra el establecimiento del poder centralizado por parte del rey.[12] Las ciudades acordaban que el rey tenía responsabilidad de cumplir su deber como protector y mediador entre diferentes sectores de reino, y de no hacerlo, el levantamiento con armas sería aceptable (Mackay, 1991, p. 30).

---

[10] En su preámbulo en ese Decreto, Felipe V expresaba que "considerando haber perdido los reinos de Aragón y Valencia y todos sus habitadores por el rebelión que cometieron … todos los fueros, privilegiados, exenciones y libertades […] mi deseo de reducir todos mis reinos de España a la uniformidad de unas mismas leyes, usos, costumbres y tribunales, gobernándose igualmente todos por las leyes de Castilla tan loables y plausibles en todo el universo" (Lynch, 2005, p. 431). Los decretos de la *Nueva Planta* impusieron la dominación de Castilla en Valencia con la creación de un nuevo tribunal de justicia y una audiencia en la que la mitad de los puestos estaban ocupados por los castellanos. Con respecto a los asuntos fiscales, la *Nueva Planta* obligó a las regiones a contribuir con recursos para el gobierno central. El resultado más dramático fue que dejaron de existir la Corona de Aragón y el principado de Cataluña.

[11] Después de la llegada de Carlos V en 1517, como emperador en España, fue acumulado el descontento de las ciudades castellanas y la pequeña nobleza. La política imperial fiscal y el empleo de los funcionarios extranjeros provocaron la hostilidad hacia la nueva Corona. Además, las ciudades castellanas habían sufrido una crisis económica debido al estancamiento de la industria textil, que fue su principal sector. Con esta situación se desató el levantamiento de los comuneros dirigido por Toledo en 1520. La rebelión revelaba un enfrentamiento entre el monarca y el pueblo o el reino. La junta de rebeldes sostenía que "el reino estaba por encima del rey y de que la junta representaba al reino" (Lynch & Edwards, 2005, pp. 341-353).

[12] Toledo propuso a las ciudades una reunión con los siguientes objetivos: 1) Anular el servicio votado en La Coruña. 2) Volver al sistema de los encabezamientos para cobrar los impuestos. 3) Reservar los cargos públicos y los beneficios eclesiásticos a los castellanos. 4) Prohibir la salida de dinero del reino. 5) Designar a un castellano para dirigir el reino en ausencia del rey (Pérez, 1999, p. 170).

De igual manera, ante la reforma de Conde de Olivares a principios de siglo XVII, o sea, la uniformidad legal de los reinos y la Unión de Armas[13], los reinos percibieron esto como una subordinación a Castilla. Ellos no consideraban que el interés de España coincidía con el suyo, sino que estaban interesados en conservar la tradición constitucional y autónoma de las ciudades.

Además de la formación de los reinos ibéricos, lo que atrajo la autonomía regional en la constitución española fue la *Reconquista*. Durante el proceso de la *Reconquista*, tras haber derrotando a los árabes, los españoles necesitaban que se organizaran las nuevas comunidades adquiridas; situación que llevó al surgimiento de los municipios. Es decir, atrajeron gente para que se estableciera en los territorios y reedificara las villas a lo largo de la *Reconquista*, pues aproximadamente durante ocho siglos los reyes les concedieron privilegios a los pioneros para construir nuevas villas:

> [...] en muchos casos las poblaciones y comunidades nacieron como consecuencia de mandatos expresos del rey o de asentamientos formales que el rey mandaba constituir, ya fuera para mantener los territorios reconquistados, ya fuera como avanzadas sobre territorios ocupados. Poblaciones a las que el monarca favorecía otorgándoles regímenes jurídicos privilegiados que las fuentes jurídicas denominan Cartas Puebla o Cartas de fundación y los llamados fueros municipales (Vázquez, 1986, p. 50).

En las poblaciones españolas comenzaron a florecer las libertades municipales como recompensa de satisfacer esta necesidad de la Corona, colonizar nuevas villas durante la época de la *Reconquista*.

El municipio español[14] iba a ser el principal elemento político para coordinar

---

[13] Era un proyecto de la Corona a principios del siglo XVII para incrementar el compromiso de todos los reinos de España, compartiendo las cargas humanas y financieras del esfuerzo bélico con el fin de mantener el Imperio español (García Martínez, 2004, pp. 86-87).

[14] Municipio (*municipium*) es una palabra latina en que se unieron tres sentidos: a) la población fortificada, b) el cargo de autoridad que se posee dentro de dicha población, c) los habitantes de las mismas poblaciones. El verbo *munio*, como parte del término *municipium*, significa fortificar, amurallar. La voz *manus eris* quiere decir carga u oficio y también función

sus actividades y, sobre todo, para defender sus fueros y privilegios contra el poder del rey, el cual era cada vez más prepotente y dominante. Los municipios gozaron de bastante autonomía, mediante la organización del consejo municipal; el juez era elegido por la asamblea de vecinos en vez de ser nombrado por el rey, incluso elegía a los funcionarios judiciales, llamados alcaldes, además tenían representación ante las Cortes o asambleas legislativas, la cual se realizaba por medio de procuradores cuya intervención fue muy benéfica para los municipios.

1.1.2. El municipio de vecindarios españoles y la encomienda en la Nueva España

La municipalidad española fue traída a América hispana con la tradición de la autonomía. América tenía una posición jurídica de reino, igual que otros reinos peninsulares, que era cedida por el rey, de modo que introdujeron un sistema político idéntico al de la península. Sin embargo, la municipalidad en la colonia funcionó de diferente manera porque no contemplaron instalar el cabildo indígena desde un inicio, después del triunfo en Tenochtitlan, hasta aproximadamente los años de 1530 en los que fue instalada la Segunda Real Audiencia de México[15], así que sólo existía la ciudad o la villa española donde fue sede del sistema de la encomienda. La municipalidad americana otorgó la autonomía local a los conquistadores y sus descendientes, pero para la población indígena el municipio español junto la encomienda, eran principalmente instituciones de dominación española cuyo fin era

---

u obligación de hacer algo. La unión de estos vocablos dio origen a la palabra *municipium* que significaba, entre los antiguos romanos, ciudad principal que se gobernaba por sus propias leyes, y donde los ciudadanos tomaban para sí, las cargas personales como patrimoniales, necesarias para atender lo relativo a los asuntos y servicios locales de esas comunidades. Los municipios eran, en la antigua Roma, las ciudades que el Imperio incorporó a su territorio y a las que reconoció cierto grado de autonomía para manejar los asuntos de sus vecinos (Vázquez, 1986, pp. 40-49).

[15] Uno de los primeros experimentos en formar un cabildo indio puede ser una elección en 1526 en San Francisco Acámbaro en Michoacán (ahora en Guanajuato) (Lenkersdorf, 2010, p. 49). Luego el oidor Vasco de Quiroga aludía por primera vez el 1531 la posibilidad de separar las repúblicas de españoles y las repúblicas de indios. Pero hasta los años de 1549 esta última no tuvo lugar formalmente como institución política.

explotar, primero, los recursos naturales del territorio recién conquistado, luego, la fuerza de trabajo y la instauración de la propiedad privada a través del repartimiento.[16]

En este sentido, en los primeros años después de la Conquista, la municipalidad en la Nueva España significaba institucionalizar la conquista militar, pero aún no incluía organizar, en forma de la municipalidad, a los pueblos de la población prehispánica que unas décadas más tarde sería designado como *pueblos de indios* o *república de indios.*[17] En efecto, la palabra *ciudad* o *villas* fue aplicada al vecindario español incluido a un municipio, mientras que se usaba *pueblos* para referirse a los asentamientos de indios supeditados a la ciudad española a través de la encomienda.

Cuando se preveía la hegemonía de los conquistadores sobre las colonias, la Corona permitía a los indígenas gozar de cierta autonomía, ampliando la instalación de los cabildos indios, para que ellos frenaran la hegemonía de los conquistadores que la Corona no pudo controlar. Cuando los pueblos se convirtieron en la institución política que contaba con el cabildo indígena, la clasificación del municipio español y

---

[16] El término de repartimiento se usaba en varios casos. Según Peset y Margarita Menegus (1994, p. 577), "El repartimiento designa las mercedes regias, así como las distribuciones que podían hacer, en los primeros tiempos, los conquistadores o los nuevos ayuntamientos, y luego los virreyes, a los españoles que acudían a las Indias. (…) Pero también se aplica a los repartos de tierras nuevas a los indígenas, cuando se les traslada a resguardos o congregaciones. Todavía vemos aplicado el vocablo repartimiento a dos situaciones más: la distribución de las encomiendas, de las que se esperaba un reparto general entre los conquistadores, y la asignación de la mano de obra indígena, una vez transformada la encomienda, de un servicio personal a la entrega de un conjunto de bienes y productos tasados".

[17] Según el argumento de Jiménez Gómez (2008, pp. 55-63), la palabra *repúblicas* fue empleada usualmente por los españoles al referirse a las comunidades políticas indias existentes antes de la llegada de españoles. Pero, no sólo fue usada para denominar las comunidades de indios sino para designar al conjunto de habitantes españoles. Es decir, dicha palabra fue usada para referirse al vecindario o a la comunidad política ya fuera de españoles o de indios. Independientemente de dicho uso general, *la república de indios* es el término para designar al gobierno indio, es decir, el cuerpo político y el funcionariado indio. Según el mismo autor, el término *república* fue empleado junto la palabra *cabildo,* dependiente de las regiones: "en Oaxaca, Yucatán y Chiapas se habla de cabildo indígena; en Toluca y Michoacán, de república de indios. En Tepeaca, de república y cabildo indistintamente". En esta investigación no se distinguen los términos de *república* y *cabildo*, sino que ambos se emplean para designar el cuerpo político de los pueblos de indios, como antes indiqué en la Introducción.

del indígena, no sólo implicaba la diferente facultad que fue otorgada a cada uno sino también que permitía la conservación de una cultura política diferente en cada uno, como señalaré adelante.

Al inicio, por mandato de Hernán Cortés,[18] los españoles poblaban las tierras descubiertas y construían villas. Esta idea de Cortés y los conquistadores de la primera época fue una reminiscencia de la política de colonización después de la *Reconquista*.

La colonización en la Nueva España empezó institucional y jurídicamente en 1519 al configurarse una población y erigir el primer ayuntamiento en la Villa Rica de la Veracruz por Hernán Cortés. El conquistador quería constituir una asociación de vecindad con el municipio para que los exploradores sin títulos se convirtieran en conquistadores, legítimamente armados, y pudieran seguir la conquista en tierra firme, independientemente del gobernador de Cuba, Diego de Velázquez. Así que la instauración del primer ayuntamiento "autorizó" la conquista del resto del territorio mexicano. Al respecto Ochoa Campos (1968, p. 100) argumenta que:

> Desde el punto de vista jurídico, la Conquista de México no fue obra de España, sino del Municipio de Veracruz, cuyas milicias comunales apoyadas en su propia carta de regimiento, se aventuraron en contra del imperio de Moctezuma, llevando por capitán a Cortés que ya había resignado en manos del Ayuntamiento de la Villa Rica sus títulos conferidos por Diego Velázquez y que ostentaba el nombramiento de Capitán y Justicia Mayor.

Luego, ya en 1524, el ayuntamiento comenzó a funcionar en la ciudad de México, en Coyoacán; aunque no se advirtió la fecha exacta de la fundación. Estos primeros

[18] Cortés pensaba que los españoles necesitaban arraigarse en una villa para implantar su sistema de gobierno y cultura española, por lo que recomendaba a sus capitanes que, "y si fuese tierra tal para poblar, hacer allí en el río una villa, porque todo lo de aquella comarca se aseguraría" (Villoro, 1996, p. 34). De hecho, los municipios en la primera mitad del siglo XVI tenían principalmente la función de poblar. En las ordenanzas de Cortés de 1524 y 1525, los primeros documentos con respecto a la organización municipal, se encuentran no sólo las funciones judiciales y administrativas, sino las estrategias de poblar (Ochoa Campos, 1968, pp. 109-110).

ayuntamientos anunciaron el inicio de la Colonia española, y se ocuparon de formar lazos de vecindad y planificar la ciudad y las villas (Ochoa Campos, 1968, pp. 94-102). En este contexto, los municipios instalados empezaron a organizar la sociedad colonial, con autonomía respecto a la Corona.

A pesar de que el triunfo de Carlos V en la Castilla de Villalar en 1521[19] provocó la disminución de la autonomía municipal en la metrópoli, los municipios en América, en cambio, se consolidaban en el transcurso de la colonización como unidad política básica para los españoles recién llegados. En 1528 el poder centralizado de la metrópoli intentaba controlar el poder de los conquistadores y sus descendientes, reemplazándolos por la Real Audiencia con facultades de gobierno. Sin embargo, la Primera Real Audiencia fracasó ya que no podía limitar el poder de los conquistadores y tampoco logró modificar las estructuras política y administrativa en la Nueva España.

Pero, por lo demás, la libertad de los municipios como institución política no dejó de desempeñar el importante papel de enraizarse en el sistema político colonial. Es decir, la Corona competía no con la autonomía del municipio como institución descentralizada, sino con el poder y los privilegios de los conquistadores y sus

[19] Como expliqué brevemente en la nota al pie 11 y 12, la rebelión de las principales ciudades en 1520, estalló contra el monarca, pero por otro lado, la rebelión también implicaba un enfrentamiento entre los intereses sectoriales. Los comuneros compuestos por los sectores populares urbanos y las capas medias urbanas se enfrentaron con la alta nobleza, los grandes comerciantes exportadores, en la medida que pretendían "la limitación del poder real, el freno al poder de la nobleza, la reducción de los impuestos, la reducción de los gastos del gobierno y la represión de la corrupción y la reforma de los municipios que permitiera una mayor participación de los sectores no privilegiados, la comunidad". Carlos V aprovechó esta composición política interior en la ciudad, y derrotó a los comuneros en la batalla de Villalar el 24 de abril de 1521. Con este acontecimiento, se debilitaron las Cortes de los reinos que habían limitado la soberanía absoluta, y se sometieron más al soberano (Lynch & Edwards, 2005, pp. 341-353). En consecuencia, "con Carlos V y después de Carlos V, se limitó francamente el derecho del vecindario a elegir libremente sus magistrados locales, se acostumbró la venta de regidurías, se sujetaron a revisión las ordenanzas municipales y en general, se quebrantó el régimen democrático en los municipios. […] En esencia, el cambio operado tras el triunfo de Carlos V, significa en España el paso definitivo al poder absoluto de la Corona, en un régimen centralizado. En América, representa la consolidación del Imperio, en un régimen colonial" (Ochoa Campos, 1968, p. 136). Curiosamente esa consolidación del Imperio en América se llevó a cabo otorgando la autonomía a los pueblos de indios para que controlara la hegemonía de los conquistadores y sus descendientes como señalaré adelante.

descendientes, al menos hasta la primera mitad del siglo XVI. Este hecho que parece paradójico se fincaba en la necesidad de la Corona de resultarle inevitable apoyar a los colonos, y aprovechar los sistemas políticos indígenas ya existentes, con el fin de instaurar el régimen colonial.

Por otro lado, en el mismo período de 1519 a 1527, correspondiente al periodo en que Cortés era máxima autoridad local en la Nueva España, encontramos otra institución principal de la colonización, la encomienda, institución de base económica de los españoles, aparte de la relacionada a la organización política, el municipio, como se ha señalado anteriormente. Cortés introdujo la encomienda con su *Tercera Carta* de 15 de mayo de 1522[20], e insistió en su establecimiento, a pesar de la antipatía de la Corona y los frailes hacia la encomienda, generada por la mala experiencia en La Española.[21]

La encomienda fue otro soporte para la autonomía de los conquistadores junto con el municipio español. Mientras que el último proporcionaba el cuerpo político y administrativo a los españoles, aquella les ofreció la base económica a través de la dominación sobre los indígenas porque se instaló fundamentalmente para ser poblada por los españoles, y explotar a los indígenas para beneficiar a aquellos. Este sistema consistía en la asignación formal de los indígenas a un conquistador, el cual quedaba como encomendero. Funcionaba relacionar los españoles con los

[20] En último párrafo de la *Tercera Carta de Relación*, Cortés (1522) escribió "[…] fuéme casi forzado depositar los señores y naturales de estas partes a los españoles, considerando en ello las personas y los servicios que en estas partes a vuestra majestad han hecho, para que en tanto que otra cosa mande proveer, o confirmar esto, los dichos señores y naturales sirvan y den a cada español a quien estuvieren depositados, lo que hubieren menester para su sustentación. Y esta forma fue con parecer de personas que tenían y tienen mucha inteligencia y experiencia de la tierra; y no se pudo ni puede tener otra cosa que sea mejor, que convenga más, así para la sustentación de los españoles como para conservación y buen tratamiento de los indios […]".

[21] En 1520, antes de su coronación en Alemania, Carlos V ordenó que los indígenas no se deberían encomendar sino vivir libres en sus pueblos con la presencia de algunos españoles y clérigos (Lenkersdorf, 2010, p. 32). Nuevamente Carlos V envió una carta a Cortés en 1523 prohibiendo instaurar la encomienda: "Dios nuestro señor crió a los dichos indios libres e no sujetos, no podremos [por tanto], mandarlos encomendar ni hacer repartimiento dellos a los cristianos". Sin embargo, Cortés abogó la encomienda argumentándola como "la mejor forma de recompensar a los conquistadores y de poblar la tierra era mediante los tributos y servicios que los naturales podían ofrecer y dar a los españoles, conforme a su costumbre" (Menegus Bornemann, 1991, p. 79).

indígenas: los pueblos conservarían su propio gobierno como habían estado, en cambio, entregarían a su encomendero una porción del tributo. Mientras tanto, el encomendero tenía la responsabilidad de mantener sometidos a los pueblos, oprimiendo las revueltas. La encomienda muestra un aspecto de la primera instauración del sistema español, no obstante, que fue reprimida a partir de los años de 1530[22] y, al final fue modificada en 1542[23] por la Corona cuyo fin era limitar el poder del conquistador, restringir el maltrato a los indígenas, y aumentar el control directo de la metrópoli sobre la colonia.

La importancia de la encomienda con respecto al surgimiento de los pueblos de indios, residía en configurar la figura del *cacique*. Como he mencionado anteriormente, la encomienda no fue una institución que dominaba "directamente" a la población indígena, sino que funcionó a través de intermediarios indígenas, aunque fue la primera institución que vinculó de manera directa a los conquistadores con los indígenas. Por esta razón, los españoles utilizaron a los señores, luego denominados por *cacique* y conservaron la estructura política prehispánica a la que apoyaban éstos.

En otras palabras, la municipalidad americana y la encomienda, en los primeros decenios influyeron a los pueblos de indios; por un lado, los conquistadores y sus descendientes podían gozar la autonomía ante la Corona, siguiendo la tradición española, sin embargo, la razón de cederles este derecho, no era sólo por su carácter de pueblos originarios, sino también se debía a la distancia geográfica entre América y la Corona. La Corona inevitablemente dio la autonomía a las nuevas ciudades americanas, pues geográficamente le era imposible controlarlas a través

---

[22] La Segunda Audiencia de México suprimió "todas las encomiendas cuyos titulares eran personas ausentes, fallecidas o solteras"; anuló todos los títulos otorgados por el presidente de la Audiencia anterior e hizo que los indígenas pagaran sus tributos directamente a la Real Hacienda; se introdujeron funcionarios reales, llamados corregidores (Lenkersdorf, 2010, pp. 33-34). A través de estos actos, la Corona intentó recuperar su jurisdicción en la colonia y fortalecer la financiación real.

[23] Las *Leyes Nuevas* emitidas el 1542, su nombre original es *Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*, aseguraron el aumento y el fortalecimiento del corregimiento con el objetivo de suprimir las encomiendas. Además orientaron a los hijos de encomenderos que se convertirían en funcionarios reales (Lenkersdorf, 2010, p. 37).

del Atlántico. Por tanto, al inicio su función principal en América residía en explotar y aprovecharse de los indígenas.[24] Sin embargo, en la medida en que la Corona decidió separar el cabildo de españoles del de los indígenas, con el transcurso del tiempo este último se expandió a todos los territorios de la Nueva España; el municipio se convertiría en el modelo de organización política en el que se entrelazaban la dominación española y la autonomía de los pueblos de indios.

Por otro lado, la estructura sociopolítica prehispánica, y el control de los señores sobre ésta, fueron conservados por la necesidad de manejar la encomienda; ello resultó un soporte para el establecimiento de los pueblos de indios. De hecho, en los primeros tiempos después de la Conquista, la Corona y los conquistadores no pudieron eliminar, ni derrotaron a las organizaciones políticas prehispánicas; los encomenderos facilitaron la colonización, con la recaudación de tributos y el uso del trabajo organizado de los indígenas, aprovechando el control sobre la población que tenían los caciques, más tarde la Corona utilizó a estos mismos para debilitar el poder de los encomenderos e implantar la jurisdicción real. De esta manera, las organizaciones políticas prehispánicas pudieron sobrevivir, y se adaptaron a la relación del régimen colonial.[25]

---

[24] No quiero decir que los conquistadores españoles se establecieron en las villas porque querían solamente sacar los recursos naturales, en realidad, las pretensiones de los españoles que vinieron en los primeros años, eran más complejas de lo que parecía. Aunque no puedo enlistar aquí todos los intereses de los colonos de entonces, al menos valdría la pena señalar que la voluntad de extender el Imperio español fue revelada de varias maneras: los conquistadores y los soldados se enfocaron en descubrir y conquistar el territorio, mientras que los religiosos se dedicaban a ampliar el mundo cristiano y a seguir la vocación del Imperio, de "defender" el mundo cristiano. Por supuesto, la conciencia de los primeros no estaba separada de la de los segundos. Su concepción del mundo también influyó en la forma de dominación y, al parecer, irónicamente, la conquista y la colonización coexistían como políticas de protección de indios.

[25] Al respecto de la continuidad en las organizaciones políticas prehispánicas, González-Hermosillo (1991) muestra que había un debate desde los años cuarenta del siglo XX, en la historiografía sobre el gobierno indígena. A partir de que Chávez Orozco y Chevalier cuestionaban la continuidad de las costumbres prehispánicas de la organización política, Charles Gibson y sus seguidores insistían en que la implantación del cabildo español fue aceptada por los indígenas y, por tanto, se destruyeron las estructuras prehispánicas. En cambio, Aguirre Beltrán, Pedro Carrasco, Hildeberto Martínez y Marcello Carmagnani sostenían que las organizaciones de pueblos indios conservaron los elementos prehispánicos, "montándose la entidad municipal sobre las unidades jurisdiccionales y los

1.1.3. La organización sociopolítica y territorial prehispánica

El caso del Centro de México

Ahora, partimos de la organización prehispánica como antecedente y fundamento de *los pueblos de indi*os. La tradición prehispánica en la que muchos de los pueblos mesoamericanos, sobre todo, en el centro de México, por ejemplo, la cuenca de México, el valle de Puebla-Tlaxcala y el valle de Toluca, presentaban una estructura social basada en una unidad territorial llamada *calpolli-altépetl*.

Según Aguirre Beltrán (1991, p. 26), el *calpolli* determinaba la conexión entre el grupo consanguíneo y el territorio ocupado. "El calpulli[26] era el sitio ocupado por un linaje, es decir, por un grupo de familias emparentados por lazos de consanguinidad, cuyo antepasado divino o nagual era el mismo". También Miranda (1978, p. 10) entiende el *calpolli* como barrios o parcialidades. Además del carácter de territorio, el *calpolli* tenía su gobierno, por lo que se consideraba la organización política que abarcaba el papel social, económico y militar. El gobierno del *calpolli* consistía en un consejo que agrupaba a los jefes de las familias. El consejo elegía a los funcionarios, así como al *teachcauh* cuya facultad era administrativa, religiosa y judicial; el cargo de *tecuhtli*, quien era jefe militar, hasta el de *tlatoani*[27] quien era el

---

cargos prehispánicos en un embonamiento que se antoja casi perfecto." Cruz Pazos (2004, p. 151) también clasifica en dos perspectivas del análisis, el gobierno indígena. Hasta los 60 años, los autores, como Luis Chávez Orozco, Gonzalo Aguirre Beltrán, José Miranda, Silvio Zavala y, actualmente, Margarita Menegus, respaldan la ruptura en las organizaciones políticas indígenas basándose en las fuentes españolas. Pero, autores como Pedro Carrasco, García Reyes, Hidelberto Martínez y James Lockhart, sostienen la continuidad basados en los documentos indígenas. Por eso, la autora dice que a partir de ese momento la perspectiva de la continuidad se consolida, y se convierte predominante en la etnohistoria. Un comentario al respecto, es que puedo ver que ambos autores clasifican a Aguirre Beltrán en diferente grupo, pero a mi juicio él está en la postura de que la herencia prehispánica se rompió y fue destruida.

[26] Hay una confusión de la palabra *calpolli* o *calpulli*. Como dice Aguirre Beltrán, se usa, a veces, la palabra *calpulli,* pero yo empleo la palabra *calpolli,* retomando el comentario de Bernal García y García Zambrano (2006, p. 39): "su pronunciación y escritura correcta es *calpolli*". Aquí sólo se usa *calpulli* si aparece en la cita.

[27] Los nahuas en el centro de México llamaban *tlatoani* al gobernador electo, cuya

gobernador del *Altépetl* en el que se integraban los *calpolli*, como subdivisión.

Estos *calpolli* se integraban al *Altépetl*; unidad superior y extensa. Lockhart (1999, pp. 27-36) señala que en la tradición nahua el territorio de un *Altépetl* estaba dividido simétricamente entre ocho *calpolli.* Cada *calpolli* tenía su propio jefe, que era la cabeza de un linaje, y una porción del territorio del *Altépetl* como propiedad privada. Varios *calpolli* formaban un *Altépetl* cuyo gobernador era un *tlatoani* electo. El jefe del *calpolli* era responsable en el reparto de la tierra, las cargas tributarias entre las familias, el reclutamiento de fuerzas para los ejércitos y la participación de los miembros del *calpolli* en las numerosas festividades religiosas. Es decir, "el *calpolli* participaba en todas las tareas comunitarias que demandaba el *altépetl*, pero lo hacía bajo su propia organización y con sus propios jefes" (Florescano, 2001, p. 134). Por tal razón, puedo retomar el *calpolli* como antecedente del municipio o una estructura sociopolítica mínima autónoma.

La organización política basada en el *altépetl* era predominante desde el siglo XII hasta principios del XIV en los territorios de Xochimilco, Culhuacán, Coyohuacán, Tenochtitlán, Azcapotzalco, Tetzcoco, Cohautichan, Tlalmanalco, Amaquemecan y otras ciudades del valle. Sin embargo, a principios del XV, dicha organización política sufrió un cambio. En el gobierno del primer Motecuhzoma (1440-1468) se limitó el poder del *calpolli,* y surgió el poder central del *tlatoani* como autoridad suprema.[28] Por eso, el *calpolli* de la cuenca de México al momento de llegar los españoles, no fue gobernado por un consejo de ancianos y funcionarios, sino por los gobernadores

---

significación era "el que habla". También se usaba *hueytlatoani* en la región azteca, *batab* en la maya. Los españoles lo denominaron rey o emperador cuya connotación histórica europea generó ignorancia del sentido particular (Aguirre Beltrán, 1991a, pp. 25-30; Florescano, 2001, p. 103; Miranda, 1978, pp. 7-15).

[28] "La primera cláusula del código de Motecuhzoma restringía a ocasiones excepcionales la aparición en público del soberano. Poco más tarde se prohibió a los macehuales dirigirle la palabra al soberano o verlo directamente, y fueron obligados a postrarse ante su presencia. Estas disposiciones muestran la intención de hacer que las lealtades de los miembros del calpolli se trasladaran a los jefes, santuarios e instituciones centrales. Mediante el ejercicio de sus facultades, el tlatoani mexica se convirtió en la última autoridad jurídica y el sistema legal se tornó en un instrumento más del proceso de socializar a la población. De este modo los miembros del calpolli, en vez de estar regulados por jefes y normas propios, acabaron sometidos a las decisiones del gobernante supremo y a las leyes del Estado" (Florescano, 2001, pp. 138-139).

puestos por el poder central.

En el desarrollo del poder central, aumentó la distancia entre la nobleza o el *tlatoani* y los *macehuales*. La diferenciación social de la sociedad nahua en México central consistía en dos categorías hereditarias: los nobles y los plebeyos. Se integraban diferentes rangos y grupos en cada una de dos categorías, y ambas no fueron separadas en rigor. Por lo general los primeros se expresaban con término *pilli*[29] mientras que a los segundos se denominaba el término *macehualli* con el sentido de "persona común" y "sujeto o vasallo". Estas dos categorías sociales se relacionaban social y políticamente, en el sentido de que los *macehualli* tenían la obligación de entregar el tributo a los nobles y de realizar servicios para las autoridades del calpolli y del altépetl (Lockhart, 1999, pp. 140-162).[30] Dicha relación entre las dos categorías se realizaba en el marco de la organización territorial calpolli-altépetl.

En consecuencia, al llegar los españoles, se encontraba una sociedad estratificada con dos categorías: los indígenas nobles con oficio de funcionarios en el consejo, guerreros, sacerdotes, comerciantes prósperos, a quienes los españoles

---

[29] El término *pilli* que originalmente significaba el "hijo", englobaba todos los nobles de cualquier rango, por ejemplo un señor o tlatoani (Lockhart, 1999, p. 151).

[30] Aunque no puedo profundizar más aquí sobre el tema de la diferenciación social en la sociedad nahua, valga la pena agregar algunas explicaciones para evitar el riesgo de simplificar. Según Lockhart (1999, p. 140-162), el tributo no fue una carga exclusivamente asignada al macehualli, sino que los nobles también pagaban tributo en especie a la autoridad superior. Pero los nobles "no realizaban ningún trabajo personal extenuante como un deber público" (1999, p. 143). Por otro, la relación subordinada entre dos categorías sociales fue distinta en la parte oriental y occidental del área nahua. En el occidente, por ejemplo, en la región de Cuernavaca, los señores estaban integrados en la estructura del calpolli-altépetl, en la cual éstos fueron funcionarios, pero no tuvieron su propia tierra, llamada teccalli en el oriente. En este caso, los señores y los macehualli fueron miembros del calpolli y pertenecieron a las tierras del calpolli. Todos estaban comprometidos con las obligaciones con el calpolli. En cambio, en el oriente, existía el teccalli (el establecimiento de un señor) aparte del calpolli. La mayoría de los plebeyos eran dependientes de los teccalli. En este caso, el teccalli ocupaba la unidad básica de la organización sociopolítica, en vez del calpolli. Los plebeyos eran usuarios temporales de las tierras de los señores y eran incapaz de "heredar, acumular y subdividir sus tierras como los miembros del calpolli" (1999, p. 146). De esta manera, los macehualli dependían de los señores. A pesar de todo, los señores en el oriente también pagaban tributo al altépetl; por eso, el marco de la organización del altépetl también era importante incluso en la región oriente.

empezaron a llamar *principales*[31]*,* y los *macehuales* como plebeyos quienes se dedicaban al cultivo en tierras comunales, cargaban la mayor parte de tributos y hacían jornadas de trabajo rotativo obligatorio. Después de la Conquista, los primeros se convirtieron en las élites indígenas que controlaban el cacicazgo y el cabildo indígena. Incluso después de la Conquista ellos tuvieron política y territorialmente, el control sobre los *macehualli* mediante las instituciones coloniales, al mismo tiempo, desempeñaron el papel de intermediario en las relaciones con los españoles.

El caso de la organización política maya

A diferencia de la mayor parte de los territorios mesoamericanos en México, la región maya donde habitan diversos pueblos: choles, tzotziles, tzeltales, tojolabales, chujes, etc., se caracterizó por una forma de gobierno propio: el *multepal.* Mientras que en el centro de México se desarrolló el poder central y unitario basado en la organización territorial y política *calpolli* y *altépetl,* en el momento de la llegada de los españoles, la región de la maya, especialmente en la península de Yucatán y Chiapas los españoles se encontraron con los llamados " cuerpos políticos behetrías" (Lenkersdorf, 2010, p. 136) en sus términos, debido a que la forma de gobierno de los mayas fue concejal, llamado el *multepal*.

Aquí voy a retomar la investigación de Lenkersdorf (2010) sobre Chiapas para dar una vista a la particularidad de la vida política de los mayas, y evitar el riesgo de generalizar esta singularidad hacia toda la región mesoamericana con lo anteriormente argumentado. Según la autora, la anterior forma de gobierno dinástica de los mayas, había perdido su poder en el siglo X. Al llegar los españoles, no había una organización jerárquica con el poder centralizado, sino que las decisiones eran tomadas en común, con la orientación del concejo de ancianos.

Esta dinámica política estaba imbricada en dos aspectos, en primer lugar, la

[31] Según Lockhart (1999, p. 194), "«principal» en el siglo XVI es nada más una traducción de la palabra náhuatl «pilli»".

distribución territorial contribuía a “la formación de cuerpos políticos económicamente autosuficientes”, y esta autosuficiencia les posibilitó a los mayas configurar una interrelación complementaria y equilibrada, evitando así construir un centro económico geopolítico. El distrito de residencia de los mayas, similar con el altépetl disponía de la diversidad de ecosistema. Cada pueblo ocupaba terrenos montañosos y de llanuras “en forma perpendicular a los ríos y valles”, por tanto, los pueblos compartían la tierra fría (maíz y frijoles) y caliente (algodón y cacao) y el agua para suministrar y pescar. Basándose en dicha distribución territorial, los pueblos se mantenían en equilibrios (Lenkersdorf, 2010, p. 131).

En segundo lugar, el estrato social en los mayas no fue dividido en *principales* y *maceguales,* como se encontraba en otras regiones mesoamericanas. Sí que existía la palabra *principales*, pero su significado no fue idéntico con el del centro de México ya que para los pueblos mayas esa palabra significaba lingüísticamente “ancianos” o “ennoblecerse”. Es decir, los principales o la nobleza en la sociedad maya, no implicaba un sentido de estrato social como estado permanente que tomaba el control sobre otros, o de posición social hereditaria, sino que refería a un grupo con algún carácter (Lenkersdorf, 2010, p. 137).

Estos aspectos sociopolítico y territorial conllevaban la toma de decisiones al concejo en el que podían participar los integrantes del pueblo, sin la existencia de un “cabeza” en el sentido jerárquico. Por tal razón, los españoles no encontraron un gobernador o señores (caciques) maya, quienes pudieran ser sus colaboradores en la colonización. En comparación con otras regiones donde los españoles aprovecharon a los señores que habían tomado el control sobre su territorio y la población para establecer la encomienda o recaudar el tributo directamente de los indígenas; se les dificultó a los españoles acceder a controlar a los mayas debido a que no encontraron una capa social preexistente que pudiera ser intermediaria en la relación de españoles e indígenas, fue así que los encomenderos crearon el cacicazgo, con el nombramiento de caciques. Al respecto Fernández de Oviedo, el cronista a principios del siglo XVI escribió:

[...] cierto número de viejos escogidos por votos; pero que después los españoles

> les quebraron esa buena costumbre" y les pusieron caciques para se servir de los indios e se entender con una cabeza, e no con tantas (citado Lenkersdorf, 2010, p. 138)

El papel que desempeñaba el cacique, para los españoles, fue de facilitador para configurar el régimen colonial en los primeros tiempos después de la Conquista, pero para los indígenas, resultaba ser un punto nodal que contribuía a continuar las organizaciones políticas y territoriales, a pesar de que provocó fragmentación de la sociedad prehispánica, para modificarla a conveniencia de los españoles. Dicho punto nodal sería un punto de partida para el espacio de la autonomía de los pueblos de indios.

1.2. La continuidad de la organización territorial y del poder local prehispánico

Las instituciones coloniales, el municipio y la encomienda, fueron implantadas vinculadas y entrelazadas con las estructuras políticas prehispánicas. Los españoles aprovecharon la relación de dominio prehispánico dentro de su organización territorial *calpolli y altépetl*.

Después de la derrota del poder imperial en Tenochtitlan junto con grandes señores y sacerdotes prehispánicos, los españoles aceptaron a los antiguos señores, o sea, tlatoani o indígenas principales que sobrevivieron. Según García Castro (2001, pp. 196-198), los conquistadores reconocieron estratégicamente a los antiguos señores, o sea, los linajes que habían sido sometidos por la *Triple Alianza* como la autoridad máxima local. Los antiguos señores se convirtieron en *cacique*[32] y

[32] El término *cacique* fue empleado por los conquistadores en las Antillas, pero al expandirse la colonización en la tierra firme, lo aplicaron indistintamente para referir a un rango social o a unos cargos de funcionarios, a pesar de la diversidad de la organización sociopolítica en la cultura mesoamericana. Por eso el término cacique fue usado "confundiendo cargos electivos y rangos hereditarios" y, también lo utilizaron así a los auxiliares mexicanos y tlaxcaltecas quienes vinieron con los conquistadores y se quedaron en la región maya porque ellos estaban exentos de pagar tributo (Lenkersdorf, 2010, pp. 67-

se encargaron de pagar el tributo a los españoles, y ya no al gobernador azteca, como señor anterior.

El antiguo señor fue quien tenía un dominio eminente sobre el territorio delimitado entendido como *señorío.*[33] El dominio eminente se refería a la capacidad de decidir la asignación de tierra junto con el gobierno administrativo y legal (Larson, 2006, p. 24).[34] Por otro lado, el señorío indio, donde se ejercía éste, se entiende como "un grupo humano cultural y lingüísticamente afín. Asimismo implica un conjunto de relaciones políticas, sociales y económicas que rigen entre varios calpulli sometidos a una autoridad superior, a un señor" (Margarita Menegus Bornemann, 1991, pp. 34-35). En otras palabras, los antiguos señores, denominados por los españoles, fueron gobernadores quienes habían ejercido la jurisdicción administrativa y territorial sobre los calpolli.

Los conquistadores necesitaban utilizar dicho dominio existente de los señores, por eso no podían destruir su base política y territorial tampoco quitarles sus facultades sobre la población indígena porque requerían la organización sociopolítica y territorial prehispánica tomada por ellos para facilitar la colonización y la explotación a través de la encomienda como mencionados anteriormente.

Por tal motivo, Hernán Cortés ordenó el 1522 las siguientes disposiciones:

---

68). Es decir, me da una impresión de que los españoles usaban el término cacique al referir a un grupo privilegiado desde su punto de vista. Para ellos, el linaje de la nobleza como rango hereditario o como cargo, era de la misma manera, un privilegio. Además en 1538 la Corona prohibió llamarles a cualquier autoridad india que fuera gobernador, nobleza o autoridad local no hereditaria *señores naturales* e impuso el término *cacique* a todas las autoridades indias (Menegus Bornemann, 1999, p. 604).

[33] El término *señorío* fue usado por los españoles para denominar a la unidad básica territorial, política y social en la sociedad mesoamericana. Es decir, es una traducción española de la organización territorial *altpépetl* integrados por los *calpolli*, desde su experiencia histórica sobre el señorío.

[34] Larson (2006, p. 24) explica el concepto como sigue: "el dominio eminente define el alcance de los vínculos reconocidos y legítimos de cualquier asociación humana, especialmente en el ámbito aceptado de la autoridad que emana de tal asociación, como puede ser la aplicación de funciones administrativas y de justicia. Este dominio eminente implicaba la capacidad de decidir la asignación de tierra a quien no la poseía; de regular su uso, el del agua así como de otros recursos para proteger el interés de la comunidad y ejercer poder administrativo y legal sobre los miembros del altepetl."

a) Que los señores, funcionarios y autoridades impuestos por el imperio tenochca dejarían de serlo en las "provincias" tributarias respectivas.

b) Que las unidades foráneas de tributarios imperiales debían volver a tributar en sus respectivas provincias "como antes estaban".

c) Que a toda unidad política indígena que se le identificara o demostrara su individualidad, se le reconocería como independiente.

d) Y, por último, se ordenó a cada uno de los "señores y caciques" asistentes a ese acto que los tributos hasta entonces entregados a los miembros de la Triple Alianza, ahora fueron otorgados a su encomendero respectivo, a quien desde ese momento debían reconocer como su nuevo "amo" (citado por García Castro, 2001, pp. 193-194).

Aunque no se pudo evitar que la organización sociopolítica prehispánica se modificara y adaptara a la formación del régimen colonial,[35] los señores reconocidos nuevamente por los españoles y nombrados como *cacique,* extendieron su mando y permitieron abrir un espacio donde se reconfiguraba de manera continua una entidad territorial de los indios. Además la Corona les reconoció el derecho a la propiedad, lo que permitió conservar su poder sobre el territorio y la población.

El reconocimiento a los señores no sólo provenía de la necesidad de los conquistadores sino también de la de la Corona para recaudar el tributo. Por ejemplo, Ramírez de Fuenleal, el obispo de Santo Domingo, y luego el presidente de la segunda Audiencia de México (1530-1535), estaba a favor de la conservación de los señores indios porque preveía que la costumbre por la que los indígenas habían pagado el servicio personal y el tributo a su señor, facilitaría que la Corona recibiera el tributo. Según su expectativa, los indígenas reconocieran al rey español como si fuera su señor anterior (Margarita Menegus Bornemann, 1991, p. 81).

Por tanto, las jurisdicciones territorial y administrativa, restituidas al cacique resultaban en una reconfiguración de los asentamientos de los indígenas, y

[35] La redistribución de la jurisdicción de los caciques y de las organización territorial de indios, manejada por los españoles provocó la fragmentación y la jerarquización de la antigua organización territorial: luego lo llamarán *cabecera y sujetos* (Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 31-37; García Castro, 2001, p. 198).

contribuía a introducir las encomiendas e imponer las otras instituciones españolas sobre dichos asentamientos. En cambio, la división territorial prehispánica del *calpolli,* podía conservar en cierta manera sus funciones de gobierno, la administración de justicia, el mantenimiento del orden, ahora en nombre del señorío al mismo tiempo, los señores heredaron las prerrogativas que consistían en recibir tributos y servicios personales y determinar el acceso a la propiedad. Sin embargo, cuando la Corona intentaba limitar el poder de los encomenderos, la facultad de los caciques fue también limitada, porque la intención de la Corona fue recuperar la jurisdicción real en la colonia, mediante la cual quería aumentar el poder real en la colonia. Para lograr su pretensión, debía limitar no sólo el poder de los encomenderos sino también lo de caciques.

A partir de la instalación de la Segunda Audiencia de México, apenas se realizó la pretensión de la Corona para ejercer el poder real sobre la colonia. La Segunda Audiencia limitaba el poder de los encomenderos y disponía de los corregidores, quienes se encargarían del gobierno local en los poblados indios como agentes de la Corona. A ellos, la Corona les otorgó una amplia función administrativa, política, judicial, eclesiástica, y les pagó por las cajas Reales para que ellos mismos no cobraran directamente de la población. En consecuencia, a partir del 1531, el número de corregidores creció a más de cien en la Nueva España (Lenkersdorf, 2010, pp. 33-38).

Bajo esta circunstancia, a los caciques se les quitó la jurisdicción, pero por otro lado, nombró a los indígenas que no fueran caciques para administrar la justicia. Es decir, ningún indígena podía gozar del ejercicio de la jurisdicción porque éste pertenecía exclusivamente a la Corona, pero a algunas indígenas que no estuvieran en condiciones de invadir el derecho de la Corona para ejercer la función de justicia, les fue asignada. De esta manera la implantación de la jurisdicción real no trastocó a los pueblos indios, en el sentido de que no cambió radicalmente la estructura de su pueblo ni la destruyó, al igual que las instituciones españolas anteriores habían operado para ejercer el dominio sobre los indígenas, pues al mismo tiempo habían conservado su estructura sociopolítica y territorial. Más bien constituyó, sin intención, una pre-condición de los pueblos de indios, que fue utilizada para reconfigurar el

orden social de los indígenas.

Por ejemplo, en el pueblo San Jerónimo Acazulco, ubicado en el camino real de México-Toluca, vino un comisionado del virrey Mendoza en 1534 para dar la vara de justicia a Lorenzo Gómez Tepanaxayaca, indígena natural del pueblo. Al mismo tiempo, algunos indígenas fueron nombrados como regidores del pueblo, guarda-alcázar y ayudante de campo (Margarita Menegus Bornemann, 1991, p. 89). Este ejemplo nos muestra que un nuevo cuerpo político estaba construyéndose antes de que se introdujera el cabildo indígena.

Pero el corregimiento se enfrentaba con viarias dificultades: la cuestión del gasto para el sueldo del corregidor, que pesaba sobre la hacienda real; la oposición de los frailes que pretendían meterse ellos mismos en los asuntos de los poblados indígenas; además, los corregidores causaron el descontento de los indígenas por su abuso, y no resultaron ser un buen agente que correspondiera a las expectativas de la Corona, ya que los corregidores tendían a ser los descendientes de los encomenderos, de modo que actuaban no por la voluntad de la Corona sino por sus propios intereses.

1.3. Introducción de la república de indios

En este contexto, a partir de los 1530 aparecieron las primeras alusiones a la posibilidad de introducir la república de indios separada de la de españoles. En el trasfondo de la propuesta de la separación residencial, existía la consideración para facilitar la evangelización y la intención de reforzar la relación directa entre el rey y los indígenas como sus vasallos. Por otro lado, la Corona se dio cuenta de la imposibilidad de una estructura de gobierno que conjuntara a españoles e indígenas.

Los eclesiásticos por sus intereses de evangelización, fueron quienes iniciaron el debate sobre la separación de los indígenas. Vasco de Quiroga, el oidor de la Segunda Audiencia de México, después obispo de Michoacán, influido por la *Utopía* de Tomás Moro, proponía en 1535 que los indios vivieran aislados, lejos de *mal*

ejemplo[36] de españoles. Pero no planteaba las congregaciones de indígenas, como sucedió en las Antillas con la finalidad de facilitar la explotación de la mano de obra e imponer la fe, sino para asegurar el espacio del autogobierno como utopía. Su propuesta fue construir el pueblo con una policía encabezada por los alcaldes y regidores indígenas elegidos por su población, pero bajo la tutela de un religioso y un corregidor español (Lenkersdorf, 2010, pp. 44-47; Mörner, 1999, p. 27; Margarita Menegus Bornemann, 1991, pp. 164-166).

Por otro lado, para estos años de 1530, la preocupación de la Corona fue reforzar la jurisdicción real sobre los indígenas como vasallos, como mencioné anteriormente. En esta coyuntura, el virrey Antonio Mendoza, representante de la postura de la Corona, estaba proponiendo reemplazar el gobierno de caciques por el gobierno indio por elección, que el último dependería directamente del virrey. A través de lo cual, el virrey pretendía tres efectos, limitar el control que los encomenderos ejercían sobre indios, rechazar a los corregidores que actuaban a su conveniencia y romper el sistema de sucesión prehispánico que conservaron los caciques (Lenkersdorf, 2010, p. 47; Margarita Menegus Bornemann, 1991, p. 94).[37]

Por último, el visitador Tello de Sandoval que llegó a la Nueva España en 1544 dio un peso decisivo a la Corona para la decisión de introducir un nuevo sistema de gobierno de los pueblos. Él propuso que los indígenas eligieran a su gobierno, aunque en el marco del municipio español, y que requería la aprobación de

---

[36] Según la investigación de Mörner (1999, p. 27), Quiroga "mencionó de paso su reciente fundación del «pueblo hospital de Santa Fe», en donde los indios debían de vivir aislados y, según ahora se sabe, conforme a normas presentadas de la *Utopía* de Tomás Moro y a las ideas medievales sobre la Primitiva Iglesia. [...] Sugiere si por ventura no sería mejor que «no conversasen» los indios con los españoles, «según los malos ejemplos de obras, así de soberbia, como de lujuria, como de codicia... como de tráfagos y todo género de profanidades que les damos, sin verse casi en nosotros obra que sea de verdaderos cristianos...». Podrían pensar los indios que «jugar y lujuria y alcahuetar es oficio propio de cristianos»".

[37] Es evidente que la propuesta del virrey Mendoza mostraba una escena de la pugna del poder por parte de la Corona contra otros actores políticos. Aunque el balance sobre el resultado si fue esperado o inesperado merecerá otro estudio propio, valga la pena mencionar que no puedo evaluar de manera general su efecto por las particularidades regionales, pero la intención de la Corona para dominar directamente a los indios abrió un espacio alternativo para ellos actuar por su cuenta sin importar corresponder a la intención de la Corona.

la Audiencia sobre el resultado de la elección. El visitador quería evitar la posibilidad de que sólo una persona o un pequeño grupo, manipulable por los intereses de los sectores españoles, tomara el gobierno indio. Además establecer el cabildo indio significaba regular la separación residencial entre indígenas y españoles (Lenkersdorf, 2010, p. 51).

Finalmente, la Corona, convencida de la necesidad de introducir el cabildo indio, emitió la real cédula del 9 de octubre de 1549 para que se llevara a cabo por los propios indios la elección de jueces, regidores, alguaciles, escribanos y demás funcionarios, con el objetivo de mantener el orden y la policía y rendir justicia en casos menores (González-Hermosillo, 1991, p. 31). La parte emblemática de la dicha cédula es:

> [...] que en todos los pueblos que estuvieren hechos y se hicieren, era bien que se crearan y proveyesen regidores cadañeros, y los mismos indios que los eligiesen ellos: los cuales tuvieran cargo de procurar el bien común y se proveyesen asimismo alguaciles y otros fiscales necesarios [...] (citado por Jiménez Gómez, 2008, p. 79).

La misma cédula señalaba las etapas para la organización de los pueblos de indios, las congregaciones fueron la primera etapa, los mismos indios elegirían su asentamiento y seguiría la elección de la autoridad del pueblo de indios reubicado[38].

El espacio para ejercer la autonomía se construyó dentro de los pueblos dando un giro del señorío a la *república de indios* a través de la elección. Después de la primera etapa de fundación del régimen colonial durante las primeras decenas del siglo XVI en que los señores indios seguían tomando el control sobre la población indígena, fue introducida la *república de indios* donde su autonomía quedaba garantizada institucionalmente, debido a que el cabildo indio fue elegido según su propia norma, pero con el siguiente lineamiento dado por la autoridad española:

[38] En la elección no fue aceptado el sufragio universal, sino que el voto fue una prerrogativa exclusiva de una élite social. Apenas en el último tercio del siglo XVIII los maceguales podían acceder al voto activo y pasivo (Jiménez Gómez, 2008, p. 80)

1. El gobierno local fue puesto en manos de los propios habitantes del lugar.
2. Esta forma de gobierno fue de tipo concejil, y no unipersonal.
3. Los concejales asumieron sus funciones por ser elegidos por los pobladores del lugar, y no por derecho hereditario ni por designación Real.
4. Los cargos eran "cadañeros", es decir, duraban solamente un año, sin reelección.
5. Los cabildos estuvieron integrados, generalmente, por dos alcaldes y cuatro regidores. A sus reuniones asistía, además, un secretario.
6. El cabildo era responsable de reunir los tributos para el encomendero, de administrar los bienes del común y cuidar la caja de comunidad, así como de resolver disputas locales.
7. El cabildo debía vigilar que todos los habitantes viviesen "en policía".
8. El cabildo tenía que ejecutar los mandamientos de cualquier autoridad española (Lenkersdorf, 2010, p. 163).

A partir de eso, el cabildo explícitamente empezó a proporcionar un campo para ejercer la autonomía revelando su particularidad regional, ya que terminó la imposición arbitraria de cargos indios nombrados por los representantes españoles a su conveniencia.

No se puede negar que los españoles querían tener influencia sobre la población de indios y, en efecto, tomaban las medidas para mantenerla a sus intereses, es decir, el virrey tenía el derecho de anular una elección, además que éstas debían ser confirmadas por él. Sumado a esto, los funcionarios españoles, por ejemplo, alcaldes mayores o corregidores y los frailes, solían intervenir de manera abierta o subrepticia en la elección para evitar la elección de candidatos inesperados (Carrasco, 1975, p. 186). Sin embargo, esta injerencia de la autoridad española no se esforzó en anular las normas de organizar de la *república de indios*.

De ahí que no quiero verificar si la autoridad civil o eclesiástica española eran más poderosas por supuesto que eran más poderosas, e intervenían sobre los asuntos relacionados con la autonomía de los pueblos de indios, sino mi intención es revalorar "el efecto político" de los pueblos de indios a pesar de que éstos eran

dominados, pues se ve una tensión entre la autonomía como forma de poder en los pueblos de indios, y el poder dominante. Es decir, la autoridad española insistía en ejercer el dominio sobre *las repúblicas de indios*, pero, por lo demás, reconocía la existencia de *las repúblicas de indios* en sí mismas. Además, el sustrato de poder de las *repúblicas de indios* era ya existente y seguía viviéndose, reconociendo también la existencia de la autoridad española. La autonomía entendida como forma de poder, plantea la existencia de entes políticos diferentes relacionados entre sí, a partir de un reconocimiento mutuo, aun cuando ocasionalmente es desigual en el sentido de que la capacidad para conducir a otros entes políticos, o la fuerza de obligarlos se hace por la defensa de intereses de un grupo.

Los principios que determinan el espacio político de un pueblo hacen diferenciar la autonomía del control indirecto. El término de control indirecto, se puede utilizar desde el punto de vista en que se usaban las instituciones políticas y las relaciones del poder ya existentes en los pueblos, exclusivamente para beneficiar a los españoles, y no reconocían a los pueblos como actor político en las relaciones políticas del interior y exterior. Desde esta perspectiva, la autoridad india se ve dedicada a la administración de pueblo, aplicando en su unidad territorial las decisiones tomadas por la autoridad colonial española. Sin embargo, si se toma en cuenta no sólo el objetivo sino también el efecto del poder conferido a las elites de indios, se encuentra un espacio de autonomía en el sentido de reproducirse por sí mismo conforme a su propia relación social, conservar la norma consuetudinaria y la percepción del espacio y organizar la tierra.

1.4. Permanencia de la particularidad regional en los pueblos de indios

Aunque fueron inventadas varias medidas para asegurar a la autoridad española la posibilidad de intervenir en los asuntos de los pueblos de indios, al no otorgarles el poder legislativo, es patente que éstos tenían un mecanismo interior independiente, que materializaba su autonomía.

Como he mencionado anteriormente, la organización territorial y sociopolítica

fue conservada fundamentalmente de alguna manera, a pesar de todos los cambios traídos por los españoles. Ahora, los pueblos de indios con cabildo indígena desempeñaban el papel de institucionalizar dicha organización sobreviviente, pero, esto no quiere decir que la sociedad de los pueblos se quedó sin movilización política y social, de la misma manera en que sucedió con cualquier otra comunidad política; además que no se evitó que otros grupos sociales, por ejemplo, los mestizos y las castas, entraran en los pueblos de indios, ni a que fuera agitada por el cambio sociopolítico de la sociedad novohispana.

Con base en la organización sociopolítica y territorial ya existente, el cabildo podía ejercer las facultades de: control político, control fiscal, aculturación, interlocución corporativa, producción, unidad y cohesión social, gestión comunitaria, defensa jurídica, servicios sociales, conservación de la tradición ancestral y delegación de funciones en asuntos menores (Jiménez Gómez, 2008, p. 137).

Además de estas condiciones viejas y nuevas, favorables para la autonomía de los pueblos de indios, la presencia de la particularidad política y económica regional prehispánica conservada, a pesar de la imposición del sistema uniforme de gobierno por los españoles, en este sentido, la introducción del cabildo y el municipio, me posibilita a pensar que los pueblos de indios tenían una autonomía relativa, porque la permanencia de la particularidad serviría como base para garantizar el espacio en el que los pueblos tomaban las decisiones políticas por sí mismos.

La permanencia de la particularidad se debía a algunos aspectos como siguiente: en primer lugar, a que en la época prehispánica cada región había quedado separada sin una articulación política densa; en segundo lugar, la Corona reconoció primordialmente la estructura política prehispánica; en tercer lugar, los españoles no pudieron penetrar en todas las regiones, sino que se concentraron en el centro de México, y además, lo hicieron de una manera separada con los pueblos de indios. Estos tres aspectos, que intento mostrar como siguiente, contribuyeron a conservar la autonomía indígena en cada pueblo de indios.

En primer lugar, al llegar los españoles al territorio que luego se llamaría la Nueva España, se estructuraba la *Triple Alianza* que unificó las hegemonías de México-Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan en una confederación, cuya influencia se

ampliaba hasta ambos océanos.[39] La Triple Alianza ejerció una hegemonía política sobre los pueblos conquistados, en la que se cobraba un tributo pero, se respetaba el gobierno local. Florescano (2001, p. 107) describe que "la Triple Alianza impuso a los pueblos sometidos la tarea de organizarse y producir bienes, mientras el poder central conservaba su propia fuerza y recibía una parte de los productos generados por sus dependientes. Con esta organización, el gobierno imperial aceptaba que cada pueblo conquistado conservara sus propias leyes, costumbres, dioses y ceremonias, aunque fueran diferentes de las mexicas".[40] Por ejemplo, los mixtecos seguían presentando la estructura política y administrativa cuyo poder central fue tomado por *yya*, o sea, "gobernar como rey" con consejeros integrado por ex sacerdotes nombrados por el *yya* (Pastor, 1987, pp. 47-51).

Por otro lado, en el caso de los mayas, éstos desarrollaban otro concepto y sistema de gobernar a diferencia de los aztecas como mencioné en el apartado anterior. Según Lenkersdorf (2001, pp. 182-183), los mayas, que habitaban en la provincia de Chiapa, no construían una unidad política centralizada ni estatal a principios del siglo XVI. Ni siquiera ellos entendían "gobernar" como mandar, o bien controlar, sino que para ellos "gobernar", significaba "cuidar o cultivar". Cada pueblo integrado a los mayas, por ejemplo, tzotziles, tzeltales, tojolabales, se relacionaba entre ellos para complementar un ecosistema de una manera recíproca. "El patrón correspondía a principios de organización basados en la interrelación recíproca,

---

[39] Véase la figura 32. *Conquistas de los tlaloque mexicas en diferentes regiones de Mesoamérica, entre 1427 y 1520* en Florescano (2001, p. 110).

[40] Es interesante encontrar la autonomía en la relación entre el Imperio azteca y sus pueblos, al igual que en la relación entre la autoridad colonial y los pueblos de indios, aunque en el segundo caso se mostraba una intervención más densa de la autoridad colonial en los pueblos de indios con el fin de consolidar la cristianización. En el siguiente párrafo, el autor menciona que se distingue el gobierno imperial azteca del modelo imperial, definido por la teoría política, que se caracteriza por la expansión territorial, el control efectivo de las áreas sometidas y el mantenimiento de las fronteras por medio de un ejército regular. A diferencia de eso, el Imperio azteca abarcó otros aspectos: "la expansión política no implicó el dominio territorial directo. La seguridad interna del imperio estaba garantizada por el control limitado de una parte de las actividades políticas y económicas de los pueblos subordinados. Por último, la imposición o el reconocimiento de gobernantes locales sustituyó al sistema de gobierno absoluto" (Florescano, 2001, p. 107). Esto me recuerdo mucho la política de la corona española hasta el siglo XVII.

complementaria y equilibrada, sin centro poblacional, económico o político". Además de un sistema económico no acumulativo.

En otras palabras, la composición política prehispánica fue diferenciada dependiendo de cada región, aunque éstas tenían una mutua influencia cultural y se conectaban entre ellas por el comercio, o bien, se vinculaban por el pago de tributo. Esta particularidad política regional prehispánica proporcionaría la base de la autonomía, en relación con la autoridad colonial.

En segundo lugar, como señala Pastor (1987, p. 67), la Corona española heredó el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, respecto a que "a la mayoría de los gobernantes no les queda más que administrar lo establecido, proveer los cargos subordinados, proclamar leyes justas y fomentar cuanto convenga al bien común. A muy pocos, puntualiza, les es dado el privilegio de fundar un reino. Aun entonces, el fundador de un reino nuevo, que no puede sacar algo de la nada, tendrá que valerse de lo que existe, porque así podrá disponer de acuerdo a un plan previsto; pero su acción es comparable a la creación del mundo en cuanto encarnación del poder racional". Siguiendo su idea para la política del poblamiento de América, Carlos V reconoció en 1555 el orden social prehispánico:

> Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después de que son cristianos, y que no se encuentren con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro –añade la Ley recopilada- y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten; y siendo necesario por la presente las aprobamos, con tanto que nos podamos añadir lo que fuéremos servidos y nos pareciere que conviene al servicio de Dios nuestro Señor y al nuestro, y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquellas provincias, no perjudicando a lo que tienen hecho ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos (citado por Ochoa Campos, 1968, p. 179).

Y Felipe II en 1573 reconoció en la *Recopilación de Indias* el derecho de la propiedad de indios,

> Mandamos que las estancias y tierras que se dieren a los españoles, sean sin perjuicio de los indios y que las dadas en su perjuicio y agravio, se devuelvan a quien de derecho pertenezcan (citado por Ochoa Campos, 1968, p. 180).

Aunque había una distancia entre la realidad y el marco jurídico existente en la colonia porque los españoles seguían apropiándose de las tierras de los indios de varias maneras, y suscitaron la distorsión en la organización social y política conforme a la necesidad de éstos, la idea de respetar "lo existente" evitó anular la particularidad regional, o sea, la base de la autonomía de pueblos de indios.

En tercer lugar, la conservación de la particularidad regional se debía a la distribución desigual de la población española y a la segregación que mantenían diferenciadas a las sociedades indígenas de las demás. La concentración del poder y el crecimiento de la población española en el centro de México, hizo realmente imposible penetrar a las regiones del sur, donde no hubo mucha competencia entre las instituciones política y económica españolas, y las de los indígenas. De modo que las regiones del sur y las mayas en Yucatán y Chiapas pudieron conservar bien su organización y gozaron la autonomía más amplia que en la región del centro.

Debido a estos tres aspectos, los mecanismos de la organización política y social, más allá de la persistencia de las elites locales, en algunas regiones pudieron perdurar hasta el siglo XVII, aun cuando se presentaban figurando al lado del marco español, o sea, la *república de indios* cuyo centro de poder era el cabildo. Puedo verificar los mecanismos de las formas de organizarse de los pueblos de indios, en el hecho de que los cargos del cabildo fueron elegidos por los principios de la organización prehispánica indígenas, por ejemplo, la representación y la rotación.

Carrasco argumenta que los funcionarios, como los alcaldes y regidores, se elegían en cierto orden de entre los diferentes barrios de la comunidad:

> […] en el cabildo indígena de la ciudad de México, que tenía dos alcaldes, cada uno de los cuatro barrios estaba representado por un alcalde un año sí y otro no, de modo que los representantes de los cuatro barrios rotaban por pares. […] El

> sistema de representación también regulaba la participación de distintos grupos étnicos. Así era en Toluca, donde había parcialidades de mexicanos, matlatzincas y otomíes, de cada una de las cuales se nombraban un alcalde y dos regidores. En otros casos compartían el gobierno de principales y maceguales. Por ejemplo en Cholula, donde los gobernadores debían ser por turno de seis distintas cabeceras; éstas nombraban además alcaldes y regidores, los cuales según varias disposiciones debían ser mitad principales y mitad maceguales (Carrasco, 1975, p. 186).

El autor señala que algunos otros autores, así como Charles Gibson, opinan que los caracteres de cabildo procedían de la institución española: puestos principales, representación de los barrios, rotación de cargos, cortos períodos de ejercicio, regla contra la reelección y división de las responsabilidades entre los funcionarios. Sin embargo, me inclino por la postura del autor, de que en las instituciones indígenas también existían los principios de representación y de rotación.

> […] en la organización prehispánica se rotaban también los nobles (*pipiltin*) al servicio del soberano y los sacerdotes en sus tareas religiosas. Igualmente se usaba del sistema representativo, o mejor dicho de la adscripción de ciertos puestos a determinados grupos sociales, como se ve en los consejos que se componían de los señores (*tlatoque*) de las distintas ciudades que constituían un reino (Carrasco, 1975, p. 188).

De esta manera, sería pertinente percibir que no se transformó la organización prehispánica en una institución española, sino que los principios tradicionales prehispánicos correspondían y se adaptaron a los caracteres de la institución española.

Además observo que en algunas regiones se atentaba contra las medidas españolas, con el fin de ejercer el control directo. En la provincia de Chiapa no había un número suficiente de gobernadores provinciales ni corregidores que pudiera confirmar en tiempo las elecciones de cabildo. Así que la Corona ordenó que “los pueblos que distaban hasta cinco leguas de la capital o de la sede del corregidor

debían acudir a éste para las confirmaciones, y se suspendían para los que vivían más lejos. Los alcaldes salientes simplemente pasarían las varas de justicia a los que resultasen electos y todo se apuntaría en el libro de Cabildo" (Lenkersdorf, 2001, p. 186). En consecuencia, en la provincia de Chiapa donde faltaban corregidores, muchos pueblos, o sea, "todos los zoques, tzeltales, tojolabales y la mayoría de los tzotziles quedaban exentos de la obligación de buscar la confirmación de sus elecciones. Podían elegir a sus autoridades y hacer sus juntas de ayuntamiento sin supervisión del Estado" (Lenkersdorf, 2001, p. 187). Es decir, relativamente gozaban de un espacio más amplio en su propia forma de organizarse y ejercer la autonomía.

Aunque la autoridad española pretendía endurecer las reglas de control sobre el cabildo de indios, el contrapeso siempre operaba. El poder implícito existente en la relación entre diferentes entes políticos, no se ejerce de una manera unilateral sino, multilateralmente. Así que quienes son objeto del ejercicio del poder pueden ser simultáneamente sujetos del mismo en la dirección opuesta. Es decir, el cabildo era un punto tangible de dos tendencias opuestas del poder: el dominio por la autoridad española sobre los indios y la autonomía de pueblos de indios. La autoridad española introdujo el cabildo con el objetivo de facilitar el control sobre la población indígena, mientras que éstos, lo utilizaban como espacio político autónomo conforme a sus propios usos y costumbres.

Este aspecto fue revelado evidentemente sobre todo en los mayas yucatecos: el cabildo era una institución formal de la *república de indios* pero, el consejo, formado por los representantes de los grupos parentescos dirigentes, ejercía de manera informal el poder real, afrontando las decisiones del manejo del pueblo y teniendo la influencia en las negociaciones con la autoridad española. Bracamonte y Sosa y Solís Robleda (1996, p. 109) señalan que "el Consejo mantenía una cara al exterior de acuerdo con las instituciones coloniales pero sobre todo mantenía una cara al interior de acuerdo con las tradiciones prehispánicas; esta era la cara permanente de la resistencia al colonialismo, que oscilaba de acuerdo a las circunstancias entre la adaptación y la rebelión. Lo más importante del consejo era que mantenía unidas y ocultas las antiguas formas de la religiosidad y del gobierno,

que se manifestaban a los ojos de los españoles como las recurrentes idolatrías y el constante peligro de rebelión". La autoridad de las elites indias, ya sean oficiales del cabildo o no, era reconocida al interior de sus pueblos de indios, y su alcance político también era vasto.

Hasta ahora me enfoco en la persistencia de las élites locales, del territorio indígena separado del de españoles, y de la organización política y social respectivamente, con el fin de acercarnos a conocer la autonomía de los pueblos de indios en relación con las instituciones políticas españolas. Sin embargo, en el transcurso de tiempo la organización política de indios se modificaba, se diversificaba y evolucionaba adaptándose a las condiciones coloniales.

Observo este cambio a mediados del siglo XVII, en que aquellos tendieron a dividirse en diferentes pueblos, sujetos y barrios. La crisis económica general durante la primera mitad del siglo XVII contribuyó a debilitar el cacicazgo en gran parte de México, al mismo tiempo, los principales y los macehuales reclamaron la independencia de pueblos cabeceras, negándose a pagar el tributo, haciendo que los territorios indígenas se fragmentaran. Por otro lado, el desarrollo de la hacienda española resultaba una amenaza para la integridad de las tierras de la república de indios. Y el abuso de los corregidores y alcaldes mayores se intensificaba, por ejemplo, se expandía el repartimiento de mercancías.[41] Es decir, la autonomía de los pueblos de indios, no pudo necesariamente asegurar la defensa contra los abusos exteriores.

He rastreado cómo se conservaba la autonomía política de los pueblos de

[41] E *Reparto Forzoso de Mercancías* se estableció en la Nueva España desde fines del siglo XVI y trascendió la época colonial. Según Menegus Bornemann (2000, p. 17), éste tiene una doble función: "las mercancías eran distribuidas a través de los alcaldes mayores, quienes servían de eje articulador entre los grandes comerciantes, pero que a la vez, compraban mercancías a los indios para luego redistribuirlas. La distribución o venta de dichas mercancías se hacía a crédito". A través del cual, obligaron a los habitantes de los pueblos de indios a vender los productos a precios inflados. Este mecanismo económico articulaba la economía española y la indígena. El objetivo era mover los excedentes de trabajo o de productos de los indios a los territorios españoles. Los beneficios eran para diferentes grupos económicos, por ejemplo, comerciantes, consulados y alcaldes mayores. Sin embargo, también fue considerado como un puente que articulaba diferentes mercados regionales de los indios. De esta manera, los indios también se integraban a las actividades económicas coloniales (Sánchez Silva, 1993).

indios durante la época colonial. Entiendo la autonomía, no desde un punto de vista moderno y democrático; esta investigación no trata de la autonomía desde los movimientos sociales, tampoco toma en cuenta que ella implica necesariamente la democratización. Como he mostrado, los pueblos de indios no consiguieron la autonomía política totalmente mediante la lucha contra la autoridad colonia española, sino que en un sentido, gozaron de ésta, por las necesidades españolas; la autonomía se verificaba con el dominio de las élites indígenas locales sobre sus macehualli, cuyo control estaba basado en el acceso monopolizado a las tierras y a la mano de obra.

Lo que quiero mostrar no es cómo luchaban los indios por la autonomía como una forma democrática, entendida desde la contemporaneidad, sino cómo la autonomía como forma del poder de un pueblo, operaba en relación con el régimen colonial. Esta investigación plantea que la autonomía no es sólo un derecho que demanda un pueblo con respecto a la sociedad a la que pertenece, sino que también es una forma de poder implicada en la relación entre el pueblo indígena y la autoridad española.

La autoridad colonial tenía el dominio sobre los pueblos de indios, en el sentido de que tenía más fuerzas físicas que ayudaron a vencer en la Conquista y en las rebeliones de indígenas durante la época colonial. Es decir, la autoridad colonial impuso las instituciones españolas, así como el municipio en el que las élites indias resguardaban el control político para facilitar el dominio pero, por lo demás, los pueblos gozaban de la autodeterminación, de representación política, administrar la vida pública del pueblo y organizar las relaciones sociales a partir de aquellas instituciones. Es el efecto de las relaciones de poder entre pueblo y autoridad colonial, así, a esa relación del poder la denomino autonomía.

2. El sistema normativo de los pueblos de indios

2.1. La tradición española del pluralismo jurídico

En el apartado anterior he mencionado cómo se conservaba la estructura política prehispánica en los pueblos de indios. Para vislumbrar la autonomía de los pueblos, se necesita también verificar la presencia del mecanismo interno de conservación de la identidad sociopolítica, en cierta medida independiente de lo externo, con el que el poder local gobernaba y armaba la organización social. Es decir, tal mecanismo corresponde a la voluntad de la autoridad local que se realizaba dentro de su delimitación territorial, y mediante éste regulaban la sociedad. Una de sus herramientas principales de éste en una comunidad política, es el sistema normativo que se establece de diversas formas, como son la voluntad del poder político, el valor moral, el orden religioso, el derecho, etc., que, de manera general, se expresa como el orden jurídico.

El sistema normativo, el mecanismo de conservación de la identidad de un pueblo y el poder político, están relacionados en forma de cadena, proporcionando legitimidad, simultáneamente a cada uno de los eslabones y al conjunto de éstos. Hasta puedo decir que la función conjunta de estos elementos refleja la autonomía de una comunidad política, ya que esta cadena produce y reproduce las relaciones sociales dentro de su marco. Es decir, el sistema normativo ha sido usado como uno de los medios de acción del poder político para conservar y dar la contiunidad al mecanismo interno. En este sentido, la soberanía ha sido considerada e identificada con la autoridad suprema de la legislación y la jurisdicción. De igual manera, una comunidad política es demarcada por el ámbito de un orden jurídico y por la capacidad de obligar a cumplirlo, de la cual se encarga el poder político. En suma, “el poder político se manifiesta como lectura y declaración de un orden jurídico asumido como ya existente y que debe ser mantenido” (Garriga, 2004, p. 12). De esta manera es pertinente mencionar que la autonomía de los pueblos de indios estaba reflejada en algún grado en el sistema normativo, que estaba entrelazado con el poder político y la identidad sociopolítica.

La introducción de la *república de indios*, como he mencionado en el apartado anterior, garantizaba un espacio separado físicamente de la residencia de los españoles, por lo tanto permitían conservar de cierta manera la estructura jerárquica social y política prehispánica. Pero, este espacio no sólo se utilizaba como sub-

dimensión administrativa para el dominio español, sino que también era una unidad integral con coherencia interna debido a la presencia del propio sistema normativo prehispánico, siguiendo su tradición.

Aunque el sistema normativo de los pueblos de indios sufrió un cambio absoluto a lo largo de tiempo debido al contacto del sistema jurídico español, continuaba en teoría y, en práctica en cierto grado. Esa continuidad del sistema normativo de los pueblos de indios se debía a la política del pluralismo jurídico de los españoles. Según Borah (1985, pp. 18-22) la tradición española permitió una flexibilidad de aplicar la ley cristiana en las regiones que gobernaban otras culturas, por ejemplo, la musulmana o la judía. Aunque se agravó gradualmente la limitación de la autonomía judicial que permitió aplicar sus propias leyes y procedimiento jurídico por sus propios jueces, en el pensamiento jurídico medieval español cada pueblo merecía ser respetado sus costumbres.

Según Tau Anzoátegui (1992, pp. 43-46), en el pensamiento jurídico hispánico había una corriente que reconocía la intervención de la comunidad política en la promulgación de la ley. Los teólogos del siglo XVI en la línea de San Isidoro de Sevilla, sostuvieron “la necesidad o conveniencia de reconocer al pueblo cierta intervención en el ejercicio de la potestad legislativa y en la imposición de los tributos”. Por otro lado, en la tradición romana, aunque daba importancia al papel del rey en la creación legislativa, al mismo tiempo, destacaba “la necesidad de contar con el acuerdo de los hombres buenos de la tierra para la aprobación de las nuevas leyes”. Hasta el siglo XVIII la afirmación de que el rey tenía la facultad legislativa absoluta, no fue aceptada plenamente. Además, a diferencia de nuestra época en que la ley es la única fuente del orden social, cuya sistematización jerarquizada encuentra su cumbre en la Constitución, la idea del derecho hispánico en el siglo XVI y XVII consideraba la necesidad de diversos aparatos jurídicos complementarios para aplicar la ley.

Tau Anzoátegui (1992, p. 32) argumenta que “al carecer de un contenido demasiado preciso quedaba abierto el horizonte a otros modos de creación jurídica, como la costumbre, la opinión de los doctores, los ejemplares, la doctrina teológica, el juicio moral o el arbitrio del magistrado”. Esto quiere decir que la ley significaba las

normas jurídicas dadas por el rey u otra autoridad, sin embargo, no era exclusiva. De modo que "en la actividad reglamentadora de las autoridades e instancias gubernamentales coloniales en los distintos niveles jerárquicos, a los que en cierta medida se delegaban facultades de legislación, así como en los nacientes derechos consuetudinarios y, por último, también en la asimilación de diversas tradiciones legales indígenas, sobre todo con respecto a las relaciones de propiedad" (Pietschmann, 1989, p. 127).

La idea inicial del respeto al sistema normativo local en América se encontraba en las instrucciones en 1503, con la finalidad de mitigar el mal trato de los indios en La Española. Nicolás de Ovando opinó defender a los indígenas contra la voracidad de los españoles y sugirió que:

> Los indios seguirían siendo gobernados por sus caciques, a quienes se advertía asimismo que no trataran mal ni oprimieran a su gente. *En efecto, los jefes aborígenes continuarían administrando la justicia según sus procedimientos y costumbres que no hubiesen sido explícitamente proscritos*, más también estarían sometidas a la supervisión de un juez español en cada pueblo, a quien su gente pudiera plantear sus quejas y sus pleitos a voluntad. (citado por Borah, 1985, p. 31)[42].

Aunque la experiencia en La Española no fue exitosa, los sistemas de colonización en la tierra firme que fueron básicamente las dos repúblicas separadas posibilitaron conservar sus propios sistemas normativos. Además, el *Derecho indiano* reconoció legalmente la costumbre de los indígenas. Por primera vez, en 1555 Carlos V mandó la cédula a los caciques de Verapaz, en la que reconoció las costumbres de indígenas, sin infringir la moral cristiana y las leyes del Imperio. Aquí vuelvo a citar una parte de dicha cédula que he citado anteriormente.

> Ordenamos y mandamos, que las leyes y las buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía, y sus usos y

[42] El subrayado es mío.

> costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro […] no perjudicando a lo que tienen hecho, ni a las buenas y justas costumbres y Estatutos suyos (citado por Ochoa Campos, 1968, p. 180).

El reconocimiento repitió la *Recopilación de Leyes de Indias* en 1680 de la siguiente manera:

> Ordenamos y mandamos, que las leyes y buenas costumbres, que antiguamente tenían los Indios para su buen gobierno y policía, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son Christianos, y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión, ni con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y executen (citado por Menegus Bornemann, 1992, p. 151).

El hecho de permitir la costumbre tradicional, aunque otra cosa es la cuestión de cómo se hacía en la práctica, se debía a que la ley no era absolutista ni excluyente en esa época. La ley surgió teóricamente con el fin de materializar el derecho y la justicia con la intervención del hombre en su elaboración y aplicación. Aunque esta intervención de la elaboración se consideraba cada vez más exclusivamente como la facultad del rey, no siempre se había considerado de tal manera.

Según el análisis de Garriga (2004, pp. 14-15), un característica del orden jurídico con relación al Antiguo Régimen es pluralista, o sea, las leyes derivadas de diversas fuentes, estaban articuladas

> […] por una lógica de integración (y no de exclusión), cultivada por la jurisprudencia, el saber (o la doctrina) de los juristas: en este contexto, la *ley real* es apenas un componente del derecho, por más que cada vez tenga mayor importancia dentro del positivo. Como tradicional y pluralista, además, aquel orden jurídico estaba regido por normas de conflicto de geometría variable, toda vez que la integración de los distintos derechos que lo componían no se planteaba en general, de una vez y para siempre, sino caso a caso, y en función

de las circunstancias que en cada uno concurriesen.

Por lo tanto, el derecho no es un código fijo, sino que es construido mediante "la tópica, que es el arte de encontrar y conciliar los argumentos o puntos de vista aptos para tratar de los asuntos discutibles".

En este sentido, los juristas son responsables de organizar el consenso entre diferentes interpretaciones sobre un asunto y darle solución. Sus decisiones son justificadas no porque se finquen en el marco jurídico ya definido, sino porque infieren en el acuerdo compartido del marco jurídico. Estas características de flexibilidad y apertura en el Derecho indiano, también eran un elemento que permitía la presencia de los usos y costumbres indígenas.

2.2. El sistema normativo del pueblo

El sistema normativo de los pueblos de indios, a diferencia del derecho positivo estatal, se refiere a un conjunto de normas legales de tipo tradicional. Para referirse al sistema normativo de los pueblos de indios se usan diversos términos, por ejemplo, usos y costumbres, el derecho consuetudinario, costumbre jurídica o legal y sistema jurídico alternativo (Stavenhagen, 2006, p. 16). Entre dichos términos, los conceptos más comunes para referirse al sistema normativo de los pueblos de indios son los usos y costumbres y el derecho consuetudinario. Aunque el matiz entre estos conceptos es diferente,[43] ambos implican básicamente la misma significación de "un sistema de normas, autoridades que se encargan de lo anterior y procedimiento",

[43] Aragón Andrade (2007, pp. 17-18) ha notado que el término *usos y costumbres* es limitativo porque se refiere a "prácticas aisladas y repetidas inmemorablemente" aunque en realidad los derechos indígenas no han sido de tal manera. Por otro lado, el término *derecho consuetudinario* fosiliza al sistema normativo de los pueblos como si fuera estático sin adaptación histórica. Como señalo en este apartado, el sistema normativo de los pueblos había interaccionado con el sistema jurídico de los españoles y, más tarde, también con el sistema jurídico estatal. A pesar de que ambos términos tienen alguna limitación para referir a la realidad del sistema normativo de los pueblos de indios, me inclino a usar el término derecho consuetudinario por la percepción de que dicho término muestra la mezcla de dos sistemas normativos distintos: el indígena y el español.

conforme a la historicidad de la sociedad local, no necesariamente correspondiente al sistema normativo estatal.

Los usos y costumbres que habían tenido los indígenas antes de la conquista fueron respetados por los españoles, en otro término, los llaman derecho consuetudinario, que se define “en una forma amplia como el conjunto de reglas que rigen la vida y las relaciones en los pueblos, y que la autoridad hacía o hace respetar u observar, basándose en las costumbres jurídicas del pueblo, para evitar que alguien perturbe el orden público o la vida pacífica de la comunidad o cause perjuicio material, ritual o moral a otro” (Cordero Avendaño de Durand, 1994, p. 33).

Dichas funciones del derecho consuetudinario no fueron distintas con el derecho positivo porque a ambos derechos se les otorgaba la fuerza de la ley. Pero, a diferencia de derecho positivo, el derecho consuetudinario de los pueblos no constituyó una esfera independiente de la sociedad. Es decir, “lo jurídico se encuentra inmerso en la estructura social. No existe, por lo general, un aparato administrativo específico ni los especialistas profesionales encargados de elaborar y/o aplicar el derecho. Los propios miembros de la sociedad no distinguen, con frecuencia, un ámbito específico de lo legal distinto al conjunto de costumbres y normas de comportamiento y de control social” (Stavenhagen, 2006, p. 17). Este aspecto es la razón por la cual se necesita articular la estructura política con el sistema normativo para vislumbrar la autonomía en los pueblos de indios.

Aunque en teoría a la costumbre se otorgaba la fuerza de la ley igual que los preceptos emitidos por el rey y la autoridad española, la costumbre prácticamente ocupó el lugar complementario del *Derecho indiano* y, además en la medida de que crecía la injerencia de los alcaldes mayores y los corregidores, en los pueblos de indios, el derecho consuetudinario del pueblo se adaptó al sistema jurídico positivo español. Sin embargo, persistió la propia lógica del sistema normativo indígena, manteniendo la distancia con lo español, gracias a los siguientes dos aspectos: por un lado, el derecho consuetudinario heredó el carácter oral prehispánico y, por otro, los pueblos de indios pudieron encargarse de la administración de la justicia, como

señalaré en adelante.[44]

2.2.1. Tradición oral

Generalmente, el concepto del derecho consuetudinario implica el sentido de un conjunto de normas legales "no escritas ni codificadas" que se distingue del derecho positivo. El derecho consuetudinario indígena es "la manifestación de la intuición de un orden social fundamentado en reglas no escritas concebidas en comunión con las fuerzas de la naturaleza y trasmitidas, reproducidas y abrogadas de manera esencialmente (corp)oral" (González Galván, 1994, pp. 74-75). Por tal razón, se tiende a considerar que el derecho consuetudinario es anterior históricamente al derecho codificado, sin embargo, el derecho consuetudinario indígena en la colonia española fue el resultado de la anulación de la codificación legal prehispánica causada por la Conquista.

De hecho, habían existido algunas normas promulgadas en la región de Tenochtitlán y Tetzcoco, por ejemplo, sobre el homicidio, el robo, la embriaguez, el adulterio, la traición al reino, al mismo tiempo que la tradición oral era importante. González Galván (1994, pp. 76-77) argumenta que había coexistido la tradición escrita y oral en la época prehispánica en Mesoamérica: el autor encuentra la tradición oral en los *huehuetlatolli* (la palabra antigua en el náhuatl) que describen en forma de relato, los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso. De ahí, la palabra concentra la fuerza legislativa y ejecutiva sin imposición

[44] Stavenhagen (2006, p. 17) propone la categoría de lo legal o jurídico en sociedades que se manejan de acuerdo al derecho consuetudinario de la manera siguiente: a) normas generales de comportamiento público, b) mantenimiento del orden interno, c) definición de derechos y obligaciones de los miembros, d) reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos (por ejemplo, agua, tierras, productos del bosque), e) reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios (verbigracia, herencia, trabajo, productos de la cacería, dotes matrimoniales), f) definición y tipificación de delitos, distinguiéndose generalmente los delitos contra otros individuos y los delitos contra la comunidad o el bien público, g) sanción a la conducta delictiva de los individuos, h) manejo, control y solución de conflictos y disputas, i) definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública.

porque “habla sin intermediarios, que se produce y reproduce por, para y en el único lugar capaz de albergar la paz, la armonía, la risa y el conocimiento: el corazón del hombre”. Por otro lado, *Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac ó México* publicado por Andrés de Alcobiz en 1543 y *Las Ordenanzas que hizo Nezahualcoyotzin* publicado por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl muestran la tradición escrita de normas prehispánicas. Esta doble tradición se rompió con la pérdida de la tradición escrita durante la época colonial, fue así que la tradición oral se heredó con el nombre del derecho consuetudinario.

Aunque desparecía paulatinamente la tradición escrita, la tradición oral evidencia la posibilidad de crecer y guardar la coherencia íntima interna de la comunidad, porque la tradición oral se requería heredar entre generaciones y, así, generar la memoria colectiva. En esta tradición, la justicia no significaba la aplicación impersonal de la ley, sino que reflejaba las relaciones de reciprocidad concreta entre los integrantes de la comunidad.

2.2.2. Administración de la justicia

La base sobre la que las autoridades indígenas ejercían el control y el dominio conforme al derecho consuetudinario era la jurisdicción. Durante los primeros años después de la Conquista, los señores seguían manteniendo sus jurisdicciones. Ellos habían ejercido el control sobre sus maceguales, pero, a partir de los 1530 empezó a despojarse a los caciques de los derechos jurisdiccionales para la administración de la justicia, al mismo tiempo fue nombrado el corregidor, como el delegado del rey, quien sería responsable de la justicia. De hecho, consolidando la colonización, la Corona procuraba reservar la jurisdicción de modo que, primero, se opuso a la cesión de la administración de la justicia alta o baja a los encomenderos, luego, se les quitó los derechos jurisdiccionales para la administración de la justicia a los caciques. Resultó que se establecía la jurisdicción real y sólo se quedaba el señorío territorial, en cambio, se eliminaba el señorío jurisdiccional (Menegus Bornemann, 1991, pp. 77-86).

La cuestión es que la anulación de la jurisdicción de los señores no correspondió directamente a la desaparición del derecho consuetudinario. Tampoco significaba que se despojara enteramente de la facultad de administrar la justicia. Según el análisis de Menegus Bornemann (1992), en 1528 no existió una ordenanza para resolver los pleitos entre indígenas, de modo que la Audiencia enviaba un oidor con comisión especial para resolver el conflicto y nombraba a indígenas intérpretes para traducir los testimonios en castellano. Aunque los oidores no podían hacer la lectura de los códices sobre los cuales argumentaban los testigos, resolvían el conflicto mediante los testimonios basados en los códices. Además, en el caso de los conflictos entre indígenas,[45] fueron enviados jueces indígenas con vara de justicia "para que fuesen ellos directamente quienes decidieran en los conflictos, logrando de esta manera agilizar y simplificar el procedimiento legal" (Menegus Bornemann, 1992, p. 154). Conforme a una cédula emitida en Toledo, el 24 de agosto de 1529, las Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios de la Nueva España afirmaban una disposición sobre la simplificación procesal en pleitos entre indios.

> Iten porque mandamos dar una provisión para la orden de proceder en los pleitos que hubiere entre las personas particulares o los indios, que se proceda en ellos de palabra sin haber escrito ni proceso; aquélla vos mandamos que guardéis y cumpláis según en ella se contiene, pero si fuere entre consejos haced justicia en vía ordinaria con aquella brevedad que la calidad del negocio requiere, porque es nuestra intención que sean relevados al presente de les llevar derechos ni costas. (Vasco de Puga, 1945, citado por Enciso Contreras, 2006, pp. 238-239).

[45] Pero los conflictos entre los españoles e indígenas, los asuntos relacionados con los españoles o los litigios indígenas entre pueblos fueron enviados a los tribunales españoles. Los jueces indios no tenían la facultad jurídica de tratar los españoles ni la facultad jurídica de coordinar los conflictos entre pueblos o con autoridad superior. Pero, si bien aumentaban los litigios de indígenas, no fue accesible a los tribunales españoles por los procedimientos jurídicos muy complejos y por los costos. Para resolver este problema, se puso en operación al *Juzgado General de Indios* en 1592. Este tribunal tuvo el objetivo de facilitar a los indígenas el acceso al sistema jurídico español y atender los litigios de indígenas, por ejemplo, las disputas por tierras con españoles o las quejas de los indígenas contra funcionarios reales y eclesiásticos (Borah, 1985).

De hecho, uno de los objetivos de eliminar la jurisdicción de indígenas, fue socavar el poder que los caciques tenían sobre la población indígena, aunque en muchos casos los caciques se convirtieron en funcionarios de cabildo; no podían concentrar totalmente y prácticamente en la jurisdicción real. Así que fueron nombrados alcaldes o jueces indígenas para supeditarlos al poder real, mejor dicho, para disminuir el poder de los caciques. Los caciques fueron reemplazados por los cargos del cabildo indígena y éstos se encargaban de la jurisdicción a través de la cual los pueblos de indios fueron presentados como una entidad con propio sistema normativo.

En rigor el cabildo indígena no ejercía la jurisdicción plenamente debido a la limitación de la autonomía jurídica y por la concentración de los litigios importantes en los tribunales españoles. Sin embargo, dos aspectos son evidencias de que el propio ejercicio de lo normativo sostenía la autonomía de los pueblos de indios: por un lado, la autoridad jurídica española no pudo ni intervino en los pleitos interiores de los pueblos, por otro lado, el señorío territorial que estaba en manos de los pueblos tenía eficiencia para conservar la estructura social porque el sistema normativo no fue autónomo frente de otras esferas de la sociedad. Es decir, las esferas de lo jurídico, lo administrativo, lo político estaban bien imbricadas[46].

Es decir, la anulación del señorío jurisdiccional y la instauración del cabildo indígena no significaban el dominio directo de la Corona, sino su intervención en el cambio del poder local, es decir, de señores naturales a nuevos gobernantes indígenas. Éstos se encargaban de la jurisdicción real como agente tomando como base el derecho consuetudinario, y de tal modo se organizaba la vida jurídica, política, económica y social en un pueblo de indios.

---

[46] El dominio de la jurisdicción no se limitaba en la justicia, sino que incluía las funciones administrativas porque en esa época las funciones de la administración, la justicia y la legislación no estaban claramente divididas. Al respecto, García Martínez (1992, p. 48) argumenta que “la idea de jurisdicción se liga con la esencia del principio de asociación que fundamenta toda colectividad organizada políticamente. Esta idea expresa el alcance de los lazos reconocidos como legítimos en cada asociación, y de manera más concreta en el ámbito sobre el que se acepta el ejercicio de la autoridad emanada de ella. Quienes la encabezan o representan detentan, en nombre propio o de la colectividad, el derecho a disponer en cierta medida de las personas o los recursos de los dependientes, o de sus servicios y productos, lo cual es el fundamento de conscripciones, levas, tributos, impuestos y otras demandas”.

Aunque desde los principios de la Conquista, la Corona quiso instaurar la jurisdicción real en la colonia, y teóricamente así lo hizo, en la forma del nombramiento del corregidor y el alcalde ordinario quienes se encargaban de las jurisdicciones de los pueblos de indios, eso no quiere decir que la facultad judicial y legislativa se concentrara exclusivamente en el rey. Desde muy temprano, los gobernantes en las Indias podían dictar disposiciones para realizar los mandatos reales o atender los asuntos de "menos importancia" con la particularidad de que no habían sido contemplados en la metrópoli. De esta manera se desarrollaba la legislación propia a la que se remitían las autoridades reales y representativas de la ciudad (Tau Anzoátegui, 1992, pp. 35-36). Además, la idea de que *se obedece pero no se cumple* muestra que la ley emitida por el rey no era absoluta sino que era flexible en cuanto a la circunstancia. Es decir, el respeto a la ley no significaba incondicionalmente la obediencia y el cumplimiento a la ley, sino que significaba reconocer la Corona. De modo que podían respetar la ley y, al mismo tiempo, incumplirla si esa ley era injusta e inaplicable en una circunstancia. Cumplir la ley podía posponerse hasta que la ley se modificara, según la circunstancia (Mörner, 1999, p. 62).

En este sentido, el derecho consuetudinario también fue respetado: "El entendimiento de la debida distinción entre la costumbre indígena y el derecho español fue legitimándose gradualmente en la política de la Corona, particularmente cuando se trataba de los parámetros procesales aplicables a los pueblos de indios" (Enciso Contreras, 2006, p. 240). Aunque los casos graves que pudieran tener las penas de mutilación o muerte, fueron transmitidos a las audiencias, los procesos penales para conservar la costumbre y castigar a los trasgresores, en el primero, estuvieron en manos de la autoridad local. La justicia indígena era una forma inferior de administración de justicia.

La administración de la justicia era la facultad suprema del rey, así que desde los virreyes hasta los corregidores y alcaldes mayores como representantes o delegados del rey se encargaban de esa función en su jurisdicción. Sin embargo, como mencionaba, la jurisdicción estaba vinculada a otros ámbitos del control sobre la población y los recursos, de modo que la jerarquía administrativa, construida por

varios niveles, desde virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores y hasta alcaldes municipales, provocó una estructura judicial complicada, debido a que las competencias y jurisdicciones de cada nivel de los cargos no quedaban definidos sistemáticamente ni jerárquicamente. Más bien, las jurisdicciones se traslaparon y a veces generaron conflictos entre las autoridades, o sea, existieron demasiados jueces. Uno de éstos, eran los jueces indígenas, ubicados en los niveles inferiores dentro del esquema de la administración de justicia (Mörner, 1999, p. 136).

La persistencia, en cierta medida, del derecho consuetudinario y la facultad judicial de los jueces indígenas con la vara de justicia, no significaba haber retirado del orden jurídico español, sino que los elementos normativos de los indígenas se actualizaban con la interacción del cambio impuesto por la autoridad colonial.

Lo que quiero destacar es que los pueblos de indios eran activos y conscientes en este proceso de actualización en el ámbito jurídico, que tenía el objetivo de adaptarse dentro de su propio margen, es decir, a la nueva condición social y política. La aceptación de la nueva condición y la conservación del sistema normativo de los pueblos de indios se mostraban principalmente en torno a la organización de la tierra. Menegus Bornemann (1992) nos muestra que las congregaciones crearon el nuevo derecho sobre las tierras patrimoniales para reordenar las tierras.

En 1547 el virrey Mendoza nombró a Pablo Gonzales, indio principal de Tula, como juez comisionado con vara de justicia para resolver disputas por tierras entre los vecinos de Toluca. El juez los escuchó y resolvió el asunto conforme al derecho impuesto por Moctezuma pero, al mismo tiempo que otorgó tierras a los nuevos pobladores, pasó las tierras pertinentes a Moctezuma, a la comunidad.

En suma, en teoría y en práctica los sistemas normativos indios fueron reconocidos y contribuyeron a conservar su propia estructura política y social, al mismo tiempo que los limitaban los españoles ya que sólo tenían aplicabilidad cuando no contradecía al derecho español. Sin embargo “la costumbre indígena, no fue en ningún momento suprimida, sino que permaneció como fuente importantísima del derecho indiano” (Menegus Bornemann, 1992, p. 158). Es decir, el poder indígena no sólo tenía facultad de interpretar la costumbre, sino que también ejercía

el dominio jurisdiccional en el sentido jurídico y administrativo, creando nuevos derechos, en particular, relacionados con la tenencia de la tierra para conservar su poder. De esta manera, la tierra era una expresión espacial del dominio jurisdiccional, al mismo tiempo que era el fundamento material sobre el cual el poder indígena podría mantenerse. Este tema se profundiza en el próximo apartado.

3. Territorialidad como condición material de la autonomía

3.1. Tres categorías analíticas de la territorialidad

La conservación de la estructura política y del sistema normativo en los pueblos de indios, entendida como el soporte de su mecanismo político y social en los pueblos de indios de la época colonial, fue condicionada principalmente por la separación del territorio entre españoles e indios. La continuidad de la organización territorial del *altépetl* en los *pueblos de indios* separada de la residencia española, ayudaba a conservar la estructura política y las costumbres de los pueblos de indios. Ya he mencionado una faceta política de esta continuidad de la organización territorial en el apartado anterior, por lo tanto, únicamente señalé que lo territorial es el elemento básico de la autonomía de los pueblos de indios.

Sin embargo, aun me falta enfocar en el carácter territorial-espacial más allá la faceta política-administrativa, de la organización territorial, porque el territorio no sólo significaba un lugar geográfico donde se realizaban la dinámica política y social de los pueblos, sino también, lo que posibilitaba la condición material de la autonomía y la cohesión social de los pueblos de indios. De hecho, a lo largo del tiempo y durante tres siglos de la época colonial, dos elementos de la autonomía -la estructura política y el sistema normativo- que he argumentado anteriormente se estaban debilitando por la infiltración institucional y religiosa española, sin embargo, no se disolvían gracias a la perduración de la espacialidad de los indígenas sobre el territorio.

La organización territorial y el territorio de los indígenas seguían operando, al menos, como límite espacial y de recursos materiales que sostenían y garantizaban

la vida de los pueblos de los indios por sí mismos. Además, el territorio era un punto nodal que permitía intensificar la cohesión interna de los pueblos mediante la herencia de la cosmovisión espacial. Por esta razón, cuando nuevos grupos políticos comenzaron a socavar el sistema territorial de los pueblos de indios bajo la premisa liberal después de la Independencia, se hizo visible la crisis de la autonomía y surgió dramáticamente el enfrentamiento entre la autonomía indígena y la soberanía, ésta última apoyada por la idea liberal. En el siguiente capítulo abordo la presente discusión, por lo pronto, para abordar estas facetas territoriales-espaciales en este apartado, inicio con la noción de la territorialidad.

La territorialidad se entiende, por lo general, como un área delimitada sobre el cual se ejerce el control de la autoridad. Sack (1991, p. 194) define la territorialidad como "el intento de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica. Esta área puede ser denominada territorio específico". De este modo, en el contexto de la época moderna, la territorialidad está vinculada a la soberanía del Estado porque ésta tiene lugar en cierta extensión geográfica, la cual se denomina el territorio del Estado. A partir de eso, la noción de territorialidad implica el control político-administrativo y la extensión marcada como frontera o límite. Sobre todo, el segundo rasgo de la extensión espacial, se entiende como un sustento que se utiliza y se administra con el fin de satisfacer las necesidades humanas. Por lo general, el concepto de "territorio" se utiliza para referirse a dicho rasgo.

Esta implicación se revela en su origen etimológico *tauritorio.* Según Ramírez Ruiz (2006, p. 169), citando Isidoro de Sevilla, la palabra *tauritorio* significaba "triturado por los bueyes y el arado, pues los antiguos delimitaban las lindes de sus posesiones y sus territorios trazando un surco". Por la evolución del término, se agregaba en los siglos XVII y XVIII el significado de "el espacio de tierra que toma algún pago, o jurisdicción" y de "el sitio o espacio que contiene una ciudad, villa o lugar, y también el circuito o término que comprehende la jurisdicción ordinaria". En estas explicaciones antiguas del territorio, se considera el entendimiento del territorio desde una perspectiva de la utilidad para el ser humano y de ejercer el control sobre la tierra y sus habitantes. Tomando como base este entendimiento, incluso se puede

extraer la noción implícita de “posesión” que hay en la noción de territorio. Como señala el autor, acerca del territorio: la delimitación del espacio con el ejercicio del control lleva la posesión.

Así que el ejercicio de control, delimitación y posesión de la tierra, son factores de la territorialidad, al mismo tiempo, son razones por las cuales abordo aquí el tema de la territorialidad en los pueblos de indios, como uno de los componentes de la autonomía. Sin embargo, la noción de la territorialidad aun se puede ampliar hacia la cuestión de la extensión geográfica. En este caso, la territorialidad no sólo se entiende como el plano donde se realiza el control de la gente sobre el territorio entendido como recurso, incluso las relaciones sociales entre sus habitantes ahí desarrolladas, sino también que se percibe como una imagen colectiva inscrito en la mente de sus habitantes, configurando su cosmovisión, o bien representando el espacio simbólico. Es decir, la territorialidad fue consolidada por la concepción que los indígenas mantenían frente a la naturaleza, en cuya percepción la tierra no era encuadrada y delineada para señalar los límites y ejercer la posesión, sino que implicaba, como espacio simbólico, la cosmovisión de la comunidad, por eso permitía compartir el imaginario común y reforzar la cohesión social. Es decir, el territorio o la tierra no eran solamente un espacio terrestre al que se aplicaba el control, ni un recurso natural que utilizaba la población que pertenecía a ella, sino también configuraba el paisaje que simbolizaba la percepción de su entorno.[47]

De ahí que en este apartado yo tome la territorialidad como un concepto que integra los tres aspectos antes mencionados: 1) el territorio entendido por una extensión geográfica donde se ejercía el control de la autoridad, 2) la tierra,

[47] El término de *paisaje* es utilizado por Fernández Christlieb y García Zambrano (2006) para ampliar el estudio de la organización territorial prehispánica desde el carácter político-territorial, hasta el del rasgo simbólico. Según los autores, el “país”, el origen etimológico del paisaje, significa “el terruño al que un grupo humano se va adhiriendo generación tras generación, en el que entierra a sus muertos y realiza diversos ritos”. Así que una extensión espacial que habita un grupo humano no sólo provee un espacio y la naturaleza para satisfacer la necesidad de mantenerse, sino también sirve como un punto tangible del tiempo y el espacio que entrelazan a una sociedad, que produce así la identidad. En este sentido, la valoración simbólica del paisaje permite comprender la identidad y la cosmovisión coherentes. En este apartado, retomo dicha idea del paisaje para mostrar un aspecto del territorio que contribuía a la autonomía de los pueblos de indios.

entendida como recurso para uso de los habitantes como propiedad, 3) el espacio o el paisaje donde se traslapan la memoria colectiva mediante la cual se revela la articulación entre naturaleza y seres humanos.

Tomando en cuenta estos caracteres, la territorialidad es el punto tangible de los elementos de la autonomía indígena y de su relación con la autoridad colonial. El territorio de los pueblos era un espacio delimitado donde el gobierno indígena ejercía el control, mediante lo cual, la estructura política se sostenía. Basándose en este control del gobierno indígena sobre el territorio, se organizaba el trabajo común y se producía el tributo para españoles, al mismo tiempo, contaba con las cajas de la comunidad, que posibilitó el funcionamiento de los pueblos de indios.

La configuración de la territorialidad de los pueblos de indios en la época colonial era el resultado de la interacción del pensamiento y los sistemas españoles y mesoamericanos. Por esa razón aquí se sostiene que, la autoridad colonial no es equivalente al dominio predominante sobre el territorio de los pueblos de indios, y que tampoco los pueblos de indios tenían la posesión de la tierra en forma privada y exclusiva. Esta interacción posibilitaba la autonomía de los pueblos de indios.

3.2. Altépetl y su urbanización española

Para concretar dichas ideas sobre territorialidad en el contexto de los pueblos de indios en la época colonial, sería útil comenzar con el *altépetl* porque era una organización política y territorial prehispánica que sobrevivió a pesar de la imposición de la institución territorial española. En otro apartado anterior, hablé brevemente sobre el *altépetl* para explicar la conservación del poder local basado en ello, pues el *altépetl* significa "una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio". Pero, al mismo tiempo, se refiere literalmente al territorio, cuyo término deriva de "la doble metáfora *in atl, in tepetl,* el (las) agua(s), la(s) montaña(s)" (Lockhart, 1999, p. 27).[48] Es decir, se puede acercar a *altépetl*, no sólo

[48] *Altépetl* fue usado por los nahuas en el centro de México pero, en otras regiones mesoamericanas también existía el término correspondiente a *altépetl.* Se usó *yucunduta*

desde el punto de vista de la organización sociopolítica basada en un territorio, sino también desde su carácter del territorio en sí.

Aunque el *altépetl* fue considerado por los españoles como pueblo o ciudad, la composición geográfica de *altépetl* y su configuración espacial común, percibida por los indígenas fue diferente con la ciudad europea. Bernal García y García Zambrano (2006, pp. 37-52) confirman, revisando los estudios realizados durante el siglo XX, así como Alfonso Caso, Frederic Hicks, James Lockhart, etc., que el *altépetl* no se estructuraba como un asentamiento densamente poblado y urbanizado, deslindado con la traza de las ciudades españolas, sino que los asentamientos se extendían en forma amplia y dispersa en el territorio. De esta manera, no se podía dividir la zona rural o urbana en la cultura mesoamericana porque la ciudad mesoamericana "incluiría las cercanas parcelas habitacionales y agrícolas, junto a las lejanas tierras de la periferia". Además, a diferencia del rango jerárquico de la ciudad española,[49] en la cultura mesoamericana se consideraba más la composición del *altépetl*. Es decir, en lugar de la división jerárquica entre rural y urbana, era fundamental el hecho de que el *altépetl* se componía por varios *calpolli* en forma de la confederación.[50]

Al llegar los españoles, comenzaron la urbanización del *altépetl* siguiendo el modelo de la ciudad europea, porque para los españoles la urbanización del asentamiento indígenas significaba convertir a los indígenas naturales a la forma de la ciudad, cuyos reflejos principales eran la policía[51] y a la cristiandad. Se necesitaba

---

(montaña-agua) en mixteco, *an dehe nttoehe* (agua-cerro) en otomí, *chuchu tsipi* (agua-cerro) en la lengua totonaco, *batabil* (señorío o cacicazgo) en maya, *tsabaal* (suelo, tierra) en huaxteco, *nass* (tierra o suelo) en mixe-zoque (Fernández Christlieb & García Zambrano, 2006, p. 14). Es decir, se presume que en la cultura mesoamericana se generalizaba la misma idea sobre la organización territorial.

[49] Para los españoles, la ciudad reflejaba la policía y la cristianidad, por lo tanto, era superior a la aldea y a la región rural, que suministraban las necesidades de los habitantes de la ciudad. La ciudad española se entendía como un lugar amurallado con un ayuntamiento de ciudadanos y con edificios obispal o arzobispal. Es decir, la ciudad era un recinto político y católico. (Ramírez Ruiz & Fernández Christlieb, 2006, pp. 115-116).

[50] Según Lockhart (1999, p. 29), el *altépetl* se componía de células, una de ellas podía escindirse o agregarse y permitir elegir entre encogerse o expandirse, causando un daño mínimo a su base organizativa. Igualmente, si una célula sobrevivía, ésta contendría la capacidad de reproducirse a sí misma al encontrar el ambiente propicio.

[51] El término policía en esta investigación tiene un sentido diferente al que se da en la

reunir las viviendas de los indígenas en un centro urbano para facilitar la cristianización y la hispanización. Por eso, el proceso de la urbanización, por un lado, conllevaba las congregaciones con la finalidad de reunir los asentamientos dispersos en un centro residencial, por otro, la separación residencial entre españoles e indios.

Las congregaciones comenzaban con la carta del Consejo de Indias el 14 de agosto de 1531 en la cual ordenó "la vida de los indios congregándolos en poblaciones" (Menegus Bornemann, 1991, p. 165). Vasco de Quiroga respaldaba las congregaciones como mencioné anterior porque quería reorganizar la vida de los indios basándose en el orden cristiano y en la idea de la utopía de Tomás Moro, cuyo modo era realizar una sociedad igualitaria y el buen gobierno. Los frailes también estaban a favor de las congregaciones ya que facilitaba su misión.[52]

---

actualidad. Según el análisis de Fraile (1997), el cambiante mundo de los siglos XV y XVI requería "la redefinición de la práctica y de los mecanismos del poder" en la sociedad española, y surgieron los escritos de carácter político que se convertirían en la "ciencia de policía" en el siglo XVIII. La ciencia de policía, referían a "todo lo necesario para lograr un buen gobierno, capaz de garantizar a los ciudadanos el máximo de bienestar posible". Englobaba los temas, interconectándolos, desde "la inversión pública, la creación de infraestructura y la preocupación por la ordenación del territorio o por la modelación urbana", por ejemplo, "la higiene, la pavimentación de las calles, la localización de los mataderos o los comportamientos y medidas adoptar en caso de incendio" hasta "la observancia religiosa, las buenas costumbres o la necesidad de actitudes disciplinadas para el funcionamiento de la sociedad". Estos temas surgían de "la necesidad de los poderes municipales de intervenir diariamente" como "una nueva estrategia para el gobierno práctico y cotidiano de las colectividades". De esta manera, la idea de la ciencia de policía muestra la vinculación de la práctica del poder y la ciudad. Es decir, incorporar a los indígenas en la forma de la ciudad fue producto del arte de gobernar. En efecto, Foucault (2007, pp. 355-378) aborda esta categoría de policía, y dice que fueron las técnicas gubermentales, aparecidas entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, con el finalidad de crecer las fuerzas del Estado, las que conforman dicho término. De ahí, el arte de gobernar no sólo tiene que ver con "el problema de sobrevivir y no morir", sino también con asegurar la actividad de la población, más allá de la "simple subsistencia", así como *coexistir, comunicarse, circular.* De esta manera, el biopoder se mezclaba con el poder pastoral, en términos de Foucault.

[52] No todos los frailes sostenían las congregaciones. Por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas insistió en que la urbanización a través de las congregaciones no era la única forma en que se realizaban las labores de policía para los cristianos. Para él, vivir en la policía como figura política no consistía en el modo de convivir físicamente, o sea, un centro urbano cercado con muros donde la gente era congregada, sino en convivir pacíficamente, los vecinos unidos por los valores espirituales. Además, a partir de 1550 cuando los indios fueron desalojados de sus tierras por las congregaciones, surgió la crítica entre los religiosos, por ejemplo, fray Alonso de la Veracruz y fray Jacinto de San Francisco (Menegus Bornemann, 1991, pp. 166-170).

Sin embargo, lejos de la idea de Quiroga y del propósito inicial, las congregaciones tuvieron lugar a partir de la voracidad de los españoles. Por ejemplo, en la cédula de 26 de marzo de 1546 las congregaciones fueron utilizadas por los españoles para ocupar las tierras de indígenas. En la medida que disminuyó la población indígena en los años de 1550, las tierras restantes pasaron a manos de los españoles o los mestizos (Menegus Bornemann, 1991, p. 168).

Por lo tanto, las congregaciones principales entre 1540-1620 ocasionaban la colonización efectiva, debido a otras cédulas de los años 1571 y 1591 en las cuales se autorizaba la venta de las tierras de indígenas y la composición de modo que los españoles podían confirmar la posesión de las tierras (Ramírez Ruiz, 2006a, p. 187). Por lo demás, las congregaciones se materializaban de dos modos. El primero era trasladar el asentamiento original, a menudo ubicado en los cerros, al llano y fundar un nuevo asentamiento basado en el plano español. El segundo era integrar varios *calpolalli* en torno al sitio del *calpolli* más importante (Ramírez Ruiz, 2006a, p. 145).

Estos pueblos nuevamente construidos tenían que estar separados de las villas de españoles. A partir de los años de 1530, se difundió el debate sobre la política de la separación residencial entre españoles e indígenas en la Nueva España. Hasta entonces los españoles habían respaldado que la vida indígena para la civilización tendría que estar cerca de las villas de los españoles. Las Leyes de Burgos en 1512 lo ordenaron que

> Los naturales, al regresar a sus lejanos asientos, pronto olvidaban las costumbres y «cosas de nuestra fee» que habían aprendido durante su servicio. Por lo tanto, debían mudarse «cerca de los lugares e pueblos de los españoles» para tener con ellos «conversación contynua» para aprender cuanto antes, y no olvidar «las cosas de nuestra santa fe» (Mörner, 1999, p. 22).

Es decir, recomendaban que los indígenas vivieran cerca de los españoles para dar el seguimiento del aprendizaje, con los españoles civilizados.

Pero, dicha ordenanza se debía, por otro lado, como lo sucedió casi siempre en las políticas coloniales que tenían tanto las necesidades prácticas como una

justificación teórico -teológico y político-[53], al intento de españoles para permitir ser más accesible a la mano de obra de indígenas.

Pero en la década de 1530, cuando inició la transferencia del control sobre la Nueva España, de las manos de los conquistadores a la Corona, en la medida en que se desarrollaba la distribución desigual de la encomienda, muchos españoles se quedaban sin ingresos de tributo y de servicio personal llevado a cabo por indígenas. De modo que se vio mal la actitud de los españoles, por ejemplo, vagancia, robo o aprovechamiento de indios. En este contexto, los españoles ya no mostraban una actitud civilizada, tampoco serían un "buen ejemplo" para los indígenas. Así que empezó a circular la opinión de que no permitirían que los españoles vivieran con indígenas. Sobre todo, los franciscanos reconocieron que "la cristianización de los indios no fuese necesariamente acompañada de su hispanización" (Mörner, 1999, p. 31).

Por lo tanto, se ejercía jurídica y administrativamente la separación residencial entre indígenas y los otros. Aunque no podía obligarla estrictamente ni impedir mezclarlos de modo que a lo largo tiempo resultó que la ley y la política de la separación perdieron su fuerza, sobre todo en la zona metropolitana, no se podía negar que la separación fue adaptada y generalizada como costumbre, además, ello hacía posible el espacio en el que se desarrollaba la autonomía indígena, antes de todo, vinculada con la territorialidad como propiedad, territorio político y percepción topográfica.

En suma, los asentamientos de indígenas fueron reubicados como poblados compactos, trazados por calles delineadas, y separados de los asentamientos de residentes españoles. Este proceso, aunque la mayoría de los viejos asentamientos, o sea el *altépetl*, se dividieron por pueblos con el diseño español, no significa que se destruyeron todas las formas geográficas y simbólicas de los territorios indígenas, sino que se adaptó la base territorial prehispánica a la traza española.[54]

---

[53] Aun así, no quiero decir que la justificación teórica sólo significaba el pretexto para lograr un fin económico o el dominio político, porque reflejaba el mapa de cognición mediante la cual percibían y recibían la presencia de otros.

[54] Este cambio de asentamiento fue aplicado por general sobre todo el territorio del

Ahora, a través del procedimiento de las congregaciones y del establecimiento de un pueblo nuevo, puedo acercarme a la cuestión de la territorialidad. En este sentido, según la investigación sobre la orden de 1601 (Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb, 2006b, pp. 149-155) las congregaciones se realizaban de forma seriada, en el orden siguiente:

> 1) Convocar a la reducción, explicando su fin. 2) Seleccionar el sitio para el nuevo pueblo y entregar la traza de urbanización. 3) Repartir solares a cada indio. 4) Construir las casas. 5) Repartir las tierras comunales. 6) Mientras se realizaba el reparto de tierras y la construcción de las casas, se debía observar el tiempo de siembra o de cosecha. 7) Nombrar al nuevo gobernador. 8) Vigilar que los indios no abandonaran su nuevo asentamiento. 9) Entregar a los indios un amparo legal por escrito sobre la propiedad de sus tierras. 10) Otorgar las tierras para el ejido. 11) Trasladar los objetos de culto a la nueva iglesia y la demolición de las iglesias viejas.

Aunque dicha instrucción apareció unas décadas más tarde que el mandato de las congregaciones en 1530, puedo inferir cómo se realizaba y cuál es el punto más considerado. Tomando en cuenta estos pasos detallados, puedo ver que el reparto de las tierras era fundamental en el proceso de habitar otras tierras, porque, por un lado, los españoles convencían a los indígenas con el reparto de las tierras y, por otro lado, en el nuevo pueblo se debía cumplir la obligación de recaudar el tributo sin dificultad, a partir de ese reacomodo de los pueblos. Por eso, se trabajaba en repartir las tierras comunales y en otorgar un amparo legal para confirmar la propiedad de los indígenas.

De hecho, el éxito que por lo general tuvieron los españoles sobre las congregaciones, derivaba de dos hechos: otorgar o reconocer las tierras del pueblo y permitir la percepción espacial ancestral. Al mismo tiempo, éstos eran los elementos

---

dominio español, pero como se puede intuir, existían las particularidades regionales, por tanto había excepciones. Por ejemplo, en algunas regiones en la península Yucatán los cacicazgos habían logrado mantener su “independencia” sin que se construyeran los pueblos de indios a modo español (Bracamonte y Sosa & Solís Robleda, 1996, p. 77).

de la territorialidad que sostenían a la autonomía.

En otras palabras, se puede ver que para los frailes y la Corona, las congregaciones eran un modo de controlar a los indígenas a su manera pero, irónicamente, también proporcionaba un cimiento de la autonomía.

Las reacciones de los indígenas frente las congregaciones variaron, unos relatos testimonian que las congregaciones provocaron muchos muertos por el nuevo clima y la naturaleza inadaptable, y unos españoles manifestaron la preocupación de que algunos indígenas anduvieran como vagabundos, abandonando su asentamiento a pesar de que otros indígenas sintieron el éxito y el beneficio de las congregaciones (Bernal García & García Zambrano, 2006, pp. 195-197). La preocupación de perder las tierras y asentarse en un lugar lejos de sus campos era un motivo de antipatía hacia las congregaciones. Además, cuando el nuevo pueblo se convertía en un barrio, los habitantes frecuentemente se negaron a la movilidad (Menegus Bornemann, 1991, pp. 175-176). En otras palabras, la vinculación con la anterior forma del territorio y la tenencia de las tierras, fueron claves en el proceso de las congregaciones.

3.3. El espacio y el paisaje simbólicos

La vinculación con la anterior forma del territorio se encontraba en la elección del nuevo lugar para la congregación y en la reproducción de la configuración del espacio prehispánico. Aunque las congregaciones tenían el objetivo no sólo de la urbanización en sí misma, sino también de sacar a los indígenas de su lugar de arraigo, y orientarlos hacia la civilización europea, los indígenas no abandonaron su relación con la territorialidad prehispánica, lo que les permitió conservar su modo de articularlo con la naturaleza. Esta articulación proporcionó la cohesión social de un asentamiento, a pesar de que el modo de éste fue implantado por la autoridad exterior.

Según García Zambrano (1992), los asentamientos en la cultura mesoamericana tenían una forma prototípica que se mantendrá de manera abierta o

subrepticia después de las congregaciones.[55] Las comunidades prehispánicas de los indígenas se asentaban en un sitio caracterizado por ciertas condiciones geográficas: una cuenca hidrográfica rodeada por sierras. Este asentamiento fue seleccionado a partir del relato legendario para reclamar su posesión legítima, y luego en torno del territorio ocupado, se reproducía y continuaba la narración del relato legendario mediante el ritual fundacional de delimitación de linderos. En este proceso, el territorio se convirtió en un espacio inmemorable, simbólico y legendario. En este contexto, dicho sitio que el autor denomina *rinconada* con el significado simbólico de un hoyo de agua[56], simbolizaba una conexión entre el inframundo y el mundo celeste.

La *rinconada* se figuraba sobreponiendo el círculo en el cuadrado como diseña el autor (García Zambrano, 1992, p. 265). En esta figura, el círculo revela el entorno periférico tangente al cuadrado que delimita la zona habitable, de ahí, el cuadrado alude a la tierra y el círculo se describe a la esfera celeste. Y se ubica el pozo de agua en el centro del círculo y el cuadrado cuya función es regular "la dinámica de un patrón cohesionado internamente por la presencia de vectores complementarios desplegados en sentido diagonal". "Las diagonales coincidían con el ángulo generado por las declinaciones solares solsticiales y equinocciales". Este modelo del sitio residencial era asociado con las "formulaciones cosmogónicas indispensables

[55] Se experimentaron varias etapas de urbanización poco tiempo después de la llegada en la Nueva España. Al principio, los conquistadores fundaron las villas con el anhelo de dominar la mayor proporción del territorio pero, sin considerar la interacción con los indígenas, ni la necesidad de conservar el modo de vivir de los indígenas. Así que los indígenas fueron traídos de sus asentamientos a las minas o al pueblo de españoles, para servir con su mano de obra. Esta situación provocó la disminución de la población y el desorden social. Por esta razón, la Corona favoreció a los frailes que construían los pueblos de indios con el fin de administrarlos de manera respetuosa y efectiva e impulsar la evangelización. Por eso, intentaron sacarlos de sus lugares donde ancestralmente ofrecían rituales, para rehabitarlos en un pueblo diseñado bajo la traza española. Pero este desgarramiento compulsivo continuaba con la fatal destrucción de la población nativa. Por lo tanto, a partir de 1530 la política urbanística se cambió, con la finalidad de que los indígenas refundaran sus asentamientos en la cercanía de su pueblo original, reescenificando el lugar sagrado y ritual (García Zambrano, 1992, pp. 239-243).

[56] El autor lo expresa por medio del término de la *rinconada*, en base a la combinación de la palabra náhuatl *xomulli* (rincón), que significa "los sitios localizados dentro de espacios cóncavos o de perfil curvo provistos por el relieve terrestre y el horizonte montañoso", y la palabra *anahuac* que tiene sentido de "cerca del agua, junto al agua, rodeado de agua" (Bernal García & García Zambrano, 2006, p. 62).

para auspiciar la continuidad del cosmos". Por otro lado, la coexistencia del recurso hidrográfico y la zona montañosa, además de los rasgos simbólico y cosmogónico, permitía apoyar las actividades agrícolas porque posibilitó la observación astronómica y el uso del agua. Es decir, el sitio de asentamiento para los indígenas era un espacio integral en donde se realizaba la subsistencia de la vida cotidiana, religiosa y social.

Cuando había que seleccionar nuevo sitio para las congregaciones después de 1530, tendía a identificarse y asociar con la *rinconada* para establecer la urbanización adaptada a los referentes de los indígenas. De modo que se consideraba importante el cerro lindante de nueva población y conservaba el simbolismo del cerro y su articulación con la población. Como he dicho, el terreno elevado como una montaña, o como unos cerros, significaba un lugar sagrado, así que los indígenas no lo abandonaron, sino que buscaron su conexión.

Según Ramírez Ruiz (2006, p. 192), los indígenas que refundaron su pueblo cerca de su asentamiento original, suponían que en el nuevo pueblo, un túnel de agua se conectó entre el cerro del pueblo original y la iglesia. El cerro abarcaba el agua, por ejemplo un río o una laguna, como describía la noción de la *rinconada*, y esa agua desembocaba en el pueblo nuevo. Esta imagen nos muestra un reflejo de los antiguos pueblos en los nuevos, o bien, la integración de ambos, aunque el cerro o el centro ceremonial, fue reemplazado por la iglesia. El conservar la percepción del entorno del asentamiento se puede interpretar como una continuidad de la cohesión social, porque el sitio de población estaba estrechamente vinculado al origen mítico, como he dicho. Compartir el origen mítico y la imagen del entorno no era, sino otorgar un fundamento de la identidad.

De igual manera, la traza española del pueblo, a veces contenía la estructura territorial prehispánica. Cuando las congregaciones se aplicaron a un *altépetl* bien definido, el modo de repoblarlo era 1) nada más el cambio del sitio de las laderas de los cerros al llano cercano, 2) juntar los *calpolalli*, y uno de ellos sería el pueblo cabecera y los demás serían los pueblos-sujetos (Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb, 2006b, p. 145). Aunque este proceso imponía una relación jerárquica entre la cabecera y los pueblos-sujetos, la distribución de los componentes de un *altépetl*

fue trasladado al nuevo sitio, de modo que la estructura territorial como base de la organización social, se reproducía. Por eso, por ejemplo, cuando se creó un pueblo de indios, al reunir grupos étnicos diferentes, ello tenía una mayor posibilidad del conflicto al momento de hacer las congregaciones y después de eso (Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb, 2006b, p. 148). Para evitarlo, se asignaba a cada grupo los lotes alrededor de la plaza. De esta manera, varios grupos étnicos con lengua propia componían un pueblo, conservando su identidad étnica (García Zambrano, 1992, p. 291).

En otras palabras, aunque los indígenas repoblaron el nuevo sitio cuadriculado con la traza de los españoles, el consentimiento colectivo sobre la configuración topográfica del pueblo que remontaba hasta el relato legendario, pasó a través del sincretismo a los pueblos de indios en la época colonial. La relación orgánica entre el hombre y la naturaleza como revelaba en el modelo de la *rinconada* también afectaba a la idea del uso material de las tierras. Es decir, los indígenas no trataban las tierras como una propiedad, sino que le dan un sentido de usufructo.

A partir de este acercamiento, me sitúo en el segundo rasgo de la territorialidad, o sea, la tierra como condición material de la autonomía. Al mismo tiempo que se implantaban el sistema y la administración territoriales coloniales, la visión prehispánica en cuanto a la tierra también fue modificada y adaptada a la forma administrativa de Imperio español. Sin embargo, debido al reconocimiento de la estructura territorial prehispánica, lo esencial de la propiedad de la tierra de los indígenas persistía sosteniendo la autonomía. Además, el sistema territorial introducido por los españoles, por ejemplo, las sementeras o el ejido, también hacían aportes a la autonomía.

3.4. La tenencia de las tierras

El uso de la tierra se destinaba a mantener la vida individual y colectiva, y la cuestión de la tierra está vinculada con la autonomía de los pueblos de indios en tres sentidos: el primero, es que la autonomía frente la autoridad colonial requería un costo que

debían pagar los indígenas, dicho costo tenía varias formas, por ejemplo, los servicios personales o el trabajo obligatorio, pero lo central era la tributación que hacían mediante el cultivo de las tierras comunes. Es decir, los indígenas gozaban de la autonomía pagando el costo mediante el uso de las tierras. En el segundo, la concepción de la tierra comunal reforzó la cohesión social gracias por conservar la percepción cosmográfica. En el tercero, las tierras comunales también se cultivaban con el objetivo de preparar los bienes de comunidad que era un recurso para las actividades religiosas y comunitarias, incluso para el mantenimiento del cabildo indígena. Ésta permitía que los pueblos de indios pudieran ser una asociación independiente y autosuficiente.

3.4.1. El carácter prehispánico: el usufructo de las tierras comunales en vez de la propiedad privada y exclusiva

Estos tres aspectos de la relación entre la autonomía indígena y la tierra de los pueblos de indios pueden entenderse relacionando con las tres categorías de tierras en los pueblos de indios en la colonia: “las tierras de los caciques, las de los indios comunes y las poseídas en común” (Mörner, 1999, p. 49).[57] Esta clasificación derivaba de la forma de la propiedad prehispánica y no fue correspondiente al concepto español de la posesión de la tierra. Mientras que el concepto legal de las tierras en la tradición española fue clasificado tomando como base según el tipo de propietario de las tierras que podían ser: “1) las tierras concejiles o de propios, 2) las tierras entregadas al dominio particular de un individuo, 3) las realengas, también

[57] Bracamonte y Sosa (1996, pp. 152-159) señalaba, con respecto a los mayas en Yucatán, que existían cinco tipos de tenencia indígena dentro de la república de indios, que ha agrupado en tres formas genéricas: 1) tierras comunales, 2) tierras corporativas, 3) tierras privadas. El autor usa otras palabras, pero, indica lo mismo. Las tierras comunales para el autor significaban “el derecho de uso que tenían los macehuales de las tierras de la república”. Las tierras corporativas tenían el objetivo de “hacer las milpas de comunidad y aquellas que pertenecían a las cofradías de los santos. Las tierras privadas se calificaban por dos tipos: tierras particulares que pertenecían a “los caciques y chuntanes de manera individual” y tierras patrimoniales que poseían “un grupo de parientes para asegurar su subsistencia". Aunque el autor usa otra expresión, estas tres categorías puede aplicarse por lo general.

conocidas por tierras baldías o tierras del común" (Ramírez Ruiz, 2006a, p. 178), la tenencia de la tierra en la sociedad prehispánica no era la posesión exclusiva de una persona o un grupo. Eso no quiere decir que no existía la propiedad privada, sino que la sociedad prehispánica se enfocaba en otro tipo de apropiación de la tierra.

La estructura prehispánica de la tenencia de las tierras se diferenciaba según las regiones. Pero, a riesgo de generalizar los casos, sería útil inducir la categoría de la propiedad prehispánica de la tierra, para ubicar la diferencia entre los indígenas y los españoles al respecto, y mostrar cómo el sistema de la propiedad territorial era el soporte de la autonomía. Miranda (1972, p. 24) clasifica dos grandes grupos que habían desarrollado una forma de propiedad: el primero, en la zona central caracterizada, compuesto por mexicas, tarascos, tlaxcaltecas, mixtecas, zapotecas; el segundo, ubicado en la zona sur, que incluía mayas, tzotziles y tzeltales. Los primeros tenían tres formas de propiedad: "la común del pueblo, con usufructo individual de parcela determinada, la privada de la nobleza, de índole agraria y urbana y la de instituciones y servicios", y los segundos, desarrollaban dos formas, "a) la común del pueblo con usufructo de parcela indeterminada y b) la propiedad privada de la nobleza, de índole urbana casi exclusivamente".

En el caso de la zona central, la tierra común del *calpolli* se destinaba al uso de las necesidades de los miembros de la comunidad, los gastos públicos y usos comunes. Una parte de la tierra de *calpolli* se distribuía a los jefes de familia, un solar en la parte urbana para la construcción de la casa y una parcela cultivable en el campo, cuyo destino era sostener la familia. Y los demás se destinaban a los gastos públicos y usos comunes. Por otro lado, las tierras privadas de la nobleza se dividían por dos tipos: las tierras patrimoniales que pasaban a los descendientes de linaje como herencia y las tierras funcionales que ocupaban temporalmente los funcionarios nobles (Miranda, 1972, pp. 25-26).

Al respecto, Lockhart (1999, pp. 204-234) señala que en la sociedad nahua las tierras primordialmente fueron asignadas por la autoridad del *altépetl*, aunque existían las tierras que poseían los nobles, llamada *pillalli*, y eran disponibles a la venta. Por un lado, la tierra común del *altépetl* (*altepetlalli*) y la tierra del *calpolli* (*calpollalli*) no tenían un propietario porque eran sujetas a la reasignación por las

autoridades del *altépetl*. Por otro lado, existían la tierra de los nobles (*pillalli*) y la tierra que cultivaba una familia (*callalli*, la tierra de la casa)[58] que, ambas tenían un poseedor definido. Sin embargo, incluso las tierras de los nobles, que eran disponibles a la venta, no eran propiedad exclusiva de su titular porque éstas, lógicamente habían sido asignadas a ellos por la autoridad, por eso, la venta de sus tierras significaba la reasignación a otro comunero.[59] Por lo tanto, se puede decir que la tenencia de la tierra en la sociedad nahua tenía un carácter comunal, donde la decisión de un individuo respecto a su venta, no era permitida, sino que era definido por asociación colectiva.

En el caso de la zona sur donde destacaba la cultura maya, de igual manera, había desarrollado el valor menos privado y sí, más comunal de las tierras debido al método rotativo de cultivar la tierra llamado "tumba, roza y quema". En dicha región los habitantes se dispersaban a lo largo del extenso territorio y cambiaban la labranza en un lapso de 2 años por la cuestión de la fertilidad que, a diferencia de los nahuas, los mayas no asignaban parcelas a los jefes de familia. En lugar de eso, ellos eligieron una parcela cultivable en las tierras baldías, y los gobernantes lo reconocieron y otorgaron el derecho de usufructo a un plazo corto de 2 años.

Por otro lado, la nobleza maya era propietaria, igual que la nobleza nahua, sin embargo su propiedad se limitaba a la zona urbana. El hecho de que no poseía propiedades territoriales en el campo, sino que solamente permitía tener solares sin posibles arados, significaba que las tierras cultivas eran comunales. El rango de nobleza no estaba fincado en la posesión de tierras, sino en el tributo y el servicio personal (Miranda, 1972, p. 27). De igual manera, Farriss (1980, p. 179) explica que en la sociedad maya "individuos de la elite y a veces algunos linajes eran los dueños

---

[58] Con respecto al *callalli*, si se le asignaba a los plebeyos este tipo de propiedad, tenía un carácter corporativo pero, en el transcurso del tiempo, a sus poseedores, se les otorgó la capacidad de heredarla, y así es que se originó también la figura de un poseedor individual. Al fin, quedaba distante del *calpolli* (Lockhart, 1999, p. 231).

[59] "Una venta de tierras fue presentada abiertamente a las autoridades, y que un ritual similar a una celebración acompañó a la transferencia igual que sucedía en otros casos. Una forma de considerar una transacción de este tipo es que el vendedor, a cambio de una remuneración, renunciaba a su asignación proveniente del altépetl-calpolli y permitía que las autoridades la reasignaran en la forma acostumbrada al comprador" (Lockhart, 1999, p. 222).

de estas propiedades y tenían también derechos preferenciales sobre el monte cercano, pero no se sabe con claridad hasta qué punto. La tierra de milpa volvía a la comunidad una vez que quedaba vacante y podía pasar a otro para el siguiente ciclo".

Por lo tanto, para los mayas, la riqueza no significaba la posesión de la tierra, sino su capacidad de movilizar la mano de obra para cultivar y hacer producir el terreno. Al respecto, Okoshi Harada (1995) plantea que en la lengua maya yucateca[60] no existió la palabra correspondiente al concepto de la "propiedad como el derecho exclusivo sobre algún objeto, incluido el poder para su enajenación", sino que se aplicó solamente el término "usufructo" de la tierra. El autor también argumenta que las elites mayas no eran terratenientes, y expone la misma explicación de que los gobernantes mayas se mudaban con frecuencia debido a que no poseían una propiedad particular, y a que el sistema rotativo de agricultura requería el traslado continúo de los habitantes. De ahí que la tierra no se considerara como propiedad ni como un medidor de la riqueza frente a la relación entre los gobernantes y los gobernadores, sino que su uso fue determinado por los habitantes que la ocupaban y cultivaban.

La primera significación de la tierra no se atenía al valor económico que se producía en ella, más bien, se inscribía en el entrelazamiento de las diferentes actividades humanas –económica, social, política y religiosa- sobre en ella. Por lo tanto, la tierra no fue destinada al dominio de un grupo minoritario de la comunidad, sino al beneficio comunal para abastecer las necesidades básicas y tener así una función social. El hecho de que ante los ojos de los indígenas, la tierra no estaba asociada estrechamente con la propiedad privada, reflejaba que la vinculación social y política quedaba garantizada, no por la asociación territorial sino por la asociación personal, en términos de Rik Hoekstra (citado por García Martínez, 1992, p. 47).

Por otro lado, como antes he mencionado, el hecho de que los límites de cada *altépetl* eran imperceptibles reflejaba también el aspecto comunal de la tenencia de

[60] Según el autor (Okoshi Harada, 1995, p. 87), existieron las palabras mayas que pudieron traducirse como "propiedad" en algún contexto, por ejemplo, *cah*, *lail*, *ol*, *pazcba* y *tial.* Pero, estas palabras se referían al significado de una calidad inherente e inalienable, o sea, concuerdan más con el verbo "ser" que con "tener".

la tierra en la sociedad prehispánica. Una constancia de ello, puede verse en la pintura prehispánica; no estaba inscrito el plano encuadrado y delineado mediante el cual se podía inferir y medir la extensión de la posesión de la tierra, sino que se describía la representación del paisaje en torno de la comunidad.[61]

3.4.2. Persistencia de las tierras comunales en los pueblos de indios

Dicho sistema de la tenencia de la tierra prehispánica con el aspecto comunal fue persistente en la época colonial, pero con alguna modificación. Como antes he mencionado, la autoridad indígena siguió tomando el cargo de administración de la tierra, y la Corona enunció proteger las tierras ya definidas como tierras de la comunidad, desde mucho antes. A continuación, a medida que las congregaciones proliferaban y luego, el cabildo indígena se introducía, se reconoció legalmente[62] el derecho a la tierra de las comunidades compuestas por pueblos de indios, o repúblicas de indios. Es decir, la persistencia del sistema territorial de la comunidad debido a la política protectora de las tierras de indígenas promulgada por la autoridad colonial, y al esfuerzo de la comunidad para defender las tierras, abrió la posibilidad de materializar la autonomía del pueblo de indios y otorgar la cohesión social.

La protección de la tierra de los indígenas por parte de la Corona en las Indias, empezó en 1503 cuando las instrucciones al gobernador Ovando ordenaron prevenir la venta injusta de las tierras de los indios a los españoles. Posteriormente la Nueva España siguió en cierta manera a su política proteccionista con promulgaciones de las disposiciones vinculando con la tierra comunal.[63] Esta postura de la Corona

---

[61] Podemos observar las figuras que contienen los elementos prehispánicos en la investigación de Ramírez Ruiz (2006).

[62] La tierra de los pueblos ya existentes fue reconocida basándose en la presentación de pinturas antiguas y el testimonio de los caciques y los vecinos (López Sarrelangue, 1966, p. 138).

[63] La Real cédula del 4 de abril de 1532 dictó que dejen sus tierras a los indios, heredades y pastos para su sustento. Esta ley fue repetida en 1563 y 1596. Después de 3 años, en el 31 de mayo de 1535, ordenó prevenir “se devuelvan a los indios las tierras que se les hayan quitado”. La Real cédula de abril de 1546 ordenó “proveyendo a que el repartimiento de indios sea perpetuo y gocen de sus terrenos”. En el mismo año la Ley XXX el 14 de mayo

continuó hasta el siglo XVIII.

El éxito que relativamente tuvo la política de protección de las tierras indígenas durante un siglo después de la Conquista se debió, por un lado, al esfuerzo de los frailes y al apoyo de la Corona para proteger a los indígenas frente la voracidad de los españoles, por otro lado, al hecho de que a los españoles recién llegados les interesaban más los recursos minerales que las tierras. Sin embargo, en el transcurso del tiempo, los españoles se apoderaron de las tierras indígenas y como derivación se desarrollaron las haciendas. El hecho de que las leyes protectoras fueron reiteradas era un contraprueba que mostraba el crecimiento de la amenaza hacia la tierra indígena pero, hasta la tardía época colonial, la invasión de los españoles en la tierra comunal, no fue muy decisiva debido a que se había puesto una seguridad mínima, o sea, los pueblos de indios que se hacían cargo de la administración de la tierra.

Además de reconocimiento de la propiedad comunal, la autoridad colonial aceptó las formas de propiedad de la tierra indígena, o sea, la propiedad privada y comunal. Así que los pueblos de indios formados por congregaciones, volvían a construir las formas anteriores. Por un lado, la propiedad privada perteneciente a la nobleza indígena siguió siendo destinada al usufructo de la nobleza, por otro lado, la propiedad comunal fue construida en término del fundo legal y los ejidos. El fundo legal y el ejido fueron engendrados por la asimilación de la forma de la composición de la tierra prehispánica con el sistema español.

El fundo legal de los pueblos de indios comprendía la propiedad colectiva para

---

ordenó “que los encomenderos no sucedan en las tierras vacantes por muerte de los indios”. En 1550 se dictaron las cédulas para proteger el campo de los indígenas contra el ganado de la estancia de los españoles: el 24 de marzo ordenó, “cuando se den estancias para ganado sean apartadas de los pueblos de indios y de sus sementeras” y el 2 de mayo, “si las estancias de ganado que «al presente hay» afectan a los indios, las hagan mudar a otras partes donde no hagan daño” (Torales Pacheco, 2005, p. 86). El 19 de febrero de 1560, la Ley IX ordenó “que a los indios reducidos no se les quiten las tierras que antes han tenido y otras” (Rivera Marín de Iturbe, 1983). En 1573 Felipe II ordenó, “Mandamos que las estancias y tierras que se dieren a los españoles, sean sin perjuicio de los indios y que las dadas en su perjuicio y agravio, se devuelvan a quien de derecho pertenezcan. (Recopilación de Indias, 4-12-9, citado por Ochoa Campos, 1968, p. 180). Durante el resto del siglo XVI, en las leyes vinculadas con la tierra se veía con frecuencia la expresión “sin perjuicio de los indios”.

la construcción de las casas y los solares de los edificios públicos, los mercados y escuelas. Fue así que el fundo legal surgió por la necesidad de las congregaciones porque ellas exigieron los terrenos donde se realizaban los servicios civiles y religiosos, como se ha dicho, con el fin de que la vida policía se desarrollara. Sin embargo, la palabra *fundo legal* no se dio entonces, sino que en las *Ordenanzas de tierras y aguas* en 1842 se lo nombró como tal (Ramírez Ruiz, 2006, p. 180).

Aunque no se usó el término, la disposición legal vinculada con el fundo legal apareció en 1567, al mismo tiempo que se desarrollaban seriamente la fundación de los pueblos de indios a partir de la década de 1560. Se decretó en 1567 una cédula de que un pueblo de indios debería ser circundado por una zona reservada para las viviendas y las sementeras de los habitantes.[64]

> […] mandó que en los pueblos de indios que necessitassen de tierras para vivir y sembrar, se les diesen 500 varas o las más que hubiesen menester, y que de allí en adelante no se hiciesse merced a persona alguna de ninguna de medir paño o seda distante, y desviada de la población y casas de los indios, y las tierras 500 varas apartadas de dicha población, como ha constado del testimonio de dicha ordenanza que ha llegado al Consejo, y que contra este estilo, orden y práctica se van entrando los dueños de estancias y tierras en las de los indios, quitándoles y apartándolos de él las unas veces violentamente y otras con fraude, por cuya razón los miserables indios dejan sus casas, y pueblos, que es lo que apetecen y quieren los españoles intentando o consiguiendo que estas 100 varas que han de estar apartadas de los pueblos se midan desde la iglesia o ermita que ordinariamente tienen las poblaciones en el centro del lugar, y que acontece embeberse en ellas todo el casco del pueblo, con quien vienen a quedarse sin lo que les dan, debiendo entenderse desde las últimas 500 varas por todos quatro vientos, lo cual está dispuesto y mandado en las Leyes 12 y 18 del Tít. 12, libr.9°

[64] La extensión del fundo legal y el modo de medirlo se cambió varias veces. En el 26 de mayo de 1567, se definió una medida de 500 varas (419 m), pero, a través de una discusión de que esa medida era demasiado pobre y cuál sería el punto inicial para medirlo, se cambió en 1687 a 600 varas, no desde la iglesia del pueblos, o sea, desde el centro sino desde los últimos casas hacia afuera. Sin embargo, en 1695 volvió a medirse desde el centro (Mörner, 1999, p. 150; Ramírez Ruiz, 2006).

de la Nueva Recopilación de Indias […] (citado por Rivera Marín de Iturbe, 1983, pp. 224-225).

El fundo legal se utilizó exclusivamente para las solares de la población prohibiendo el uso de la labranza y del ganado. Y se distribuía a los jefes de la familia, de igual manera que la propiedad comunal prehispánica. Cuando moría el jefe de la familia, se lo heredaba a los hijos. Pero cuando no existía un heredero, el terreno asignado a esa familia se devolvía al pueblo y luego se adjudicaba a una nueva familia (Portes Gil, 1964, p. 34).

Además, en 1573 fue agregado el ejido a los pueblos de indios con extensión de una legua por lado, donde los indígenas pudieran criar sus ganados exclusivamente. La orden del 1 de diciembre de 1573 mandó:

> […] habiéndose resuelto de poblar alguna provincia o comarca, de las que están a nuestra obediencia o después descubriesen, tengan los pobladores consideración y advertencia a que el terreno sea saludable, reconociendo si se conservan en él hombres de mucha edad y mozos de buena complexión, disposición y color, si los animales y ganados son sanos, de competente tamaño, y los frutos y mantenimiento buenos y abundantes; y de tierra a propósito para sembrar y coger; si se crían cosas ponzoñosas o nocivas; el cielo es de buena y feliz constelación, claro y benigno; el aire puro y suave sin impedimento ni alteraciones; el tiempo sin exceso de calor o frío (habiendo de declinar a una u otra calidad y escojan el frío); si hay pastos para criar ganados; montes y árboles para leña; materiales de casas y edificios; muchas y buenas aguas para beber y regar; indios y naturales a quienes se les pueda predicar el Santo Evangelio, como primer motivo de nuestra intención y hallando que concurren éstas o las más principales calidades, procedan a la población, guardando las leyes de este libro (Portes Gil, 1964, p. 34).

De igual manera que el fundo legal, el ejido era la tierra comunal, por eso, era inalienable el derecho de usufructo que tenía el pueblo siguiendo la forma prehispánica. También las familias a que se lo asignaba tenían el derecho de

heredarlo, pero, cuando la familia ya no existía, no podía venderlo como propiedad exclusiva, sino que se reasignaba a nueva familia dentro del pueblo. De esta manera, la tierra continuaba siendo comunal, y los pueblos de indios no solamente pudieron proteger la tenencia de la tierra del pueblo, sino también conservar la cohesión social a través del trabajo comunal que se realizaba en la tierra comunal y la relación social configurada por la tierra. La producción de la tierra como los bienes propios del pueblo se destinaban al gasto común, por ejemplo, los servicios públicos, la urbanización del pueblo, el sostenimiento de los religiosos y la fiesta religiosa, por eso el pueblo era colectivamente responsable el trabajo de la tierra. Luego, el gobierno indígena se encargaba de organizar la jornada del trabajo común y tomaba la decisión sobre la concesión de la propiedad de la tierra y, por supuesto, sobre la compra de la tierra comunal. Es decir, los indígenas requerían la autorización del cabildo para vender sus tierras, así fueran privadas o comunales (Bracamonte y Sosa, 1996, p. 177; Rivera Marín de Iturbe, 1983, p. 215).

En el caso de los pueblos de indios recién establecidos que no habían tenido su tierra antes de la Conquista, se le otorgaba la tierra de tres maneras: “la dotación de la corona española, la concesión de los nobles indígenas y la compra” (López Sarrelangue, 1966, p. 139). La Corona promovía que los indígenas congregados fueran acomodados en el nuevo lugar dotado de las aguas, tierras, montes, labranzas, etc., para esta condición pudiera garantizar la recaudación de tributo y la actitud diligente, apta de un buen cristiano. De igual manera, los señores indígenas devolvieron las tierras de las que se habían apoderado aprovechando su rango social y político durante el periodo de transición a la colonia para cumplir el tributo real.

De ahí que la tierra del pueblo y su producción, por un lado, para los españoles eran fuente del tributo y un cimiento que proveía la mano de obra. Por otro lado, para los indígenas eran una fuente de ingreso del pueblo y un cimiento de la cohesión social. La política colonial en torno de la tierra fue plasmada en favor de los españoles pero, al mismo tiempo, resultaba que, en cierta medida, proporcionaba autonomía a los pueblos de indios. Por esta razón, la relación del poder no sólo se define como la dominación-subordinación, sino como la que determina la autonomía en sí misma.

De hecho, la producción de la tierra comunal se destinaba una parte a los gastos comunes y otra a los tributos reales. El tributo era una razón por la cual los españoles abrieron y continuaron la relación de la autonomía con los pueblos de indios, para quienes era un costo de gozar la autonomía. A pesar de que se habían modificado a lo largo de la época colonial las cuestiones relacionadas con el tributo, por ejemplo, la determinación del tributario, la cantidad del tributo, el procedimiento de exacción de tributos y la forma de tributo, uno de los sistemas de tasación era cultivar una parcela de maíz o trigo de diez varas, a cada tributaria. En este caso, el trabajo sería comunal y administrado por el gobierno indígena (Gibson, 2007, p. 206).[65]

Aunque existía la discrepancia sobre el origen de la sementera colonial con Gibson citado arriba,[66] Menegus Bornemann también explica que las sementeras en la valle de Toluca, eran una fuente de ingreso de las comunidades. Las sementeras no solamente complementaban al tributo real como esperaban los españoles, sino también eran destinadas a la caja de la comunidad.

Dependiendo de la región, las fuentes de ingresos para los pueblos de indios variaban salvo el cultivo de la tierra. Por ejemplo, en Yucatán la estancia territorial para el ganado era propiedad de la comunidad. Las comunidades mayas aceptaron

---

[65] Hasta 1550 los caciques recibieron el tributo y distribuyeron el tributo destinado al encomendero y a la corona. Hasta entonces, la autoridad colonial no intervino en la tasación dentro del pueblo. Pero, aproximadamente el 1550 se diferenció el tributo destinado a la autoridad española y a la autoridad indígena. Y se imponía el tributo de manera igualitario: los jefes de familia como un tributario pagaban una cantidad igual en dinero y maíz. Es decir, se inició el tributo *per capita*. Sin embargo, esta forma de recaudación alentaba la inquietud de los españoles porque no quedaba garantizado la cantidad del ingreso esperado debido a las circunstancia, por ejemplo, la huída de los indios y el efecto de la plaga de 1576. Por lo tanto, el impuesto *per capita* nuevamente desplazó a las plantaciones comunes indígenas y los tributos basados en la tierra. En una ley de 1577 ordenó que cada tributario total debía cultivar una parcela de diez varas y pagar las contribuciones, en lugar del dinero, en maíz o trigo recolectado en dicha parcela. (Gibson, 2007, pp. 196-206).

[66] Menegus Bornemann (1991, p. 199) dice que la tradición de las sementeras para reservar el tributo, pasó a la época colonial, pero es difícil confirmar que las parcelas prehispánicas destinadas al tributo local e imperial azteca pasaron a ser, en esta vez, destinadas al tributo colonial. El autor no concuerda con Gibson en que las tierras de los principales pasaron a ser tierras comunales, en vez de eso, las sementeras en la época colonial fueron impulsadas por los españoles con el fin de garantizar los ingresos para los españoles.

la estancia introducida por los españoles y la utilizaron para bienes comunales. Los mayas en Yucatán asimilaron la estancia española adecuándola a la sociedad maya, de modo que la pudieron utilizar sin ser absorbidos. Los gobernadores mayas persistieron en la cultura maya tradicional y administraban la estancia a su propia manera económica, aunque abrió un camino de interacción mínima con los españoles, por ejemplo, la venta de las producciones excedentes (Farriss, 1980).

A lo largo tiempo, la fuente de ingreso del pueblo de indios se amplió a la venta o la renta de las tierras. Aceleraban el desmontaje de las tierras del pueblo, además de la intromisión por parte de los españoles. Como señalaré adelante, el desmontaje de las tierras correspondía a la declinación de la autonomía y al desarrollo del poder centralizador en las reformas borbónicas del siglo XVIII que pasaría a ser la soberanía moderna después de la Independencia junto con el surgimiento el capitalismo primitivo.

Capítulo Ⅲ
Configuración de la soberanía nacional

1. El surgimiento del discurso político y jurídico de la soberanía en México independiente

El concepto de soberanía, como he argumentado en el capítulo I, constituye el poder original de la comunidad política a través del que se inician sus propias formas de gobierno. El debate en cuanto a la cuestión de la soberanía moderna en la Nueva España, iniciaba cuando las tropas francesas invadieron al Imperio español en 1808. Desde entonces hasta la Independencia en 1821, los sectores políticos que pretendían un cambio en la estructura política utilizaron los discursos de la soberanía para revelarse a sí mismos, ya que el territorio no sólo se encontraba como un reino supeditado a la metrópoli, sino también como una comunidad política autodeterminada.

Algunos grupos sociales que habían sido excluidos de la esfera política en la época colonial, como por ejemplo, los comerciantes, los abogados y los clérigos etc., dirigieron discursos ideológicos autonomistas en esa nueva coyuntura para reivindicar sus derechos. Por su parte, los insurgentes emplearon el concepto de soberanía para legitimar su lucha e instituir el sistema político representativo a través del que pretendían el apoyo de las provincias. De esta manera, en el nivel de los discursos políticos, durante unos diez años, el concepto de soberanía funcionó con el objetivo de que los excluidos intervinieran en la política nacional. Acerca de lo político, como lo definí, en términos de relaciones sociales, su ejercicio, interpelaba las relaciones de poder del régimen colonial, de modo que tal hecho, derivó en una nueva forma política, el Estado-nación.

Como señalaré en el siguiente capítulo, el Estado-nación establece, aunque de otra manera, las relaciones de exclusión. Es decir, el concepto de soberanía que había sido adoptado por los excluidos para su liberación, desvirtúa su sentido, y se convierte en un aparato que reproduce nuevamente la exclusión. Una vez que la

soberanía se utilizó como argumento de la libertad, sirve ahora como medida de poder con capacidad para distinguir entre lo político y no político, es decir, el proceso de exclusión a través del ejercicio de la soberanía, que se revela en el transcurso de constituir la nación, la cual, a su vez garantiza la soberanía.

Entonces el objetivo de este capítulo es mostrar cómo surgió el discurso de la soberanía y, a través de ello, cómo se creó una nueva relación política. Así, en el primer apartado de este capítulo, abordo el desarrollo del discurso de la soberanía a través de los siguientes sub apartados: la aparición, al final de la época colonial, del debate sobre la soberanía; el empleo que hicieron de éste los insurgentes y los grupos políticos que asumían el cambio nacional, y de la manera en cómo éste sirvió para configurar una nueva forma de comunidad política, es decir, la configuración de la República. El segundo apartado trata de la nación como condición previa a la soberanía; a partir de la definición del concepto de nación, el discurso de la soberanía nacional se convirtió en el principio de gobierno del Estado nacional. En el tercer apartado, abordo cómo la territorialidad (conceptualizada en el capítulo II) se reconfigura a partir del principio de soberanía; una vez que se rompe la relación dependiente con la metrópoli, la soberanía ya no es una propuesta, sino un campo en disputa para saber quién la ejercerá y en qué forma se realizará, y es en torno a esta cuestión, que las relaciones del poder se redefinen.

1.1. La crisis de la soberanía monárquica en 1808

La discusión sobre la soberanía en el Imperio español no surgió por las luchas de poder entre las clases sociales dentro del Imperio, como sucedió en la Revolución francesa, sino que fue provocada por la invasión extranjera. El 6 de junio de 1808 Napoleón Bonaparte proclamó como Rey de España a su hermano, José Bonaparte, con el nombre de José I, tras las Abdicaciones de Bayona el 5 de mayo de 1808. Ante ello, el Imperio español se quedó en crisis por la ausencia de un rey español legítimo, responsable de garantizar la soberanía de la Monarquía hispánica, incluso de América. Hasta entonces la nación española, la cual había designado el conjunto

de pueblos y comunidades políticas dentro del Imperio, había reconocido la soberanía del Rey Católico a cambio de la garantía otorgada a sus derechos y privilegios. Es decir, se daba en cierta medida la autonomía jurisdiccional y fiscal a las colonias en América, según la tradición de los Habsburgo, como mencioné en el capítulo II.

En la segunda mitad de siglo XVIII, con el objetivo de fortalecer el Estado, las reformas borbónicas intentaron imponer la concepción de la soberanía del absolutismo, la cual residía en la potestad del rey, sin embargo, no desapareció la tradición anterior en lo que habían sido "las soberanías".

Así y todo, la Nueva España reconocía la soberanía de la Corona como parte de la nación española, aun cuando su posición económica y política se deterioraba en la segunda mitad de siglo XVIII, más que antes por las reformas borbónicas. Los novohispanos juraron fidelidad a Fernando VII, por quien había abdicado Carlos IV. Pero en cuanto Fernando VII llegó al trono, fue encarcelado por Napoleón en Bayona, en Francia. Ahora, el vacío de poder que generó en España la invasión de las tropas napoleónicas, incitó a discutir quién iba a ocupar el lugar del soberano que había tomado la Corona, y quién tenía el derecho de gobernar América. Al principio, las juntas fueron convocadas y buscaron una manera de ejercer la soberanía del rey en calidad de delegados para defender al Imperio y el rey. Pero una vez que fue discutido el depositador y el ejercicio de la soberanía, no fue fácil que el rey la restaurara, y surgieron diferentes posturas sobre en quién se depositaba la soberanía y la forma en que debía ejercerla. Este cambio de perspectiva sobre la soberanía influyó en el estatus jurídico y político de la Nueva España.

Fernando VII, cautivo en Francia, en una carta del 5 de mayo de 1808, autorizó a la Junta de Gobierno "para que en Madrid o en cualquier otro paraje actuara en su real nombre y representando a su misma persona ejerciese todas las funciones de la soberanía" (citado por Ávila, 2002b, p. 64). Mientras que los españoles formaron juntas provinciales para organizar el levantamiento contra la invasión, la primera declaración de guerra contra los invasores franceses tuvo lugar en el Ayuntamiento de Mósteles, en lugar de la autoridad superior a los ayuntamientos. Frente de la crisis del soberano, el pueblo se levantó, formando las

juntas[67] y desobedeciendo a la autoridad superior. De esta manera, se preveía la posibilidad de que varias instituciones representaran a la soberanía, que había sido considerada como facultad exclusiva del rey.

A la ciudad de México llegó la noticia de la crisis del Imperio a principios de junio de 1808, y se enteró del destronamiento de Fernando VII el 16 de julio de 1808. La junta de Oviedo y la de Sevilla enviaron comisionados que competían por obtener el reconocimiento de la Nueva España, pero las autoridades de la Ciudad de México no supieron cómo reaccionar ante la ausencia del rey, vacilando entre dos posturas. La Real Audiencia y algunos peninsulares no aceptaron las juntas provinciales autodeclaradas, e insistieron en mantener el antiguo régimen hasta que un gobierno legítimo en España lo recuperara. Por otro lado, el Ayuntamiento de la Ciudad de México, que representaba a los criollos, consideraba que la soberanía se había restituido al reino por ausencia del rey, y argumentaba al respecto en una carta al virrey Iturrigaray, el 19 de julio de 1808 que, "reside la soberanía representada en todo el Reyno y las clases que lo forman; y con más particularidad en los Tribunales Superiores que lo goviernan, administran justicia, y en los cuerpos que llevan la voz pública" (citado por Bethell, 2000, pp. 46-47). Desde este punto de vista, el Ayuntamiento de la Ciudad de México propuso que se convocara a una junta de ayuntamientos de las ciudades de la Nueva España con la finalidad de gobernarse a sí misma.

La Real Audiencia no apoyó la propuesta del Ayuntamiento de la Ciudad de México porque pretendía continuar con la hegemonía y la representación en la

[67] La formación de juntas de gobierno fue una respuesta de españoles ante la invasión francesa. Su formación se llevó a cabo, primero en el nivel local y más tarde en el provincial. Las juntas provinciales asumieron la soberanía como representantes de la voluntad popular, así que tuvieron facultades amplias: organizar la resistencia en contra de los franceses, reorganizar la administración hacendaria y la de justicia etc. Pero, asumir la soberanía no significaba una revolución popular, ya que las juntas defendieron el orden social vigente. De hecho, las juntas estuvieron tomadas por las oligarquías provinciales. Al inicio, las juntas se formaban en diversas localidades de manera dispersa, pero surgió en un instante la necesidad de conformar un organismo central a nivel nacional para unir esfuerzos y dirigir la resistencia contra los franceses. En consecuencia, la *Junta Suprema Central Gubernativa del Reino* (llamada la Junta Central) se estableció en Aranjuez el 25 de septiembre de 1808, integrando a los diputados delegados de las juntas provinciales (Guedea, 2002, pp. 64-65). Más adelante profundizaré sobre este tema.

Nueva España, aunque en estos momentos ambas partes compartían la fidelidad al monarca español. Al final, el virrey Iturrigaray convocó a la reunión de una junta de las autoridades de la Nueva España aceptando la propuesta del Ayuntamiento de la Ciudad de México. La junta tuvo lugar a lo largo de varias sesiones entre agosto y septiembre de 1808.

Legalmente la solicitud de constituir una junta representativa por parte de los criollos, era un acto considerable debido a que los cabildos americanos habían tenido, conforme a las *Leyes de Indias*, el derecho de "constituir juntas de ciudades, por medio de procuradores, en caso de que se presentara una *vacatio legis* del Consejo de Indias. En caso de que este organismo no diese respuesta a una petición de un territorio americano, los cabildos podían legislar por medio de estas juntas" (Annino, 2003a, p. 167).

Sin embargo, establecer una junta ante la ausencia del rey, no significaba una demanda de soberanía popular ni la retrocesión de la soberanía de los pueblos. En 1808 la mayoría de criollos no aspiraba a la independencia, sino al derecho de gobernarse en cierta manera. Los criollos no cuestionaron la autoridad suprema del rey como soberano; sólo planteaban el problema del establecimiento de la soberanía, y mencionaban que el reino la ejercía por sí mismo en ausencia del rey. La postura autonomista derivaba de la doctrina de pacto social, de que la soberanía había sido otorgada al rey por la nación, de modo que cuando falta un sucesor legítimo, la soberanía vuelve a cada nación. Desde esta perspectiva, la abdicación de Fernando VII era una transgresión hacia el pacto original, y los pueblos podían pedir rescatar la soberanía.

En esta perspectiva Francisco Primo de Verdad y Ramos, uno de los criollos que defendió el convocar a una junta autónoma para su propio gobierno, argumentó que "la autoridad le viene al rey de Dios, pero no de modo inmediato, sino a través del pueblo" (citado por Villoro, 2002, p. 47). Lo que debo aclarar es que en su argumento, el pueblo no significaba la población, sino que refería a las autoridades constituidas (Ávila, 2002b, p. 70). Desde este punto de vista, si se interrumpió la soberanía del rey por alguna razón, el pueblo, es decir, las autoridades la asumirían. De Igual manera Juan Francisco Azcárate, quien era defensor de la soberanía de la

nación, sostenía que existía un pacto entre la nación y el soberano.

> El convenio celebrado entre el rey y la nación es irrevocable: si el monarca no puede desconocerlo, tampoco el pueblo puede arrebatarle al soberano la donación que le hizo del reino. Cuando el rey se encuentra imposibilitado para gobernar, la nación vuelve a asumir la soberanía que le había otorgado, pero al regresar el monarca a sus funciones cesa automáticamente el ejercicio directo de la autoridad por el pueblo (Villoro, 2002, pp. 47-48).

Para ambos, la soberanía pertenecía al rey, pero durante la ausencia del rey las autoridades tenían que encargarse de la soberanía. Por eso, estas autoridades, es decir, los ayuntamientos se reunieron en la junta propuesta por el Ayuntamiento de la Ciudad de México y por el virrey Iturrigaray. En otras palabras, en estos momentos la nación o el pueblo no eran el colectivo de los individuos sino que eran las instancias de gobierno en cuya representación devolverían al rey la soberanía, cuando éste regresara. De ahí que en los primeros momentos no se cuestionó en quién se depositaba la soberanía, era indiscutible que el rey era el soberano. La cuestión era quién era el representante legítimo del soberano ante su ausencia, sin embargo, no pasó mucho tiempo para que se cuestionara lo más radical: la fuente de la soberanía.

Mientras tanto los absolutistas, que eran los miembros de la Audiencia, junto con los hacendados, comerciantes y mineros peninsulares, se opusieron a la creación de una junta en la Nueva España para gobernar en nombre del rey, y a favor de otorgar el reconocimiento a la Junta de Sevilla. Ellos no consideraban que América tenía un estatus jurídico igual que el de las provincias peninsulares, más bien la trataron como proveedora de materias primas, como el caso de los metales. Insistieron en la doctrina del derecho divino, depositado en la figura del rey, para mantener su obediencia, de modo que los novohispanos se remontaron al pacto entre los conquistadores y el rey, para definir el estatus jurídico como reino, y así, demandar su derecho.

Al respecto, los criollos argumentaron que los derechos del rey sobre América se debían al pacto entre el rey y los conquistadores, los que eran ascendientes de

criollos. Servando Teresa de Mier indicaba que conforme al Código de Indias en 1550, la Nueva España tenía los derechos de un reino independiente, así que no fue supeditada a España, sino que ambos reinos fueron unidos por medio del rey, lo que hacía posible que la Nueva España tuviera derecho de convocar a una junta, igual que Oviedo y Sevilla.

Por otro lado, el oidor Jacobo de Villaurrutia estaba a favor de la postura del Ayuntamiento sobre la representación del rey. Él abogaba por un congreso nacional, por temor al poder ilimitado del virrey en ausencia de la autoridad de la metrópoli que lo había restringido, y tomaba como base de su argumento la *Carta Magna de Castilla,* en donde dice que deben juntarse los hombres nobles y sabios del reino constituyendo un congreso para guardar los bienes reales (Villoro, 2002, pp. 49-50). Según su propuesta, la soberanía del Imperio español "está radicada en Fernando VII", pero para resistir la invasión francesa, se justificaba establecer una junta provisional. El Congreso que propuso, consistía en la reunión de una diputación del reino, integrada por los representantes de cada orden social, corporación y estado, por ejemplo, diputados de cabildo secular, de clero secular, de clero regular, del militar, de la Minería, del Comercio, de la Universidad etc. (Ávila, 2002b, p. 71). En este sentido, no hay mucha diferencia con Azcárate y Verdad que propusieron una junta de las autoridades reconociendo la soberanía del rey.

Posteriormente, estos argumentos serían una base del discurso de la Independencia para crear su propia junta en la Nueva España, con la que podían recobrar el ejercicio de la soberanía y disolver la dependencia del rey español bajo la ausencia del rey legítimo. Pero en este momento, no era más que por la razón, el que los criollos pudieran reclamar el derecho a participar en la política nacional, de modo que la soberanía no refería a la voluntad general, sino al poder político formado por una minoría, cualquiera que ésta sea, un rey o algún grupo político. El concepto de la soberanía que apenas surgió en la Nueva España no se refería a la soberanía popular.

La propuesta de Melchor de Talamantes era más radical para establecer una junta porque aludía a la soberanía en el sentido popular, planeando componer el Congreso Nacional permanente e implicaba la independencia de las colonias

americanas. Según su ensayo *Ideas del Congreso Nacional de la Nueva España*, proponía que toda autoridad incluso el rey, se reemplazaría por el Congreso con el poder legislativo absoluto (Macías, 1973, pp. 21-22). Aunque los diputados para formar el Congreso no serían electos por el voto popular sino que serían quienes despertaran "mayor confianza y estuvieran interesados en reunirse y auxiliarse mutuamente para la defensa común",[68] su argumento muestra el cambio moderno, en que la autoridad absoluta radicada en una personalidad, se convertía en un sustrato abstracto, en la "Ley". Además, según la interpretación de Jaime Rodríguez, citado en Ávila (2002b, p. 73), Talamantes propuso la abolición de fueros como condición para formar el Congreso, es decir, se notaba la necesidad de igualdad jurídica para que el Congreso representara la soberanía de la nación. Él consideraba al monarca como soberano, pero sólo con el poder ejecutivo, el Congreso con el poder legislativo sería permanente si regresara el rey. Por otro lado, Talamantes visualizaba la posibilidad de la independencia de la Nueva España, mencionando los casos que pueden ser legítimos, la independencia o separación.[69]

Ante dichas propuestas y demandas de reunir la junta, las cuatro juntas se llevaron a cabo entre el 9 de agosto y el 9 de septiembre de 1808, convocados por el

---

[68] Según Ávila (2002b, p. 73), citando *Representación de Talamantes* en la edición de Ernesto de la Torre, Talamantes proponía un Congreso que consistía con la reunión de "las autoridades constituidas, de un virrey celoso y fiel al rey y a la nación, de unos ministros íntegros e ilustrados, de unos pastores ejemplares, de los magnates y primeros nobles del reino, de los jefes y todos los tribunales de oficinas, de los diputados de las ciudades". La mayor población de la nación no era capaz de participar en la vida política. "El pueblo ínfimo en ninguna nación verdaderamente culta goza de este derecho [de sufragio, activo y pasivo] …; porque su rusticidad, ignorancia, grosería, indigencia y la dependencia necesaria en que se halla respecto de los hombres ilustrados y poderosos, lo hacen indigno de tan excelente cualidad, que exige una libertad verdadera, incompatible con la ignorancia y la mendicidad" (Miranda, 1978, p. 298).

[69] En los casos siguientes podía ser aceptable la independencia: "1. Cuando las colonias se bastan a sí mismas; 2. Cuando son iguales o más poderosas que sus metrópolis; 3. Cuando éstas pueden difícilmente gobernarlas; 4. Cuando el gobierno de la metrópoli es incompatible con el bien general de la colonia; 5. Cuando aquélla oprime a ésta; 6. Cuando la metrópoli ha adoptado otra constitución política; 7. Cuando las primeras provincias que forman el cuerpo principal de la metrópoli se hacen independientes entre sí; 8. Cuando la metrópoli se somete voluntariamente a una dominación extranjera; 9. Cuando la metrópoli es sojuzgada por otra nación; 10. Cuando muda de religión; 11. Cuando amenaza a la metrópoli mutación del sistema religioso, y 12. Cuando la separación es exigida por el clamor general de los habitantes de la colonia" (Miranda, 1978, pp. 299-300).

virrey Iturrigaray, y anunciaron que se reconocería sólo a Fernando VII como rey de España, y se convocaría a un congreso en la Nueva España, en un contexto de crisis política española. Pero al final de las juntas, el virrey Iturrigaray decidió convocar a la junta nacional. Inmediatamente los peninsulares recurrieron a la fuerza antes de que la junta se reuniera. Un grupo de comerciantes peninsulares, dirigido por Gabriel de Yermo, arrestaron a Iturrigaray, a Primo Verdad, a Azcárate, y a Talamantes el 16 de septiembre de 1808, y posterior a este acto, se proclamó:

> El pueblo se ha apoderado de la persona del Exmo. Sr. Virrey: ha pedido imperiosamente su separación por razones de utilidad y conveniencia general: han convocado en la noche precedente a este día al real Acuerdo, Illmo. Sr. Arzobispo y otras autoridades: se ha cedido a la urgencia, y dando por separado del mando a dicho virrey, ha recaído, conforme a la real orden de 30 de octubre de 1806, en el mariscal de campo D. Pedro Garibay (Guedea, 2008, p. 296).

Al igual que el uso arbitrario de *nación* que empleaban los tradicionalistas,[70] en 1808, la palabra *pueblo* fue utilizada arbitrariamente por diferentes grupos políticos para justificar sus acciones o para encubrir tras una multitud, a un grupo de interés, pero estos usos arbitrarios reflejaron el cambio del actor político. Según el análisis de Guedea (2008) durante los primeros momentos después de la crisis de 1808 el término *pueblo* se refería a "los sectores de menor nivel socioeconómico". Pero poco después el término apareció más definitivamente en el enfrentamiento entre el Ayuntamiento y la Audiencia debido a que el *pueblo* fue utilizado en el discurso del Ayuntamiento para justificar la representación del Ayuntamiento para oponerse a la Audiencia. Más tarde, al término *pueblo* se le confirió "la categoría de actor principal y decisivo en la vida política de entonces" en el golpe de Estado, como muestra la cita arriba, aunque fue empleado por el interés de un grupo minoritario.

Unos años después, cuando se llevaron a cabo las elecciones para formar las Cortes, el *pueblo* o la *nación* empezaron a conformarse, según el sentido moderno

[70] Miranda (1978, p. 291) lo denomina a Verdad, a Azcárate, a Villaurrutia, a Talamantes etc., porque ellos retomaban la tradición política española anterior al absolutismo.

del término, como el conjunto de toda la población, entendida como un actor político con participación activa, no sólo en los discursos políticos sino también *de facto*. La palabra *nación*, como sinónimo del *pueblo*, fue usada por los legisladores para referirse a la población que fue representada por una asamblea única. Aunque ambos términos fueron usados para definir a un conjunto de habitantes en un territorio determinado, la palabra *pueblo* fue evadida por los publicistas de la época debido al temor hacia el radicalismo popular de modo que se empleaban *pueblos* porque se sintieron más ordenados (Ávila, 2002b, p. 115).

Sin embargo, el cambio reflejado en el uso del término no fue inmediato porque el orden político había sido construido no por los individuos, sino por los cuerpos políticos. Por eso, en la lectura tradicional, el "pueblo" no se entendía como una "masa de habitantes de un determinado espacio ni tampoco la generalidad ciudadana de hombres libres a la que imputar la soberanía sino la comunidad local políticamente organizada a través de su cabildo o ayuntamiento" (Portillo Valdés, 2008, p. 40). De hecho, la nación, concepto que fue definido en la Constitución de Cádiz en 1812, como el depositador de la soberanía fue una expresión para ganar la supremacía sobre los pueblos, entendidos como el conjunto de los cuerpos políticos.

El desarrollo del constitucionalismo después de la crisis de 1808 fue un proceso de nueva interpretación sobre el *pueblo* o la *nación*: una transición del concepto, pasó del conjunto de las autoridades locales o de los sectores de la población de nivel socioeconómico bajo, al conjunto de los ciudadanos jurídicamente iguales, como depositarios de la soberanía. A medida que se desarrollaba de esta manera el concepto del *pueblo* o *nación*, la autonomía gradualmente fue reemplazada por la soberanía, en su función de definir las relaciones sociales.

Los términos de soberanía y *Pueblo*, o la *nación* empezaron a surgir en el discurso político a partir del 1808, en torno al debate de la legitimidad del poder, bajo circunstancias de crisis políticas en la metrópoli. Empero, estos términos no se entendían como lo que se iba a, o tenía que, utilizar en el discurso de un nuevo Estado moderno. Como he mencionado arriba, durante los primeros momentos de la crisis del monarca, el pueblo no refería a un ente abstracto como garantía de legitimidad que representaba la institución política en el sentido moderno, sino

directamente a las juntas, a los ayuntamientos y a los cuerpos sociales. Por otro lado, la soberanía del rey no fue cuestionada, sino que sólo se discutía su representación.

Mientras tanto, surgió la necesidad de unión de las juntas autoproclamadas y de los insurgentes españoles en la metrópoli, fue así que se constituyó la Junta Central el 21 de septiembre de 1808. Tres días después, la Junta Central fue reconocida como autoridad suprema con la participación de los representantes de las dieciséis provincias insurrectas. Y la Junta dictó un oficio en el que se reconoció como "depositaria de la autoridad Soberana de nuestro amado Rey y Señor Don Fernando VII". Así, dicha Junta tenía dos representaciones: las juntas provinciales, incluso de la Nueva España, y al rey (Ávila, 2002b, p. 81). Unos meses después, la Junta Central decidió convocar a elecciones de diputados en las colonias, quienes participarían en la misma Junta para lograr una legitimidad más amplia y general en las colonias americanas.

En este contexto la Junta Central concedió en 1809 la igualdad política y la representatividad a los territorios americanos. La Real orden del 22 de enero de 1809[71] terminó en el proyecto colonial borbónico y legitimó que la soberanía estaba concretamente depositada en los reinos que constituían el Imperio. De modo que en 1809, en América, hubo intentos de constitución de juntas propias. Sin embargo, las juntas a las que acudían los americanos y los peninsulares, no fueron plenamente reconocidas soberanas en virtud de que no fueron cortes representativas. Quienes conformaron la junta provincial no fueron delegados, sino intelectuales y mandatarios locales, es así que siguieron un régimen sin rey ni ley, aunque surgieron las juntas provinciales para tomar el vacío del soberano.

Mientras tanto, entre el abril y mayo de 1809 las elecciones para miembros de los ayuntamientos tuvieron lugar en la Nueva España, con la finalidad de elegir un vocal de la Nueva España en la Junta Central. Después de un proceso largo y complejo Miguel de Lardizábal fue electo como diputado a la Junta Central el 4 de octubre de 1809, sin embargo, el diputado no fue un representante del pueblo

[71] Decreto de la Junta Central en Sevilla promulgó que "los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias no son propiamente colonias ó factorías como las de otras Naciones, sino una parte esencial de la Monarquía Española" (Ávila, 2002b, p. 82).

soberano, sino de los cabildos, debido a que los electores estuvieron limitados a los miembros de los ayuntamientos. Esta forma que distinguió a la elección hizo al diputado tener la calidad de un procurador como era en el antiguo régimen, pero al mismo tiempo su misión era participar en la conformación de un nuevo cuerpo de gobierno. El diputado americano en la Junta Central implicaba un paso transitorio, por un lado, entre el antiguo régimen y el gobierno moderno, y por otro, entre el dominio colonial y la independencia.

A pesar de todo el esfuerzo para crear una junta suprema, la Junta Central no pudo cumplir su objetivo de unir las juntas provinciales, y se disolvió el día 29 de enero de 1810. En lugar de la Junta, la Regencia se estableció con personas a favor del absolutismo, pero su incapacidad para articular los reinos y mantener la configuración mixta del Imperio, además de la presión de los liberales, hizo convocar a la conformación de las cortes.

De la misma manera como lo promulgado por el decreto de la Junta Central, los diputados también fueron electos en América, aunque de manera distinta que en la península. A partir de junio de 1810 las elecciones tuvieron efecto en la Nueva España; fueron electos 31 diputados de México y Provincias Internas, entre 177 electores americanos en total (Rieu-Millan, 1990, p. 5). Sin embargo, en septiembre de 1810 sólo el diputado de Puerto Rico, Ramón Power, llegó a Cádiz, por lo que el Consejo de Regencia mandó la elección de 30 suplentes que representarían a América sin esperar a los diputados propietarios; fue así que los suplentes americanos fueron elegidos entre los criollos residentes en Cádiz.

1.2. La soberanía nacional en la Constitución de Cádiz en 1812

1.2.1. El nuevo titular de la soberanía: la nación

El 24 de septiembre de 1810 las Cortes se reunieron en la Isla de León en Cádiz, en

el primer día de sesiones se presentaron 104 diputados, entre ellos 29 americanos,[72] Durante cuatro años, hasta en el momento de que éstas se disolvieron, la noche del 10 al 11 de mayo de 1814 por el regreso de Fernando VII y su rechazo de la Constitución, las Cortes fueron dominadas por los liberales quienes pretendían el regreso de la soberanía transferida al monarca a manos de su depositario original, o sea, la nación que los españoles como individuos, incluso los americanos estaban conformando; las ideas de los liberales españoles estaban inscritas en la Constitución de Cádiz promulgada el 19 de marzo de 1812. Los principales elementos de la Constitución son la soberanía nacional, la exclusividad religiosa, la protección de los derechos individuales, y como fin del gobierno el bien público de la nación y la división tripartita del poder del Estado.

Los diputados retomaban la propia historia como antecedentes para justificar las actividades de las Cortes y así establecer la Constitución. Recurrían a los principios del pensamiento político español de la Baja Edad Media y a viejas Leyes, como la del mundo cristiano, en la que el mundo era concebido como una unidad orgánica; el Estado se integraba por tres estamentos, es decir, la nobleza, el clero y las ciudades; el pacto político entre el rey y los estamentos legitimaba al poder real; el fin del Estado era el bien común, de modo que los intereses públicos eran superiores a los del monarca; por lo tanto el poder real podía ser limitado; el pueblo tenía derecho a la rebelión; y los estamentos tenían el derecho de participación en el ejercicio del poder mediante de las cortes (Ordóñez, 2005, p. 76). Las Cortes medievales fueron un espacio político de autonomía para los gobernados que obligaron al monarca a "jurar los fueros y recabar el consentimiento de los representantes antes de modificar las leyes del reino" (Masferrer, 2011, p. 645) como muestra la historia de España.

Pero, dicho historicismo no fue suficiente justificación para convencerse de la nueva noción de la soberanía nacional porque según lo cual, el "pacto" se refería a la transferencia de la soberanía al "rey", así que la nación no podría ser titular de la

[72] La cifra del número de diputados es diversa. Aquí yo acepto la cifra de Nicolás María Sierra, encargado de levantar el Acta del primer día, citado por Chust (1999, p. 47).

soberanía como lo definía el artículo 3 de la Constitución de Cádiz; se necesitaba un complementario para justificar de que la nación fuera el titular de la soberanía. Por eso, los diputados en general emplearon la noción de la soberanía nacional con base en el *Derecho natural*. Es decir, existían unos principios fundamentales "irrefragables del derecho natural y de gente, en que principalmente funda su sistema" (Masferrer, 2011, p. 650). Era la mejor medida para entender la soberanía nacional desde un punto de vista a-histórico y sin asentarla en el espacio. Desde esta manera, como señalaré en adelante, la discusión sobre la soberanía nacional giraba alrededor de la palabra "esencialmente", contenida en el artículo tercero, cuya interpretación estaba relacionada a la forma de gobierno.

Tomando el pensamiento medieval español y el *Derecho natural* como base teórica, durante las sesiones de las Cortes y la discusión sobre el dictamen para la Constitución, se abordaban las cuestiones sobre la soberanía, la definición de la nación, la representación política y el estatus de América, entre otros. Estas cuestiones fueron importantes, e influyeron en los posteriores esfuerzos para formar un congreso y para dictar una Constitución en la cual se plasma un nuevo gobierno y un nuevo Estado.

Los liberales españoles proponían en la Constitución de Cádiz que las Cortes constituirían el centro político de todo el conjunto de antiguo Imperio y ejercerían la soberanía a nombre de la nación. En el artículo primero se expresó que "La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios", y dicha nación fue considerada como el depositador de la soberanía. Por otro, el artículo tercero dictó que "la soberanía reside esencialmente en la nación y por ello pertenece a ésta el derecho de establecer sus tareas fundamentales". A partir de estos artículos, los liberales españoles proclamaron dos novedades principales: por un lado fue reconocido el estatus de "reino" de América que se había convertido en simples colonias por anhelo de explotación de los Borbones, en la segunda mitad de siglo XVIII, por otro, fue introducida una idea de soberanía abstracta, unitaria, indivisible, por tanto, igual para todas las partes del Imperio.

Algunas nuevas conceptualizaciones desde un punto de vista constitucional fueron apoyadas y justificadas con base en el historicismo, por ejemplo, el ejercicio

de la soberanía a través de las cortes, en ausencia del rey, y las diversas formas de gobierno. Pero, el discurso sobre el titularidad de la soberanía, como muestra el artículo tercero “la soberanía residía esencialmente en la nación”, no fue justificado fácilmente (Masferrer, 2011, p. 646). De hecho, el pacto entre la nación y el monarca en el pensamiento medieval, no reflejaba la noción de la soberanía que “esencialmente”, o sea permanentemente, residía en la nación; el pacto conllevaba la idea de transferencia de la soberanía al monarca. Sólo la soberanía era detentada por el pueblo antes de que se estableciera el pacto entre el monarca y el pueblo, es decir, antes de que el pueblo eligiera su gobierno. Desde esta perspectiva, el 28 de agosto de 1811 el obispo de Calahorra, diputado realista, manifestó:

> En suma, el pueblo español trasladaba al Rey que elegía toda la soberanía; pero le ponían freno las leyes fundamentales que juraba, para que, aunque enteramente autorizado, no pudiese partir, dividir, ni enajenar los bienes pertenecientes a la Corona: aunque independientemente, procurase más bien el beneficio de la Patria que el suyo propio, y aunque legislador supremo, no pudiese dar fuerza, vigor ni perpetuidad de ley a sus órdenes y decretos, sino cuando lograban el consentimiento de las Cortes, que compuestas de las tres clases representaban la Nación (citado por Masferrer, 2011, pp. 652-653).

En el mismo día, Gallego, el Conde de Toreno, defendió la soberanía nacional con base del *derecho natural*, oponiéndose al obispo de Calahorra.

> ¿Qué es la Nación? La reunión de todos los españoles de ambos hemisferio: y estos hombres llamados españoles, ¿para qué están reunidos en sociedad? Están reunidos como todos los hombres en las demás sociedades para su conservación y felicidad. ¿Y cómo vivirán seguros y felices? Siendo dueños de su voluntad, conservando siempre el derecho de establecer lo que juzguen útil y conveniente al procomunal. ¿Y pueden, por ventura, ceder o enajenar este derecho? No; porque entonces cedería su felicidad, enajenarían su existencia, mudarían su forma, lo que no es posible no está en su mano. Este derecho, como todos, se deriva de propia naturaleza (citado por Masferrer, 2011, pp. 650-

651).

El obispo de Calahorra respondió que una comunidad perfecta requería de una autoridad superior para garantizar felicidad. Es decir, el monarca era indispensable para mantener el bien común, aunque fuera reconocido el derecho de la nación por naturaleza.

Por otro lado, el diputado Lera cuestionaba con respeto al adverbio, *esencialmente,* y proponía la palabra *radicalmente* en vez de *esencialmente* porque la nación constituida, a diferencia con la nación constituyente, volvía a ejercer la soberanía "para conservarla á su legítimo Rey y descendientes" (Masferrer, 2011, p. 655). Según su interpretación, aunque el pueblo seguía detentando la soberanía, una vez que la soberanía se había transferido al gobierno -el monarca-, el pueblo no podía recuperarla por el pacto mutuo entre el pueblo y el gobierno que no podía romperse unilateralmente. En este sentido, Lera sostenía que la soberanía reside en la nación no *esencialmente*, sino *originalmente* o *radicalmente*.

Al respecto, el diputado Terrero defendió la soberanía nacional, insistiendo que la soberanía era potestad suprema que "no hay otra alguna que pudiera coartarla: ella es la suprema, y todas las demás, sean las que fuesen, y por mas alto carácter con que se hallen revestidas, reciben de su plenitud su poder" (Masferrer, 2011, p. 655). Su argumento señalaba que la nación como fuente de la soberanía podía volver a elegir la forma de gobierno que quisiera, sin restricción del pacto anterior. Gallego, el conde de Toreno, lo respaldaba argumentando que la nación tenía la facultad de la derogación del pacto contraído cuando se oponía a la felicidad general, porque ésta era un criterio legitimador para la soberanía.

De igual manera Guridi y Alcocer, el diputado novohispano, defendió el adverbio *radicalmente*. Expresó que si la nación deposita la soberanía en una persona, la soberanía no era esencial, además, señalaba que la palabra *esencialmente* no expresaba suficientemente la radicalidad de la nación. La radicalidad en su discurso refería a que:

> De lo que no puede desprenderse jamás es de la raíz u origen de la soberanía.

> Esta resulta de la sumisión que cada uno hace de su propia voluntad y fuerzas a una autoridad a que se sujeta, ora sea por un pacto social, ora a imitación de la potestad paterna, ora en fuerza de la necesidad de la defensa y comodidad de la vida habitando en sociedad; la soberanía, pues, conforme a estos principios de derecho público, reside en aquella autoridad a que todos se sujetan, y su origen y su raíz es la voluntad de cada uno. Siendo esto así, ¿qué cosa más propia que expresar reside «radicalmente» en la Nación? Esta no la ejerce, ni es su sujeto, sino su manantial…(Masferrer, 2011, p. 656).

Desde su punto de vista, la soberanía se originó en la nación, pero no pertenecía a ella. El conde de Toreno respondió a la propuesta de Alcocer de una manera muy clara y sería, un buen resumen de la discusión al respecto.

> [...] Radicalmente u originariamente quiere decir que en su raíz, en su origen, tiene la Nación este derecho, pero no que es un derecho inherente a ella; y esencialmente expresa que este derecho coexiste, ha coexistido y coexistirá siempre con la Nación mientras no sea destruida; envuelve además esta palabra, esencialmente, la idea de que es innegable y cualidad de que no puede desprenderse la Nación, como el hombre de sus facultades físicas, porque nadie, en efecto, podría hablar ni respirar por mí: así jamás delega el derecho, y solo sí el ejercicio de la soberanía (citado por Masferrer, 2011, pp. 656-657).

De esta manera, los diputados liberales a favor de la soberanía nacional distinguieron entre soberanía y gobierno, es decir, la titularidad y el ejercicio de la soberanía fueron separados. Así que disponía que el órgano al que correspondía ejercer la soberanía fueran las Cortes como representantes de la nación soberana.[73]

[73] Aunque el artículo 14 en la Constitución de Cádiz definía que el Gobierno de la Nación española es una Monarquía moderada hereditaria, los artículos 15, 16 y 17 facultaban a las Cortes como cuerpos legislativos y su ejercicio. Por otro el artículo 27 dictó que "las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la Nación, nombrados por los ciudadanos en la forma que se dirá" (Constitución de 1812, p. 8). A partir de estos artículos, fue aceptada la noción de la soberanía nacional en el sentido de que, por un lado, la titularidad de la soberanía sólo correspondía a la nación, por otro, las Cortes como representantes de la nación, ejercían la facultad legislativa.

Aunque existían tres instancias de representación mediante elección popular: las Cortes, las diputaciones provinciales y los ayuntamientos constitucionales, la Constitución disponía que sólo las Cortes representaban a la nación (Ávila, 2002b, p. 116).[74]

Según la interpretación de Annino (2003a, pp. 169-170), los diputados liberales incluso la mayor parte de los americanos, respaldaban una idea de soberanía originaria y pre-estatal, que permitía a una nación decidir su gobierno y separarse de él ya que "la forma de gobierno no es esencial a la nación". Es decir, la nación no era una comunidad constituida por un gobierno, sino que existía de por sí, independiente de los gobiernos. Más bien, la misma nación elegiría su gobierno.

La tendencia de separar el titulo y el ejercicio de la soberanía implicaba la posibilidad de efectuar un nuevo pacto y de cambiar la forma de gobierno. Aunque en este momento la forma de estado monárquico no fue cuestionable, fue vislumbrado el cambio hacia el gobierno más democrático, debido a que era el derecho de la nación. Para evitar el temor a este cambio, fue eliminada la frase *"[el derecho de la Nación] de adoptar la forma de gobierno que más le convenga*" en el artículo tercero del anteproyecto.

Sin embargo, dicho argumento teórico llevó a los americanos a insistir en reconocer la existencia de la nación provincial cuya aportación era significativa para los americanos autonomistas. Por esta razón, Annino (2003a, p. 170) menciona que "contra la nueva idea liberal de nación abstracta y totalizante, los americanos defendieron la concepción tradicional de la nación común conjunto de cuerpos políticos naturales, o sea, cabildos, provincias y territorios, mientras que el Estado era un cuerpo artificial, fruto de un pacto entre entidades soberanas". De aquí que puedo ver por primera vez la coexistencia del poder centrípeto, abstracto y unitario que pretendían los liberales peninsulares, y los poderes centrífugos, históricos y plurales de los americanos autonomistas.

Dicha discusión sobre el artículo tercero reflejaba que la soberanía no fue

[74] Véase el artículo 131 sobre las facultades de las Cortes y el artículo 321 sobre los cargos de los ayuntamientos (Constitución de 1812, p 34 y pp. 81-82).

diferenciada conceptualmente de la autonomía. La justificación de la soberanía provenía del derecho natural en que la felicidad general de individuos es un derecho inviolable por naturaleza. Es justificado el ejercicio del poder de una comunidad política para reservar el derecho natural, en este caso, su poder es supremo y absoluto hasta que el soberano pueda despojarse de su poder, y elegir un sistema más democrático, es decir, la libre determinación para la felicidad y el bien común es un criterio de la soberanía. Este aspecto no está muy lejos del postulado americano para lograr la igualdad representativa, y más tarde, aspirar la independencia.

1.2.2. La demanda política de los americanos

La igualdad política y representativa de América en las Cortes fue otra discusión significativa que los diputados americanos desarrollaron a partir de diferentes artículos; ellos intervinieron en las sesiones para reclamar el derecho político de América. Guridi y Alcocer expresó la preocupación que el término *reunión de españoles*, en el primer artículo, podía excluir a los habitantes americanos de seis millones de castas y a otros seis millones de indígenas. Por esta razón, proponía el término *"colección" de individuos*, además, cuestionó la palabra "españoles" porque el diputado tomaba en cuenta la constitución plurinacional de la monarquía española. Por tanto, proponía la modificación del primer artículo: "la colección de los vecinos de la península y demás territorios de la monarquía unidos en un Gobierno, ó sujetos á una autoridad soberana" (citado por Chust, 1999, pp. 132-134).

Aunque no obtenía el apoyo, dicha intervención fue importante para problematizar la igualdad representativa entre la península y América porque la convocatoria para la elección de diputados en América, fue diferente en la península. La Constitución de Cádiz aseguraba la posibilidad de que los americanos ejercieran la soberanía como parte de la nación mediante el otorgamiento del estatus de reino y el reconocimiento a los americanos como parte de la nación española, pero su

realización no estaba asegurada debido a que el artículo 29[75] excluía a las castas del censo general, por tanto de la representación. A través de dicho artículo, fue impedido, de manera intencional o involuntariamente, la superioridad del número de diputados americanos, aunque los indígenas fueron reconocidos como ciudadanos, pero las castas fueron excluidas de la base de la representación (Chust, 1999, p. 152).

Otro artículo relacionando particularmente con los territorios de América fue el artículo 222 sobre los secretarios del Despacho, que de hecho disponía de dos que se ocupaban de los territorios de América. Pero, estos dos no fueron asignados por competencias sino por división territorial, "uno para los negocios de la América septentrional y sus islas, y otro para los de la América meridional, sus islas y las provincias de Asia". Esta definición, al parecer, provenía de la consciencia de la separación de "una administración colonial para las provincias americanas y provincial para las peninsulares" (Chust, 1999, p. 196) como una preocupación de los diputados americanos.

La igualdad manifestada entre América y la península pareció sólo como un discurso político. Ante el prejuicio de los diputados peninsulares, los americanos demandaban un trato particular para América[76], y pidieron tres secretarías para América: 1) Gobernación, Gracia y Justicia, 2) Marina y Guerra y 3) Hacienda. Sin embargo, la propuesta de los americanos no fue aceptada y las competencias autónomas americanas fueron limitadas.

Una serie de discusiones sobre la cuestión americana, no sólo problematizaba la igualdad representativa y política, sino que también revelaba la aspiración de los peninsulares al gobierno centralista y unitario. Unir los territorios en diferentes continentes en la Nación, imponer unos mismos principios y unas mismas

---

[75] El artículo 29 dicta que "Esta base es la población compuesta de los naturales que por ambas líneas sean originarios de los dominios españoles, y de aquellos que hayan obtenido de las Cortes carta de ciudadano, como también de los comprendidos en el artículo 21" (Constitución de 1812, p. 8).

[76] Ramos de Arizpe manifestó en el 22 de octubre de 1811: "es necesario reflexionar que la uniformidad solo existe, cuando más, en las bases generales y principios elementales, que es lo que cabe en la Constitución; pero al aplicarlos hay diferentes y mayores obstáculos en las Indias" (Chust, 1999, p. 197).

leyes en la Nación, instalar una administración universal, eran las medidas para defender la supremacía de la nación sobre los poderes territoriales y locales. Era un primer paso para establecer la soberanía nacional centralizadora, unitaria y abstracta.

Pero, los americanos planteaban de distinta manera la cuestión de materializar prácticamente la soberanía nacional para lograr el autonomismo. Ellos proponían desarrollar el municipio constitucional como poder local, que tuvieran competencias soberanas. En el 10 de enero de 1812 Florencio Castillo, el diputado de Costa Rica, manifestó que "Si las Cortes representan á la Nación, los cabildos representan un pueblo determinado" (citado por Chust, 1999, p. 206). El Conde de Toreno lo interpretó como una propuesta de formar "una nación federada, en vez de constituir una sola é indivisible nación" (citado por Chust, 1999, p. 207).

Los americanos pretendían el gobierno descentralizador a través de la proliferación de municipios; con el apoyo de los peninsulares liberales, el artículo 310[77] que planteaba la creación de ayuntamientos, basada en las indicaciones de José Miguel Ramos de Arizpe, fue aprobado. Sin embargo, conforme al artículo 309, el ayuntamiento sería presidido por el Jefe político, nombrado por el rey, cuya función era controlar el poder local. Por lo tanto, a pesar de los esfuerzos de los americanos autonomistas, "los ayuntamientos sólo fueron la institución inferior de la jerarquía administrativa" (Ávila, 2002b, p. 117).

Aunque en estos momentos, el ayuntamiento no fue plasmado según las aspiraciones de los americanos autonomistas, cuando se estableció la primera constitución republicana en el México recién independizado, el ayuntamiento gaditano sería una base para configurar la nueva nación y la soberanía nacional, como señalaré en los siguientes apartados.

Mientras que se desarrollaba la idea de la soberanía nacional y en cuya base se configuraba el nuevo sistema político en la península, inició la guerra de Independencia y fue instituido un congreso. Luego del fracaso de crear una junta

[77] El artículo 310 disponía que "Se pondrá ayuntamiento en los pueblos que no le tengan, y en que convenga le haya, no pudiendo dejar de haberle en los que por sí o con su comarca lleguen a mil almas, y también se les señalará término correspondiente" (Constitución de 1812, p. 79).

nacional por el golpe de los peninsulares y de conseguir la igualdad de representación en las Cortes, se ponía en claro el antagonismo dentro de la relación de dominación política entre los americanos y los peninsulares. Una vez que eran consientes de la oposición, los americanos no recurrían a las bases jurídicas e históricas para reclamar su derecho, sino que querían su propio marco político, cuya configuración se revelaría a través de la constitución. Es decir, el hecho de que los americanos empezaron a poner su atención en la creación de un congreso, tal hecho implicaba ejercer la soberanía popular por sí mismos, no sólo porque convocaron a diversos grupos sociales, incluso masas de indios y castas, sino también porque intentaron reconvertir el campo político. Es así que a través de estos movimientos como abordo ahora, fue madurada la soberanía nacional en México en el proyecto de insurgentes para el Congreso.

1.3. La soberanía nacional en el proyecto de insurgentes para el Congreso

Después de que se interrumpió el intento de crear una junta nacional con el golpe de Estado de Gabriel de Yermo en 1808, surgió la primera conspiración en Valladolid (ahora Morelia) encabezada por José Mariano Michelena.[78] Pero, el recién llegado arzobispo Francisco Xavier Lizana en calidad de virrey, descubrió y arrestó a todos relacionados con la conspiración.

Sin embargo, la conspiración se había extendido a los criollos en Guanajuato y Querétaro, y en 1810, estalló la rebelión encabezada por un grupo de criollo: Miguel Hidalgo y Costilla, Ignacio Allende, Juan Aldama y algunos comerciantes y sacerdotes. Aun cuando el levantamiento de Hidalgo proclamaba la Independencia, se veían poco claro sus objetivos y direcciones. Los dirigentes no habían organizado bien el movimiento, ni tampoco habían tenido una perspectiva concreta de la forma

[78] Proponía establecer una junta provincial de gobierno la cual se compondría por los delegados de cada pueblo con el fin de defender el reino contra invasión francesa. Luego, las juntas provinciales enviarían representantes a una junta nacional que organizaría el movimiento de Independencia. Además, consideraba obtener el apoyo de indígenas y mestizos aboliendo tributos (Macías, 1973, p. 31).

de gobierno, de hecho, no podían controlar la violencia de Guanajuato, y tampoco tenían un programa definido que pudiera conseguir el apoyo de los criollos en pleno. Miguel Hidalgo mencionó por una vez, en el Manifiesto del 12 de noviembre de 1810 para responder a los cargos que le hizo el Tribunal de la Inquisición, que "Establezcamos un Congreso que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino que, teniendo por objeto principal mantener nuestra santa religión, dicte leyes suaves, benéficas y acomodadas a las circunstancias de cada pueblo" (Guedea, 1998, p. 21).

Sin embargo, este hecho tenía otra cara. A pesar de que Hidalgo no logró reunir a los criollos debido a la violencia y al desorden del movimiento, se expandió al movimiento popular. Lo interesante es que se desarrollaron los intentos de formar un congreso y crear una constitución a lo largo de 10 años, durante la guerra de Independencia, con el objetivo de unificar a todos los insurgentes dispersos regionales y conseguir el apoyo de los criollos. Los criollos eran quienes declaraban por primera vez que la soberanía reside en el pueblo, aunque el pueblo aquí no refería a todos los clases sociales, pues excluía a los indígenas, no obstante que se les utilizó en la guerra de Independencia como fuerza militar.

El levantamiento de Hidalgo dio inicio a la guerra de Independencia, pero quienes abrieron el camino hacia nueva constitución y gobierno, fueron Ignacio López Rayón y luego José María Morelos. Cuando Allende, Aldama, Hidalgo y José Mariano Jiménez fueron capturados y condenados a muerte en 1811, Ignacio López Rayón y José María Liceaga les sucedieron a ellos. Mientras que la guerra continuaba, la nueva generación logró establecer la Suprema Junta Gubernativa en Zitácuaro el 21 de agosto de 1811, donde Rayón fue elegido el presidente de la Junta y Liceaga y José Sixto Berduzco asumieron vocales. A partir de eso, los discursos ideológicos de la Independencia empezaron a girar en torno al Congreso y la Constitución, al mismo tiempo que la guerra de Independencia se desarrollaba a manos de la masa popular, los letrados se apoderaron del campo ideológico, acerca de cómo se representara pero carente de lo que representa.

La junta que proponían los insurgentes tenía el objetivo de lograr el apoyo de los criollos y el reconocimiento de los extranjeros, y organizar diversos movimientos

de Independencia. Sin embargo, la Junta de Zitácuaro, aun cuando existía por primera vez el sistema representativo en el movimiento de Independencia, no consiguió constituir el congreso nacional por dos razones: Rayón logró el apoyo más amplio de los criollos pero no, reunió a los insurgentes (guerrilleros) en la Junta; por otro lado, los dirigentes se alejaron por discordia.

En tanto que la Junta de Zitácuaro se desprestigiaba, José María Morelos convocó a un Congreso nacional, quien ganaba las batallas y la influencia en el sur, aunque Rayón se oponía al Congreso acusando a Morelos de no tener legalidad y de suplantar el poder. El proceso de la elección para diputados al Congreso era complejo y diferente, delimitado a la zona de influencia de Morelos. En Oaxaca se realizó la elección para diputados con asistencia de 85 electores, en representación del ayuntamiento de Oaxaca, de la burocracia provincial y municipal, del cabildo eclesiástico, del obispo, de los militares y de los hacendados, de 27 municipalidades y de los notables de la ciudad, en consecuencia, fue elegido José María Murguía y Galardi como diputado. En Tecpan, Puebla, Veracruz, México y Michoacán se convocaron a los comandantes, a los representantes de las repúblicas o aldeas indígenas, al clero secular y a los principales de la subdelegación para elegir por votación al elector del distrito. Los electores de cada distrito elegirían un diputado al Congreso, pero la mayoría de las elecciones de distrito, se realizaron en Tecpan, en cambio, en los distritos de Veracruz, Puebla, Michoacán y México, los diputados fueron nombrados por Morelos (Macías, 1973, p. 75). A través de este sistema indirecto y desigual se formó al Congreso de Chilpancingo que redactaría la Constitución de Apatzingán.

A partir de formar el sistema representativo, o sea, la Junta de Zitácuaro y el Congreso de Chilpancingo, se produjeron documentos discutibles que mostraban la discrepancia entre los propios jefes insurgentes en torno a la forma del gobierno. Este debate conllevaba a la cuestión de en quién depositaría el pueblo su soberanía recobrada y quién la ejercería.

A pesar de que los insurgentes se levantaron armas para demandar los derechos americanos, se discreparon sobre la cuestión de nuevo sistema político. En primer lugar, puedo contrastar la diferencia entre Morelos y Rayón en cuanto al

soberano, en el segundo, rastrear el proyecto de la Constitución de Apatzingán.

Ignacio Rayón, un heredero del mandato de Hidalgo y Allende, no siguió la propuesta radical de Hidalgo, sino que volvió al proyecto de una junta representante de la soberanía del rey. A diferencia de Hidalgo quién pretendió un congreso de representantes de las ciudades, la Junta de Zitácuaro promovida por Rayón no fue representativa por elección, sino que reconoció la soberanía de Fernando VII. La Junta esperaba los juramentos de fidelidad de las autoridades de pueblos, corporativas y políticas, pero no logró reconocerse por lo general porque ya no estaba aceptando como natural una autoridad que fuera un rey o una junta sin representación.

Ante esta circunstancia, Rayón estaba entre la soberanía del rey y la soberanía representativa. Por un lado, Rayón manifestó en el quinto de los *Puntos de Nuestra Constitución* que "La soberanía dimana inmediatamente del pueblo, reside en la persona del señor don Fernando VII y su ejercicio en el Supremo Congreso Nacional Americano". Por el otro, dicho Supremo Congreso se constituiría con "cinco vocales nombrados por las representaciones de las provincias" (Ávila, 2002b, p. 153). Era una solución reconciladora para reconocer al soberano y al pueblo que había comenzado a cuestionar sobre la autoridad única.

Morelos tenía otra idea sobre la soberanía y su ejercicio. Partía del postulado de la igualdad de individuos, como heredero de Hidalgo que promulgó la abolición de la esclavitud y del orden social desigual. De modo que la soberanía pertenecía a los individuos en igualdad, y se ejercía por los representantes elegidos por ellos. Morelos convocó, aceptando la propuesta de Bustamante, las elecciones para formar un Congreso con representantes votados por las provincias que sustituyera la Junta de Zitácuaro. En la convocatoria del 28 de junio de 1813, disponía que "el Congreso estaría compuesto de Representantes de las Provincias que promuevan sus Derechos y cada uno deb[er]rá ser electo por los pueblos de la misma Provincia que representa" (Ávila, 2002b, p. 166). Las elecciones se realizaron en septiembre de 1813, pero no se aplicó la misma forma en diferentes regiones, en algunas regiones, no se llevó a cabo una elección popular, y en otras regiones caracterizadas por corporaciones, como por ejemplo, la minería, las elecciones se realizaron a manos

de la corporación minera, de igual manera, las repúblicas de indios llevaron a cabo las elecciones, según sus formas tradicionales; además, no todas las regiones realizaron elecciones, y algunas donde las empezaron, no la concluyeron (Ávila, 2002b, p. 167).

En la inauguración del primer parlamento constituyente el 14 de septiembre de 1813 en Chilpancingo, Morelos manifestó la soberanía nacional junto con la Independencia de América. El quinto artículo en *Sentimientos de la Nación* promulgó:

> Que la soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representantes de las provincias en igualdad de números (Guedea, 1998, p. 133).

Aunque sólo dos diputados de Oaxaca y Tecpac entre ocho fueron electos para el Congreso, el Congreso ganó más legitimidad como gobierno representativo y fue un primer paso para el sistema político representativo.

Morelos rechazaba la soberanía del rey y afirmaba la independencia definida y la soberanía nacional ejercida a través del Congreso, pero intentó controlar el Congreso "mediante su derecho a proponer y a vetar las leyes y a designar delegados en el territorio que se arrebatase a los realistas" (Macías, 1973, p. 83). Por esta razón, el Congreso se enfrentaba a la pretensión de Morelos de establecer una dictadura; cuando éste perdió militarmente, el Congreso decidió reasumir los poderes del gobierno que había encargado a Morelos. Además, el Congreso empezó a redactar una constitución para dirigir la guerra de Independencia y formar el gobierno sin apoyo de un caudillo. Por eso, la Constitución de Apatzingán se definía por "una legislatura omnipotente, un poder ejecutivo débil y el control civil del esfuerzo bélico" para aumentar los poderes del Congreso de Chilpancingo, ya "que no tenían deseos de regresar al caudillismo militar de Rayón o de Morelos" (Macías, 1971, p. 515).

Según el análisis de Macías (1973) la Constitución de Apatzingán, a diferencia de las Cortes de Cádiz, no contemplaba la representación de las provincias sino que configuraba la representación nacional. Aunque el artículo 48 dictó que el Congreso "se compondrá de diputados elegidos uno por cada provincia", fue provisional porque

el artículo 232 disponía la sustitución de la autoridad provincial por la nacional.

> Artículo 232. El Supremo Congreso formará en el término de un año, después de la próxima instalación del Gobierno, el plan conveniente para convocar la Representacion nacional bajo la base de la población y con arreglo á los demás principios de derecho público, que variadas las circunstancias deben regir en la materia (México, Cámara de Diputados, p. 63).

El estado de guerra permitía al Congreso ejercer como figura de unión de las provincias, pero desde éste se aspiraba al gobierno centralista y a la soberanía única e indivisible basada, no en los territorios, sino en la población. A dicha población se denominaría como la "nación", y configurarla y definirla fue una de las tareas principales para los primeros gobiernos mexicanos después de la Independencia, como señalaré el siguiente apartado.

El Congreso, y la redacción de la Constitución, no tuvieron el resultado esperado, debido a que seguía sufriendo en la recaudación de los recursos para la guerra y para conseguir el apoyo. El progreso político en el Congreso no conllevaba al triunfo militar. Al final, el 15 de diciembre de 1815, fue disuelto el gobierno de los insurgentes, y siete días después Morelos murió fusilado. Después de eso, los insurgentes formaron una junta, pero no logró obtener la posición del Congreso como órgano representativo hasta la Independencia.

2. Reorganización de las relaciones políticas bajo la configuración de la nación

2.1. La idea de la nación como legitimidad de la soberanía

Como he revisado en los párrafos anteriores, el discurso de la soberanía se desarrolló durante la guerra de Independencia. En este período, el concepto de la

soberanía desempeñaba el doble papel de romper la vinculación con la dominación española y crear un nuevo orden de la comunidad política[79]. A partir de que Iturbide firmó los *Tratados de Córdoba* el 24 de agosto de 1821, el discurso de la soberanía se convirtió en un proyecto nacional que proporcionaría el cimiento al recién nacido Estado. Es así que la soberanía, en la práctica, se realizaba de dos maneras: por un lado, se formaba a través de la redacción de la Constitución para contar con la legitimidad de nueva comunidad política, pues debía asentarse en la forma de un cuerpo de normas legales. Esto muestra una ruptura principal con el régimen antiguo del que apenas se independizó, porque el poder soberano moderno se plasma en el conjunto de normas jurídicas que inventa la nación. Por otro lado, la soberanía se realizaba por medio de la reorganización interior e exterior del territorio, a través de la cual estructuraba el gobierno y configuraba un espacio unitario de la soberanía, indivisible de la nación sin jerarquía territorial o subdivisión territorial corporativa. En el espacio de la soberanía el territorio es considerado como delimitación de la nación y es subdividido exclusivamente por la administración.

En otras palabras, la construcción del Estado requirió no sólo una nueva gestión, por ejemplo, la definición del régimen político, el sistema administrativo, el ejército, la frontera, sino también la legitimidad válida que le permitiría ser aceptada por la población. La soberanía nacional era el eje de estos requisitos para fundar el Estado porque su aparición significaba depositar la soberanía de una persona, en el rey, en la llamada nación, que legitimaría la reconfiguración de la comunidad política.

---

[79] Este papel de la soberanía en la colonia se puede confrontar con la teoría de la soberanía cuestionada por Foucault (2000, pp. 33-66). Según el autor, "soberanía y disciplina, legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad" aunque el autor considera que "el modelo jurídico de la soberanía no estaba adaptado a un análisis concreto de la multiplicidad de relaciones de poder", así que no parte de la teoría de la soberanía, sino que pone énfasis los diferentes operadores de dominación para ver las tecnologías del poder. Tomando en cuenta su argumento, puedo considerar otro aspecto de dicho doble papel de la soberanía en la colonia. Es decir, curiosamente romper la vinculación con la dominación fue posible por el "derecho de la soberanía" reivindicado por los insurgentes, pero al mismo tiempo conllevaba las tecnologías de poder para crear un nuevo orden legítimo, por ejemplo, el biopoder vinculado con la colonialidad como señalaré adelante. De esta manera las funciones liberadoras de la soberanía nacional llevada a cabo en la colonia se complementan con las dominaciones internas.

Al mismo tiempo, a la nueva gestión del Estado, le correspondía definir el marco de la soberanía. Los problemas que enfrentaban las élites políticas al crear el Estado, entre las más relevantes, eran la reorganización de la hacienda pública, al ir definiendo cuáles serían las fuentes de ingreso del Estado, la organización del poder judicial sobre nuevas bases y la convocatoria a un congreso que determinara los fundamentos de la organización política de la nación. Estas tareas, es decir, se vinculaban con la cuestión de la soberanía: cómo delimitar la soberanía, quién se encarga de los impuestos para solventar los gastos del Estado y organizar el sistema electoral, cómo ejercer la facultad judicial que pertenecía al soberano, quién y cómo representar y ejercer la soberanía estatal.

No es nuestro objetivo analizar las entrañas de estos planteamientos, sino abordar la idea de nación como punto de partida de éstos y como eje práctico para materializar la soberanía, porque fue inventada con el objetivo de completar el concepto de la soberanía moderna que requería la legitimidad. Es decir, la soberanía era, hasta la Edad Media, encarnada por el rey absolutista y el territorio del Estado y la población se consideraban una parte del cuerpo del monarca en el que el rey ejercía la soberanía. Pero, la aparición del capitalismo y las revoluciones burguesas conllevaron a la transformación del modelo del Estado patrimonial y absolutista, de modo que la identidad espiritual de la nación simbolizaba el territorio y la población, reemplazando al monarca. Ahora, “el territorio físico y la población se concibieron como la extensión de la esencia trascendente de la nación. El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma” (Hardt & Negri, 2002, p. 98). De esta manera, el Estado nacional reproducía la tendencia totalizadora del territorio y de la población que pretendía el Estado absolutista.[80]

La cuestión, en el caso de México, reside en la inexistencia de una nación para legitimar al Estado (aun con la Independencia ya proclamada), aunado al estéril

[80] El momento inicial de intersección entre la autonomía indígena y la soberanía nacional no correspondía al tiempo de transición política, por ejemplo, la Independencia y el establecimiento del Estado moderno. Como señalaré adelante, la desamortización inició en los fines del siglo XVIII en manos de los borbónicos. En estos momentos preveía un aspecto de la soberanía totalizadora y más tarde la soberanía nacional intensificaba dicho aspecto.

intento de establecer un Estado moderno[81] asentado en una nación no gestada. La ausencia de la nación mexicana al momento de la Independencia se puede explicar a través de dos posturas sobre la nación: la nación tradicional y la moderna.

Anterior a la época moderna, la definición de nación solía partir de un grupo que compartía una misma cultura. Al respecto, no se relacionaba necesariamente con el territorio delimitado en el que se ejerce poder. Desde este sentido la nación se refiere a la comunidad cultural basada en la historia común. Pero, por otro lado, en la medida de que se desarrollaba el Estado moderno, la nación se amplía a la esfera política, de modo que contaba con el territorio delimitado en el que se desarrollaría su proyecto político. En este contexto, Anthony D. Smith, citado por Quijada (2003, p. 289) contrasta dos conceptos de nación: el cívico o territorial y el étnico o genealógico.

> La concepción cívica trata a las naciones como unidades de población que habitan un territorio demarcado, poseen una economía común con movilidad en un único territorio que delimita un sistema único de ocupación y producción, leyes comunes con derechos y deberes legales idénticos para toda la población, un sistema educacional público y masivo, y una única ideología cívica […] La concepción étnica o genealógica considera a las naciones como poblaciones humanas que reclaman un ancestro común, una solidaridad demótica, costumbres comunes y vernáculas y una memoria histórica común.

De igual manera, Villoro (1998a, p. 16) pone de relieve dos tipologías de nación: las históricas y las proyectadas. Las primeras se basan en el origen y continuidad cultural así como en "las costumbres y creencias colectivas, instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común". Las segundas, en cambio, están marcadas por "la adhesión a un proyecto hacia el futuro, decidido en común".

En estas dos explicaciones de Smith y Villoro, uno se refiere a la comunidad

[81] Aunque México experimentó varias formas de comunidad política como fueron los imperios de Iturbide y Maximiliano, la dictadura militar de Santa Anna, y la república con varias Constituciones, es innegable la existencia de una tendencia hacia el establecimiento del Estado moderno entre élites.

cultural basada en la historia común, mientras que otro se amplía a la esfera política. Es decir, la concepción cívica de la nación y las naciones proyectadas se categorizan como nación moderna, en el sentido en que ésta última implica la voluntad política, la institución social y el consenso público sobre la estructura social. En tanto, la concepción étnica y las naciones históricas se categorizan como nación tradicional, en la medida en que se comparten las experiencias históricas y culturales sin suscribir la completa conciencia de sus miembros. Las naciones étnicas tomarían la reproducción de una cultura y de una identidad etnonacionales particulares como uno de sus objetivos más importantes. En cambio, las naciones cívicas serían neutrales con respecto a las identidades etnoculturales de sus ciudadanos, y definirían la pertenencia nacional puramente en términos de adhesión a ciertos principios de democracia y de justicia.

La nación se construye, se reproduce y funciona a partir del diálogo entre estas dos tipología de la nación. Como la definición de Anderson (1993), la nación es una comunidad imaginada, o sea, es una figura cultural plasmada arbitrariamente. Esa figura se construye a partir de apropiarse de la nación histórica para dar la forma y autojustificar, al mismo tiempo, a través de la voluntad constante de unificar las diferentes experiencias culturales y crear una nación unitaria y homogénea. De esta manera, las naciones o los pueblos que habían compartido las experiencias culturales son heredadas, mientras tanto dichas experiencias históricas son negadas y anuladas por la voluntad para producir una nación cívica y proyectada. A través de este doble movimiento surge la nación cuyo desempeño es apropiarse de la soberanía.

En términos de Homi Bhabha (2002), la nación se entiende a partir de “las estrategias complejas de identificación cultural e interpelación discursiva” en lugar de “una categoría sociológica empírica o una entidad cultural holística” (Bhabha, 2002, p. 176). Dichas estrategias discursivas se caracterizan por dos movimientos de “lo pedagógico” y “lo performativo” que consisten en la ambivalencia discursiva en doble tiempo. Lo pedagógico hace “significar al pueblo como una presencia histórica *a priori*, un objeto pedagógico” mientras que lo performativo produce “el pueblo construido en la performance de la narrativa, su presente enunciatorio marcado en la

repetición y pulsación del signo nacional" (Bhabha, 2002, p. 184). Es decir, la nación recurre al origen histórico ya supuestamente estructurado que se caracteriza por la temporalidad arcaica y acumulada, por otro lado, al acto constante de formular los signos y los fragmentos actuales para que éstos se convirtieran en la cultura nacional. Este último acto implica la temporalidad presente que requiere una performance incesante y actualizada que obliga a los miembros de una comunidad percibir la cultura común y el auto reconocimiento como una nación.

La nación histórica mencionada por Smith y Villoro contribuye a la temporalidad arcaica de la nación, mientras que la nación cívica y proyectada sostiene reproducir constantemente la cultura nacional que anula las diferencias entre los sectores de la nación. A través de este doble movimiento, la nación se entiende supuestamente como identidad colectiva que se basa en la pertenencia de la población a una comunidad culturalmente homogénea, o bien a una comunidad política cohesionada por una perspectiva política común. Así que las condiciones necesarias para considerar una nación son la comunidad de cultura, la conciencia de pertenencia, el proyecto común y, en el caso del Estado-nación, la relación con un territorio. Es decir, la nación es una identidad que se basa en la comunidad de cultura, que cuenta con la capacidad de elegir valores colectivos comunes, y dotada de la autodeterminación sobre su territorio (Villoro, 1998a, pp. 13-21). Cuando las condiciones sociales generales contribuyen a la existencia de culturas estandarizadas, homogéneas y centralizadas que penetran en poblaciones enteras, surge una nación que se define a través de la convergencia de la voluntad y la cultura con unidades políticas. En este caso, la nación desempeñaría su papel relacionado con la soberanía y el Estado moderno. De hecho "los diversos gobiernos adoptan el concepto de nación, pues al fin y al cabo se trata de Estados nuevos, surgidos de un acto de rebeldía contra una legitimidad monárquica que necesitaban de una legitimidad nueva sin vinculación alguna al principio monárquico" (Escobar Ohmstede, 2011, p. 156).

Por lo demás, México independiente no había experimentado la nación histórica ni la proyectada. La Nueva España se encontraba unificada bajo una estructura institucional y cultural bastante compleja que impedía reducirse a la nación

unitaria. Aunque la organización heredada de la Nueva España contaba para entonces con una administración central y eclesiástica, estrechamente arraigada en el guadalupanismo,[82] la inclinación religiosa común no era suficiente para convertir las diferencias de idioma, costumbre, institución política, mito de fundador y la estructura étnica jerarquizada en un ente imaginario en pleno.

La Nueva España era una sociedad compuesta por las naciones. Además, la guerra de la Independencia hubiera proporcionado una oportunidad de compartir el valor común y extraer un proyecto político aceptado en común, pero no lo logró. Al comienzo de la revolución independiente la clase popular aspiraba a la emancipación de los peninsulares mientras que los criollos pretendían la autonomía, pero dentro del Imperio. El concepto de nación, en la proclamación política, fue tan contradictorio que es imposible distinguir un consenso certero sobre la Independencia, como he visto anteriormente. Si se considera que la identidad nacional, de manera general, se consolida a través del enfrentamiento con una invasión, o poniéndose en una posición frente a un enemigo común, los novohispanos no habían encontrado un enemigo común ya que no definieron cuál era el adversario, hasta en la guerra de Independencia. “Aunque Hidalgo proclamó la independencia en nombre de Fernando VII, y Morelos la proclamó en contra de Fernando VII, la burguesía y la élite mexicanas inicialmente aspiraron a la autonomía dentro del imperio” (Bethell, 2000, p. 45).

A partir de lo mencionado, surge la interrogación acerca de quiénes concertaron concretamente la nación mexicana. Si bien declararon la soberanía con base en la nación, tal no existía; tampoco el aparato estatal que permite asumir la construcción de la nación efectivamente. En este sentido, puedo considerar el siguiente argumento:

---

[82] El guadalupanismo fue el resultado de la unión de las religiones “paganas” y el catolicismo. Trasciende al asunto religioso porque los criollos, descendentes de los europeos pero nacidos en América, buscaron una identidad propia dentro del guadalupanismo, mismo que sería utilizado en la guerra de Independencia como símbolo de liberación: “La nación a la que aspiraban ideólogos, jefes y masas revolucionarias era fervorosamente guadalupana” (Florescano, 2002, p. 287).

> La nación que intentan construir tiene entonces un contenido esencialmente político: constituir un gobierno propio, independiente tanto del precario gobierno central de la Monarquía como de las ciudades rivales. Bajo este punto de vista todas se pretenden iguales y para construir lo que podríamos llamar un Estado supra-municipal su único recurso son los pactos y negociaciones entre ciudades-Estado (Guerra, 1995, p. 232).

Una vez que lograron la Independencia, los americanos percibieron la nación como un conjunto de pueblos-reinos, provincias, ciudades. Esta percepción era inevitable porque de la noche a la mañana no se podía cambiar una idea. En la sociedad, hasta ese momento, compuesta por las naciones, no se podía introducir una idea de la nación, así que tenía que acomodar la percepción dada históricamente y la idea introducida por la Independencia. Por eso, "esta visión plural, aunque acepte retóricamente la soberanía nacional, está obligada a tener en cuenta a los pueblos que componen la nación. En la práctica política se tiende a concebir la nación como surgida no tanto de un contrato entre individuos sino de un pacto entre pueblos y, por tanto, a considerar a los representantes como procuradores de ellos" (Guerra, 1999, p. 38). Aunque la Constitución de 1812 en Cádiz enunció las ideas modernas de nación en las cuales está compuesta por individuos, quienes sólo pueden elegir a los diputados que representan la nación, a partir de eso, las provincias y pueblos no tenían representación, los pueblos seguían siendo la primera instancia a la que pertenecían los individuos. A pesar de que el concepto de ciudadano aparece en la Constitución gracias a la pertenencia que tenía hacia la nación como una nueva comunidad política abstracta, en la práctica política se entendió a éste como miembro de una comunidad provincial concreta. En este sentido, en aquella etapa se podía concebir a los ciudadanos modernos como el vecino antiguo.[83]

[83] El término *vecino* se entiende como ciudadano premoderno. Según el *Diccionario de la Academia Española* en 1726, "Ciudadano…El vecino de una Ciudad que goza de sus privilegios y está obligado a sus cargas, no relevándole de ellas alguna particular exención." Es decir, ser vecino significa tener un estatuto privilegiado que depende de los derechos específicos de la comunidad a la que se pertenece. Es premoderna porque el ciudadano moderno implica el componente individual de una colectividad abstracta, en cambio, el vecino se refiere a un hombre enraizado en un local (Guerra, 1999, pp. 40-42).

La cultura política española, por supuesto incluso sus colonias, estaba asentado en las comunidades de vecino. A medida que se desarrollaba el municipio durante la Reconquista, como señalé en el capítulo II, el lugar de nacimiento se consideró como requisito de recibir derechos y obligaciones otorgados por la Corona y permitía la diferenciación con los extranjeros. La identificación del individuo como vecino significaba que el intercambio entre la lealtad y la merced se realizaba por medio de pertenecía a un lugar. A la vez que se introducía la idea liberal en el terreno español, el concepto de la vecindad se mezclaba con la idea de ciudadano aunque tenían el origen bien diferente: la vecindad estaba basada en la idea de vasallaje mientras que el concepto de ciudadano surgía en la ruptura con la condición de súbdito. De modo que "el vecino fue convertido en una categoría legal dentro de una clasificación basada en la reputación socioétnica (república de españoles y república de indios), con el fin de, además marcar una diferencia con quienes no pertenecían a ninguna de las dos comunidades" (Escobar Ohmstede, 2011, p. 60).

La Constitución de Cádiz hizo mantener la articulación entre las comunidades de vecinos, suponiéndose una categoría más amplia, llamada *la nación* debido a que la ciudadanía definida por la Constitución no contaba con la propiedad ni de fiscalidad, sino que se fundó en la tradición de vecinos. Es decir, el requisito de votar era la pertenencia a una comunidad aunque excluía a las castas y a los sirvientes domésticos. Pero, los indígenas podían participar en el proceso electoral, además, en muchos casos a las castas y negros también se les permitía a votar, gracias a que las juntas parroquiales formadas por vecinos organizaban las elecciones conforme a sus propia reglas.

La coexistencia de ambos conceptos contradictorios de vecindad y ciudadanía refleja la transición de la sociedad sustentada en las relaciones políticas plurales y corporativas, a la sociedad basada en la igualdad y la homogeneidad. La Constitución de Cádiz no duró más de 2 años, pero arrancaba un modelo cívico en el mundo español, así que después de la Independencia, la sociedad mexicana seguía su idea principal y desarrollaba la idea republicana y liberal de manera cada vez más dramática.

De hecho, las élites políticas en México independiente se ponían a elaborar el

proyecto nacional bajo la forma de república. La república se caracteriza por la representación política a través de la elección de ciudadanos y la construcción de un modelo cívico en que los ciudadanos se destinan a realizar el bien público. De modo que la república requiere "la universalización de lazos de independencia personal entre individuos jurídicamente iguales y la desarticulación de los vínculos campesinos […], mediados por la comuna agraria" (Roux, 2005, p. 58). Aunque México experimentó varias formas del régimen político, desde el Imperio de Iturbide y de un emperador extranjero, la república liberal y centralista y, hasta la dictadura militar, durante el siglo XIX, el republicanismo continuaba como matriz constitucional de las naciones modernas de modo que empezaba a construir la ciudadanía igualitaria e individualista.

2.2. La introducción de la ciudadanía individualista

En 1810 Hidalgo ya promulgó los decretos para liberar a los esclavos y suprimir distinciones entre indios, mulatos y castas de modo que se les otorgara la misma calidad jurídica como americanos. También se eliminó el tributo sobre indígenas. De igual manera, la regencia eximió del pago de tributo a los indígenas, y en 1812 las Cortes de Cádiz enunciaron la abolición de las cargas de indígenas, por ejemplo, el repartimiento y servicio personal que proporcionaba a funcionarios y religiosos. Esto mostró la transición a la sociedad basada en la vinculación igualitaria e individual. Sin embargo, estos cambios legales no estuvieron vigentes debido a la inestabilidad social; ni siquiera la autoridad colonial tomó el control sobre los pueblos indígenas durante la guerra de Independencia.

Aunque no tenía vigencia, el pensamiento de republicanismo se desarrolló durante la guerra. Desde la *Constitución de Apatzingán* en 1814, los insurgentes habían optado por la forma republicana de gobierno. En el artículo 4 se enunció "el gobierno no se instituye por honra o interés particular de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombres, sino para la protección y seguridad general de todos los ciudadanos" y en el artículo 41 "las obligaciones de los ciudadanos para con la patria

son: una entera sumisión a las leyes, un obedecimiento absoluto a las autoridades constituidas, una pronta disposición a contribuir a los gastos públicos, un sacrificio voluntario de los bienes de la vida cuando sus necesidades lo exijan. El ejercicio de estas virtudes forma el verdadero patriotismo" (Ávila, 2002a, p. 323). Esto expresaba la idea de ciudadanía más activa que la revelada en la Constitución de Cádiz porque ésta la definía girando nada más del derecho electoral, además, no estaba basado en la idea de contractualista entre los ciudadanos, sino que recurría al conjunto de los reinos. En cambio, la Constitución de Apatzingán proponía la idea de ciudadanía basada más en el republicanismo, y que se requería la participación de ciudadanos en su propio gobierno, y el sacrificio para el bien común, o sea, las virtudes y la moral cívicos en lugar del obedecimiento absoluto ante la autoridad sagrada. Pero, los principios republicanos estaban en declive desde 1816, por la muerte de José María Morelos y la disolución del Congreso a fines de 1815, hasta el establecimiento de federación en 1823.

Conforme al *Tratado de Córdoba* en el que se reconoció la independencia de la Nueva España, se formó una Junta Provincial Gubernativa que decretó el *Acta de Independencia del Imperio Mexicano* y nombró una regencia integrada por Agustín de Iturbide, don Juan O´Donojú, Manuel de la Bárcena, José Isidro Yánez y Manuel Velásquez de León. Iturbide, como presidente de la regencia, convocó la elección de diputados para el congreso nacional que redactaría la Constitución del Imperio. El Congreso quedó instalado el 24 de febrero de 1822, hasta el momento que se disolvió, el 21 de octubre, por el mando de Iturbide que se había coronado 3 meses antes. La falta de experiencia política imposibilitó el cambio de forma de gobierno, y el apoyo general que se dio al *Plan de Iguala*, favoreció el establecimiento de una monarquía constitucional. Por eso no era inesperada la coronación de Iturbide. Al independizarse, se hizo fácil al monarca ganar la legitimidad política y mantener unidos los territorios provinciales.

Aun cuando la primera forma de gobierno fue monárquica constitucional, tuvo una continuidad; se empezaron a promulgar las principales leyes con el fin de configurar a los ciudadanos virtuosos encuadrados en el nuevo modelo cívico, sin importar el cambio del régimen. En primer lugar, el decreto de 14 de febrero de 1822

fundó el municipio como única forma de gobierno local, con la ley de municipalización, de modo que eliminó la distinción jurídica entre ayuntamiento español y cabildo indígena. En segundo lugar, en el decreto de 21 de febrero de 1822, suprimieron las contribuciones privativas de los indígenas.[84] En tercer lugar, el decreto de 17 de septiembre de 1822 enunció la desaparición de la categoría de "indios". Su intención era establecer la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley suprimiendo la legislación especial sobre indígenas. A partir de eso, se difundió la idea de que los indígenas también eran ciudadanos liberales a pesar de que, al mismo tiempo, continuaba la preocupación de su capacidad como ciudadanos.

Cuando el emperador del Imperio Mexicano, Iturbide, fue destituido en 1823 y se promulgó la República Federal mediante la Plan de Casa Mata, la tendencia republicana se fortaleció mezclando la corriente del liberalismo.[85] Desde entonces el debate político sobre construir un Estado moderno se desplazó entre la posibilidad de la monarquía y república o, entre república federal y república centralista. Como señala una corriente historiográfica, las élites políticas ya fueran los centralistas o los federalistas, tenían la idea común de "construir un Estado moderno".

---

[84] Las contribuciones consistían en medio real de ministros que se aplicaba para el pago de sus defensores en la Audiencia en los pleitos cuya mayoría procedían por el conflicto sobre tierras o aguas, medio real de hospital real, real y medio para la caja de comunidad destinada a gastos del culto, mantenimiento de escuelas y auxilio de los habitantes en caso de epidemias o pérdida de cosechas (Ortiz Peralta, 1993, p. 160).

[85] En América Latina el republicanismo y el liberalismo no se oponían, sino que concurrían en la misma forma de gobierno antimonárquico por lo que se identificaban y se confundían. Sin embargo, ambos pensamientos políticos se fundan en diferentes valores sociales. Por ejemplo, Steve Pincus, citado por Barron (2002), definía a los republicanos como quienes proponían que el gobierno reflejara la voluntad y promoviera el interés de la comunidad como un todo público. Por lo tanto, se pone el énfasis en una ciudadanía activa y una sociedad agraria no capitalista porque la posesión de riquezas materiales es fuente de degeneración de la virtud cívica. En cambio, el liberalismo valoraba la sociedad comercial y la riqueza pero, combinando con la tradición republicana. O sea, el liberalismo se entendía como una ideología que se orienta hacia el desarrollo económico en el sentido de la acumulación. En este sentido, los intelectuales mexicanos eran republicanos pero, no todos son liberales. José María Luis Mora fue uno de estos republicanos que evolucionaron en liberales, mientras que Lucas Alamán fue un republicano que no evolucionó al liberalismo. Durante la primera mitad del siglo XIX, ambos pensamientos contribuyeron a crear un nuevo espacio político como estoy viendo en este capítulo, y luego, el liberalismo sería protagonista al reorganizar las relaciones políticas. El credo del liberalismo se mostraría en la Reforma liberal.

Edmundo O´Gorman (1986) argumenta que el conflicto político entre liberales y conservadores no se debía a la dicotomía, sino a la percepción diferente hacia el pasado colonial. Ambos buscaban el mismo fin, es decir, los beneficios de la modernidad pero, los conservadores defendían la herencia colonial, mientras que los liberales consistían en el progresismo ilustrado. De igual manera, Carles A. Hale (2005) insiste que el liberalismo se entiende como un intento de rechazar el patrimonio español y forjar un gobierno y una sociedad nuevos, influidos por los antecedentes de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, en cambio, el conservadurismo se entiende como la defensa del pasado español.

Por otro lado, Josefina Zoraida Vázquez (1997) señala que alrededor de 1850 el federalismo y el liberalismo se fundieron porque el centralismo había pasado a ser sinónimo de conservadurismo. En 1849 se construyó el partido conservador con el fin de fundar la sociedad basada en los valores religiosos y el pasado colonial. Hasta entonces, los federalistas y los centralistas hacían propuestas de proyectos diferentes sobre la forma de gobierno pero, dentro del marco liberal y republicano. A pesar de la vacilación entre república liberal y central, se mantenían los principios políticos, por ejemplo, la separación de poderes y la representación ciudadana. En pocas palabras, se encuentra la continuidad del republicanismo en la división entre conservadores y liberales durante la primera mitad del siglo XIX. Bajo las influencias del constitucionalismo gaditano, republicanismo y federalismo norteamericano, continuaba el debate sobre la forma de gobierno hasta 1867. Pero, durante el primer liberalismo de 1824-1852 las élites políticas simpatizaron con la necesidad de representación política de los ciudadanos, igualdad ante la ley y separación de poderes. Además, en cuanto a la cuestión del pueblo indígena, no había discrepancia clara entre las élites políticas.

Hasta 1855 la noción de ciudadanía continuaba siendo mezclada con la tradición de vecindad, arraigada con el carácter territorial que estaba ya preñada en la Constitución de Cádiz. Esto estaba lejos de la noción liberal de ciudadanía que pretendían los liberales, porque ellos suponían una sociedad política fundada en individuos libremente asociados e igualitarios ante la ley nacional. “El modelo liberal exigía remplazar esa noción de la moral pública basada en la supremacía de la

comunidad por otra fundada en las garantías individuales y el respeto a un orden jurídico impersonal" (Roux, 2005, p. 70). Cuando los ciudadanos estaban condicionados en la estructura de la comunidad territorial y estamental, las virtudes de ciudadanos requeridas por la república moderna eran opacas porque la población preferiría dedicarse más a la comunidad, manteniendo el orden y la moral tradicional, que al Estado abstracto como ciudadano ejemplar. La cuestión de la ciudadanía no sólo reside en quienes otorgan la calidad de ciudadanos, sino también que gira alrededor de los mecanismos que regulan las relaciones entre el Estado-gobierno y la población, definiendo los derechos y las obligaciones de la última e introduciendo el principio de igualdad formal.

Por lo tanto, la construcción de un país moderno debería, forzosamente, convertir a los miembros de las comunidades en ciudadanos de una sociedad individualista, para que fuesen desligando su lealtad y actitud moral de la vida comunal, reconfigurándose en las instituciones republicanas, liberales y nacionales. A partir de eso, el entendimiento de la justicia y el bien común se cambiaría: en el caso de comunidad mantenida por la relación autónoma con el Estado, la justicia se entendía por el reconocimiento de relaciones políticas reciprocas y concretas y el bien común por protección de la tierra y la cultura heredado, en cambio, en el caso del Estado moderno liberal fundado en la soberanía proveniente de la nación abstracta, la justicia se consideraba como aplicación impersonal e igualitaria de la ley, por otro lado, el bien común significaba la garantía de los derechos de individuos.

En este sentido la transición del vecino al ciudadano abarcaba la modificación institucional que conllevaría un proceso de dos caras: crear los ayuntamientos constitucionales y disolver las repúblicas de indios. Este proceso significaba reubicar la relación entre el Estado y la población, relación en la que los pueblos de indios fueron sacudidos por la tendencia individualista. El ayuntamiento constitucional sería el encargado de administrar dicha relación y, al mismo tiempo, funcionaría como esfera en donde se determinaría la ciudadanía.

2.3. La introducción del ayuntamiento constitucional

La Constitución de Cádiz permitió la creación de una nueva instancia de poder local, o sea, el ayuntamiento con el objetivo de proporcionar un espacio político institucional unitario a sectores que habían sido sinuosos debido a los privilegios y la aplicación diferenciada de normas. El *Capítulo I. De los Ayuntamientos* en *Título VI. Del Gobierno interior de las Provincias y de los Pueblos* en la Constitución gaditana, disponía que para el gobierno interior de los pueblos habría ayuntamientos, compuestos del alcalde o alcaldes, regidores y procurador síndico, mismos que serían elegidos de manera indirecta y que estarían presididos por el jefe político. Las poblaciones que tuvieran al menos 1.000 habitantes convocarían a elecciones en las que una vez al año los ciudadanos de cada pueblo se reunirían, para seleccionar un determinado número de electores de parroquia y éstos, a la vez, a los miembros del ayuntamiento. Aunque había una diversidad de maneras de erigir el ayuntamiento, y no se realizaban las elecciones estrictamente como disponía la Constitución,[86] la primera experiencia de la elección universal resultaba a establecer los ayuntamientos en 1814: Nueva Vizcaya (14), San Luis Potosí (10), Guanajuato (14), Valladolid (90), Puebla (172), Tlaxcala (42), México (185), Yucatán (160), Oaxaca (200), Veracruz (6), Zacatecas (3), en total, 896 ayuntamientos (Hernández Chávez, 1993, p. 25). En 1821 proliferó la fundación de ayuntamientos, gracias a los nuevos actores sociales en los niveles locales, y sobre todo, debido a que se desató la aspiración de los pueblos sujetos a separarse de los pueblos cabeceras y erigir su propio ayuntamiento.

---

[86] Guerra (1999, p. 49) describe, citando el caso de bando del intendente de México, Gutiérrez del Mazo, en diciembre de 1813 que convocaba a elecciones parroquiales, que "los ciudadanos comienzan reuniéndose en junta electoral y eligiendo un presidente, un secretario y dos escrutadores (para simplificar los designaremos en adelante como la mesa electoral). Todos juntos asisten luego a una misa del Espíritu Santo y después de ella cada elector se acerca a la mesa e indica a ésta los nombres de los compromisarios que quiere designar. Aunque el artículo 51 de la Constitución prevé que esa designación sea oral y que sean los miembros de la mesa quienes escriban los nombres en un lista, disposiciones complementarias confirmadas por múltiples actas electorales admiten que se lleven listas escritas de antemano y que el sistema del voto oral se reserve a los analfabetos y, sobre todo, a los indios".

La Constitución de Cádiz otorgaba a los ayuntamientos los cargos siguientes que habían ejercido bajo la responsabilidad de gobierno indígena: 1) la policía y salubridad pública, 2) la seguridad de las personas y conservación del orden público, 3) la administración y la inversión de los caudales de propios y arbitrios, 4) la recaudación de las contribuciones, 5) cuidar las escuelas de primeras letras, 6) cuidar los hospitales, hospicios y otros establecimientos de beneficencia, 7) fomentar las obras públicas, construir y reparar caminos, puentes y cárceles, 8) formar ordenanzas municipales y presentarlas a la corte para su aprobación, 9) promover la agricultura, la industria y el comercio. Estas facultades emanadas de la Constitución en 1812 fueron heredadas por las constituciones liberales durante el siglo XIX. Por otro lado, según el principio de la división de los poderes, el ayuntamiento se encargaba de las funciones administrativas y políticas, pero la facultad legislativa quedó en las manos de las Cortes, y la judicial pasó a los tribunales de primera instancia (Mendoza García, 2011, p. 387). En consecuencia, la facultad del gobierno local se limitó a las funciones administrativas.

Esto significa que fragmentaba la integridad del pueblo de indios que había funcionado como entidad. O sea, el pueblo de indios había sido la unidad en que se conectaban estrechamente el gobierno, el control sobre la población, la administración de tierra y la expresión de estos órdenes, social y político, por las normas. Pero, a largo plazo la sustitución del ayuntamiento resultaba en que los pueblos de indios se fragmentarían según las necesidades del Estado. Las tierras habían ofrecido a los indígenas no sólo los recursos para los menesteres y excedentes, sino también un terreno en el que se reproducían las identidades indígenas pero, se convirtieron institucionalmente en las haciendas para mantener el gobierno local, regional y estatal. Y su particularidad política y jurídica se reducía nada más a la diversidad cultural.

En 1824 se aprobó el *Acta Constitutiva de la Federación Mexicana*, estableciéndose la República Federal con 19 estados, 4 territorios y un Distrito Federal, reconociendo que la organización política de cada estado que compondría la federación se regiría con base en sus propias leyes. La Constitución de 1824 no reconoció específicamente al municipio pero, cedía la facultad de organizar sus

gobiernos y administraciones a los estados de la recién formada Federación. Entonces el ayuntamiento persistió gracias a que los recién creados estados federados retomaron la Constitución de Cádiz de 1812, de modo que obtuvo la función de la organización administrativa principal y única en la nueva República. Desde entonces se trabajaba en disolver los pueblos de indios, así que las relaciones políticas plurales plasmadas entre la autoridad colonial y los pueblos de indios empezaban a ser absorbidos en la estructura estatal.

De ahí, será necesario mencionar que se distinguen las relaciones políticas plurales basadas en la autonomía, con la descentralización del poder central mediante el federalismo. La autonomía también tiene un carácter descentralizador pero no se define por éste. El federalismo y la municipalidad garantizan en alguna medida la autonomía de la región.

Sin embargo, desde esa perspectiva, la autonomía se distingue por la forma de poder, porque los estados o los municipios se fundan en la constitución federal o la ley orgánica de municipio.

En cambio, la autonomía que estoy analizando parte del poder del pueblo, no de una ley como única fuente de derecho. En este caso, la ley funciona no para encuadrar la autonomía en la estructura estatal, sino para reconocer y institucionalizar la relación entre los pueblos y el Estado. Al contrario, la descentralización mediante las disposiciones administrativas, convierte dicha relación en la estructura estatal interior. Este aspecto se refleja en la jerarquía, en el orden jurídico en donde la Constitución federal no es un conjunto de normas entrelazadas desde los municipios y los estados, sino que es superior a las leyes de los estados. Es decir, no significa el punto tangible de las constituciones de las organizaciones políticas desde abajo, sino que están bajo su mando. La reforma liberal en 1847 revela este aspecto. El artículo 22 enunció que "«toda ley de los Estados que ataque a la Constitución o a las leyes generales, será declarada nula por el Congreso» y el 23 concedía potestad a la Suprema Corte para resolver reclamaciones de anticonstitucionalidad de las leyes del Congreso general." (Vázquez, 1997, p. 17).

Por lo demás, desde 1824, los estados iniciaban el proceso de ampliar los ayuntamientos, sustituyendo al gobierno de la república de indios. Los estados

establecían de diferente manera los ayuntamientos,[87] otorgándoles la facultad de la recaudación, administración e inversión de los fondos públicos, que habían estado bajo la responsabilidad de gobierno indígena, como ya había determinado la Constitución de Cádiz. Además, el proceso de incorporar los bienes de comunidad en el ayuntamiento aceleraba anular el gobierno indígena.

Según el estudio de Ortiz Peralta (1993, p. 164), en el Estado de México "el 9 de febrero de 1825 un decreto organizó los ayuntamientos del estado estipulando que los fondos municipales consistirían en los productos de propios y arbitrios de los pueblos; se consideraban como propios los bienes raíces de que están en pacífica posesión, los edificios que se hicieren a cargo de la municipalidad y las tierras que en común han poseído los pueblos." Luego, el 3 de octubre de 1825 se otorgaba al gobernador la facultad de proponer y regular los impuestos necesarios para la hacienda del estado. Por otro lado "las contribuciones no se establecían para un pueblo, sino de manera individual". De esta manera el estado conseguía los fondos públicos, en consecuencia, alentaba el repartimiento de las tierras comunes. De ahí que en 1833 un decreto "adjudicaba a los ayuntamientos los terrenos realengos o baldíos existentes en el territorio de sus municipalidades para que se arrendaran". Esta tendencia de despojo de las tierras por el ayuntamiento continuó durante toda la segunda mitad del siglo XIX. Abordaré la cuestión de las tierras más tarde.

El descontento por la inestabilidad política, desorden civil y la crisis financiera llevó a la vuelta hacia el centralismo en 1834. Los motivos decisivos por los que se transitó a la nueva forma de gobierno, fueron las reformas eclesiásticas que intentaron los liberales en 1833-1834. Levantaron las reacciones católicas en oposición a la reforma eclesiástica, por ejemplo, el *Plan de Chicontla* proclamado en el 2 de febrero de 1834, el *Plan de Cuernavaca* en el 25 de mayo de 1834 y el *Plan*

[87] El Estado de México establecía municipios en poblaciones de cuatro mil habitantes y municipalidades en donde hubiere ocho mil. En el caso de Oaxaca, se establecían dos tipos de municipalidades: ayuntamientos en poblaciones mayores de tres mil habitantes y repúblicas en las que hubiera un mínimo de 500 aunque ambas gozaban las mismas facultades. En el caso de Jalisco se necesitaba 6 mil; para Colima, cuatro mil; en el caso de San Luis Potosí tres mil, y, finalmente, para Querétaro y Zacatecas, dos mil. (Mendoza García, 2011, p. 379).

de Toluca de 31 de mayo. Finalmente se estableció una República centralista por la Constitución el 30 de diciembre de 1836, que duraría hasta que volvieron los federalistas en 1846.

Al mismo tiempo que se estableció un gobierno centralista, se reemplazaron los estados por departamentos, en los que se encontraba, no un gobernador electo por el pueblo, sino un jefe político designado por el presidente del país. Y los departamentos se dividieron en distritos y partidos encabezados por prefectos y subprefectos, directa o indirectamente sujetos al gobierno general. En las leyes centralistas de 1836 se suprimieron los ayuntamientos, disponiendo que "habría ayuntamientos electos popularmente en las capitales de los departamentos, en las poblaciones que ya contaban con ayuntamientos antes de 1808, en los puertos con más de cuatro mil habitantes y en los pueblos con más de ocho mil personas, quedando el resto de las poblaciones a cargo de jueces de paz" (Mendoza García, 2011, p. 396).

De modo que la municipalidad constitucional no podía ampliarse sobre todos los asentamientos porque había pocas localidades que alcanzaban los habitantes requeridos para instalar el ayuntamiento, sobre todo, en las regiones donde la población indígena era mayoritaria, por ejemplo, Oaxaca. Al parecer, resultaba que el proceso de desarrollo del ayuntamiento, conllevando la desarticulación de los pueblos de indios, estaba estancado. Además, en 1838 se denunció el derecho de capitación sobre las cabezas de familia, si tuvieran suficientes bienes en común. Por eso, las comunidades volvieron a ser reconocidas como entidad social y pudieron conservar la coherencia interna de comunidad (Ortiz Peralta, 1993, p. 165).

Sin embargo, no se puede negar la tendencia de disolver los pueblos de indios como unidad autónoma porque los prefectos y los subprefectos en el régimen centralista fueron cargados a supervisar al gobierno municipal, además, las juntas departamentales tenían facultades de formar las ordenanzas municipales y suspender a los ayuntamientos (Mendoza García, 2011, p. 399). Por otro lado, las elecciones liberales hicieron pasar el control local a mano de los criollos o los mestizos, cuya posesión había sido tomado por el gobierno indígena. Lo más destacado entre las pruebas de dicha tendencia era el repartimiento de tierras

comunales a que se procedía sin importar el régimen federalista o centralista que desembocarían en la desamortización de las tierras de pueblos. Al respecto, trataré en el siguiente apartado.

Como señalan algunos autores, se encuentra la continuidad entre gobierno indígena y municipalidad constitucional. Desde un punto de vista económico, el pueblo de indios, con base en los bienes arbitrios y los propios,[88] heredó su base económica al ayuntamiento constitucional aunque como he mencionado en el caso del Estado de México, o sea, los ayuntamientos se sobrepusieron a la estructura política y económica indígena (Escobar Ohmstede, 1996, p. 19). También persistían la estructura tradicional política del cabildo indígena y sus cargos ejercidos por los indígenas, en las regiones con la población mayoritariamente indígena (Mendoza García, 2011).

Esta escena se ve repetida en la transición de la sociedad prehispánica a la sociedad colonial que esbocé en el capitulo anterior pero, la relación entre el Estado y los pueblos indígenas es renovada en términos de la soberanía. Aunque la estructura política y económica no se cambiaba radicalmente en la transición hacia el municipio local, de modo que el control local se conservaba en mano de indígenas, no se puede inducir que la relación de dominación-autonomía entre el Estado y los pueblos de indios hubieran continuado, porque la soberanía redefinía dicha relación basándose en la igualdad jurídico y político de la población. Esa población, cuya nueva denominación sería la nación, convertía dicha relación en la otra reduciéndose y centrada casi exclusivamente en lo estatal. En pocas palabras, los municipios ya fueran controlados por los criollos, los mestizos, y los indígenas, o por más costumbres que conservara, la relación entre el Estado y la población, ya no estuvo basada en la autonomía indígena, sino en la soberanía centralizada en la nación

[88] Los consejos de ciudades españoles, desde la época colonial, consistían en dos tipos de bienes: "los *propios* (consistentes en tierras, casa y otros bienes inmuebles, y en derechos exigibles en la celebración de rifas y fiestas o deducidos del arrendamiento de las tierras, casas, teatros o tiendas) y los *arbitrios* (contribuciones de carácter temporal sobre determinados alimentos y otros géneros comerciales)". Durante la mayoría de la dominación colonial, los pueblos de indios carecieron de los bienes arbitrios (López Sarrelangue, 1966, p. 131).

configurada por la igualdad individual.

La igualdad se realizaba, como he mostrado, de manera jurídica, política y administrativa. La ciudadanía surgía como categoría jurídica y política para garantizar la igualdad entre individuos, suprimiendo la estructura estamental, por otro lado, la municipalidad constitucional se instalaba con el objetivo de crear la estructura administrativa unitaria y funcionaba oprimiendo la diferencia de las repúblicas de indios. En este contexto, otorgándose la calidad de ciudadano a los indígenas, ellos incluían al pueblo soberano que consistía en la nación, y legitimaba los principios republicanos a través de las elecciones representativas. Es decir, no sólo fue eliminada la categoría jurídica, política y administrativa de los pueblos de indios, sino que también fue anulada la existencia de diferentes identidades, como una entidad histórica.

La presencia de los indígenas no fue concebida desde el tiempo presente sino que fue considerada como un sustrato arcaico que impidió el progreso al futuro. En los sesenta y los setenta años del siglo XIX el término de indígena oficialmente "no se refería a una cuestión étnica sino de sometimiento colonial" (Falcón, 2002, p. 50). Más bien, los "indios"[89] seguían siendo vigentes como categoría social en la práctica, y en el discurso de las élites, refiriéndose a la clase baja de la sociedad y quienes hablaban un idioma diferente del castellano, así que ello era una preocupación de que tuvieran la cualidad de ciudadanos. De hecho, los indígenas se consideraban una *dificultad* para el progreso moderno.

[89] Hasta el siglo XVI a la población indígena en América Latina se le diferenciaba por el criterio teológico y moral; entonces, el argumento sobre los indios no se trató de los rasgos fenotípicos. Empero, a medida que aumentó el mestizaje entre los españoles y los indígenas, los europeos y los criollos empezaron a insistir en la pureza de sangre. "Entre 1693 y 1759, la mayoría de las personas se autodesignaban por su condición cívica-étnica, es decir, como vecinos o naturales. Pero desde 1760 hasta 1800, la raza fue el modo dominante de definir la condición social de las personas. Eran comunes las designaciones de español, mestizo (español y amerindia); mulato (español y negra); castizo (española y mestizo); coyote (hijos de esclava india); genízaro (indio destribalizado); negro; indio. Sin embargo, después de esa fecha las distinciones se redujeron a dos: español e indio" (Rodríguez-Shadow, 2000, p. 119). A pesar de que los territorios de la Nueva España abolieron legalmente las distinciones raciales y pretendieron formular una nacionalidad universal, una vez alcanzada la Independencia, la sociedad estamental basada en la distinción de la raza permaneció en la estructura social en el siglo XIX.

Al mismo tiempo que los indígenas eran considerados como integrantes del pueblo soberano sin tomar en cuenta su particularidad, fueron retomados para complementar ideológicamente el origen de la nación. Es decir, surgió en el nivel ideológico la homogeneidad basada en mestizaje, con el fin de unir a todos los componentes de la sociedad mexicana en una nación, convirtiéndolos en el símbolo de la identidad nacional.

Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante reinterpretaban el pasado indígena, identificándolo con el pasado mexicano. Según ellos, la historia de una nación indígena que había existido antes de la llegada de españoles fue intervenida por los españoles y se obscureció. Así que la guerra de Independencia era un movimiento para recuperarla. Como dice Brading (1988, p. 82), "Mier y Bustamante proclamaron lo que era esencialmente una ficción, el mito de una nación mexicana, heredera directa de los aztecas". Su interpretación fue inventada para servir de justificación a la guerra de Independencia, y reunir los criollos con mestizos e indios, ya que desde esta perspectiva, la guerra de Independencia se percibía como "una venganza contra las injusticias de la conquista" (Florescano, 2002, p. 286). Este indigenismo histórico del periodo insurgente pasó a ser la mitología nacional con el fin de integrar el Estado-nación.

Curiosamente Bustamante y Mier nunca desarrollaron una teoría de nacionalidad, o sea, de la mexicanidad, porque su intento era únicamente la justificación de la Independencia, además, ellos no aceptaron la idea de la soberanía popular en el sentido de Rousseau (Brading, 1988, p. 121 y 127). Sin embargo, la antigüedad indígena, recuperada por tanta publicación de ellos, renació como símbolo nacional. A partir de la entrada de Iturbide en la Ciudad de México, el escudo de la ciudad fue sustituido por el dibujo de la antigua Tenochtitlán, y en la bandera de México aparecía el símbolo del águila sobre nopal. Desde entonces, el águila con nopal no desaparecería de la bandera nacional, pero ahí estaba, en ese momento, con la corona como símbolo de Imperio de Iturbide, o bien, en el escudo de la república federal, o bien en la alegoría de la república después de la reforma con el gorro frigio (Florescano, 2005, p. 111, p. 124, p. 159).

De ahí, encuentro una paradoja sobre los indígenas desde las perspectivas de

las élites políticas: fue eliminada su adscripción concreta a comunidades providenciales y plurales, al incorporarse a la nación pero, ubicado en una posición inferior, al mismo tiempo que fue retomada su presentación epistemológica al complementar la nación.

Es decir, tenían igual objetivo dos actitudes ante la agrupación de indígenas: eliminar la categoría de indios en el nivel político y jurídico; y reservarla mitológicamente, como el cimiento de lo estatal, así como la nación que otorgaría legitimidad abstracta al Estado, y la ciudadanía, a partir de la cual se dispondría el sustento material, por ejemplo, la representación política, los impuestos y el servicio militar.

El lema de la igualdad individual desvaneció la forma de poder "dominación-autonomía" implicada en la relación entre la autoridad colonial y los pueblos, junto con la vinculación feudal y colonial. Pero, lo que se desvaneció no fue sólo la vinculación antigua, también anuló las diferentes relaciones que se entrelazaban de manera asimétrica. Si hubiera realizado la igualdad, en la práctica, tanto como en el pensamiento político, habría adquirido los valores de la modernidad, por ejemplo, la libertad basada en la igualdad, o bien, la democracia que pudieran convertir las relaciones asimétricas en simétricas.

Pero, desafortunadamente, se aplicó no afinando la composición de las relaciones existentes, sino anulándolas de modo que las relaciones plurales entre entes políticos, se reducía a la relación exclusiva entre la población, entendida como conjunto de individuos sin particularidad, y el Estado. En este contexto, es pertinente el comentario de Castellanos Guerrero (1998, p. 15):

> [...] pese a que el surgimiento de la nación significara en su momento la ruptura de relaciones feudales o coloniales, su unidad sería constituida con base en la negación de las diferencias, sea incluyendo, a condición de renunciar los grupos a sus particularidades, o excluyendo y separando a los Otros, en cuyo caso se preservan las diferencias pero en situación de desigualdad o de una permanente negociación y conflicto con los estados nacionales.

La aplicación general de la igualdad sobre la población, conllevando el otorgamiento de la ciudadanía y anulando las comunidades concretas a que pertenecía, necesariamente acompañaba la homogeneización. Esta homogeneidad no producía la diferenciación desigual como tal, sino el mecanismo de la inclusión y la exclusión a partir del cual generaría modalidades de dominación sobre una porción de la población que era calificada como inferior. En este caso, la dominación, a diferencia con binomio dominación-autonomía, funcionaba absorbiendo la autonomía que había regulado las relaciones políticas, porque ni siquiera esa dominación quiere llamarse así aunque se disfrace de la soberanía "nacional", que teóricamente no es considerada así por funcionar bajo la dominación-subordinación, sino por legitimarse en el mando-obediencia.[90]

Pero, el lema de la igualdad arriba de la dominación, es como si fuera la *banda de Möbius* que tiene un solo borde, así que, una línea puede llegar al otro lado sin cruzar el borde. La igualdad se ve contradictoria con la dominación pero, ambos se ubican en la misma banda, la cual llamaré la soberanía moderna. La soberanía vista bajo este enfoque de la *banda de Möbius*, será el tema de último capítulo.

3. Territorialidad del Estado moderno

En el capítulo II he planteado tres categorías de la territorialidad con el fin de verificar el sustento de la autonomía de los pueblos de indios: 1) territorio comprendido por la extensión territorial donde se ejerce el dominio, que está vinculado estrechamente con la jurisdicción, 2) espacio conceptualizado por el paisaje y la percepción simbólica en cuanto al entorno que rodea el asentamiento de los pueblos y 3) tierra como propiedad que proporciona el recurso para mantener la vida del pueblo, y a través del cual se organiza el dominio interior y exterior del pueblo.

Seguiré tomando estas categorías como hilo conductor en este apartado

[90] Desde esta perspectiva, responde ante la demanda de la autonomía indígena, que la división administrativa local puede ofrecer al espacio político para el gobierno autónomo. Pero, la cuestión de la autonomía indígena en la práctica, reside en que no se encuadra en la división local del espacio autónomo requerido por los indígenas.

donde abordo la configuración de la soberanía en el Estado moderno, en nuestro caso, en México independiente, de la primera mitad del siglo XIX.

Al igual que la autonomía, la soberanía requiere el basamento material que permitirá y cristalizará su función como poder. Como señalaré adelante, a diferencia del caso de la territorialidad en la que está inscrita la autonomía, tres categorías de la territorialidad configuradas en el marco de la soberanía se reducen a la integración territorial, en el sentido de que tendía no sólo a desarrollarse la igualdad administrativa, política y de valor entre las distintas regiones [el territorio], sino también a proliferar la percepción general de lo que es el territorio de la nación [el espacio] y de la relación entre la población y su tierra, no entre los vecinos y su terruño, que luego se convertiría en la relación entre la propiedad privada y el propietario individual [la tierra].

Es decir, mientras que la autonomía de los pueblos de indios funciona, en primer lugar, con base en la visión común simbólica en torno al *altépetl*, en segundo lugar, la tierra, como una parte de ese entorno habitual que suministraba los medios de auto-subsistencia; y, en tercer lugar, el territorio en donde tomaba el control del cabildo indígena. La soberanía pretende la integración territorial en tres categorías en conjunto.

De ahí se revela un desfase de tres categorías de la territorialidad entre la autonomía y la soberanía. En el caso de la autonomía, el "territorio" no tiene, relativamente, mucha importancia porque el dominio no tiene lugar con la delimitación territorial, sino que procede primordialmente del control de la población. En este sentido, la extensión territorial no es un objeto directo del dominio ni refleja la operación de la dominación en sí mismo. Aunque los pueblos de indios fueron supeditados a las jurisdicciones civiles y eclesiásticas españoles combinando con la autoridad indígena, esa demarcación no era muy rígida ni definitiva. Como he argumentado en el apartado del capítulo II, la cuestión de la justica y la administración de la población indígena, estaban, en primera instancia, en mano de las elites indígenas en el marco social de los pueblos, y en este caso, la delimitación de su dominio no consistía en rigor en el deslinde.

En cambio, el concepto de la soberanía como poder abarca inherentemente la

delimitación territorial. Se conoce que el Estado moderno se entiende como el Estado-nación o el Estado territorial porque es resultado de unificar el territorio, la nación y la soberanía. Mientras que en el apartado anterior abordé el aspecto del Estado-nación, el Estado territorial será nuestro tema en este apartado, retomando las tres categorías planteadas, sobre todo, advirtiéndose que el "territorio" resulta ser el eje central de la territorialidad de la soberanía, porque la delimitación territorial es supuestamente pre-requisito del Estado moderno. A partir de esa delimitación territorial se organizan la percepción espacial de la nación y la tierra como propiedad. De modo que el territorio tiene la prioridad ante las otras dos categorías, de la territorialidad de la soberanía.

La razón por la cual el territorio es preferente en parte, es porque para proporcionar el cimiento de la soberanía el concepto de nación se configuraba --en la práctica--, articulado con el sistema representativo electoral, porque los ciudadanos que componen la nación se definen básicamente por el derecho de ser elector y ser elegido. Ese sistema representativo supuestamente implica la composición territorial. En otras palabras, la configuración de la organización territorial es sinónimo de la organización electoral. Además, como he mencionado anteriormente, la definición de un ciudadano en los primeros años fue sobrepuesta a la calidad de vecino en la tradición hispánica, de modo que el lugar de residencia era uno de los requisitos para acceder a la calidad de ciudadano.

Eso quiere decir que la localidad a que pertenece un ciudadano, era la referencia para diferenciar los distritos electorales. A partir de eso, surge la importancia de la organización territorial en el nuevo el Estado, porque la transición del antiguo régimen al constitucionalismo, implicaba la transformación de los vecinos enraizados en su pueblo; a los ciudadanos pertinentes a un distrito electoral.

Como he mencionado anteriormente, el municipio o el ayuntamiento era la primera instancia de la elección, diferenciados con los cabildos de los pueblos de indios, aunque ambos tenían el origen en la tradición del municipio español. La república de indios y el ayuntamiento constitucional, de igual manera representaban el órgano municipal en la primera base en que edificaba la pirámide de las comunidades, sin embargo, el significado del municipio fue cambiado por la

introducción de la soberanía, entendida como un tipo de poder que servía para relacionar de una nueva manera a las comunidades superpuestas. El municipio se dislocaba de la entidad autónoma con respecto a la autoridad externa y superior, y se convirtió en la plataforma de la estructura territorial jerarquizada, totalizada y subdividida, cuyo pináculo eran los estados. De esta manera, en el proceso de fundir la idea de vecino en ciudadano y las comunidades territoriales en el ayuntamiento, el territorio fue entrelazado de una nueva forma de la articulación entre las viejas comunidades territoriales, incluso las repúblicas de indios, y la nueva organización administrativa. Dicha forma de la articulación fue forjada a partir de la idea de la soberanía.

Mientras que internamente se estructuraba la composición integral territorial, exteriormente esta estructura llamada *el territorio nacional*, se ponía en tangente con el otro. El proceso de fijar la frontera era otro aspecto del territorio permeado por la soberanía.

México independizado tardó varias décadas para definir la frontera norte y sur. Este proceso revela cómo incorporar la población en la extensión territorial definida y reconocida, hacia afuera y adentro, daría la uniformidad de la estructura material y perceptible de la nación. La soberanía interviene como elemento fusionador en este proceso de identificación entre territorio, nación y gobierno.

A continuación, la integración territorial es fortalecida por el imaginario nacional de las representaciones del territorio y el paisaje. Ahora, la percepción del espacio se revuelve no en entorno al asentamiento, sino en el territorio nacional en abstracto expandido. La identidad territorial construida por definir la composición interna, la demarcación externa y su percepción común, por un lado, permea forzando los discursos políticos de la nación y la soberanía, por otro lado, a partir de los cuales se desarrolla visualizar el territorio desde una posición que permite mirar el panorama con el conteo de utilizarlo a favor de los intereses de la llamada nación, aunque en muchos casos el territorio fue utilizado por parte de una clase dirigente que forma una parte de la nación. Por tal razón, abordaré el desarrollo de la cartografía en México independizado dentro del proceso de configuración el imaginario de la nación.

Por último, la integración territorial se despliega en la categoría de la tierra. Anteriormente la tierra como suministrador del sustento a la autonomía, fue considerada como la cuestión para reservar el costo necesario para la autoridad española y el gasto interior de pueblo, y ser el punto tangible de la relación de la dominación y la obediencia dentro del pueblo. En este contexto, la tierra se refería a la tierra dentro de los pueblos, de modo que se tuvo el énfasis en las tierras comunes o su característica comunal de ésta.

Es decir, las tierras dependían de los pueblos de manera disparada en el sentido de que la tenencia de las tierras se organizaba exclusivamente dentro del pueblo, y las tierras que fueran privadas o comunales estaban vinculadas social y políticamente con su población, no incluyendo la población de otros pueblos ni siquiera en la escala imaginario. En cambio, la tierra en la esfera de la soberanía se convierte en un valor conmensurable que contribuye a anular las disposiciones disparadas de las tierras de pueblos. El valor conmensurable se entiende como la igualación económica, social y políticamente del territorio no de los pueblos, sino de la nación. Y se materializa por medio de la desamortización de las tierras corporativas, sobre todo, incluso de las tierras comunales. De esta manera, se dan a las tierras la uniformidad a través de un medidor universal, el dinero y se circulan como mercancía desviando del uso dependiente de diversos pueblos. Al incorporar las tierras en las mercancías, las tierras diferenciadas y dispersas, comienzan a integrarse en conjunto.

Aunque en el proceso de la desamortización, se dio prioridad de ser propietario a los vecinos quienes habían sido reconocidos como poseedores desde el inicio de las tierras de los pueblos, las tierras ya fueron expulsadas afuera de la cerca de los pueblos y expuestas igualitariamente ante la nación.

En pocas palabras, la territorialidad está vinculada mutuamente con la soberanía. En el primer lugar, la composición del territorio proporciona un basamento en donde funciona el sistema político representativo por el que se cristaliza la soberanía, en segundo lugar, la elaboración de la carta general, de que empezaba a surgir la necesidad, al mismo tiempo que inició la reorganización de dicho territorio, suscitaba el imaginario social sobre la nación y la percepción del territorio desde una

visión unitaria y, por último, la perspectiva de la soberanía, retomaba la tierra con la lógica de la totalidad, de modo que la tierra se convertía en una mercancía que se podía mediar, comúnmente su valor por medio del dinero. De esta manera, se desarrollaba la uniformidad y la integración de la territorialidad que conducía a la soberanía.

En este apartado, empiezo a abordar las reformas borbónicas con el fin de ocuparnos a dicha territorialidad. El momento de la encrucijada de la autonomía y la soberanía no se vincula exclusivamente con el proceso de la Independencia, como lo de ser considerado de manera general pertinente de la ruptura histórica tan importante, sino que ese momento había sido acuñado desde el siglo XVIII. La diferencia entre la autonomía y la soberanía, como mencionaré en el siguiente capítulo, no sólo deriva del tipo de régimen político, o sea, la monarquía o el orden colonial y la república constitucional o el orden moderno, sino también de las condiciones del desarrollo de la maquinaria, total y generalizada que opera las relaciones de inclusión y exclusión. En este sentido, las reformas borbónicas implantadas en la Nueva España a fines de los años sesenta del siglo XVIII fueron el primer intento de pre-estructurar la sociedad colonial, que resultara ser la sociedad moderna con base en la soberanía.

3.1. La reorganización del territorio: de la intendencia al estado

3.1.1. La intendencia introducida por las reformas borbónicas

El territorio, no sólo como espacio geográfico y físico, sino también como categoría política, había sido formado por una gran diversidad de su división territorial y administrativa durante la época colonial. Esta categoría política territorial se había expresado, por las múltiples distinciones en las jurisdicciones, por un lado, corregimientos, alcaldía mayor, capitanía general en el siglo XVIII en el rango civil, por otro lado, obispados, provincias monásticas en el rango eclesiástico, aparte de los pueblos de indios donde se aplicaba el poder judicial medio autónomo y el

derecho consuetudinario. Los territorios divididos a veces fueron imbricados y no se pudieron dividir tajantemente. Las divisiones territoriales que fueran tanto civiles y eclesiásticas como corporativas conservaban su independencia otorgada por la Corona. El primer intento de reorganizar el territorio en la Nueva España inició en los últimos años del siglo XVIII como una parte de las reformas borbónicas, cuya iniciativa continuaría de otra forma hasta el federalismo después de la Independencia, debido a que implicaba las ideas liberales, como expresa Pietschmann (1991) en término del "protoliberalismo".

En varios sentidos, las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII eran un antecedente de las políticas liberales que se desarrollarían en la primera etapa del Estado recién independizado. Sobre todo, con respecto a la cuestión del "territorio" y la "tierra" que estoy planteando. Las reformas borbónicas proponían ideas e iniciativas que contribuyeron unas décadas más tarde, a las políticas liberales, aunque estas dos vertientes políticas pertenecían a diferentes percepciones del poder.

Como mostraré, los cambios en el ámbito del gobierno del territorio y la administración de la tierra que generaron las reformas borbónicas fueron reencontrados por los liberales a lo largo del siglo XIX aunque utilizados con términos diferentes. Sin embargo, necesito tomar en cuenta que la continuidad de las políticas desde el fin del siglo XVIII hasta el siglo XIX, no significaba la continuidad del mismo cimiento dinámico del dominio político. El cambio del modo de dominio estribaba tanto en el reconocimiento o no, de las relaciones sociales entre los dominados y los dominantes como en el cambio del régimen político de la monarquía a la república. En otras palabras, las reformas borbónicas y el liberalismo recurrieron, de igual manera, al poder unitario homogeneizador pero, las reformas borbónicas con base en el poder absolutista no reconocieron el poder a partir de la relación social, sino que emprendieron el poder a través de la dominación de opresión. Al contrario los liberales configuraban la soberanía a partir de la relación social entre la autoridad legítima y el pueblo. Como he mencionado anteriormente, las elites políticas en el Estado independiente pretendían constituir la soberanía a partir del poder unitario de la nación. Luego, como abordaré en el último capítulo, esa relación social señalada

por la soberanía se define por el mecanismo del binomio de inclusión-exclusión, a diferencia de la autonomía de los pueblos coloniales y del poder absolutista que pretendían los borbónicos.

Ahora, vuelvo a las reformas borbónicas como punto de partida para esbozar el proceso de consolidar el territorio sistematizado y estructurado. Las reformas borbónicas en la península se iniciaron en 1718 estableciendo las intendencias. Con unas modificaciones renovadas se impulsaron nuevamente en 1749 en la península. Y tardó unas décadas implantarlas en la Nueva España por la discusión sobre el modo *adecuado* de hacerlo.[91] La idea principal de las reformas borbónicas tenía su origen en el pensamiento de la ilustración y se empezaba a valorar la razón humana. Cuando ese pensamiento se convirtió en la ideología de las políticas del gobierno, se inició la modernización institucional y alentó el despotismo ilustrado. Su meta era establecer la autoridad absoluta del rey tomando la razón humana como herramientas de su gobierno, por ejemplo, racionalizar la administración, uniformar las reglas y tener mayor control sobre las provincias, incluso las colonias. Estas medidas tenían el objetivo de eliminar las tradiciones provinciales y transformar el Imperio, compuesto por el pacto entre las naciones y las provincias en la nación única española. Sin embargo, el objetivo de su aplicación en las colonias en América se reveló por lo general para fortalecer a la metrópoli por medio de los recursos de las colonias, y mantener su rango en las relaciones internacionales, además de apropiarse de la riqueza lograda por las colonias, sometiéndolas.

En este contexto, las novedosas modificaciones en cuanto a la cuestión de las territorialidad introducidas por las reformas borbónicas, pueden sintetizarse en 1) la política de uniformar y racionalizar el gobierno y la administración territorial: introducción de las intendencias, 2) el repartimiento de las tierras comunales, realengas, baldías con el fin de estimular la agricultura, a la espera de un aumento de ingreso fiscal y resolver la crisis agraria. Ambas eran para disminuir los abusos, mejorar la recaudación y uniformar los sistemas de justicia y administración,

[91] Las reformas llegaron a diferentes regiones en América en distintos momentos: en Cuba 1764, Caracas 1776, Buenos Aires 1782 y la Nueva España 1786 (Rojas, 2010, p. 144).

terminando con prerrogativas y la multiplicidad de regímenes territoriales.

Las intendencias fueron establecidas con el objetivo de "obtener la uniformidad y la anulación de excepciones para terminar con la multiplicidad de regímenes y prerrogativas de los reinos y provincias del Imperio y procurar un régimen similar para el conjunto del territorio" (Gortari Rabiela, 2003, p. 44). Para lograr este objetivo, los intendentes tenían cuatro funciones: policía, justicia, hacienda y guerra (Chust, 2003a, p. 77). A nivel local, los partidos[92] como la subdivisión de las intendencias fueron gobernados por un subdelegado que tenía los mismos cargos que los intendentes. De esta manera, los subdelegados y alcaldes ordinarios reemplazaron a los alcaldes mayores y los corregimientos.

La implantación de los intendentes en la Nueva España se llevó a cabo en 1787 después de la expedición de la *Real Ordenanza para el Establecimiento e Instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Reino de la Nueva España* en el año anterior. Se establecieron 12 intendencias.[93] Cada intendencia significaba la delimitación jurisdiccional de los intendentes quienes eran delegados de la Corona. Su composición no se constituyó por medio de una demarcación de manera arbitraria ni de un proyecto bien planeado afinadamente con conteo exacto, sino que era el resultado de negociar con el viejo orden territorial porque retomó la antigua división en alcaldías mayores y corregimientos. Es decir, las intendencias fueron novedosas y antiguas. Novedosas en el sentido de que su objetivo era unificar la estructura territorial para generar un sistema administrativo, político, fiscal y de seguridad; antiguas en el sentido de que conservaba las unidades territoriales existentes. Ninguna alcaldía mayor se dividió para repartirse a una intendencia de modo que la extensión geográfica de las intendencias fue desigual. La implantación de la

[92] Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el término *partido* había sido uno de los términos que se referían a la unidad jurisdiccional y territorial, así como corregimiento, distrito y cabecera.

[93] La Nueva España se dividieron por la intendencia de México, Puebla de los Ángeles, Nueva Veracruz, Mérida de Yucatán, Antequera de Oaxaca, Valladolid de Michoacán, Santa Fe de Guanajuato, San Luis Potosí, Guadalajara, Zacatecas, Durango y Arizpe (Gortari Rabiela, 2003, p. 46). Aún así, algunos territorios excepcionales tenían un rango fuera de la intendencia, por ejemplo, "continuaban bajo la jurisdicción directa del virrey o del comandante de Provincias Internas" (Jáuregui, 2002, p. 49).

intendencia no pudo anular forzosamente las jurisdicciones existentes, sino que respetó la integridad de las casi 200 alcaldías mayores que habían existido en ese momento (Rojas, 2010, p. 146).

Este carácter de la intendencia otorgaría un basamento el cual inesperadamente posibilitaba surgir el poder local institucionalizado. El objetivo de la centralización del sistema territorial por medio de la intendencia, era maximizar el ingreso fiscal en las colonias para fortalecer el poder incuestionable de la Corona, sin embargo, la descentralización se desarrolló de manera formal a partir de las medidas centralizadoras porque como mencionaré abajo las reformas favorecieron en un sentido las tendencias de descentralización.

Esta descentralización no significaba la implantación de una institución descentralizadora, sino el crecimiento de las elites locales basadas en la antigua división territorial que conservaron las intendencias. De ahí, es importante tomar en cuenta de que la centralización y la descentralización que identifico en las reformas borbónicas, fueron concatenadas en vía de construir la torre de control de manera arquitectónica.

Por lo general, se entiende que todas las medidas de las reformas desembocaban en la centralización del aparato político y administrativo para consolidar la autoridad central en la metrópoli. Sin embargo, la introducción de las intendencias contribuía al mismo tiempo, a fortalecer e institucionalizar la descentralización y el regionalismo, es decir, se desató el poder local y territorial. Estos dos ejes con equilibrio –la descentralización y la centralización- de nueva composición territorial fueron heredados al federalismo. De hecho, la descentralización y la centralización tienen la misma función de un Estado moderno.

Pietschmann (1991) distingue tres fases de las reformas borbónicas en las cuales se encontraba la tendencia mixta de la centralización y la descentralización. En la primera fase desde el inicio del siglo XVIII cuando fue coronado Felipe V hasta el 1776, se desarrollaba la centralización administrativa y fiscal por medio de la creación de la administración de las rentas enajenadas, el establecimiento de los nuevos monopolios fiscales y la ampliación de la burocracia. Esta manera de la centralización posibilitaba el poder del grupo criollo burocrático, a nivel provincial. Por

eso, cuando pasó a la segunda fase influida por José de Gálvez, “el sistema de la administración virreinal ya tenía una estructura sumamente centralista antes de que se introdujeran las intendencias”. Esta perspectiva fue respaldada por el hecho de que los poderes administrativos en las colonias españolas estaban sometidos a la Corona. Por ejemplo, las elites novohispanas compraron los cargos del cabildo, pero, se requirió de la designación del rey y de su aprobación. Además, las autoridades coloniales, por ejemplo, los virreyes, las audiencias, los gobernadores no tenían plena facultad legal. Sobre todo, las políticas económicas y fiscales pertenecían exclusivamente al poder central de la metrópoli.

Por eso, cuando se introducía la intendencia en 1786 en la Nueva España en la esfera de la administración, no se necesitaba añadir más esfuerzo de centralización. Más bien, esta fase correspondiente a la época de José de Gálvez del 1776 al 1786, se caracteriza por el ataque contra los poderes tradicionales, tanto de los virreyes como de las elites provinciales y locales. De ahí, las reformas borbónicas implicaban tanto la descentralización como la centralización: sería descentralización cuando las facultades del virrey fueron transferidas a los intendentes; mientras que sería centralización cuando las funciones de las alcaldías mayores y los corregimientos pasaron a los cargos de los intendentes. Por ejemplo, los intendentes gestionaban el asunto de la hacienda en lugar del virrey, y se cargaban la jurisdicción, en lugar de que lo gestionaron las alcaldías mayores y los corregimientos.

Pero, según Pietschmann, cuando falleció Gálvez en 1786, se puso en la práctica la nueva institución de la intendencia, la tendencia a la centralización volvía a fortalecerse por la antipatía y la resistencia de los poderes tradicionales. Incluso el virrey estaba en contra la iniciativa de Gálvez, de favorecer a los intendentes.

Por ejemplo, el virrey tomaba nuevamente la superintendencia subdelegada de Real Hacienda, luego, agregó la jurisdicción a los subdelegados que originalmente se encargaban sólo de los asuntos de hacienda y guerra. Al final, los virreyes, y posteriormente el rey, tomaron la facultad de nombrar a los subdelegados que habían tenido los intendentes. De esta manera, el virrey o el rey poco a poco recuperaron las facultades que habían sido conferidas a los intendentes.

En la tercera fase, frente a este acelerado proceso de implementación de la

intendencia, al asumir el virreinato el segundo Conde de Revillagigedo en 1789, los intendentes mostraban la postura de la descentralización administrativa contra el poder central del virrey, asimismo contra los monopolios de los poderes tradicionales; por ejemplo, el sistema de repartimientos de mercancías de los corregidores y subdelegados.

Esta postura reflejó la opinión de los intendentes de Yucatán y de Guadalajara quienes reclamaron al gobierno superior, anulando la intervención del virrey. Incluso, el intendente de Puebla propuso la abolición del virreinato advirtiendo que el virreinato pudiera independizarse de la metrópoli.

El argumento de Pietschmann en cuanto al carácter centralizador y descentralizador de las reformas borbónicas en el siglo XVIII alude que "los estudios de ese periodo se formaran la idea de que la reforma significó primordialmente una medida centralizadora, aunque en verdad lo que buscaba era aumentar el control estatal por medio de una descentralización administrativa" (Pietschmann, 1991, p. 186). La centralización o la descentralización puede discutirse de diferente manera depende de lo que se entiende como el "centro": la metrópoli, o bien el virreinato, o bien, las capitales de provincia, o bien la cabecera municipal.

Asimismo, depende de en qué sector se desarrollaban las reformas: la administración, la justicia, el gobierno o la hacienda. De todos modos, no puedo decir simplemente que las reformas emplearon y orientaron la centralización, sino que sería útil tomar en cuenta que sus medidas eran el primer paso para estructurar la pirámide jerarquizada y equilibrada, a través de la introducción de las intendencias. De ahí que las intendencias funcionaran como complemento, que convirtieron a la pirámide a la forma de reloj de arena, o un diagrama que indica las relaciones de múltiples poderes desde el central hasta el local en la pirámide con forma de pagoda.

La distribución y la relación de poder antes de las reformas tenía dos polos: en teoría, el poder central del rey o del virrey, y en práctica, los poderes múltiples locales. En ese modelo no existía un estrato medio, por eso aparece la pirámide con forma de reloj de arena o un diagrama en que se expresa la concatenación múltiple de las relaciones de las unidades sociales y políticas. Las reformas borbónicas eran el primer intento de ajustarlo, incorporando las intendencias para construir la

pirámide progresiva cuyo pináculo era el rey. Posteriormente, el pináculo fue reemplazado, figuradamente, por la nación pero, la estructura de la pirámide de los poderes no fue re-colocada.

3.1.2. La diputación provincial en la primera etapa del constitucionalismo

La jerarquía territorial unitaria, por primera vez, empleada por la intendencia continuaba sin metamorfosis radical a lo largo del proceso de cambio radical político y social que se desarrollaba desde la proclamación de la Constitución de 1812, hasta la Constitución de 1824. La división territorial de 12 intendencias fue un instrumento decisivo al definir la organización territorial y política en donde se efectuaba la soberanía, como nuevo poder que encuadraba las relaciones sociales en un Estado moderno.

La diputación provincial promulgada por la Constitución de Cádiz en 1812 heredó la división anterior de las intendencias y sus competencias, al mismo tiempo, favoreció la subdivisión territorial para mejorar las funciones administrativa y judicial. Pero, la organización territorial definida por la *Constitución de Cádiz* se basó en la idea liberal y constitucional del territorio. De ahí que el concepto de la nación empleada por los liberales del Corte de Cádiz fuese vinculado con el territorio, posteriormente resultaba la construcción de la triada de la nación, junto al territorio y a la soberanía.

La diputación provincial tenía el origen en las juntas provinciales que fueron creadas en España para resistir la invasión de Napoleón en 1808, y se convirtieron en las unidades políticas representativas en las Cortes para redactar la constitución. Posteriormente las juntas provinciales se reconocieron como diputación en la Constitución en 1812. Dicha constitución reorganizó el territorio con dos rangos: la diputación provincial y el ayuntamiento. El artículo 310 ordenó la creación de nuevos ayuntamientos en los pueblos con 1000 *almas*; y el artículo 325 ordenó la creación de una diputación en cada provincia (Rojas, 2010, p. 154). Concretamente el artículo 10 definió el territorio español, en el cual el territorio de la Nueva España fue

compuesto por seis diputaciones.[94] Estas seis diputaciones provinciales fueron instauradas en la Nueva España durante 1813 y 1814, aunque se detuvo casi inmediatamente hasta 1820 por la abolición de la *Constitución de Cádiz*. Más tarde, la *Constitución de Apatzingán* de los insurgentes también heredó la composición territorial planteada por la *Constitución de Cádiz* para la administración unitaria, de modo que reconoció esta vez la división de 17 provincias.[95]

Las diputaciones provinciales y su jefe político heredaron la mayoría de las facultades de los intendentes y su demarcación, por ejemplo, "vigilar y aprobar la distribución de las contribuciones, velar por la buena inversión de los fondos públicos y examinar sus provincias, cuidar que se establecieran ayuntamientos donde correspondía y crearlos en las poblaciones que tuvieran 1000 almas […]" (Chust, 2003a, p. 81).

Sin embargo, las diputaciones provinciales fueron diferenciadas de la intendencia, debido a que introdujo una vinculación entre representación política y territorio de la nación. La *Constitución de 1812* dictó que los ciudadanos de una parroquia participaban en la elección de los ayuntamientos y de un elector de parroquia, luego, los electores de parroquia elegían a los diputados provinciales y a

---

[94] Según el Artículo 10, "El territorio español comprende en la Península con sus posesiones e islas adyacentes: Aragón, Asturias, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Cataluña, Córdoba, Extremadura, Galicia, Granada, Jaén, León, Molina, Murcia, Navarra, Provincias Vascongadas, Sevilla y Valencia, las islas Baleares y las Canarias con las demás posesiones de África. En la América septentrional: Nueva España con la Nueva-Galicia y península de Yucatán, Guatemala, provincias internas de Oriente, provincias internas de Occidente, isla de Cuba con las dos Floridas, la parte española de la isla de Santo Domingo y la isla de Puerto Rico con las demás adyacentes a éstas y al continente en uno y otro mar. En la América meridional, la Nueva Granada, Venezuela, el Perú, Chile, provincias del Río de la Plata, y todas las islas adyacentes en el mar Pacífico y en el Atlántico. En el Asia, las islas Filipinas, y las que dependen de su gobierno" (Chust, 2003a, p. 90).

Los seis diputaciones provinciales de la Nueva España, correspondieron a una en México (Querétaro, Tlaxcala, México, Veracruz, Puebla, Oaxaca, Michoacán); en San Luis Potosí (San Luis y Guanajuato); en Guadalajara (Nueva Galicia y Zacatecas); en Mérida (Yucatán, Tabasco y Campeche); en Monterrey (Provincias Internas de Oriente: Nuevo León, Coahuila, Nuevo Santander y Texas) y en Durango (Provincias Internas de Occidente: Chihuahua, Sonora, Sinaloa y California) (Gortari Rabiela, 2003, p. 54; Chust, 2003a, p. 81).

[95] Según el artículo 42 de la Constitución de Apatzingán, se delimitaban las provincias de México, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán, Oaxaca, Tecpam, Michoacán, Querétaro, Guadalajara, Guanajuato, Potosí, Zacatecas, Durango, Sonora, Coahuila y Nuevo Reino de León (Carmagnani, 1994, p. 58).

los electores de partido, en último grado, los electores de partido elegían a los diputados a Cortes (Carmagnani, 1994, p. 57). Este sistema de la elección fue aceptado también por los insurgentes en la *Constitución de Apatzingán*.

Es decir, mientras que las funciones administrativas de la intendencia que se reducían a construir una jerarquía administrativa estable y unitaria, fueron transferidas a las diputaciones provinciales, estas refundaron la idea de territorio imponiéndose el efecto del distrito electoral. Dos ejes territoriales que trajo la *Constitución de Cádiz*, la provincia y el ayuntamiento, definieron tanto la demarcación territorial de la representación política, como la división territorial para administrar la población. A partir de eso, el territorio se convirtió en un sustento de materializar la idea de la soberanía de la nación, al mismo tiempo, en un complemento de la soberanía.

El sistema de la diputación territorial continuó hasta la Constitución federal en 1824. Después de que la Constitución fue resucitada en 1820, la organización territorial pasó a ser subdividida en 23 provincias[96], y los ayuntamientos fueron instaurados más ampliamente. El aumento del número de las diputaciones en este momento reflejaba que la hegemonía de las elites provinciales se había fortalecido, y era más notoria en la política nacional. Pero, al mismo tiempo, el surgimiento de los ayuntamientos constitucionales que los vecinos eligieron, permitió la aparición de un nuevo actor político que se enfrentaría contra las elites provinciales territoriales y tradicionales, aunque las elecciones de los ciudadanos recién definidos fueron influidas por las elites durante un tiempo (Carmagnani, 1994, p. 63).

De esta manera, la organización territorial unitaria se desarrollaba más subdividida en el sentido jerárquico, en cambio, permitió surgir las relaciones políticas más complejas. Eso quiere decir que las relaciones políticas con la participación ciudadana fueron enmarcadas en la jerarquía territorial y unitaria, anulando la natural diversidad de la ciudadanía.

---

[96] En 1823 existían 23 diputaciones: Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango, Guadalajara, Guanajuato, México, Michoacán, Nuevo León, Nuevo México, Nuevo Santander, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tejas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas (Gortari Rabiela, 2006, p. 56).

Durante la primera etapa del constitucionalismo desde 1812 hasta 1823, la reorganización territorial fue articulada institucionalmente, por un lado, con los poderes tradicionales a través de la implantación de las diputaciones provinciales, por otro lado, con los pueblos a través del crecimiento de los ayuntamientos como primer grado de la organización territorial y del sistema electoral. Esta forma de la reorganización territorial continuó la estructura colonial en el nivel global, debido a que no cambió mucho la relación de la dominación entre las elites políticas y el pueblo. Aunque los insurgentes reivindicaron el derecho político y social del pueblo en la *Constitución de Apatzingán*, la conexión entre elite y pueblo fue suelta. Su solidaridad provenía de la necesidad de enfrentar a la metrópoli.

Al iniciar la discusión del acta constitutiva en 1823, dos poderes –el poder tradicional y territorial y el poder de los ciudadanos recién enraizados en un distrito electoral- se empezaron a unir por la pertenencia a un Estado nacional, o bien, al menos se inició el intento de unirlos.[97] La unión entre las clases fue pretendida con el propósito de homogeneizar los intereses de la población.

Como retoma Carmagnani (1994, p. 65), Luis de la Rosa, especialista de la administración pública en aquella época, dijo que la división territorial de la República se fundaba en "la homogeneidad de intereses de todas las poblaciones de que se ha formar cada sección, ya sea que esta sección se denomine estado, provincia, departamento, o que tenga cualquiera otra denominación". Dicha homogeneidad explicó, "no pueden ser otros que el número de habitantes, la homogeneidad de sus costumbres, intereses y porvenir, la extensión territorial, la riqueza de la propiedad, la importancia del comercio y los productos de los impuestos". Es decir, la división territorial de nuevo Estado supuestamente partía de la nación que compartía los intereses económico, social y político "anulando" las diferencias entre grupos sociales y económicos.

La homogeneidad con base en la nación fue inventada con el fin de unir el poder tradicional y provincial al nuevo poder representativo de los ciudadanos, por lo

[97] Resultó no lograr establecer el Estado-nación que pudiera imponer la idea de la "nación" cuyo efecto sería anular la discriminación de las clases políticas y económicas.

tanto, a la división territorial de los estados; una forma de configurar el territorio de la nación. Ya no era igual que la diputación provincial cuyo objetivo era representar las naciones del Imperio español, sino que los estados fueron el sub-sistema del territorio nacional para unir las regiones y la población. Los estados que la Constitución de 1824 reconoció de las antiguas provincias fueron una manera de crear el territorio nacional, conciliando así los poderes provinciales existentes. Por eso, esta nueva denominación sobrepuso una nueva idea del territorio sin una modificación de la delimitación antigua.

3.2. Diseñar el territorio nacional: la cartografía

El proceso de establecer, de manera unitaria y jerárquica, la división territorial administrativa se convergía con la construcción del territorio nacional homogeneizado y conllevaba el cambio de la percepción del espacio y el territorio. Anulando el límite entre las unidades territoriales diferenciadas que contenían su propia percepción de su entorno y del paisaje, de modo que al construir un cosmos independiente, dicha tendencia resultaba en que los rincones urbanizados empezaron a estar interconectados a través de las comunicaciones de la gente y el flujo de las mercancías, se conectaron entre los lugareños, entre las localidades, entre regiones y entre ellos, en el marco de la división territorial. A partir de eso, cualquier lugar podía, de manera gradual, identificarse a qué municipio, región, estado perteneció.

El proceso de construir el territorio nacional no era otra cosa que conectar un punto geográfico con la noción del territorio nacional, entendido como bienes de la nación o delimitación de la pertenencia a la nación. Por eso, a la vez que esta conexión era componente para construir el territorio nacional, empezó a generar y promover una nueva visión territorial, más tarde, esa visión iba a representar la percepción del territorio nacional.

Es decir, no es coincidencia la sugerencia tan importante de elaborar la carta general con la información de carácter geográfico, en la cual se indicara claramente la frontera exterior y la división interior, al momento de iniciar la tendencia de

configurar de manera unitaria y jerárquica.

Como he mencionado, dicha tendencia se originó a finales del siglo XVIII con las reformas borbónicas. La necesidad institucional de elaborar la información integral geográfica sobre el territorio surgió en ese momento. Rojas (2010, p. 151) señala que el gobierno de las intendencias solicitó cada vez más la información de carácter geográfico, botánico, geológico, en nombre de la *historia natural* de entonces. El Imperio español no había dado a conocer la extensión de sus posesiones americanas aunque su poder alcanzó al continente durante unos siglos (Álvarez, 2011, p. 80).[98]

Este nuevo interés sobre los elementos naturales surgió paralelamente con el proceso de conversión de la división jurisdiccional civil y eclesiástica en las provincias. Por un lado, la reorganización territorial dividida en provincias, requería un sustento para otorgar y justificar su identidad. Es decir, las características de la naturaleza podían dar un imaginario común a los pueblos que habían sido separados porque pertenecían a diferentes etnias, o bien porque pertenecían a diversas jurisdicciones. Por otro lado, la información integral geográfica fue requerida para coincidir con la finalidad de la reorganización territorial, o sea, explotar eficazmente los recursos de la Nueva España por parte de la metrópoli, y así, utilizar los recursos naturales y humanos; se necesitaba verificar y sistematizar la información geográfica.

Estos dos efectos de la información geográfica, crear un imaginario común y servir como base informativa para la administración, continuaban vigentes en el Estado independizado. En este caso, un imaginario común se configuraba con base en la nación mientras que la base informativa fue necesaria para conjuntar los recursos territoriales, naturales y humanos, en términos del "territorio nacional". La

[98] Eso no quiere decir que no había existido el interés o la necesidad de tener la información geográfica y cartográfica. De hecho, los europeos habían levantando el mapa mundial desde mucho antes de que en América iniciara la historia cartográfica que, justo empezó con la Conquista. Los conquistadores y los colonizadores españoles exigieron medir los límites exactos de territorios descubiertos y administrados (García Rojas, 2009, p. 76). Sin embargo, hasta mediados del siglo XVIII, la información fue enfocada en la descripción interpretada y representada desde un punto de vista subjetivo. Al llegar la época de la ilustración en siglo XVIII se trataba de tener la información objetiva, que pudiera articularse prácticamente con otras dimensiones política y económica, de acuerdo con la necesidad del gobierno (Castro-Gómez, 2005, pp. 231-237).

reconceptualización del territorio a partir de la nación refleja la forma en que se llevó a cabo la operación totalizadora de la soberanía.

La soberanía moldeaba el territorio adaptándolo en la presencia de un aparato administrativo jerarquizado y unitario, de tal forma que el gobierno de un Estado moderno ejercía el control monopólico y legitimidad en su territorio. Por eso, se empezaba a levantar la carta general desde la cual la población que habitaba en determinado territorio empezaba a reconocer el espacio llamado, "territorio nacional", a través del cual era supuesta e imaginariamente unido. En consecuencia, la representación del territorio de manera descriptiva o informativa que surgió al principio, por la necesidad de gobernar de manera unitaria, contribuyó a crear la percepción común sobre el territorio, que resultó en la consolidación de la nación.

Al respecto, Cabrales Barajas (2011, p. 158) señala que "si la nación quería ser reconocida como tal, tenía que contar con un retrato actualizado de sus contornos, para eso requirió del concurso de comisiones científicas que trazaran sus límites y dibujaran la Carta de la República y sus partes. Fue un proceso azaroso, que arrancó con la iniciativa de creación del cuerpo de Ingenieros, por parte de Diego García Conde en 1822". Es notable el hecho de que la primera llamada se inició en el año 1822 en el que el congreso nacional comenzó sus trabajos. Eso se debía a que el sistema político representativo del congreso requería la delimitación territorial para definir a quién representa y de qué manera representa. Para representar a una determinada población debía definir en primer término el territorio que habitaba esa población, en segundo, la división territorial que funcionaría como distrito electoral. Por lo tanto, en cuanto se independizó desde el Imperio español, se expuso la necesidad de la obra geográfica y topográfica, y surgió inmediatamente la iniciativa de creación de una institución que se cargaría de mediar y trazar el territorio.

En este contexto, desde la década de los 20, en los años posteriores a la Independencia habían comenzado los proyectos para levantar la carta general y juntar la información topográfica, aunque estos proyectos no resultaron bien por las complejas situaciones políticas y por la carencia de los datos básicos. En 1828 Tomás Ramón del Moral emprendió la elaboración de una carta general de México (Álvarez, 2011, p. 81), y una figura principal, como Lucas Alamán anunció en 1823 la

importancia de una estadística del territorio, a cargo del ministro de Relaciones Exteriores e Interiores del gobierno, enunciando que "depende la conveniente división de nuestro territorio, la justa repartición de las contribuciones, el arreglo de la representación nacional que a cada provincia corresponde, y el conocimiento de nuestros recursos y de nuestras fuerzas" (citado por Méndez Reyes, 2011, p. 21). Tomando como base los discursos y los proyectos anteriores, en 1833 se creó el *Instituto Nacional de Geografía y Estadística*, que en 1839 fue transformado en una Comisión de Estadística Militar encargada de la elaboración de una nueva carta general de la República" (Álvarez, 2011, p. 88)

El espacio abstracto expresado por la medida matemática en un plano, fue necesario para la gobernabilidad del Estado moderno. Por un lado, la legitimidad representativa que sustentaba el Estado moderno, requería la precisión de la delimitación de la división territorial y de la información acerca de la población. Por otro lado, el desarrollo del capitalismo, que es el factor del desarrollo del Estado moderno, requería verificar la distribución geográfica de los recursos naturales y humanos como mercancías que producen la ganancia.

Sin embargo, hasta que en 1858 Antonio García Cubas presentó la *Carta general de la República*, los mapas del Estado mexicano durante la primera mitad de siglo XIX carecían de exactitud.[99] La *Carta general de la República* en una hoja a escala 1: 2000000 tenía las proporciones correctas en latitud y longitud. Después, él seguiría trabajando en la corrección de los errores que tenía esa carta, y como resultado, se publicó el *Atlas metódico para la enseñanza de la geografía de la República Mexicana* en 1874 y el *Atlas pintoresco e histórico de la República Mexicana* en 1885. Su trabajo no sólo era importante por su precisión, sino que también mostraba la nueva consciencia histórica del nuevo Estado mexicano debido

[99] El mapa relativamente preciso fue realizado por José Antonio Alzate y Ramírez en la segunda mitad del siglo XVIII. Luego, Alexander von Humboldt, el pionero de la cartografía en América, y los estadunidenses como John Tallis y Joseph H. Colton realizaron los mapas científicos del territorio del México actual (Álvarez, 2011, p. 117). Pero, hasta la primera mitad del siglo XIX la carencia de precisión de la escala, las mediciones y la topografía dificultó levantar un mapa enteramente científico. Por eso, "se recurría a la imaginación para acabar de darles forma a los mapas" (García Rojas, 2009, p. 78).

a que contenía las imágenes de las personas prominentes, por ejemplo, héroes de la Independencia y de los sitios arqueológicos históricos, incluso las arquitecturas prehispánicas (imagenes 2 y 3 citado por García Rojas, 2009, pp. 79-80, 523-524). De esta manera, la obra geográfica servía para transformar los lugares, distintos culturalmente, y con la distancia, en un plano unificado se puede ver desde una posición superior, describiendo el origen imaginario de la nación mexicana.[100] Además, él en sí mismo, tomaba en cuenta la importancia de la geografía para alentar la formación de la patria de la nación. Publicó también *Compendio de geografía de la República Mexicana* en 1861 y *Compendio de geografía universal* en 1875 cuyos objetos eran facilitar enseñar la geografía al público. La geografía ha sido vinculada con la educación civil para disciplinar a los ciudadanos, debido a que se trata de los elementos de la representación del territorio que otorga el conocimiento sobre la división política, las características del poblado y la relación entre las ciudades, los pueblos y los campos etc. Estos conocimientos permitían entender la constitución universal y homogénea de la nación y su Estado.

Como he argumentado en el capítulo anterior, el territorio que fue organizado por los principios de la autonomía en la época colonial, era percibido de manera fragmentaria y separada, aunque estos territorios segmentados componían un territorio más amplio sintetizado. Es decir, un pueblo de indios era un componente de una jurisdicción superior, ésta, un componente de la Nueva España, y ésta última un componente del Imperio español. De esta manera, un pueblo incorporaba al Imperio pero, al mismo tiempo ese pueblo de indios tenía su propia visión, percepción, entendimiento sobre "su" territorio. Existía una brecha entre lo que percibieron quienes habitaban en un pueblo y lo que se clasificaba de dicho pueblo.

Pero, por lo demás, con el inicio de la implantación de la soberanía como nuevo mecanismo del poder, el territorio tenía que ser reconocido anulando esa

[100] La *Carta General de la República Mexicana* en 1858 fue decorada por el Escudo Nacional de un águila, la imagen del lago de Texcoco en el Valle de México, los volcanes Popocatépetl e Iztacihuatl, la presencia del indígena y la pirámide. Luego, la *Carta Histórica y Arqueológica, parte del Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* en 1885 figuraba el supuesto camino hacia el lugar de asentamiento de los nahuas que sería narrado como el origen mítico de la nación mexicana (García Rojas, 2009, pp. 81-82).

brecha, con una visión común y homogeneizada para la nación. Por eso, en el momento de estructurarse el Estado-nación, un discurso constitucionalista "desplegaba una visión territorial de carácter mítico, de alta densidad simbólica, donde se lleva a cabo la metonimia o el *quid pro quo* entre territorio, soberanía, ciudadanía y nación, y que este discurso se repite o se modifica en las Constituciones estatales, en tanto sus constituyentes, como parte del Estado, asuman o no la visión del territorio nacional y con ella la identidad nacional en formación, como propia" (García Rojas, 2009, p. 62). Este efecto sofisticado de la visión territorial, muestra un aspecto totalizador de la soberanía, que fue figurada en el espacio unidimensional con la forma del "plano" y posibilitaba ver desde el territorio panorámico, definido por la frontera con otros Estados, hasta un rincón con lente amplificador. De ahí, los rincones, los pueblos y las regiones, se articulaban según la dimensión perceptiva y cognoscitiva.

En pocas palabras, la percepción cosmográfica del espacio se convirtió en la percepción geográfica del territorio. Este cambio estaba ligado con la introducción de la lógica del capitalismo moderno que conllevaba el surgimiento del Estado-moderno, así el primer síntoma del capitalismo se revelaba en la desamortización de las tierras de corporaciones coloniales.

Como argumentaré adelante, la desamortización mostraba otro cambio paralelo con la percepción sobre el espacio, es decir, las tierras diferenciadas por el carácter topográfico, por ejemplo: valle, río, curva, montaña, que contenía un significado simbólico y mítico, o no, según el uso: para mantener la familia o para entregar el tributo, como propiedad individual, de familia o de uso común, todas estas formas se homogeneizaron mediante el valor monetario; o sea, cualquier tierra se ponía a medir y valorar mediante el precio. En este sentido, la cartografía y la desamortización funcionaron de la misma manera que la homogenización del espacio y la tierra, la primera lo hacía mediante un plano y la segunda mediante la cotización. Además, el desarrollo de la técnica cartográfica ofreció el dato cuantitativo que se requería para la desamortización.

3.3. El desarrollo de la desamortización

Por último, la homogeneización del territorio fue realizada de manera decisiva a través de la desamortización llevada a cabo por el Estado moderno que permitió valorar, con la misma medida –o sea, por el dinero-, todo tipo de tierras, anulando las diferencias de las tierras en al uso, y a quién pertenecían. Como he mencionado anteriormente, la constitución de las tierras durante la época colonial se basó en las corporaciones. Los pueblos de indios, reconocidos como corporación, habían poseído tierras propias concedidas por la Corona. Las tierras comunales contribuyeron a mantener la cohesión social de los indígenas pero, a finales en siglo XVIII y en los inicios del establecimiento del Estado-nación, las tierras fueron revaloradas y utilizadas de otro modo por el discurso y la política nacionales, enfatizando la producción destinada, no a suministrar a los poblados quienes habitaban en la misma tierra, sino a aumentar la rentabilidad a nivel nacional, por eso, ahora la tierra no está ligada necesariamente con el buen vivir de los pueblos. Esta reinterpretación sobre la tierra se desarrollaba paralelamente con el proceso de transformar la sociedad corporativa en el Estado moderno basado en la nación compuesta por individuos debido a que éstos eran de nuevo propietarios de la tierra comunal. De esta manera, la autonomía colectiva de los pueblos de indios fue reemplazada por la autonomía de ciudadanos que ya señalé, se le ha denominado como “la soberanía nacional”.

3.3.1. El origen de la desamortización en las reformas borbónicas

La idea de la desamortización originó el enfrentamiento que derivó en los problemas agrarios a fines de siglo XVIII. A lo largo del tiempo, con el desarrollo de la hacienda y la expansión de empresas españolas desde finales de siglo XVII, las tierras fueron concentradas cada vez más en manos de poca gente, aunque la tierra de los pueblos de indios fue resguardada por decretos de la Corona. En la práctica, los empresarios y los hacendados españoles invadieron las tierras comunales y absorbieron a los

habitantes de los pueblos de indios, como mano de obra. De modo que a fines del siglo XVIII se presentaban varios problemas agrarios, por ejemplo, la expansión del sistema de hacienda, la carencia de las tierras comunales que la población indígena usaba para su autosuficiencia, el aumento de la población de castas sin tierras, el desequilibrio entre los salarios de los peones y los precios y las crisis agrícolas (Florescano, 1995, p. 22).

Por su parte, los fisiócratas en España, durante la segunda mitad de siglo XVIII, difundieron la idea de que la riqueza de un Estado estaba delimitada por el desarrollo de la agricultura. Por eso, era lógico buscar nuevos terrenos de cultivo y diversas formas de aumentar la producción. En este contexto, se ordenó distribuir y dividir la propiedad municipal entre vecinos en 1767 (Menegus Bornemann, 1995. p. XVIII). Y estas ideas llegaron a influir en las políticas agrarias de las reformas borbónicas en la Nueva España. La *Real Ordenanza de Intendentes* en 1786 ordenó redistribuir las tierras realengas. "El artículo 61 confería a los intendentes la facultad de repartir porciones de esas tierras, añadiendo la de redistribuir algunas tierras de *privado dominio"* (Hamnett, 1995, p. 3) aunque no se realizó efectivamente por descontento de los hacendados. La medida que tomaba el gobierno no fue desaparecer el latifundio, sino aumentar la extensión de tierra de cultivo y aumentar el número de los pequeños propietarios porque creían que la producción de la propiedad individual sería mejor que en la propiedad comunal.

Esta idea se manifestó más claramente y radicalmente en la propuesta de Manuel Abad y Queipo en 1799 y las leyes redactadas repetidamente por el obispo fray Antonio de San Miguel en 1804. Manuel Abad y Queipo escribió en *Representación sobre la inmunidad personal del clero* respecto a tres clases: españoles, indios y castas, quien señaló la vida vulnerable de estos dos últimos, y propuso remedios como los siguientes:

> […] lo primero, la abolición general de tributos en las dos clases de indios y castas. Lo segundo, la abolición de infamia de derecho que afecta las referidas castas; que se declararán honestas y honradas, capaces de obtener los empleos civiles que no requieren nobleza, si los mereciesen por sus buenas costumbres.

> Lo tercero, división gratuita de todas las tierras realengas entre los indios y las castas. Lo cuarto, división gratuita de las tierras de comunidades de indios entre los de cada pueblo. Lo quinto, una ley agraria semejante a la de Asturias y Galicia, en que por medio de locaciones y conducciones de veinte o treinta años, en que no se adeude el real derecho de alcabala, se permita al pueblo la apertura de tierras incultas de los grandes propietarios, a justa tasación en caso de desavenencia, con la condición de cercarlas y las demás que parezcan convenientes para conservar ileso el derecho de propiedad (Florescano 1995, p. 26).

Cinco años después, el obispo fray Antonio de San Miguel retomó los puntos tercero, cuarto y quinto, en un informe que quedó inconcluso por su muerte, sobre las leyes, con el fin de acabar con "la vida humilde del pueblo". Aunque no se efectuaron sus objetivos de refrenar a los hacendados entonces, el punto cuarto, en cuanto a la división de la propiedad comunal, era la raíz de la desamortización que se llevaría a cabo después de la mitad de siglo.

Al final, el virreinato comprendió que el estorbo del desarrollo económico basado en la agricultura era el control de una corporación, por ejemplo, los pueblos de indios sobre el acceso de los recursos, sobre todo, la tierra (Ortiz Peralta, 1993, p. 156), o la existencia de los grandes haciendas que, según lo que creían las reformistas españoles, por ejemplo, Jovellanos, tenían menos productividad que la pequeña propiedad individual (Hamnett, 1995, p. 15). Por eso, la Contaduría General mandó en 1800 que se repartiera el fundo legal en parcelas individuales entre los vecinos para aumentar la capacidad productiva, y poner las tierras sobrantes en arrendamiento. Según Menegus Bornemann (1995, p. xv), esta orden muestra la idea básica de las reformas borbónicas que luego sería conectada con la idea liberal que organizaba al nuevo Estado, porque pretendía "fomentar el interés individual mediante la adjudicación de una parcela familiar a cada miembro de la comunidad. Con esta medida se pretendía, a la vez, redistribuir la tierra, asegurar un mayor número de brazos en la agricultura y eliminar las marcadas diferencias entre labradores".

3.3.2. El impulso de la desamortización por los liberales

Dicho diagnóstico económico de los reformistas influidos por la fisiocracia, y la resolución que proponían continuó hasta el siguiente siglo. Los liberales, nueva elite política de siglo XIX lo retomaron por su parte. De modo que el decreto del 4 de enero de 1813 aprobado por las Cortes de Cádiz ordenó que "Todos los terrenos baldíos, realengos, y de propios y arbitrios, con arbolado o sin él, así en la Península e islas adyacentes, como en las provincias del Ultramar, excepto los ejidos necesarios a los pueblos, se reducirán a propiedad particular" (Menegus Bornemann, 1995, p. XVIII). Esta orden tendría que ser implantada en la Nueva España pero, no se realizó en la práctica por la guerra de Independencia y por la abolición de la Constitución de Cádiz.

Sin embargo, el gobierno español intentó desplegar "individualizar la tierra de los pueblos para socavar la insurrección popular", aunque ni el gobierno español ni los insurgentes, tenían suficiente control para conservar el orden colonial sobre las tierras, o para cambiarlo. Después de la Independencia, aunque no se estableció la política nacional debido a los conflictos entre las elites políticas, la conducta de las autoridades locales por su propio interés, y la intervención desde exterior, se dictó la orden el 3 de octubre de 1825, con las bases sobre arreglo de la hacienda que confería al gobernador el poder para proponer y regular los impuestos. Esta orden "reforzaba la tendencia a apropiarse de los bienes comunales ya que se requerían caudales que hicieran posible el funcionamiento de la administración estatal. Pero, además, las contribuciones no se establecían para un pueblo, sino de manera individual" (Ortiz Peralta, 1993, p. 164).

En este contexto, los estados aprobaron las leyes en cuanto a reparto de las tierras comunales.[101] La legislatura de Michoacán ordenó el reparto de las tierras de

[101] Silva Prada (2003, p. 105) hace un recorrido sobre el proceso de desamortización de tierra como siguiente:
-En las primeras constituciones estatales como las de Puebla, Sonora, Sinaloa y Zacatecas toda la tierra comunal, incluyendo el fundo lega, quedó sujeta a división. Estas leyes no fueron aplicadas en todas partes y en algunos tomó tiempo su aplicación.
-Pocos estados intervinieron en las propiedades de cofradías. En Guanajuato en 1827 por

las comunidades entre los vecinos en el 18 de enero de 1827 (Knowlton, 1995, p. 124). En el Estado de México, la Constitución de 1827 dictó que "los prefectos y subprefectos quedaron encargados del repartimiento de las tierras comunes, de la inversión de los fondos públicos, de la instrucción, del arreglo y administración de los bienes de comunidad", luego, el decreto de mayo de 1833 "adjudicaba a los ayuntamientos los terrenos realengos o baldíos existentes en el territorio de sus municipalidades para que se arrendaran" (Ortiz Peralta, 1993, p. 164).

Además de la necesidad económica de repartir las tierras comunales con el fin de reservar la hacienda del estado, los liberales mexicanos insistieron en la desamortización argumentando que los indios súbditos no se convirtieran en ciudadanos, sin modificación institucional sobre tierras comunales. De hecho, las tierras comunales que fueron sustento de la sociedad indígena cohesiva, sostenían los gastos para las ceremonias religiosas. El control de la Iglesia sobre la población fue un obstáculo para construir un Estado laico y liberal. Esta posición de los liberales se revelaba ya, en los primeros años después de la Independencia como siguiente manera:

> El Estado todo (está) interesado en el aumento de los pueblos, en el fomento y adelantos de la ilustración y en que no se perpetúen ciertas animosidades que pueden tener un día que otro trascendencias funestas. Ninguna de estas cosas ha de llegar a suceder mientras no se destruyan de raíz unos privilegios tan indecorosos, que se concedieron con el dañado intento de mantener el

---

ley de ayuntamientos se mandó a repartir las tierras de comunidad y las de las cofradías. En Yucatán, en 1832, se ordenó la distribución de los terrenos de las asociaciones pías (había un precedente de 1811 como parte de las políticas intendenciales).
-En los años veinte algunos transfirieron directamente la propiedad comunal a la de cofradías.
-Durante la intervención norteamericana algunos gobiernos estatales, como el de Querétaro, emitieron decretos de desamortización, con el fin de poner a la venta tierras comunales y hacerse de recursos para pagar al ejército que combatía a las tropas extranjeras.
-En Jarilsco, en 1849, se permitió que los indios pudieran poseer en sociedad fincas que les correspondían por repartimiento. […]
-En Veracruz las mayorías indígenas concedieron poderes judiciales a sus ayuntamientos para que las representaran en litigios. El 20 mayo de 1856 los indios de Veracruz estaban presentando refutaciones a la ley de 1826 por la cual se convertían en propiedades particulares los terrenos comunales.

> embrutecimiento y la degradación de los indígenas…
> Abolidos los privilegios de los indios, se verá muy pronto tomar otro aspecto a sus pueblos, porque concurrirán a ellos toda diversidad de personas con el transcurso del tiempo: no distinciones que repugnan al verdadero liberal: sus posesiones se mejorarán por el ejemplo: detestarán muy luego esas preocupaciones fanáticas que los hacen ser el juguete de la avaricia, y en fin, se encontrará no muy tarde la patria con hijos que la llenen de gloria, cuando ahora sólo le causan tristeza y desconsuelo.[102]

Desde las reformas borbónicas hasta los primeros años del Estado independiente, la legislación sobre el reparto de tierras comunales y la desamortización se había desarrollado, sin embargo, su efecto en la práctica no fue válido, ni trajo un cambio radical hasta la famosa ley Lerdo en 1856. Por ejemplo, en algunas partes los ayuntamientos constitucionales permitieron el usufructo de las tierras comunales a cambio de un pago, como sucedió en el Estado de México en 1847(Ortiz Peralta, 1993, p. 166). En este caso, el ayuntamiento nada más reemplazó a la autoridad comunal y las tierras comunales fueron consideradas como antes.

Además, la tensión política entre federalistas y conservadores no permitió realizar el reparto de tierras. Los conservadores defendieron la propiedad de la Iglesia aunque no le dieron mucha importancia a las tierras comunales de igual manera. Es decir, la propiedad de la Iglesia fue clasificada en la propiedad de la corporación, igual que la propiedad comunal de la corporación civil. Los conservadores no favorecieron la política liberal en cuanto a la propiedad de corporaciones. Por lo tanto, el proceso de reparto de tierras y de la desamortización fue realizado efectivamente después de terminar la guerra civil durante 3 años. De hecho, varias de estas legislaciones estuvieron enfocadas preferentemente en la propiedad de la Iglesia que ocupaba gran parte del territorio, de vez en cuando despojado las tierras comunales.

---

[102] *Memoria que presenta el gobernador de Guanajuato al congreso constituyente del estado de los negocios públicos que han estado a su cuidado desde el 10 de mayo de 1824 hasta el 31 de diciembre de 1825*. Guanajuato, 1826, pp. 10-11, citado por Fraser (1972, p. 620).

En pocas palabras, la reforma de la tenencia de las tierras fue necesaria en el Estado moderno por dos aspectos. En el primer lugar, se necesitaba convertir la propiedad común en propiedad privada con el fin de eliminar las corporaciones privilegiadas y crear un nuevo agente político y social, es decir, el ciudadano, separado de su corporación civil y eclesiástica, y ahora, perteneciente a la nación. Como mencioné anteriormente, la nación fue un sustento que otorgaba legitimidad al Estado moderno. Así que se requería anular la diferencia entre estatutos y diversos valores de la sociedad, para el progreso y el desarrollo de la nación.

La homogeneización entre grupos sociales heterogéneos, fue prerrequisito para forjar la nación, aunque en la práctica dicha homogeneización no significaba la igualdad como planeaba la teoría liberal y republicana, sino que se materializaba con uniformidad forzada violentamente, como mostraré en el siguiente capítulo. Las tierras homogeneizadas y privadas mediante reparto y desamortización, podrían romper la vinculación con la antigua sociedad e impulsar la figura del ciudadano que compondría, de manera directa, la nación sin algún mediador.

En el segundo lugar, la individualización de las propiedades era vista como más ventajosa económicamente, aunque los indígenas campesinos habían cultivando las tierras comunales “con gran intensidad para producir su sustento” (Tutino, 1990, p. 210). El efecto económico de la privatización de terrenos cultivables no fue aumentar la producción inmediatamente, sino que convirtió los terrenos en una mercancía cuyo valor era igual para todos, sin importancia sus vecinos o habitantes.

En este contexto, la reforma liberal promulgada en 1856 y 1857 fue un episodio cumbre de esta transición de la tenencia de las tierras por dos razones. Por un lado, como señalaré abajo, la ley Lerdo no solamente debilitó la solidaridad de la comunidad anulando el concepto de la tierra comunal, sino también resultó en la invasión de los individuos fuera de la comunidad, vendiéndose a ellos la tierra que había pertenecido a la comunidad. Por otro lado, la Constitución del 5 de febrero de 1857 con base en la ley Lerdo del año anterior, ordenó que los ejidos también se privatizaran, modificando las legislaciones anteriores. Eso significaba el inicio de un proceso amplio y radical para quebrantar la integridad de pueblos. Aunque no se

realizó de manera general la reforma liberal, sino hasta terminar la guerra civil y derribar a Maximiliano en 1867, se puso un firme cimiento en la sociedad mexicana que llevaría hacia la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna y capitalista.

3.3.3. La desamortización en la ley Lerdo

La Ley del 25 de junio de 1856, la llamada ley Lerdo o ley de desamortización, declaraba en su artículo 1 que "todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual"[103] y en el artículo 5 que "Tanto las urbanas, como las rústicas que no están arrendadas a la fecha de la publicación de esta ley, se adjudicarán al mejor postor, en almoneda que se celebrará ante la primera autoridad política del Partido" (Knowlton, 1995, p. 122).

Aunque se promulgó la eliminación de las corporaciones y la privación de sus propiedades a los pueblos indígenas, la ley Lerdo, por lo demás, demostró la intención de proteger a las clases vulnerables. Por un lado, dicha ley exceptuaba de la desamortización las tierras y edificios destinados al servicio público, con acuerdo del artículo 8 que dictó "los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones […] los edificios, egidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan" (Knowlton, 1995, p. 123). Aunque era ambiguo definir "servicio público", eximía de la

[103] Además, la anulación de todas las corporaciones fue promulgada. Según el artículo 3, "bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida" (Bazant, 1995, p. 101). Estas corporaciones fueron anuladas legalmente de acuerdo con el artículo 25, que pasaría a ser parte del 27 de la Constitución de 1857 en que se ordenó que "Desde ahora en adelante ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces […]" (Lira, 2003, p. 395).

desamortización los ayuntamientos, el mercado, las cárceles y los ejidos. Por otro lado, con respecto a la compra, se dictó que el arrendatario tenía la prioridad de compra. El costo de compra de la propiedad se fijó con una cantidad que fuera 16 2/3 veces la renta anual y se cobró un impuesto de venta del 5%. Pero, unos meses más tarde, en octubre de 1856, se exceptuó el impuesto de venta en el caso de la compra de propiedad de menor de 200 pesos, con el fin de apoyar a los campesinos pobres. Si la tierra no fue arrendada o, si su arrendatario no la compró o, se vendió en pública subasta. El procedimiento de la desamortización fue encargado por el mismo arrendatario o por las autoridades locales (Powell, 1972, pp. 658, 660).

Sin embargo, su efecto negativo respecto a los indígenas y a los pueblos, no fue evitable. En el primer lugar, la prioridad de compra del arrendatario resultaba inesperada que las tierras comunales fueran transferidas a individuos de pueblos colindantes, porque las tierras comunales habían sido arrendadas a las personas que no eran avecindadas del pueblo, para conservar así el dinero. Además, mientras que los vecinos sentían la antipatía por la desamortización,[104] los empresarios o los hacendados despojaron a ellos de las tierras comunales, aprovechando la nueva ley. En segundo lugar, como mencioné, el ejido también fue privatizado por la Constitución del 5 de febrero de 1857. De modo que la solidaridad social que mantenía a través de las tierras comunales fue debilitada. Bajo estas circunstancias, en tercer lugar, las autoridades locales responsables en el trámite no favorecieron a los indígenas pobres, sino que favorecieron a los terratenientes, quienes buscaban las medidas para conseguir su propia riqueza. Así que la mayor parte de los pueblos indígenas y campesinos tenían que buscar una salida para conservar su propiedad, a pesar de que en algunas regiones los beneficiados de la desamortización no fueron los terratenientes, sino la elite indígena local o los ricos del pueblo que pudieron aprovechar las políticas públicas y las legislaciones (Falcón, 2002, p. 66). El hecho de que no existía una salida legal y oficial para apelar contra la desamortización,

[104] Los pueblos no aceptaron la desamortización por varias razones. Algunos pueblos indígenas eran simpatizantes con la religión católica, por lo tanto, favorecieron a las curas y parroquias que pretendían derrumbar a los liberales. Se oponían a las reformas liberales, que para ellos parecían inválidas. Además, sufrieron por el despojo de las tierras comunales por parte de los empresarios que aprovecharon el cambio de la estructura.

ocasionó los motines y las resistencias de los indígenas.

Lo que quiero destacar revisando el largo proceso de la desamortización, no sólo es el hecho de que los pueblos se destruyeron o que se empeoró la situación de indígenas sino también que hubo un intento de incorporar los indígenas a la nación homogénea previamente, a través de la comercialización y la imposición de conmensurabilidad de la tierra.

Capítulo IV
Intersección de la soberanía nacional y la autonomía indígena

1. El binomio inclusión-exclusión como dinámica de la soberanía nacional

1.1. Des/encuentro de la autonomía indígena con la soberanía nacional

En el capítulo I, he planteado “lo político” y “el poder” entendido como relación social para problematizar la autonomía y la soberanía. A diferencia del uso que generalmente se hace, de entenderlo como un “derecho”, intento resituar la “autonomía” como un tipo del “poder”, igual que la soberanía, retomando la idea de Foucault. Actualmente el término de la autonomía se usa en el contexto de la reivindicación de los derechos de comunidades indígenas dentro del marco constitucional del Estado moderno. En este caso, las comunidades indígenas demandan el reconocimiento jurídico del estatus de la entidad autónoma, y requieren de un cambio político y administrativo para realizar dicho estatus. Pero, la demanda del derecho a la autonomía revela una paradoja en la constitución democrática del Estado moderno, ya que éste también se atribuye la libre determinación, a partir de la lógica de la soberanía moderna, es decir, teóricamente los ciudadanos como individuos pueden ellos solos conducir su vida, y de facto, en cierta medida, de forma autónoma, mediante dispositivos institucionales del Estado moderno. Entonces, ¿es diferenciado el contenido de libre determinación que pretende cada una, la autonomía por su lado, y la soberanía, por el suyo, siendo así que los indígenas demandan otro tipo de libre determinación bajo el concepto de autonomía, desviándose de la soberanía? O bien, ¿el problema reside en que dichos dispositivos institucionales aún no están adaptados para que los indígenas ejerzan su autonomía?

Si seguimos retomando la perspectiva de “derecho” sobre la autonomía, es

inevitable el postulado naturalista y universalista. O sea, al responder ante la crítica de por qué es su "derecho" la autonomía como forma propia, sugiriendo que tomen las medidas institucionales ya dotadas para garantizar la libre determinación en términos de soberanía nacional, no hay una lógica que sea convincente, porque conceptualmente a la constitución política actual sí se le otorga el derecho a libre determinación. La lucha por la autonomía indígena y reformular la constitución política para la autonomía no se encuadra en la lógica de derecho, que requiere el reconocimiento del marco político actual, sino que pertenece al campo de la lucha del poder. Además, aunque se reconoce el derecho de la autonomía de las comunidades indígenas dentro del marco constitucional del Estado moderno basado en la soberanía, es difícil construir un espacio político pluralista que pueda abrirse a la relación social basada en la autonomía, en este caso entendida no como derecho, sino como "poder".

De ahí que mi intención sea cambiar el enfoque de "derecho", por el de "poder" hacia la autonomía indígena. Cuando la autonomía se entiende como el poder de reformular la relación social, la demanda de ésta se puede valorar más como posibilidad de transformar la lógica que sostiene la constitución política actual, y nos permite suponer la propuesta de relaciones sociales múltiples que no sean jerarquizadas ni concentradas en la lógica del Estado liberal. Es decir, permite no sólo enfocarnos en la unidad que gozará ese derecho, sino en reflexionar en torno a las relaciones sociales ahí gestadas, o las relaciones sociales de que se compone la unidad. O sea, la cuestión más importante será formular las relaciones sociales desde un punto de vista de autonomía, más que definir la unidad autónoma.

Carmagnani (1991, p. 222) ha mencionado que las tres problematizaciones referentes a: "qué clase de entidad se desea organizar, qué elementos se identifican como básicos en ella y cómo se desean articular las diferentes entidades en un espacio político más amplio" nos permiten identificar el elemento central subyacente de una organización política. Tomando en cuenta este planteamiento, puedo decir que los pueblos de indios se organizaron como entidad autónoma con relación a la autoridad colonial española. En el capítulo II, se trataron los elementos para definir los pueblos de indios en tres categorías: la estructura política, el orden jurídico y la

territorialidad. A través de éstos, mostré que los pueblos de indios fueron una entidad autónoma, al mismo tiempo fueron articulados a la autoridad colonial, como lo dicho sobre “un espacio político más amplio”. Me planteé la autonomía no sólo como dichos elementos que se identificaron en los pueblos de indios, sino también como la existencia de esa relación social con la autoridad colonial.

En este contexto, se permitían diversas relaciones sociales entre los pueblos de indios y la autoridad colonial. Aunque los españoles implantaban el modelo español en todos los ámbitos, el político, jurídico, social, económico, religioso y cultural etc., eso no significaba desarraigar y absorber las otras formas de organizar la comunidad política: reconocerlas se hacía necesidad en práctica. Para convivir con indígenas, mantener la estructura pluralista de un territorio muy extenso y seguir obteniendo beneficios, resultaba oportuno reconocer una constitución política pluralista y una diversidad de identidades políticas, incluso la indígena. De ahí, no debemos olvidar que esta diversidad depende de las diferentes naturalezas de la composición de cada pueblo: la distancia con las ciudades españolas y las haciendas, las características de las etnias originales y el cambio de la población étnica a lo largo tiempo etc. Aunque denomino en conjunto a los “pueblos de indios”, había diferencias entre ellos, quienes formaban múltiples relaciones sociales entre sí, además que existían varios tipos de relaciones entre un pueblo de indios y la autoridad colonial.

Pero, al independizarse del Imperio español, se introducía una nueva forma política a partir de la que se constituían las nuevas relaciones sociales entre pueblos, y entre éstos y la nueva autoridad legítima. Esta nueva forma política fue la llamada soberanía moderna basada en la nación en abstracto. Desde entonces, las relaciones sociales pluralistas fueron reorganizadas conforme a la lógica de la soberanía: homogeneizar y neutralizar las diferencias entre las diversas sociabilidades de la sociedad novohispana. En el capítulo III, revisé cómo se introdujo la noción de soberanía moderna en los inicios del siglo XIX, junto con la transformación política de la metrópoli y de la colonia, y cómo fue reorganizada la constitución política a partir de la idea de la soberanía moderna.

Hice una exposición de la soberanía en tres categorías, de igual manera en

que fue formulada la autonomía: la estructura política, el orden jurídico y la territorialidad. A medida que las relaciones sociales se definieron por otros criterios, y se pasó de la autonomía a la soberanía moderna, dichas categorías fueron situadas de otra forma. Es decir, bajo la autonomía, la territorialidad se determinó con respecto a la estructura política y el orden jurídico porque la comunidad política, o sea, los pueblos de indios, se delimitó y definió principalmente por el elemento de la territorialidad. Como he mencionado anteriormente, la territorialidad determinaba la estructura política y el orden jurídico. La estructura política se basó en organizar el territorio y el trabajo que se ejerce sobre éste mientras que el orden jurídico se aplicaba en un espacio delimitado que configuraba el territorio sucesivamente con la estructura política.

En cambio, la introducción de la soberanía cambió el predominio de territorialidad por la legalidad como el elemento primordial: la legitimidad de la nueva gobernabilidad fue garantizada por la Constitución. La aparición del constitucionalismo conllevaba jerarquizar los otros elementos y sujetarlos a la Constitución. La estructura política fue conformada a través de procesos electorales bajo las órdenes de la Constitución, de esta forma, la territorialidad dejó de modelar las relaciones sociales, y sólo se convirtió en un campo donde se ejerce la dominación administrativa, o un recurso que evidencia el uso de la dominación política, aunque sigue siendo un elemento importante para construir un Estado. Por lo tanto, el enfoque para configurar las relaciones sociales pasó de estar basado en la delimitación espacial, a basarse en aquellas definidas abstractamente en la idea de la soberanía. Esta idea, en México, derivaba de la corriente del liberalismo y la soberanía moderna fue su meollo.

De ahí, la cuestión es que la dinámica de la soberanía no fue construida sobre la práctica, sino a partir de una brecha entre las ideas iluministas de elites criollas, y la realidad compuesta por las diversas etnias en el nuevo y recién Estado independiente, que aún fue enraizado en el predominio de la territorialidad.

A lo largo del desarrollo del capítulo II y III, intenté a explicar que la estructura de los pueblos de indios como entidad autónoma, no fue distinta a la constitución basada en la soberanía moderna. En otras palabras, a pesar de que las elites criollas

del Estado recién independizado rechazaron la vieja estructura de los pueblos de indios porque la consideraron como obstáculo para el proyecto nacional de progreso y libertad, la constitución que planteaba, nuevamente basada en la soberanía moderna a partir de la idea individualista liberal, no fue muy avanzada para los indígenas quienes eran mayoría de la población, más bien, la organización de pueblos de indios era, una entre otras formas más, conforme a la convivencia en la autonomía indígena. Como señalaré en este capítulo, la nueva constitución política introducida junto con la lógica republicana, por ejemplo, la ciudadanía y el municipio, que aparecen como instituciones para cristalizar el derecho de la libre determinación, estaban muy alejados de las pretensiones que los indígenas querían lograr a través de la libre determinación, en cambio, destruyeron la estructura con la que durante siglos se había mantenido la autonomía frente a la autoridad colonial.

La libre determinación que habían gozado los pueblos de indios durante la época colonial que, en esta investigación denomino como "autonomía", no fue diferente de la libre determinación que pretende garantizar la nueva relación política basada en la "soberanía". Es decir, si contemplamos a los pueblos de indios como comunidad política, éstos también disponían de los mismos ámbitos para organizar una entidad política, de la misma manera que un Estado. La diferencia fue la forma de organizarse y la naturaleza de las relaciones con otras comunidades.

Pero surgieron dos problemas para plantear la libre determinación a nivel del Estado moderno. En primer lugar, en la práctica, aunque se adoptaron los procedimientos democráticos para gobernarse y legitimarse, la decisión política estaba en manos de las elites criollas. En segundo lugar, los mismos plantearon una idea de universalizar, en abstracto, la libre determinación de la nación y llegar a su punto máximo de alcance. Generalizar la libre determinación se expresó a través de las ideas de "libertad" y "igualdad ante la ley" de todos los ciudadanos. Pero, esta idea no resultó tal y como se había planteado teóricamente, sino que mostró el otro aspecto implícito de generalizar la libre determinación. Esta expresión, o la voluntad de lograr eso ideales, no garantizaba que cada uno gozara de la libre determinación, más bien, significaba que no reconoce la existencia del sector excluido de libre determinación ni lo institucionaliza.

Este resultado se debía a la naturaleza del liberalismo, por la cual optaron las elites criollas, como ideología para construir el nuevo Estado moderno. El liberalismo se caracteriza por una perspectiva racionalista e individualista. Por eso, el liberalismo no reconoce la existencia de las identidades colectivas ya que el individuo es el punto de partida de la sociedad, por otro lado, no toma en cuenta los conflictos entre las sociedades pluralistas porque según su punto de vista, unas posturas distintas siempre llegan a un acuerdo conforme a la razón; como señala Mouffe (2011, p. 17), la lógica del liberalismo supone una perspectiva sobre el pluralismo como "un conjunto armonioso y no conflictivo". De esta manera, el liberalismo no reconoce el aspecto de "lo político", que implican las relaciones sociales antagonistas, además, no está tomando en cuenta que los valores generalizados, por ejemplo, la libertad y la igualdad ante la ley, puedan producir una exclusión de un sector de la sociedad. Los liberales suponían que algún día, los valores liberales cubrirán a todos los sectores de la sociedad, porque dichos valores están basados en la racionalidad. De modo que si hay algún sector excluido, es porque no funcionan bien los criterios liberales, de ahí que no se tome importancia de la exclusión.

En este contexto, los pueblos de indios y la forma de constituirse fueron aspectos considerados como obstáculos para el progreso entendido por los liberales, por lo tanto los liberales intentaron a superarlos. Después de eso, éstos pensaron en remediarlos, y propusieron políticas para mitigar las condiciones vulnerables de los indígenas, ahora percibidos no como unas sociedades dentro de la sociedad, sino como un subgrupo de la sociedad. Pero, los remedios aplicados fueron absorber e integrarlos al sistema liberal, a manera de convertirlos en ciudadanos, y aglutinarlos en la figura del municipio. En este proceso, los principios liberales impuestos a los indígenas, se fundaron en la homogeneidad, la cual era otra variante de la igualdad y rechazaron las relaciones sociales pluralistas que a veces implicaban lo diferente o lo opuesto.

1.2. Conceptualizar la inclusión y la exclusión

El rechazo de "lo político" como relación social y la insistencia de integración, producían la exclusión antes que la inclusión. Para abordar el binomio de la inclusión-exclusión, retomaré la discusión de Niklas Luhmann[105] al respecto. Aunque aquí no se trata de la teoría de sistemas en su conjunto, tampoco es necesario ocuparnos de ella en su totalidad, únicamente retomaré su discusión sobre la inclusión y la exclusión, que me puede abrir una posibilidad para acercarme a la lógica de la soberanía moderna caracterizada por dicho binomio.

Retomaré su perspectiva debido a dos puntos: uno, porque el autor conceptualiza la exclusión y la inclusión como binomio. "«Inclusión» indica, entonces, la cara interna de una forma, cuya cara externa es la exclusión. Por consiguiente, sólo es pertinente hablar de inclusión si hay «exclusión»" (Luhmann, 1998, pp. 171-172). Es decir, la exclusión no es resultado de no lograr incluirse ni ser aceptado en una sociedad como miembro, sino que es la otra cara de la inclusión. Desde esta perspectiva, las medidas para resolver el efecto negativo de la exclusión, no desembocan en incluir a más gente en un sistema social, sino que se puede considerar regular la relación entre inclusión y exclusión, ya que ambas, son fases de *comunicación* en *sistemas sociales*. Cuando la exclusión no es considerada como un sector "aún no integrado en sistema", más bien, es entendida como resultado de operación de *sistema funcional*, el sector excluido se puede reconocer como una sociedad, de modo que se puede contemplar las relaciones sociales pluralistas

[105] Para Luhmann, "inclusión y exclusión" no era un tema central hasta los años 80. Hasta entonces, el autor utiliza el término de "exclusión" para indicar otra cara de inclusión. La exclusión significaba la individualización para contribuir la reproducción de sistemas sociales. "Lo que hace que los seres humanos tengan que distinguirse unos de otros, hayan de comportarse de forma mutuamente «exclusiva», para poder producir cada uno su propia aportación a la reproducción de la sociedad" (García Blanco, 2012, p. 48). Pero, a partir de los años 90, la conceptualización de exclusión obtiene un sentido teórico más definitivo. Ésta es el reflejo de una autocrítica, o complementario frente a la teoría de sistemas por sí mismo porque el autor se ponía contemplar la parte subyacente de los sistemas. Por tal razón, no concluía conceptualizar y desarrollar el concepto de la exclusión, sin embargo me inclino a retomar su planteamiento porque es pertinente para poner en cuestión el binomio de la inclusión-exclusión.

subyacentes que habían sido oprimidas por la lógica de la soberanía.

De ahí surge otro aspecto de importancia en el argumento de Luhmann: la distinción entre la exclusión y la inclusión no se basa en una sociedad nacional, sino en la sociedad entendida como *sistemas sociales*. Los excluidos no se refieren a un grupo o una clase social componente del Estado nacional quienes se quedan en condición desigual y vulnerable, tampoco significa ser aislados de los derechos institucionalizados. Luhmann (1998, p. 172) formula la noción de inclusión y exclusión a partir de la cuestión de *comunicación*:

> Inclusión (y análogamente exclusión) puede referirse sólo al modo y manera de *indicar* en el contexto comunicativo a los seres humanos, o sea, de tenerlos por relevantes. Conectando con un significado tradicional del término, puede decirse también que se trata del modo y manera en que los seres humanos son tratados como «personas».

Es decir, la inclusión no es un sinónimo de integración al sistema nacional, sino que significa una oportunidad de ser tratado como "persona" en sistemas sociales parciales, por ejemplo, la ley, la política, la economía y la educación. Desde esta perspectiva, puedo contemplar la exclusión de indígenas en el nuevo contexto político llamado Estado moderno, o sea, acercarme a la comunidad indígena como una identidad colectiva sin *confundir* a los indígenas con una clase social o un grupo marginado. Si problematizo la exclusión desde una perspectiva de integración al Estado y de igualdad dentro de la sociedad nacional, es difícil conservar la autonomía indígena como derecho colectivo y también es complicado reconocer las relaciones sociales pluralistas.

Los excluidos no son a quienes se les excluye de la nación o del Estado, sino que se refieren a quienes no son tratados como "relevantes" en cuanto a cada subsistema. Más bien, la diferenciación social en sociedad moderna permite incluir nominalmente a todos como ciudadanos con libertad de participar en todos sistemas parciales diferenciados. Sin embargo, dicha inclusión sólo significa la posibilidad de participar en un acto comunicativo de sistemas sociales. Por muy posible que

participar en ello, no se aseguran recibir su acto en la serie de comunicación. Es decir, él habla y participa en la comunicación, pero no lo escuchan ni lo atienden. Esta perspectiva me permite pensar la exclusión del pueblo indígena, creada por nuevo contexto histórico en el que la soberanía nacional surgió como nuevo criterio político para definir las relaciones sociales. Es decir, la categoría de los pueblos de indios fue abolida al obtener el estatus político y social de ciudadanos individuales en proceso de inclusión, de modo que ello les abrió la posibilidad de participar en la comunicación que se construía en sociedad. Pero, al mismo tiempo, los indígenas fueron excluidos en el sentido de que su emisión, por ejemplo, en forma de grito, demanda, negociación o levantamiento etc., no llegó a concretarse como una unidad de comunicación, o sea, su emisión no fue recibida por un receptor, sino que se quedó en el aire.

Para entender bien ambas perspectivas sobre inclusión y exclusión, sería útil especificar algunos conceptos de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. Su teoría se caracteriza por una distinción entre *sistema* y *entorno*. El sistema es clasificado como sistema social, psíquico y orgánico. Cada sistema es *autopoiético* y se sostiene con la *clausura operativa*[106], entre ellos, el sistema social se construye con la *comunicación* con la que se genera la *expectativa*. En esta perspectiva, a diferencia de la teoría clásica de la sociología, los hombres no son componentes de la sociedad, sino que pertenecen al entorno en que son solicitados para reproducir sistemas. Por lo tanto, a lo que se excluye, no son los hombres físicos, ni tampoco son los que excluyen; lo que se excluye es a la posibilidad de participar en la comunicación y de

[106] Aunque no puedo profundizar la teoría de sistemas en conjunto, necesito explicar brevemente los términos particulares. Los conceptos de *autopoiesis* y *clausura operativa* provienen del biólogo Humberto Maturana. Lhumann los emplea para establecer la diferencia sistema/entorno y explicar la operación del sistema. Desde esta idea, “el sistema produce un tipo de operaciones exclusivas: por ejemplo, un ser vivo que reproduce la vida que lo mantiene vivo, mientras puede permanecer con vida; o un sistema social que produce la diferencia entre comunicación y entorno en el momento en que lleva a efecto procesos de comunicación, es decir, en el momento en que la comunicación desarrolla una lógica propia de enlace de la próxima comunicación, que inventa su propia memoria y con esto se deslinda (se diferencia) de lo específicamente viviente”. En este proceso continuo de la operación del sistema, el estado siguiente del sistema se determina “a partir de la limitación anterior a la que llegó la operación”. El concepto de autopoiesis significa dicha determinación, es decir, el sistema se produce a sí mismo (Luhmann & Torres Nafarrate, 1996, pp. 99-126).

aparecerse como “persona”.

Una sociedad como sistema social, distinguiéndose de entorno, se estructura con una forma de diferenciación. Según el autor, la diferenciación empíricamente fue presentada de varias formas: sociedades segmentarias, estratificadas, centro-periferia, y funcionalmente diferenciada (Luhmann, 2006). Dichas formas de diferenciación presentan su propio modo de inclusión y exclusión.

Lo que llamo la atención, es el cambio a la “sociedad funcionalmente diferenciada”, aparejado con la aparición y el desarrollo de la idea de la soberanía moderna. La sociedad funcionalmente diferenciada, significa que los subsistemas funcionales se operan como sistema de la *clausura de operación* pero, abierto a la interacción con otros subsistemas. Es decir, los sistemas parciales son autónomos operativamente para reaccionar ante un problema. Lo que se distingue con otras formas de diferenciación, por ejemplo, con sociedades segmentarias, estratificadas, centro-periferia, reside en que la sociedad moderna funcionalmente diferenciada, no remite a ningún tipo de privilegio debido al lugar de vivencia o la posición social natal.[107] Sin embargo, la sociedad moderna comparte algunos aspectos de sociedades anteriores. Por ejemplo, la diferenciación territorial sigue siendo un elemento principal desde sociedades segmentarias y de centro-periferia, incluso la sociedad moderna aunque esta última emplea la diferenciación funcional para estructurarse.

La diferenciación funcional supuestamente se caracteriza por la inclusión a todo de manera general. A partir de eso, el funcionalismo clásico teoriza la diferenciación social desde un punto de vista de la “integración”, o sea, la inclusión, sin que fuera considerada la exclusión como otra cara de la inclusión. Luhmann (2006, p. 496) lo denomina la “lógica totalitaria” la inclusión sin la exclusión. Este

[107] Sociedades segmentarias se refieren a las sociedades tribales basadas en familias o grupos de parentesco. En este caso, la inclusión y exclusión se determina por la pertenencia a los segmentos de la sociedad. La diferencia de centro y periferia se manifiesta en “las desigualdades en sitios estructuralmente decisivos”. Surge en la expansión de las sociedades segmentarias. La periferia se queda en la diferenciación segmentaria, en cambio, el centro dispone de otras formas de diferenciación, así como de diferenciación territorial. La exclusión del centro significa la inclusión de la periferia. Por último, las sociedades estratificadas se basan en un orden de rangos dependiendo de riqueza (Luhmann, 2006).

aspecto de la diferenciación está vinculado a la idea de la soberanía moderna, ya que la lógica de la inclusión en su conjunto, se expresa a través de la idea de libertad e igualdad, los cuales son los principios para sostener la soberanía moderna. De esta manera, la soberanía moderna que estructura las relaciones sociales en la sociedad moderna está imbricada con el binomio de inclusión y exclusión.

La soberanía moderna, sobre todo, la soberanía nacional fue acuñada durante la Revolución francesa, con el fin de superar la diferenciación estratificada de la sociedad francesa. Aunque en el desenvolvimiento de la Revolución requería modificar la soberanía popular para derivar en la soberanía nacional o parlamentaria, el concepto de la soberanía moderna fue introducido para luchar contra la desigualdad de la diferenciación estratificada. Por lo tanto, la diferenciación funcional, que siguió empíricamente después de la diferenciación estratificada, no permitió la desigualdad como estructura del sistema, sino que condujo a la lógica de la integración. La diferenciación en la sociedad moderna ya no se realiza mediante los elementos naturales, por ejemplo, segmento geopolítico o estrato social, sino por las funciones con las que se participa para hacer frente la complejidad.[108]

La sociedad funcionalmente diferenciada se construye por medio de sistemas parciales como son la política, la economía, la educación, la ley etc. Cada sistema opera de forma autopoiética, de modo que es un sistema operadamente cerrado, al mismo tiempo es abierto hacia a otros sistemas por medio de *interpenetración*. De esta manera, los sistemas son iguales por *autoreferencia*,[109] pero, se ubican desigualmente, ya que la capacidad de interpenetración a otro sistema no es igual. Es decir, ningún sistema tiene superioridad con respecto a otros sistemas, de modo que no existe un centro que predomine para que regule la desigualdad entre

[108] Varela Petito (1992, p. 760) explica que "Complejidad quiere decir fundamentalmente dos cosas: que al incrementarse el número de elementos unidos en un sistema ya no es posible que cada elemento esté permanentemente vinculado a los demás (lo que repercute de modo negativo en la integración), y que el sistema no puede disponer de la información necesaria acerca del entorno y de sí mismo, lo que produce un efecto de indeterminación".

[109] Según Corsi, Esposito y Baraldi (1996, p. 35), "el concepto de autorreferencia indica el hecho de que existen sistemas que se refieren a sí mismos mediante cada una de sus operaciones. Se trata de sistemas (orgánicos, psíquicos y sociales) que pueden observar la realidad sólo mediante el autocontacto. [...] Un sistema social, por ejemplo, puede producir sólo comunicación y es capaz de considerar la realidad sólo comunicando".

sistemas.

En este concepto de sistema social, los seres humanos son considerados como una parte de entorno, no como un componente de sistema social, y limitada a acceder a un sistema dependiendo del código de subsistema. Según la explicación de Luhmann (2006, p. 495), los individuos

> […] deben poder participar en todos los sistemas funcionales dependiendo de en qué ámbito funcional y bajo qué código se introduce su comunicación. El puro dar sentido a determinadas comunicaciones, el sólo hecho de tratarse de un pago o pretender influenciar una decisión en las dependencias públicas o establecer la pregunta de qué es conforme a derecho y qué no lo es en un determinado caso, todo ello somete a la comunicación a un sistema funcional determinado. Los individuos deben poder participar en todas estas comunicaciones; por eso, de manera correspondiente, sus acoplamientos con los sistemas funcionales cambian de momento a momento.

De ahí, Luhmann señala que existen unos hombres que son excluidos de sistemas en cadena. Los sistemas no necesariamente operan extendiendo la inclusión y regulando la igualdad entre hombres y entre sistemas, no como había esperado y como interpretado la teoría tradicional de sistemas, por ejemplo, con Parsons. Al contrario, existen los hombres quienes son excluidos para participar en sistemas y no son tratados como “persona”, sino quedan como “cuerpo” (Luhmann, 1998, p. 193).

Con el paso a la sociedad moderna caracterizada por la diferencia funcional y por la legitimidad basada en la soberanía moderna, todos los hombres fueron declarados como seres humanos iguales y libres. Pero, algunos grupos no se incluyeron como “persona” en todos los sistemas funcionales. La denominación de ciudadanos se refería a la posibilidad de inclusión a todos los sistemas funcionales, pero eso no significaba la inclusión en los sistemas. Los ciudadanos pueden tomar parte en la comunicación de un sistema, pero no todos pueden participar en ella. De esta manera, se les excluyen de un sistema y, a veces la exclusión de un sistema genera sucesivamente la exclusión de otros sistemas.

Para Luhmann, la comunicación que produce un sistema es un proceso de tres selecciones: “1) emisión o acto de comunicar (*Mitteilung*); 2) información; 3) acto de entender (*Verstehen*) la diferencia entre emisión e información” (Corsi, Esposito & Baraldi, 1996, pp. 45-46). Una unidad de comunicación se realiza efectivamente cuando se llegan a terminar las tres selecciones, y después de una unidad de comunicación sigue viniendo otra. De esta manera, se desarrolla la comunicación y resulta emerger una orden de sistemas. Los hombres en la sociedad moderna son titulares de ser participantes en la comunicación de sistemas, de modo que hacen un acto de comunicar de “emisión e información”, como las primera y segunda selecciones. Pero, no todos estos actos llegan a la tercera selección del “acto de entender”. Así que no se puede concluir un circuito de comunicación para ser una unidad de comunicación debido al rechazo del receptor.

En otras ocasiones, los hombres son obligados a entender la información del emisor. Ellos no tienen facultad de “seleccionar” el acto de entender. Ellos se quedan sólo aceptando los actos de emisión. En estos casos, los hombres toman una parte de la comunicación como “persona”, sin embargo, no son considerados para participar en la comunicación porque su acto de emisión no significa su voluntad. En otras palabras, los excluidos también son tratados como “persona” ya que tienen habilidad de comunicación pero, no son “persona”, debido a que no son respetados en la comunicación.

Este concepto de la exclusión es observado en las escenas de construcción del nuevo Estado moderno en México. Como he argumentado en el capítulo anterior, a los indígenas les fue otorgado el estatus igual como a otros, paulatinamente. Al comienzo de la guerra de Independencia, fue declarada la abolición de la categoría racial, desde los ámbitos jurídico y político, y en 1824 la constitución promulgó la conformación de una nación. Aunque la gran mayoría de entonces, fueron excluidos de ser ciudadanos durante los primeros decenios después de la Independencia, debido a que no alcanzaron el requisito para acceder a la ciudadanía: “un patrimonio mínimo”,[110] más tarde, el artículo 34 de la Constitución de 1857 modificó el requisito

[110] En las *Bases para la Organización Política de la República Mexicana* en junio de 1843,

de acceso a la ciudadanía, en el que se requería un "honesto modo de vivir". Después de la Reforma liberal el principio igualitario del liberalismo, fue adoptado de manera general en la sociedad mexicana. De esta manera, la sociedad mexicana se disponía a consolidar el paso de la sociedad segmentaria, centro-periférica y estratificada a la sociedad moderna funcionalmente diferenciada.

Sin embargo, la modernidad en un país periférico no surge como en los países del centro. Neves (1995, p. 165) señala que "en determinadas regiones estatalmente delimitadas (países periféricos), no hubo de manera alguna el efecto adecuado de la autonomía sistémica de acuerdo con el principio de la diferenciación funcional, ni aun la creación de una esfera intersubjetiva autónoma, fundada en una generalización institucional de la ciudadanía, características (al menos aparentes) de otras regiones estatalmente organizadas (países centrales)". Esta particularidad se debía a la constitución pluralista mediante la autonomía, como he mencionado en el capítulo II, y a la aplicación desigual *de facto* de la ciudadanía. La sociedad colonial fue construida tan difusamente que fue difícil componer una base social de integración. Además, el primer intento, y más relevante, de integración, o sea, la formación de la ciudadanía, no se logró plenamente aunque en 1857 fueron eliminados los artículos de restricción de ciudadano.

El mismo autor (Neves, 1995, p. 175) emplea el término de "subintegración" y "sobreintegración" en el sistema constitucional de los países periféricos para explicar la desigualdad *de facto* ante la ley. La subintegración genera "las relaciones concretas en que no se tiene acceso a los beneficios del ordenamiento jurídico, pero dependen de sus prescripciones impositivas". Por eso, los subciudadanos están integrados a la Constitución en el sentido de subordinados a "los deberes y responsabilidades impuestos por el aparato coercitivo estatal, sometiéndose

---

el artículo 18 dictó que se requería para obtener la ciudadanía "una renta anual de doscientos pesos por lo menos, procedente de capital físico, industria o trabajo personal honesto, susceptible de ser modificada en su cuantía por los congresos constitucionales, según las circunstancias de los Departamentos". Al mismo tiempo, se requería el conocimiento conforme a la lengua castellana: "desde el año de 1850 en adelante los que llegaren á la edad que se exige para ser ciudadano, además de la renta dicha antes para entrar en ejercicio de sus derechos políticos, es necesario que sepan leer y escribir" (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, pp. 49-50).

radicalmente a sus estructuras punitivas.” En cambio, la sobreintegración se refiere a los grupos privilegiados quienes, “con el apoyo de la burocracia estatal, desarrollan sus acciones bloqueadoras de la reproducción del derecho”.

La igualdad introducida en el ámbito político y jurídico abrió el camino de integración en conjunto, a partir de la cual fue dada la legitimidad a la nueva estructura política en nombre de la soberanía. Pero, la misma integración genera la exclusión en términos de Luhmann, para quien la exclusión es vista en sistemas funcionales sucesivamente, y cada sistema opera a través de su propio código, de modo que la exclusión se determina por dicho código.

Por ejemplo, un migrante sin documentos se le excluye del sistema jurídico, luego, y por lo tanto, sucesivamente se le excluye del sistema político, económico y educativo. Los campesinos a quienes se les excluye de la economía global, también se les excluye del sistema jurídico nacional, como vemos en las regiones en que se instalaron las fábricas de una empresa global. Ellos no podían participar en la toma de decisión de políticas económicas neoliberales y, tampoco podían acudir a solicitar el derecho de protección del Estado.

Por lo demás, la exclusión generada al momento de la construcción del Estado mexicano se caracteriza, no por la exclusión sucesiva en los sistemas, sino por la penetración de una perspectiva epistémica y política en todos los sistemas, apenas configurados.

Esta forma de perspectiva fue delineada en el racismo y la colonialidad del poder, a través de los cuales, por un lado la constitución pluralista determinada por la autonomía se convirtió en lo opuesto al desarrollismo de la integración y, por otro, hizo que los indígenas fueran tratados como subciudadanos. Resultaba también que la Independencia desde la hegemonía colonial, trajo la colonialidad junto con la descolonización. Ambas dinámicas intervinieron en la construcción de una nueva estructura política y social y resultaron poner al indígena sobre un límite entre “persona” y “cuerpo”. Según el argumento de Narváez (2005, p. 39) “El indígena considerado como una persona a tutelar durante el virreinato, se convierte en un *personable*, no es persona, lo es en potencia y podrá serlo totalmente si sigue las vías del desarrollo, si se integra a la sociedad mexicana, en suma, sólo si renuncia a

su identidad y se «moderniza» que no es otra cosa que una europeización (occidentalización) disfrazada".

1.3. La colonialidad de poder

La exclusión del indígena en el nuevo régimen político instaurado con el "Estado moderno" puede ser rastreada en torno de la cuestión de raza-etnia. Es indispensable asumir dicha cuestión durante toda la dominación colonial desde el principio del siglo XVI, ya que la dominación colonial no sólo se refería a la conquista territorial y la explotación del trabajo de los habitantes colonizados, sino también implicaba la colonización epistémica, en todo este proceso, sobre todo en la colonización epistémica, la clasificación racista fue concebida para justificar la colonización.[111] La historia de la colonización había empezado mucho antes de la Conquista y la colonización de América, pero a partir del siglo XVI, el colonialismo empezó a buscar su conveniencia en la clasificación jerárquica de los habitantes. Y con el despliegue de los discursos de ciencias naturales en el siglo XVII y de la biología en el siglo XIX, los discursos racistas se convirtieron en la ideología de la autoridad colonial y, como varios autores señalan, dicho pensamiento fue uno de los fundamentos de la modernidad eurocentralizada (Castro-Gómez, 2005, p. 62).

La clasificación racista denomina como entidades superiores a los dominantes/colonizadores/europeos/blancos, y, en cambio, como inferiores a los dominados/colonizados/no europeos/castas; esta clasificación jerarquizada fue un elemento principal del colonialismo.

Pero, a pesar del fin del colonialismo que trajo la Independencia, la cuestión

[111] Debo recordar que la autonomía no es un concepto contradictorio ante la dominación colonial. He mencionado la autonomía indígena como "libre determinación de una comunidad con respecto a otra". A partir de dicha descripción del término, he argumentado dos elementos de la autonomía: por un lado, el derecho a la libre determinación, por otro la relación entre partes que componen una identidad más amplia. Estos elementos están imbricados de modo que la "libre determinación" no se puede asumir literalmente debido a que está sujeta a la relación que constituyen los términos o los polos. En muchas ocasiones, esa relación implica el carácter de dominación, explotación o interdependencia. Por esta razón, la libre determinación presupone el reconocimiento de otros términos de la relación.

de raza-etnia sigue siendo un elemento para la estructuración del poder. Más bien, la clasificación racista obtuvo otro sentido en la nueva coyuntura, y repercutió en la nueva composición de las relaciones sociales. La clasificación racista en el colonialismo contribuyó a la dominación y explotación colonial, pero no fue enteramente excluyente, en términos de Luhmann, de los colonizados. Como plantea Luhmann, los colonizados pertenecían a alguna comunidad, a una periferia o, a un estrato, aunque se le ubicaban siempre en una posición inferior. Pero, con la aparición de nuevo régimen político basado en el principio de igualdad, la clasificación racista no desaparecía sino ponía a operar como mecanismo de la exclusión porque ahora los dominados (ya no colonizados), no europeizados fueron excluidos de las nuevas relaciones sociales.

Para abordar esta discusión, retomaré el concepto de "la colonialidad del poder" de Aníbal Quijano. Su planteamiento sería útil para acercarnos a la cuestión de cómo fue articulada la clasificación racista con la nueva estructura política y social después del colonialismo. De ahí, es necesario puntualizar la diferencia entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo supone una relación política y económica entre los pueblos o las naciones. Un pueblo ejerce la dominación sobre el otro. En este sentido, Quijano (2000, p. 381 nota al final 1) afirma que el colonialismo se refiere a "una estructura de dominación-explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada, lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder."

En cambio, la colonialidad se refiere a un patrón del poder capitalista a nivel global con base en la clasificación racial. Está vinculada con el colonialismo moderno, pero no implica una relación entre pueblos. De esta manera, la colonialidad es un concepto pertinente para analizar cómo la clasificación racista tiene efectos en la estructura nacional y global después de la Independencia de las colonias. Sobre todo, en el contexto histórico que es de interés en esta investigación: en el momento de independencia y de la construcción de la nueva nación, en los que el indígena fue adoptado como miembro latente de la nueva nación basada en la igualdad, al mismo

tiempo que fue considerado como parte de un grupo inferior subyacente, que debía "convertirse", para "integrarse" al desarrollo nacional. La clasificación racista daba como resultado que el indígena, pasara a ser despojado de su derecho de ser un sujeto colectivo y capacitado para ejercer la ciudadanía, y así, que fuera excluido de la estructura política, al mismo tiempo que fuera integrado flojamente [112] al capitalismo.

Quijano propone cinco ámbitos de existencia social que se despliegan históricamente a lo largo tiempo, en torno a los cuales se construyen las relaciones sociales del poder.

> […] el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y entorno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus

[112] Yo empleo la expresión *flojamente* porque la mano de obra de indígena en la agricultura y minería había servido al desarrollo del capitalismo en Europa desde la Conquista, ahora, empezó a ser la fuerza de trabajo para la hacienda e industria. Siempre estaba vinculado con el capitalismo, pero nunca fue liberado definitivamente de la pertenencia a comunidad. Por eso, al tratarse del capitalismo en América Latina es difícil asumir retroactivamente el indígena como clase proletaria. Es decir, el indígena como grupo no sólo fue incorporado en la relación capitalista como fuerza de trabajo, sino que también compuso una identidad étnica, a veces mediante una relación con carácter capitalista, por ejemplo, su visión territorial. Por otro lado, el "colonialismo interno", respaldado por González Casanova (2006b), plantea la cuestión de etnia vinculado con la clase social dentro de un Estado-nación. "Rechazando que el colonialismo sólo debe contemplarse a escala internacional, afirmé que este también se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados" (González Casanova, 1965, citado por González Casanova, 2006a, p. 415). Al respecto, Quijano critica que el colonialismo interno es un concepto que sólo opera a nivel de un Estado-nación y enfatiza el patrón mundial del poder capitalista, basado en la colonialidad en su término. Aunque esta investigación delimita a México, yo me inclino a retomar más al concepto de la colonialidad porque no sólo explica la desigualdad y la explotación que sufre la población indígena, sino también analiza cómo opera, de manera general, el poder a través de la clasificación racial.

cambios (Quijano, 2000, p. 345).

El poder definido como tal, se caracteriza por un patrón de dominación/explotación a escala global, derivado del colonialismo a principios del siglo XVI. Después de que fue derrumbado el colonialismo, entendido como orden político, su forma de dominación y explotación siguieron vigentes. El fundamento que permitió seguir esa forma es "la clasificación racial-étnica". El poder global con base en esta clasificación social, tiene un carácter capitalista y funciona en cada ámbito de existencia social.

Respecto a la colonialidad, el autor la define como:

> […] uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial-étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano, 2000, p. 342).

Para Quijano, el momento de la Conquista a principios del siglo XVI se sitúa como el origen del capitalismo, y desde entonces, la colonialidad ha operado como elemento del capitalismo sin que dependiera del colonialismo. Es decir, a pesar del fin del colonialismo, la colonialidad continuaba siendo un elemento del poder capitalista global.

Sin embargo, yo intento distinguir periódicamente, entre antes de la aparición del Estado-nación con base en la soberanía, y después de ésta. Esta distinción periódica, por supuesto, coincidió con el fin del colonialismo, pero, esto no quiere decir que cambió la matriz de la colonialidad. Me interesa destacar el hecho de que la aparición de la soberanía, periódicamente, coincide con el fin del colonialismo; y, alentó ámbitos de existencia social, entre otros, el de la "autoridad y sus instrumentos para la reproducción de relaciones sociales" y el del "trabajo y sus productos". Como insiste Quijano, los ámbitos de existencia social no están separados, sino que se articulan como conjunto desde una perspectiva de la "totalidad", así que algunos ámbitos funcionan como "eje(s) de articulación del conjunto" dependiendo del

despliegue histórico.[113] Me inclino a pensar que la aparición de la soberanía es una instancia de despliegue histórico en la cual la colonialidad fue más definitiva en los ámbitos de la "autoridad" y el "trabajo". Como he mencionado en varias ocasiones, la soberanía moderna es una idea que proporciona legitimidad a nueva autoridad política y su estructura, por otro, la libertad individual enriquecida por el argumento de la soberanía popular dejó la mercantilización de la mano de obra, y el trabajo se convirtió en el nodo de las relaciones sociales. De esta manera, la política y la economía en la sociedad moderna aparecieron estrechamente vinculadas a la idea de la soberanía y su ejercicio en la práctica.

Tomando en cuenta mi planteamiento sobre el poder como eje de las relaciones sociales, el argumento de Quijano se puede complementar con mi planteamiento, definiendo los ámbitos donde se ejercen las relaciones sociales. Como he argumentado en el capítulo II, los pueblos de indios fueron un actor en las relaciones de poder, aunque estaban bajo la dominación colonial. Los pueblos de indios tuvieron un estatus jurídico dentro de la estructura metrópoli-colonia, reconocido por la autoridad colonial y, en consecuencia, ello permitió que operaran como una comunidad política. Además del reconocimiento de la autoridad exterior, lo que permitió que operasen como comunidad, fueron los sistemas normativos para organizar una comunidad política, lejos de la lógica española. Aunque los valores católicos y los principios políticos y económicos españoles habían permeado en la sociedad indígena, la estructura y la identidad prehispánicas continuaba y se modificaba bajo la forma de los pueblos de indios. De esta manera, los pueblos de indios participaron en los ámbitos de "trabajo", "naturaleza", "sexo", "subjetividad", "autoridad". En pocas palabras, los indígenas participaban, a modo de organizar los pueblos de indios, en las relaciones sociales de dominación, explotación, conflicto, interdependencia, coexistencia etc. Desde esta perspectiva, puedo contemplar también las relaciones entre los pueblos de indios, o entre las clases sociales, dentro

[113] "Es indispensable que uno (o más) entre ellos tenga la primacía -en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad- pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente *como eje(s) de articulación del conjunto*" (Quijano, 2000, p. 351).

de un pueblo de indios. Es decir, los pueblos de indios son considerados en esta investigación como una entidad, pero, también participan de otras y diversas relaciones sociales.

En el ámbito del “trabajo”, aunque los pueblos de indios fueron asumidos como fuente de mano de obra explotada por españoles, la autoridad tradicional de los pueblos de indios se cargaba de la administración, de organizar el trabajo y regular como intermediario, la relación con la autoridad española, por ejemplo, desempeñando dos tareas, la recaudación de los tributarios y la apelación jurídica en el caso de injusticia e inconveniencia de los tratados españoles. La autoridad de los pueblos de indios participaba como intermediario o negociador en la relación social con la autoridad española. Por otro lado, en el ámbito de “naturaleza”, que implica sobre todo, la dimensión de “tierra” como recurso de producción y en su otra dimensión de “espacio” como un elemento donde se produce la subjetividad, los pueblos indios, en cierta medida, conservaron el control. Con respecto a la tierra, los pueblos de indios pelearon para ocupar más tierra, no sólo frente a la expansión de hacienda española, sino también entre los mismos pueblos de indios. Por otro lado, el espacio delimitado física y cosmográficamente de los pueblos de indios, les proporcionaba la identidad colectiva en la que basaban sus relaciones intersubjetivas, aunque no fuera posible negar la hegemonía de la subjetividad española. Por último, la autoridad de los pueblos de indios fue representante y actor de las relaciones sociales en torno de dichos ámbitos.

Como un circuito de forma de serpiente que muerde su cola, la autoridad de los pueblos de indios anclaba la reproducción de sus relaciones sociales en cada ámbito, al mismo tiempo, a través de los cuales se reproducía. Es decir, la autoridad de los pueblos aseguraba la organización de otros ámbitos, mientras que éstos sostenían las condiciones de reproducción de la autoridad. De esta manera, los pueblos de indios participaban en la malla de relaciones sociales de la dominación, explotación, conflicto, en torno al control de diversos ámbitos de la existencia social, aunque no participaban de la hegemonía frente a la autoridad colonial.

Pero, después de la Independencia acompañada con la introducción de la soberanía y la nueva estructura social, vinieron dos cambios antes mencionados: por

un lado, la “autoridad” y el “trabajo” surgieron como “eje de articulación del conjunto”, y por otro, el reemplazo de los pueblos de indios por municipio constitucional como expliqué en el capítulo III y repito abajo. La combinación de dichos cambios ocasionó que al indígena se le excluyera de la nueva estructura, debido a que la soberanía hizo invisible la colonialidad del poder, mejor dicho, no la reconoció. En otras palabras, los ámbitos de autoridad y del trabajo empezaron a tener la primacía, relativamente frente a otros ámbitos, pero el indígena perdió el control en ambos, más que antes, ya que los elementos conservados bajo la autoridad de los pueblos indios fueron eliminados. Así, resultó que el indígena se quedó inviable e invisible debido a la colonialidad del poder sin concretar una vinculación con las relaciones sociales.

1.4. Exclusión de los indígenas

Como he mencionado anteriormente, la Constitución de Cádiz de 1812 promulgó la figura del municipio como la única forma administrativa para la modernización política y social. A partir de eso, los ciudadanos electos implementaron el ayuntamiento como gobierno local moderno. Aunque no se realizó inmediatamente esta nueva forma de gobierno, empezó a surtir efecto en el ámbito jurídico. Después de la Independencia, en términos prácticos, empezó a incidir en el orden político. Las instrucciones para que la antigua forma de gobierno local se convirtiera en municipio, la cual se había distinguido del ayuntamiento español y cabildo indígena, privaban de sus funciones a los pueblos de indios como órgano de gobierno político y judicial. Más tarde, la política liberal de desamortización de bienes corporativos, despojó a los pueblos de indios de su tierra.

La organización de los municipios como primera instancia del gobierno, suscitó una transformación drástica en la composición de los pueblos. Los pueblos ya sometían de modo formal al Estado central, que se ubicaba por encima de estructura jerárquica política y administrativa. El aumento del número de ayuntamientos a partir de 1821 revelaba que muchos pueblos de indios se

convirtieron en municipios. Algunos pueblos lo aceptaron afirmativamente para aprovechar el nuevo orden político, defendiendo la tierra de las comunidades, o reivindicando derechos comunales, mientras que otros resistieron contra la municipalización, por algún motivo no lo tomaban en cuenta.

Este proceso de convertirse en municipio tuvo varias consecuencias, porque no todos los pueblos de indios alcanzaban a tener su ayuntamiento, y hasta en los casos de los indígenas que sí alcanzaban a tenerlo, con esta organización del ayuntamiento, los pueblos fueron afectados radicalmente. Es decir, aquellos pueblos que no podían satisfacer los requisitos para instalar su ayuntamiento por no llegar la cantidad necesaria de población, se unieron en un nuevo ayuntamiento, por otro lado, hasta en algunos pueblos que lograron tener su ayuntamiento, la autoridad indígena fue desplazada por la autoridad de los mestizos, sobre todo, en las cabeceras donde se concentraban más recursos.

En primer lugar, el factor determinante para conformarse en ayuntamiento fue el número de habitantes. Aunque el número mínimo de habitantes que se requería para instalar un ayuntamiento fue modificado algunas veces, y sujeto a los decretos de los estados[114], fue uno de los impedimentos por el que muchas comunidades indígenas no pudieron conformarse en un ayuntamiento local, y se incorporaron a la población colindante más grande. Ello originó el conflicto entre vecinos y el descontento de los pueblos que fueron subordinados a la cabecera.[115] En segundo

[114] El decreto del 23 de mayo de 1812 de las Cortes españolas, indicó mil habitantes o la particularidad circunstancial de agricultura, industria o población, para conformar un ayuntamiento. Después de la Independencia, el número mínimo de población para instalar el ayuntamiento fue cambiado. En el estado de Oaxaca se determinaba la organización del ayuntamiento con tres mil habitantes. El Estado de México ordenaba cuatro mil habitantes, en Veracruz dos mil habitantes (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, pp. 380-381).

[115] Ferrer Muñoz y Bono López (1998, p. 382) señalan que a partir del conflicto entre pueblos vecindarios, "se produjo una escisión entre indios «de campana», que seguían obedeciendo a las autoridades tradicionales de los pueblos, y ciudadanos, que mudaron su obediencia a los nuevos poderes municipales; y, consecuentemente, se agudizaron los pleitos entre comuneros e indios ricos, que vieron en el cambio de coyuntura la oportunidad para emanciparse de la comuna". Esta división contribuyó a desarmar al pueblo como representante político, pero otra cuestión, es si los indígenas quienes se convirtieron en ciudadanos embrionarios, liberados de los vínculos con la comunidad, pudieron incluirse en este nuevo sistema político.

lugar, la composición étnica de población fue otro factor determinante para tener el control de ayuntamiento. En algunas regiones habitadas mayoritariamente por indígenas, por ejemplo, en Oaxaca o Yucatán, algunos ayuntamientos nuevos se quedaron en manos de los indígenas[116], pero, en las regiones donde la población fue diversa compuesta por mestizos, blancos y mulatos, los indígenas no tuvieron la primacía.[117]

A pesar de los diversos resultados en los pueblos de indios provocados por la instalación de ayuntamiento, es indudable que los pueblos de indios dejaron de estar representados políticamente, sin facultad judicial, y sometidos a la norma municipal que les impuso una nueva estructura política. Los pueblos fundidos forzosamente bajo la configuración de un ayuntamiento no sólo perdieron la facultad de gobernarse, sino también se subordinaron a la nueva autoridad, caracterizada por ser "no indígena". Un decreto de Sonora en febrero de 1828 muestra cómo se pasaba del control indígena al "no indígena". Dicho decreto ordenó que los ocho pueblos yaquis se sometieran al Ayuntamiento de Buenavista que era la cabecera municipal, cuya población ni siquiera era indígena (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, p. 381). De esta forma, la autoridad indígena fue integrada a la autoridad municipal, más extensamente, a la estatal y nacional, pero en términos fácticos, fue eliminada en el ámbito de la autoridad política. Lázaro de la Garza, obispo de Sonora, describió esa transformación de los pueblos de la siguiente manera:

> [...] tenían antes los indígenas alguna especie de representación pública en los

---

[116] Mendoza García (2011, p. 403) insiste que muchos ayuntamientos de Oaxaca estaban controlados por indígenas, debido a que éstos desempeñaban un papel muy importante en la economía regional. Ellos no sólo fueron propietarios de tierras, sino que también se dedicaban a la producción de las principales mercancías para sostener la economía en Oaxaca. Por lo tanto, el autor infiere que "a los legisladores oaxaqueños les convino mantener en la Constitución ciertas formas de organización política y económica colonial, pues redituaba beneficios tanto a la élite comercial, como al gobierno estatal mismo".

[117] Escobar Ohmstede (1996, p. 12) comenta, citando a Mario Ruiz, sobre el caso de Comitán, en Chiapas, en 1821, donde existían dos ayuntamientos: uno de éstos, indígena y otro de no indígenas. La Audiencia de Ciudad Real optó por el ayuntamiento de los no indígenas, anulando el ayuntamiento indígena. La autoridad central estaba a favor de la población no indígena que estaba en aumento, limitando la organización indígena.

> destinos de gobernadores de sus pueblos, de regidores y de otros oficios […]; mas con el establecimiento de ayuntamientos vino una exclusiva [exclusión debiera decir] casi universal de los indígenas (citado por Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, p. 381).

Durante el gobierno centralista, se agravó la tendencia de la subordinación y centralización por parte del gobierno local, pues cambió la forma de organizar el ayuntamiento. Según el decreto del 17 de marzo de 1855, los miembros de ayuntamiento ya no fueron electos, sino nombrados por el gobernador. Además, las municipalidades de los pueblos indígenas, perdieron los consejos municipales y se sometieron a la administración de intendentes y sustitutos, ya que la ley dictó que los consejos municipales tendrían que incorporar veinte personas que pudieran leer y escribir (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, p. 385). La implementación de este artículo bloqueaba la participación de los indígenas en el gobierno local.

La municipalización de los pueblos de indios fue un primer golpe que trastocó el ámbito de la "autoridad"; el segundo, fue la destrucción de tierras comunales, que ya no tuvieron la protección política, debido a la pérdida de autoridad por parte del pueblo. Como he mencionado, una vez que la exclusión ocurrió en el ámbito de la "autoridad", afectó sucesivamente a otros ámbitos. La participación de indígenas en el ámbito de la autoridad fue muy limitada, en consecuencia, perdió el control en otros ámbitos, así como "trabajo" y "territorio". A través de la desamortización que se llevó durante la primera mitad del siglo XIX, y más explícitamente después de la ley Lerdo en 1857, los pueblos de indios, de manera decisiva, perdieron su base material para conservarse y mantener su autoridad, como he mencionado en el capítulo anterior. La pérdida de las tierras comunales correspondía a la expansión de haciendas ya que éstas absorbieron las tierras, en consecuencia, los indígenas fueron expulsados a la condición de trabajador como jornalero, sin ningún tipo de protección de la comunidad, a diferencia del trabajo organizado por la autoridad de los pueblos de indios.

La exclusión del indígena en la nueva coyuntura, no se refería al cambio de posición de comunero a trabajador, ni a la pobreza o las condiciones vulnerables.

Posiblemente, al obtener la posición de trabajador podía abrir un camino de liberación, por otro lado, ellos siempre habían sufrido la pobreza y la opresión durante la dominación colonial. Los indígenas fueron colonizados y dominados dentro de las relaciones sociales coloniales, pero, por lo demás, dichas relaciones implicaban el poder de autonomía.

En la medida que cambió la coyuntura política llevada por la Independencia, el concepto de la igualdad fue configurado en la cultura política de modo que los indígenas ya no eran dominados ni colonizados sino son ciudadanos como miembros de la sociedad pero, están fuera de la arena del poder porque se excluyeron de la dinámica política. En este sentido, ellos no eran perdedores de un juego del poder sino que a ellos no contemplan las reglas de juego. La exclusión de ellos implicaba bloquear su participación en las relaciones de poder.

De hecho, aunque la cuestión indígena en la nueva estructura política y social fue muy importante y algunos diputados provinciales lo detectaban, [118] las Constituciones nacional o estatal, incluso la Constitución de 1824 y 1857, casi no mencionaban temas sobre lo "indígena". [119] De esta manera, las élites políticas optaron por homogeneizar a los indígenas con otra población y no tomaron en cuenta

[118] En la sesión de Congreso del 16 de junio de 1856 para discutir el texto constitucional, el diputado José María del Castillo Velasco proponía devolver los terrenos comunales al indígena. Él estaba preguntándose si sería posible el desarrollo de las instituciones liberales sin tomar en cuenta la vida miserable de indígenas. Unos meses después, Ignacio Ramírez es otro personaje que advertía la construcción heterogénea de la nación, diciendo que "muchos de esos pueblos conservan todavía las tradiciones de un origen diverso y una nacionalidad independiente y gloriosa". Él insistió que esa realidad fuera reflexionada en la redacción de la Constitución (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, pp. 50-54).

[119] Según el estudio de Ferrer Muñoz y Bono López (1998, pp. 48-49), la única mención sobre los indígenas en la Constitución de 1824 aparece en la fracción 11 del artículo 50, en la cual dictó las facultades exclusivas del Congreso. En ésta, ni siquiera se trata de la cuestión indígena, sino que es sólo una mención sobre ella: "arreglar el comercio con las naciones extranjeras, y entre los diferentes estados de la federación y tribus de los indios". Con respecto a la Constitución de 1858, no fue cambiado aunque algunos diputados insistieron en tomar en cuenta la cuestión de etnia como particularidad en la composición de la nación mexicana. Los mismos autores señalan que la única referencia a los indígenas en la Constitución de 1857 fue el artículo 111, denominando a los indígenas "bárbaros": "celebrar alianza, tratado ó coalición con otro Estado, ni con potencias estrangeras. Esceptúase la coalición que pueden celebrar los Estados fronterizos, para la guerra ofensiva ó defensiva contra los bárbaros" (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, pp. 55-56)

de su particularidad.

Pero, por otro lado, no fue abandonada la idea de que los indígenas necesitaban una tutela; más bien, fue enraizada en el racismo que divide a la gente en superior e inferior. Al considerar al indígena como grupo inferior e inmaduro, las políticas para resolver la pobreza indígena inevitablemente ponía el énfasis no en las circunstancias social, política y económica, sino en carácter inmanente del grupo indígena. Es decir, las élites políticas tomaban medidas para superar las condiciones vulnerables del grupo indígena con cambiar la "sangre" de indígena o educarla civilizando.[120] Ellos vieron la causa de pobreza en el "ser" indígena, en lugar de analizar la estructura en que se posicionaba al indígena. Además, *lo indígena* fue considerado como sinónimo del vestigio colonial, de modo que fue considerado como obstáculo que debía ser eliminado.

Ambas perspectivas, o sea, no reconocer políticamente la particularidad del grupo indígena y posicionarlo en inferior epistemológicamente son contradictorios, pero, coexistentes y alimentaban la exclusión con base en la colonialidad.

2. Tendencias de los movimientos indígenas en el siglo XIX

2.1. Uso del discurso hegemónico de los liberales para autodefensa indígena

A lo largo del capítulo III, he revisado cómo se transformó la estructura de los pueblos de indios frente a la nueva coyuntura, definida por las nuevas relaciones sociales, determinadas por la soberanía moderna. Los pueblos de indios, constituidos como repúblicas de indios con estatus jurídico, otorgada por la autoridad colonial y, luego, reconocidos como corporación, conservaron la cohesión social y las

[120] En 1822, Tadeo Ortiz anunció que "mientras esta clase de hombres aislados [los indígenas] se aproxime a los descendientes de europeos, más se identificarán en la sociedad, y se civilizarán con fruto del Estado; éste es un negocio de la mayor importancia que exige todos los desvelos del gobierno" (citado por Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, p. 248).

tierras concedidas. De esta manera, ellos gozaban de la autonomía como derecho con respecto a la autoridad española. Sin embargo, después del fin de siglo XVIII cuando empezaron las reformas borbónicas y, definitivamente entre 1808 y 1812 cuando se sucedieron la invasión de las tropas francesas, la convocación de las Cortes y, luego, la promulgación de la Constitución de Cádiz fue que surgieron nuevas relaciones sociales, que traían la idea de la soberanía.

La idea de la soberanía moderna se cristalizó con la formación del ciudadano como sujeto social, la instalación del municipio en el aspecto político institucional, y la reinterpretación de la tenencia de las tierras desde una perspectiva mercantilista monetaria en el aspecto económico, y de cognición espacial. El liberalismo fue una dinámica en la cual se desarrollaba la realización de la soberanía. Esta nueva forma de relación social, ocasionó la exclusión de la población indígena en la estructura política, social y económica debido a que, por un lado, la soberanía moderna aspiraba a construir una sociedad unificada y totalizada y, por otro lado, para esto, el liberalismo tomaba las medidas para instaurar la igualdad jurídica, y en anular así los fueros. Pero, dichas medidas resultaron en eliminar las relaciones sociales basadas en la pluralidad que no podían ser retroactivas ni reemplazadas por el orden totalizado representado por el Estado, anulando las prerrogativas, las cuales no fueron consideradas como “otredad”. En consecuencia, los indígenas intentaron conservar, por su cuenta, varias matrices concernientes a lo legal o ilegal, al derecho de la autonomía, incluyendo las tierras comunales y la identidad colectiva, ante esa transformación radical.

Desde el principio, no sólo adoptaron la manifestación radical para resistir la transformación impuesta desde arriba sino que también trataron de utilizar a su favor, la lógica colonial o el discurso hegemónico liberal. Hasta entonces, las comunidades indígenas continuaban siendo una entidad política que tenía posibilidades de participar en sistemas, según el término de Luhmann, ya que dicha transformación fue un proceso muy lento y largo, efectivo dependiendo de la región. Sin embargo, cuando vino el triunfo del liberalismo después de la guerra de tres años contra los conservadores entre 1857-1860, la intervención francesa y el gobierno de Maximiliano, la transformación liberal se hacía más radical y dramática, mientras que

el problema agrario relacionado muy estrechamente con los indígenas, no encontró ninguna otra salida.

El gobierno de Maximiliano en muy corto plazo recuperó la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, por lo tanto, resucitó el derecho a la posesión de las tierras comunitarias en las leyes del 5 de julio y 15 de septiembre de 1865, y promulgó las leyes del 26 de junio y del 15 de septiembre de 1866, que tratan sobre la dotación de tierras a comunidades (Meyer, 1993, p. 329). Por eso, durante el imperio de Maximiliano, la política liberal se vio debilitada. Pero, el rumbo político hacia la modernización liberal de la estructura social y económica, por ejemplo, la legislación anticorporativista o la privatización de propiedad, no fue detenida. La diferencia entre Maximiliano y los liberales residía en la perspectiva de la cuestión agraria. Meyer (1993, p. 330), citando a Arenal, menciona que Maximiliano sólo expresó "una capacidad de comprensión, condolencia, equidad y elemental justicia" mientras que "hizo suyo el proyecto liberal de una nación de ciudadanos-propietarios". Es decir, el emperador consideró las medidas para "aliviar" el sufrimiento de los indígenas profundizando las políticas liberales.

En este contexto, con la creación de la Junta Protectora de las Clases Menesterosas en abril de 1865, el emperador canalizó institucionalmente las quejas de pueblos indígenas. Esta Junta se dedicó a atender las peticiones relacionadas con los abusos de las autoridades locales que aprovechaban la ley de desamortización. Por ejemplo, fue atendida la petición de un vecino de Huejutla de la Huasteca en 1866, sobre la carencia de tierras, debido a la alianza entre las autoridades y los hacendados; otra petición atendida, fue la de indígenas de Santa María Ixcatepec en Veracruz, en la que el prefecto aprobó que una familia influyente usurpara unos terrenos del pueblo (Escobar Ohmstede, 1993, pp. 175-176).

Sin embargo, apenas transcurridos tres años, Maximiliano fue derrotado por los liberales, en 1867, y la solución institucional de las demandas indígenas se suspendió. Respecto a dicha circunstancia, Powell (1972) argumenta que en el Congreso los políticos liberales, después del triunfo de 1867, no atendían detenidamente a las cuestiones campesinas, sino que creyeron en las posibilidades positivas de los cambios institucionales llevados a cabo en el movimiento de Reforma

liberal, para que México se perfilara como una nación hacia la modernización. Ellos pensaban que el sufrimiento del pueblo y de los campesinos se debía a su carencia de una adecuada naturaleza que les permitiera insertarse en la Modernidad. Para ellos, los problemas agrarios no fueron considerados como problema estructural de la sociedad sino que se trataron como conflicto entre individuos de diferentes posiciones económica y social. Por eso “las comunidades campesinas que sufrieran perjuicios por parte de hacendados o funcionarios, debían dirigir sus demandas a los juzgados locales” (Powell, 1972, p. 666), mientras la política nacional no las tomaban en cuenta. Pero, muchas veces las autoridades locales estuvieron vinculadas a quienes cometían los abusos, o fueron incapaces de resolver de manera pacífica los conflictos entre hacendado y pueblo; o, más bien y de manera pronunciada, fueron opresores de las exigencias de los pueblos hasta por pleitos simples por los recursos naturales. En consecuencia, “en ningún nivel del gobierno fueron materia de preocupación el bienestar o las necesidades del campesinado indígena. Ya que integraban una clase sin ninguna influencia política, estos campesinos tuvieron que emplear métodos ilegítimos para tratar de defender sus intereses vitales” (Powell, 1972, p. 675).

Es decir, los antiguos pueblos de indios se excluyeron de canalizar institucionalmente, utilizando los dispositivos estatales, sus demandas ante dicha transformación radical que imponía las élites políticas aunque fueron afectados directamente por las nuevas legislaciones sobre la tenencia de tierra. Anteriormente la autoridad de pueblos de indios había tomado el papel de mediador con el Estado y la hacienda durante la dominación colonial, en cambio, el ayuntamiento constitucional, por el cual fue reemplazado la autoridad local o como representante del derecho de ciudadano, no sirvió a las comunidades indígenas para incluirse como agente reconocido con voz en los ámbitos político y económico. Ante esta circunstancia, el pueblo tomaba varias medidas para expresarse e incluirse, aunque eso no significaba necesariamente que pretendiera integrarse. Estas medidas de vez en cuando han sido presentadas por las resistencias radicales, pero, como varios autores señalan, tienen una matriz amplia que va desde una forma defensiva, ofensiva hasta una agresiva para reservar el derecho privilegiado que garantizaba la

autonomía de la comunidad.

Por otro lado, variaban los interlocutores contra quienes se dirigían los movimientos indígenas: el ayuntamiento, la hacienda, el pueblo avecinado o el gobierno estatal y nacional. En las políticas liberales que influyeron en los pueblos indígenas fueron involucrados varios grupos sociales y autoridades de modo que dichas políticas re-activaron la relación confrontativa entre diferentes entes sociales. La cuestión fue la ausencia de vías pertinentes para canalizar e institucionalizar dicha relación. Por lo tanto, los pueblos se movilizaban por todo lo que pudieran, ya fuera legal, ilegal o extralegal. En este contexto, el término de los movimientos es empleado para designar cualquier acción colectiva llevada a cabo para alterar, o más explícitamente, para alterar con el fin de conservar lo que antes habían sido las relaciones sociales en las que se gestaron las anteriores condiciones materiales y políticas.

Una forma más defensiva, encontrada en los movimientos, eran los discursos escritos que se manifestaban a través de un periódico o una carta de petición en los pleitos judiciales. Un ejemplo de este tipo de expresión parte de los indígenas en cuanto a la política liberal, es *Clamores de la miseria ante el Supremo Gobierno* de 1829. Mediante el cual, los representantes de varios pueblos indígenas se quejaban que “los indios no mejoran, por la inversa, cada día reciben nuevos agravios de que se creen entes nulos, y como decía el sabio doctor Mier, que influirá en su corazón y temperamento el planeta oveja” (Lira, 1984, p. 81). La inquietud que entre los indígenas se manifestaba en dicho impreso, derivó en la intervención del gobierno en el asunto del Colegio de San Gregorio, en la Ciudad de México. Esa institución educativa estuvo dedicada exclusivamente a la educación superior de los indígenas, y administrada por los mismos indígenas. El Colegio de San Gregorio se caracterizó por una identidad indígena, tanto cuanto, que se construyó una pirámide como monumento indígena en el patio, en cuyos taludes fueron tallados tanto los nombres de héroes de antiguos naciones de tlaxcaltecas, mexicas y texcacanos, como los héroes insurgentes indios (Lira, 1984, p. 83). Pero, el gobierno impuso el rector y obligó a aceptar a las personas no indígenas, haciendo uso del principio de igualdad, con el fin de resolver la demanda de educación superior. Ante la postura liberal del

gobierno, los representantes de los pueblos indígenas, expusieron el descontento sobre el cambio creado por la nueva coyuntura, por ejemplo, del despojo de patrimonio indígena justificado por el principio de igualdad jurídica de tipo liberal.

Según la revisión de Silva Prada (2003, pp. 107-112), en algunos casos, los indígenas expresaron su postura a favor de los liberales, un ejemplo de ello se encuentra en el artículo del 21 de septiembre de 1856 en *El Monitor Republicano*, escrito por vecinos[121] de San José Xocotitlán (partido de Chalco). Sin embargo, ante la privatización de terreno comunal, al parecer, y de forma contradictoria, hasta los indígenas quienes respaldaron las ideas liberales, estaban en su defensa de los bienes comunes, utilizando las leyes o ideas liberales. Los *liberales del pueblo* alegaron que los montes, los cuales habían generado un pleito entre las autoridades y Ayuntamiento de Tlalmanalco, "no estaban comprendidos en el reparto a personas ajenas al pueblo" conforme a la ley del 25 de junio. Pero, según su alegatorio, el subprefecto de Chalco declaró que "los montes sí estaban comprendidos entre los de uso y aprovechamiento público". Así que, los *liberales del pueblo* apelaron:

> Vuestra Excelencia intenta sacar de servidumbre a los súbditos de una nación bastante tiempo han vivido oprimidos y les servirán de sostén por los beneficios que recibe; le suplicamos se digne declarar, que todos los bienes que se poseen en común deben repartirse a los pueblos que acrediten pertenecerles por concesiones generales o especiales, en lo cual, recibiremos con toda la nación, merced y gracia (citado por Silva Prada, 2003, p. 109).

Como otro ejemplo, está el de los indígenas de Tecolotlán, en Jalisco, que también muestra que las ideas liberales fueron difundidas entre indígenas de algunas regiones, de modo que fueron convencidos ante la aparición de la nueva coyuntura. Sin embargo, ellos también postularon la defensa de las tierras comunales pero, no empleando un acto agresivo sino recurriendo a la opinión pública como lo describe el

[121] Fermín Hortealu y Francisco Blas, autodefinidos como "liberales del pueblo", persuadieron a sus vecinos quienes se opositaron contra la ley Lerdo, insistiendo "los benéficos efectos de la ley que nos eleva al rango de hombres libres e independientes", concluyendo que esa ley les había "despertado gran interés" (Silva Prada, 2003, p. 107).

siguiente argumento en *El Monitor Republicano* del 15 de marzo de 1857:

> No me parece justa ni conveniente [la invitación a apoyar a quienes llama "enemigos del pueblo]. No justa, porque los derechos que podamos tener a los terrenos que nos hayan usurpado *los ayuntamientos o propietarios*, bien podemos ventilarlos en juicio; no conveniente porque es reagravar más las críticas circunstancias de un *gobierno que es todo a favor del pueblo y contra esas clases aglomeradoras de la propiedad*. ¿Qué a todos tiros debemos tomar las armas para reclamar nuestros derechos? ¿Qué siempre hemos de estar en continua revolución, sin dejar jamás sistemar y constituir nuestro país? ¿Qué no le parece a usted injusto vivir sobre él y *sobre la propiedad que tal vez nada nos debe, ni nos ha usurpado nada*? […] No hay que alucinarse con un lenguaje hipócrita: nunca ese *partido conservador* ha de proteger a las clases proletarias […] así es que yo ruego a Ud., a nombre de todas estas congregaciones […] y que en unión de todos nosotros, eleven al Excelentísimo Señor Presidente una solicitud bien fundada, *pidiéndole la devolución de nuestros terrenos* […] tomemos previamente este camino antes que las vías de hecho que no pueden dar otros resultados que exasperar más y más nuestra situación y desquiciar la sociedad enteramente […] (citado por Silva Prada, 2003, pp. 111-112).

Para defender el derecho de propiedad, los pueblos recurrían hasta a las mismas legislaciones, que en la mayor parte no funcionaban a favor de la reivindicación de pueblo. "Cuando una reclamación externa o la falta de documentos amenazaban su posesión no dudaron en apelar a las leyes de desamortización para solicitar el deslinde, división y titulación de sus tierras. Igualmente, en ocasiones, se recurrió a esta legislación para reclamar terrenos en posesión de pueblos limítrofes y así lograr extenderse a costa de sus vecinos" (Marino, 2005, pp. 259-260). Sin embargo, en el transcurso del desarrollo de la aplicación de nueva legislación sobre la tenencia de la tierra, los pueblos indígenas recurrían, no sólo a la figura europea de lo judicial, sino también a los modos tradicionales de lo judicial, así como, la invasión de terrenos y el tumulto, con el fin de resistir la división o el despojo de las tierras comunales.

Como he mencionado en algunos ejemplos anteriores, los movimientos de

indígenas originados en el cambio de estructura económica y política después de la Independencia, principalmente, se intensificaron por las políticas liberales. La idea liberal se realizó a través de dos institucionalizaciones: la municipalización y la desamortización. Lo primero otorgó el estatus de ciudadano a los indígenas, mientras que lo segundo, se realizó pretendiéndose contribuir a la formación ciudadano individuo, desarmando así la base comunitaria. Todo este proceso partió de la negación de la existencia de la comunidad indígena como ente jurídico y social, teniendo en cuenta que las corporaciones religiosa y civil fueran obstáculo para modernizar el país recién en formación. La modernización que pretendían las élites incluía el desarrollo capitalista que podía rescatarlas de la decadencia económica que habían sufrido los terratenientes. Pero, los indígenas quienes ahora eran denominados con "campesinos", supuestamente sin comunidad pero a la que pertenecían, fueron excluidos de dicho proceso, aún más, este proceso consistió en excluir a los indígenas de todo sistema social.

El punto inicial y más decisivo fue el conflicto vinculado con la propiedad territorial de comunidad o la competencia de recursos relacionados al cultivo de la tierra, por ejemplo, el agua. Los movimientos indígenas han sido presentados como reacción al cambio en la política de propiedad, sobre todo, se considera que las rebeliones campesinas, en muchas ocasiones fueron motivadas por el despojo de tierra. Es cierto que el despojo de tierra fue un elemento central que generó la inquietud y descontento de campesinos indígenas, como manifestaban varios rebeldes indígenas. Sin embargo, la pérdida de tierra no fue la única razón que de manera directa originó las rebeliones. Las resistencias de campesinos indígenas en torno de la cuestión de tierra abarcaban diversos elementos, lo social, económico, político y religioso. Como he argumentado a través de conceptualización de "territorialidad", la posesión de la tierra estaba imbricada con la estructura política, social y religiosa. Al respecto, varios autores argumentan que la defensa de tierra significaba la preocupación sobre comunidad. Ferrer Muñoz y Bono López (1998, p. 394), citando a François-Xavier Guerra, Eric Van Young y José Miranda, mencionan:

> [...] no puede olvidarse que la tierra –la que cultivaron los "pasados" desde

> tiempo inmemorial- constituye una referencia cultural de primordial importancia entre los indígenas, que no se reduce a la materialidad de unos derechos legales o una superficie de suelo ni a su concepción como una mercancía: en consecuencia, "la distribución de tierras comunales a los miembros de la comunidad, y su transformación en pequeños campesinos individualistas, habría significado que no eran lo que sobre todo eran: una comunidad. La desamortización significaba, en realidad, la destrucción de aquello a lo que estaban más apegados: su vida colectiva".

Algunos pueblos consiguieron conservar tácitamente su existencia y su autonomía sin la manifestación de la resistencia. Según el análisis de Escobar Ohmstede (1993, pp. 184-185), el condueñazgo de las Huastecas hidalguense y veracruzana "logró que los indígenas conservaran su espacio comunal, ya que las cabeceras indias, como sus rancherías (sujetos), formaron parte de él. Esta forma que adquirió el espacio comunal permitió que las relaciones de los pueblos indios con los agentes externos fueran más igualitarias y permitieran una relativa autonomía frente a las instancias gubernamentales, principalmente con los ayuntamientos". El condueñazgo no fue innovación después de las políticas liberales sino que se originó en el siglo X en Francia, y luego se trasladó a las colonias americanas. En México la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló como "sociedad" por indígenas y no indígenas, sobre todo, por quienes pretendieron defender los terrenos comunales aprovechando la apertura de la ley Lerdo, ya que dicha ley extinguió la capacidad legal de cualquiera corporación, pero, no prohibió formar una sociedad. De modo que el condueñazgo como sociedad se registró legalmente y los dueños de los lotes tuvieron la calidad de accionistas. Los terrenos que fueron repartidos entre socios tenían el estatus de propiedad individual, la cual cultivaban y utilizaban para la manutención, por otro lado, existía otra forma de propiedad que se ocupaba para uso común, por ejemplo, los bosques, abrevaderos o tierras para arrendar.

Según el estudio de Escobar Ohmstede (1993) hay casos específicos que nos muestran cómo se inició la sociedad de condueñazgo. A principios del siglo XIX, algunos pueblos indígenas lograron comprar las tierras de las haciendas adyacentes

y, de esta manera se conformó la propiedad bajo la forma de condueñazgo. Por ejemplo, los dieciséis vecinos a la parroquia de Tlanchino compraron la hacienda de San Felipe en la Huasteca hidalguense en el 1 de julio de 1854, y se aumentó el número de condueños hasta doscientos cincuenta en 1884. Otro ejemplo, es la venta que se hizo de la hacienda de Buenavista a los indígenas del municipio Temapache en la Huasteca veracruzana en noviembre de 1826. Los 185 indígenas que habían sido arrendatarios de la hacienda lograron convertir la hacienda en un condueñazgo, cooperando con veinte pesos cada uno.

Una vez que se estableció una sociedad de condueñazgo, ésta funcionaba como los pueblos indígenas que anteriormente contaron con cierta continuidad de espacio comunal, como he citado arriba. El acta de la sociedad de Ixcatlán que se conformó en 1875, nos muestra cómo pudieron conservar un espacio relativamente autónomo sin generar un conflicto legal.

> 1) El derecho primitivo de cada socio o condueño es igual a cada uno de los otros.
> 2) Todos los socios tiene derecho a ocupar permanentemente el terreno que necesiten, pero nunca podrá pasar de dos y medias fanegas de sembradura [dieciocho hectáreas].
> 3) Si se desea extender el terreno se pedirá permiso al socio-administrador, sin que pase de otras dos fanegas y media de sembradura [dieciocho hectáreas].
> 4) Se aceptan arrendatarios, pero éstos tendrán que habitar en el pueblo de Ixcatlán.
> 5) Los terrenos ocupados por un socio deberán estar cultivados en su totalidad.
> 6) Ningún socio puede enajenar su terreno, si no es a la propia sociedad.
> 7) Los productos de las rentas del año se repartirán entre los socios en parte iguales (Escobar Ohmstede, 1993, p. 181).

Pero, no todas las comunidades lograron comprar las tierras o conservar las tierras comunales, a través de las cuales podían preservar la autonomía. Al contrario, era común el temor de despojarse de la tierra, que provenía de estar conscientes de que los indígenas o las comunidades carecían de títulos válidos que acreditaran el derecho de poseer o usar las tierras y los recursos naturales como agua y bosques.

El sistema judicial y político no funcionó suficientemente para reducir ese temor, ya que en muchas ocasiones el opositor de los pueblos estaba en complicidad con la autoridad judicial y política, como manifestó Julio López en el 7 de marzo de 1868, “el jefe político se debería presentar a ello [los desgraciados pueblos] , pero, por el contrario, a todos los alcaldes los pone presos, por defender sus derechos, cosa que es contra la Constitución y las leyes y por esto ha sido preciso tomar las armas hasta que el supremo gobierno, en virtud de las comunicaciones que tienen presentadas, dicte las providencias que hallase por conveniente” (citado por Reina, 1998, pp. 74-75).

Los pueblos pretendían dar un paso en la solución institucional a través de un tribunal que se ocupara de los pleitos de las tierras, pero, no se logró. Por esta razón, muchos movimientos indígenas fueron llevados a un acto agresivo. Por ejemplo, la *Proclama de los pueblos de San Cristóbal y Zacoalco de Torres* en 30 de septiembre de 1856 en Jalisco, manifestó que la falta del tribunal especial era una razón que alentaba la acción colectiva.

> […] considerando por otra parte que los distintos cambios de gobierno acaecidos desde la Independencia hasta la época presente han sido impasibles para la raza indígena y proporcionando la vida y trabajo al pueblo, por cuyo motivo la sociedad se resiente más cada día viéndose que ninguno se haya ocupado de cuestión tan vital, formando exclusivamente un tribunal especial para que se dedicara en el arreglo y medida de la propiedad territorial, por cuya falta se ha originado a toda la Nación males demasiado trascendentales por cuyos fundamentos la junta y la guarnición aprobó por aclamación los artículos siguientes […] (citado por Reina, 1998, p. 149).

De igual manera, en 1862 los dirigentes de pueblos “proponían que se estableciera un tribunal superior especial para revisar los títulos de propiedad de Chalco. Insistían en que las haciendas presentaran antes sus títulos en que, durante la revisión, ninguna de las partes pudieran utilizar las tierras en disputa” (Tutino, 2004, p. 126). Pero, la propuesta no fue aceptada, y unos años después, en 1868, estalló la

rebelión encabezada por Julio López , denunciando que la rebelión no era contra el Estado sino contra los hacendados (Reina, 1998, p. 71). Los dirigentes de la comunidad no respaldaban la rebelión, pero, demandaban que el Estado desempeñara el papel de mediador imparcial entre campesinos y hacendados. Ellos querían que se hiciera una revisión de los títulos de propiedad y un deslinde imparcial de las propiedades (Tutino, 2004, p. 128).

En pocas palabras, la ausencia de canalización de los conflictos que generaron las legislaciones liberales, y la falta de la capacidad del Estado, o de un grupo social, en la mediación de las confrontaciones, derivaron en la resistencia más ofensiva y agresiva por parte de pueblos indígenas en la defensa de sus derechos.

2.2. Rebelión radical

El motín de los campesinos de San Francisco Acuautla en Chalco, analizado por Tutino (2004, pp. 110-113), es un ejemplo que muestra cómo un intento legal para resolver una disputa con hacendados, se convirtió en una escena de batalla. La disputa inició por la construcción de sistema de riego para la hacienda de Zoquiapan en 1849. Debido al intento de canalizar el agua hacia la hacienda, la comunidad de San Francisco Acuautla ubicada en las montañas donde se instaló esa construcción, perdió tierras de cultivo, pastizales y bosques de los que se suministraban. Al principio, la comunidad recurrió al tribunal mediante un representante abogado contratado, pero, a principios de 1850 el tribunal ordenó que sólo un pedazo de tierra fuera otorgado a Acuautla, y asignó a la hacienda el resto de tierra. Ante ese fallo del tribunal, los campesinos volvieron a recurrir al tribunal y obtuvieron un nuevo fallo más favorable, sin embargo, en mayo de 1851, ellos atacaron a los guardias que realizaran el deslinde, según el segundo fallo, e impidieron construir el sistema de riego e intentaron ocupar las tierras con el paso de sus animales. La hacienda reaccionó apoderándose del ganado de los campesinos, al fin, los campesinos se levantaron, lo que hizo que la Guardia Nacional los interviniera. El motín terminó con un saldo de unas decenas de campesinos capturados. Sin embargo, la amenaza de

los campesinos contra la hacienda continuaba, y el propietario decidió que “pagaría a la comunidad por las tierras que reclamaban, siempre y cuando los residentes accedieran a utilizar el dinero para trasladarse a otro lugar del estado” (Tutino, 2004, p. 113). A pesar del intento de reconciliación por hacendados, los campesinos indígenas nunca lo aceptaron.

No se sabe cómo concluyó el conflicto en 1851 pero, la región de Chalco en 1856 seguía siendo una escena representativa de la resistencia, cuando se promulgó la ley Lerdo y en 1868 cuando estalló la rebelión de Julio López. En primer lugar, en Chalco comenzaron a organizarse las protestas contra la ley Lerdo en 1856.

Según lo citado de Tutino (2004, pp. 116-117), el subprefecto informaba el 19 de agosto de 1856 que en Amecameca y San Gregorio, “hay reuniones clandestinas de Yndígenas, según parece con el fin de oponerse al cumplimiento de la Ley del 25 de Junio último, y de quitar por la fuerza algunos terrenos a las haciendas”. Aunque no llegó a estallar un ataque en este caso, la oposición a nivel local entre comunidad indígena y hacienda, por competencia de los recursos, se expandía hasta ser llegar a ser tema de la política nacional.

Tutino (2004) explica muy detenidamente el contexto del levantamiento de la región de Chalco. Después de la Independencia, los hacendados quienes estaban en crisis financiera, buscaban las medidas para producir con mayor rentabilidad. Aunque la Independencia no ocasionó inmediatamente un cambio de la estructura agraria debido a que los intereses de las élites políticas en el nuevo Estado coincidieron con los de terratenientes, las circunstancias violentas durante décadas, resultaron en el decaimiento de las condiciones económicas; por su parte, los hacendados perdieron el canal que les permitía conseguir sus ganancias. El Estado y las comunidades indígenas, principales agentes de la economía durante la época colonial, igual que la hacienda, ya no estaban apoyándose mutuamente. El Estado fue débil para regular la crisis económica concentrando en la defensa ante la constante invasión extranjera, mientras que la comunidad indígena continuaba siendo unida mediante la cohesión social y política, hacía que la mano de obra fuese controlada por la comunidad.

No se proporcionaba a la hacienda el apoyo de la política económica ni el suficiente suministro barato de la mano de obra, consecuentemente los hacendados

buscaron medidas para aumentar la rentabilidad, por ejemplo, innovaciones en la agricultura.

En el caso de los hacendados de Chalco, tomaron medidas de la producción de leche, la cual requería más tierra de pasto y el control de agua mediante construcciones de sistema de riego para regar el pasto. El mayor control de hacendados sobre la tierra y el agua provocó la disputa con los campesinos vecino a mediados del siglo XIX. Son los ejemplos que nos muestran el control de hacendados: la construcción de presa en la hacienda de Asunción en 1849; el cultivo de los pastos en Tomacoco a mediados de 1859; la construcción de sistema de riega canalizado a la hacienda Zoquiapan en 1849.

De esta manera, la oposición contra los propietarios de las haciendas se agravaba y, cuando los liberales volvieron a tomar el poder central en 1867 y aceleraron la intención de llevar a cabo la ley de desamortización, se inició la rebelión encabezada por Julio López en febrero de 1868. En la primera proclama, se manifestó que la rebelión se dirigía no contra el Estado sino contra la hacienda que los despojó de la tierra (Tutino, 2004, p. 125). Pero, al realizarse el programa agrario y repartir las tierras, Julio López fue considerado como opositor del Estado y fue perseguido por las fuerzas federales. Al final, él fue capturado en el 9 de julio de 1868 y fue fusilado al día siguiente (Reina, 1998, pp. 64-65).

A pesar de que fue derrotada la rebelión, los campesinos ganaron en dos sentidos: por un lado, frenar la expansión de la hacienda ya que la situación financiera de los hacendados fue empeorada por la rebelión y, por otro lado, en el mismo contexto, a lo largo de siglo XIX las haciendas no lograron obtener más tierras a través de deslinde, y los deslindadores reconocían la realidad de que las tierras comunales con que limitaban casi todas las haciendas, continuaban (Tutino, 2004, pp. 131-132).

De igual manera, durante todo el siglo XIX después de la Independencia, según el análisis de Coatsworth (2004), basando en el trabajo de Leticia Reina (1998), se suma el número de levantamientos de pueblos, a pequeña y gran escala como se muestra en los siguientes cuadros.

[Cuadro I] Motines y levantamientos de pueblos en pequeña escala: 1820-1899

Años	México
1820-29	4
1830-39	4
1840-49	14
1850-59	30
1860-69	8
1870-79	20
1880-89	6
1890-99	16
Totales	**102**

Fuente: (Coatsworth, 2004, p. 36)

[Cuadro II] Guerras regionales, campesinas y de castas[122]

Años	Región estado provincia	Tipos[123]	Nombre dado al hecho	Motivos
1825-33	Sonora	Castas	Rebelión yaqui encabezada por Banderas	
1836-38	Veracruz. Papantla	Regional		- Invasión de ganado por terratenientes a los terrenos de las comunidades indígenas - Administración injusta de la aduana - Prohibición de las celebraciones indígenas de la Semana Santa

[122] Yo extraigo las guerras en México del cuadro original que contiene una lista de guerras de América Latina durante el siglo XVIII y XIX, y agrego una columna de los motivos de cada levantamiento con base en la misma referencia de Leticia Reina (1998).

[123] Se usa la palabra "castas" en el cuadro para referirse a los movimientos de los pueblos indígenas cuyo objeto era expulsar o exterminar a los gobernantes blancos. Se usa la palabra "pueblo" para referirse a las revueltas que, como los levantamientos de pueblos en pequeña escala, tuvieron por objeto saldar un agravio particular. Se utiliza el término "regional" cuando diversos grupos de pobres rurales, generalmente incluidos los habitantes de los pueblos indígenas, vinculan su revuelta a los movimientos políticos regionales o nacionales, así, a otros estratos de la población. Se utiliza el término "campesina" cuando diversos estratos de pobres rurales se rebelan sin vínculos directos con movimientos políticos regionales o nacionales (Coatsworth, 2004, pp. 38-39). El autor clasifica el carácter de los levantamientos destacados como apuntado en la nota, pero, es dudoso que sea posible una clasificación tajante. Los motivos de un levantamiento fueron entrelazados y un levantamiento posiblemente podía tener los caracteres múltiples. Por ejemplo, una rebelión indígena que mostraba la hostilidad racial ante blancos y mestizos también estaba vinculado con movimientos regionales.

1842-43	Guerrero	Regional	Iniciado por el pueblo de Quechultenango	- Despojo de las tierras de los pueblos por las haciendas - Despojo del agua y prohibición de uso de monte - Despotismo del hacendado - Exceso de impuestos
1844	Guerrero. Las Joyas de departamento de Morelos en el actual estado de Guerrero	Regional		- Exceso de impuestos
1845	Oaxaca. Ataque de los distritos de Tlaxiaco, Juxtlahuaca y Putla a Copala	Regional		- Opresión de las instituciones civiles y religiosas sobre la población de la Mixteca
1847-99	Yucatán	Castas	Guerra de castas maya	
1847-49	Sierra Gorda	Regional		- Despojo de las tierras comunales por la autoridad
1845-49	Veracruz. Comunidades totonacas y nahuatlacas de la Huasteca	Regional		- Cobro de la renta de la tierra que había sido comunal - Imposición de la autoridad y contribución civil y religiosa
1849-50	Oaxaca. Tehuantepec y Juchitán	Pueblos		- Despojo de salinas de los pueblos y poca atención de la autoridad al respecto
1849	Guerrero	Regional		- Pago de la contribución
1855-73	Nayarit	Regional	Caudillo Lozada	- Explotación de los campesinos por hacendados
1858-61	Hidalgo	Regional campesina		- Despojo de las tierras
1868	México	Regional	Encabezada por Julio López	- Despojo de las tierras por las haciendas
1869-70	Chiapas	Castas		- Pago de las contribuciones - Despojo de las tierras
1875-99	Sonora	Castas	Rebelión yaqui	
1877	Sierra Gorda	Castas	Encabezada por Miguel Negrete	- Despojo de las tierras
1877-83	Huasteca	Regional		

Como he mostrado, en los casos anteriores, los motivos de los levantamientos de campesinos que se muestran en el cuadro I, estaban vinculados a la cuestión de la tierra. Los 40 casos aparecían por un conflicto relativo tierras, y sólo 8 casos fueron reportados por causa de impuestos, de los 102 levantamientos a pequeña escala que

estallaron durante 1820-1899 en México (Coatsworth, 2004, p. 51). Y las rebeliones a gran escala que se presentan en el cuadro II, también fueron motivadas en mayor parte por el despojo de tierras. Sin embargo, las rebeliones no se reducían a la demanda por recuperar las tierras y de frenar la expansión de las haciendas, sino que de vez en cuando problematizaban la forma de gobierno o criticaban no solamente el abuso de hacendados sino también la política agraria. Este caso reflejaba que la cuestión de las tierras era un punto nodal de la vida del pueblo, ya que se empezaba a contemplar la cuestión de las tierras desde un punto de vista más amplio y más agudo en el marco de lo político nacional.

Por ejemplo, la rebelión en Sierra Gorda en 1879 mostraba, según Reina (1998, pp. 305-312) una gama de las demandas de los pueblos desde el reparto y deslinde de tierras, hasta de cuestiones sobre la constitución política. Ya antes de dos años, la consolidación de la hacienda provocó la indignación de las comunidades indígenas, y los campesinos pidieron la recuperación y el reparto de tierras. Aunque el gobierno en 1877 dictó las disposiciones sobre el reparto de tierras favoreciendo las peticiones de los campesinos, no resultó como se había esperado, debido a que los municipios y los comisionados de campesinos como agentes de ejecución de la ley, lo tomaron arbitrariamente. Al fin se inició la lucha para recuperar las tierras. La rebelión reinició en 1879 en Querétaro y Guanajuato, reclamando las tierras. En esta ocasión, el levantamiento de campesinos se unió con la lucha política del general Miguel Negrete contra Porfirio Díaz.

Los representantes de los pueblos en Querétaro y Guanajuato y el general Miguel Negrete firmaron el *Plan de la Barran*ca y el *Plan Socialista de Sierra Gorda* en 1879 donde expresaron su postura rebelde ante las políticas del gobierno y la propuesta alternativa. A la rebelión se le denominaba *movimiento socialista*, ya que, por un lado, en el planteamiento se reflejaba la influencia del socialismo utópico, por otro lado, se creó el *directorio socialista* cuando fueron unidas la lucha de los pueblos y la lucha política de Miguel Negrete. De igual manera, en los dos planes aparecía el adjetivo *socialista* varias veces, por ejemplo, el ejército socialista, la constitución socialista y el gobierno socialista (Reina, 1998, pp. 316-321).

Pero, al contemplar la crítica hacia la gestión del gobierno en el *Plan de la*

Barranca y la formulación de la nueva estructura agraria y política, lo referente al adjetivo *socialista* está vinculado a una imagen del pueblo antiguo, es decir, se supone que el proyecto socialista estaba diseñado, remontándose a la estructura de los pueblos de indios y la relación social entre pueblo y el Estado.

En el *Plan de la Barranca* (Reina, 1998, pp. 316-317), fueron criticados tanto los abusos de los hacendados como causa fundamental de sufrimiento del pueblo, como la ausencia de instrucción para indios y el despojo de sus terrenos. Además, la industria extranjera, los terrenos extensivos sin cultivar y la explotación de los proletarios, fueron ubicados como problemas de la economía mexicana. Para debatir contra dicha situación, el *Plan de la Barranca*, firmado por catorce personas, convocó a un ejército llamado *falanges populares*, desconociendo la autoridad del gobierno constituido. Y proyectaron establecer "las autoridades municipales elegidas por el pueblo y sistemadas por el socialismo así como escuelas, hospitales, etc." (Artículo 7) y proceder a "la elección de un congreso agrario en cada capital de las que se vayan ocupando, para que éste devuelva a los indígenas los terrenos que les hayan usurpado" (Artículo 8).

El *Plan Socialista* mostraba una perspectiva más concreta, dividido en *Considerando* (formulación general)*, Proyecto de Ley Agraria, Reforma política* y *Proyecto de ley electoral*. En la primera parte *Considerando* se ponía el énfasis en la usurpación de tierras como problema original, de modo que denunció en el primer artículo "Que Dios creó la tierra para todos los hombres, y por lo mismo todos deben ser dueños del suelo" y el quinto artículo manifestó que "la libertad, la igualdad, la fraternidad, la ilustración, la prosperidad son imposible sin la propiedad". Tomando este diagnóstico como base, continuaba plantear la ley agraria, reforma política y la ley electoral.

Según el *Proyecto de Ley Agraria*, se arreglarán el abuso de la hacienda, aboliendo "todos los impuestos de las haciendas, como asientos de casa, rentas, medias y licencias" (Artículo 4), convirtiéndose en propiedad de los pueblos las obras pertinentes a la hacienda (Artículo 6) y repartiendo a los habitantes de la hacienda un solar para habitar y el terreno para cultivar (Artículo 8) aunque los hacendados continuarán siendo propietarios de casas, fábricas, minas, ganados y fincas urbanas

(Artículo 5). Además, en los Artículos 13 y 14 reconocieron la existencia de los pueblos como habían quedado, otorgando la propiedad comunal.[124] Otros dos artículos que apoyaron a la conservación de las tierras comunales fueron el Artículo 17, sobre inalienabilidad de los terrenos comunes y el Artículo 16, sobre la facultad de los consejos de los pueblos sobre administración de los terrenos incultos y comunes.

La razón por la cual se abordan dichos planes de la rebelión de Sierra Gorda, reside en que los rebeldes no solamente ponían énfasis en recuperar las tierras comunales sino también en que su proyecto se ampliaba hasta ser un planteamiento político. En la segunda parte *Reforma política* del *Plan Socialista*, se proponía configurar municipios con un consejo municipal que dispone de "un secretario, un tenedor de libros, un tesorero y recaudadores" (Artículo 3) desconociendo a los jefes políticos y agentes municipales, y "para cosas difíciles cada consejo municipal se erige en supremo tribunal" (Artículo 5).

A partir de eso, el consejo municipal se vio influenciado por la antigua estructura de los pueblos de indios que gozaban de autonomía en lo administrativo y en lo judicial y, además, los artículos del *Proyecto de ley electoral* intentaron resucitar las relaciones autónomas entre los componentes de la comunidad política. Según el *Proyecto de ley electoral,* cada distrito, por ejemplo, fracción, cabecera de municipio, capital, elegirá sus autoridades (Artículos 2, 3 y 4). Y "Cada pueblo elegirá sus autoridades con absoluta independencia de las autoridades superiores" (Artículo 1), al mismo tiempo, "Todas las autoridades se reconocen recíprocamente, por el solo hecho de haber sido electos por sus poblaciones respectivas" (Artículo 6). En pocas palabras, los rebeldes estaban proyectando no sólo la recuperación de tierras para su manutención, sino también la reivindicación de la estructura de su pueblo y la relación autónoma entre pueblos y, entre pueblo y autoridad superior, es decir, con el gobierno central.

El proyecto del liberalismo con su finalidad de imponer la igualdad y

[124] "Artículo 13. Todo pueblo tiene derecho a poseer, y recibe en propiedad común, el terreno que baste para cubrir sus necesidades sociales. Artículo 14. Los antiguos pueblos recobran sus antiguos linderos" (Reina, 1998, p. 319).

modernidad, a través de la transición de las relaciones plurales y autónomas entre entidades sociales a la relación unitaria y jerárquica, no garantizaba sus fines, más bien, destruyeron la plataforma para realizar los principios liberales, ya que los liberales no tomaban en cuenta la estructura económica, política y social que habían sostenido los indígenas en forma de pueblo. Había una brecha entre el proyecto nacional idealizado por las elites políticas y los grupos sociales que perseguían su propio interés. Quienes se entretallaron en esta brecha fueron los indígenas.

Los indígenas tomaban varias medidas por su cuenta para salir de esta brecha debido a que se excluyeron de movilizar los recursos institucionalizados pero, sus movimientos no fueron reconocidos como un acto político, sino que fueron reducidos al calificativo de alboroto y, además, pintados por la palabra *guerra de castas*. De esta manera, se reinició un ciclo vicioso de exclusión de indígenas. Es decir, los indígenas fueron considerados como seres incapaces para participar en la política nacional de modo que fueron excluidos, luego, ellos mostraron su voluntad y capacidad para participar en la política por medio de varios movimientos sociales, como señalé anteriormente pero, su voluntad y capacidad no fueron percibidas como tales, sino que fueron interpretadas mediante la epistemología de la clasificación racial como muestra la palabra de *guerra de castas*. Es decir, los movimientos indígenas no fueron analizados como demanda de ciudadanos en la política nacional desde un punto de vista estructural, sino devaluados como alboroto de los inferiores. Debido a esta interpretación, los indígenas volvieron a ser excluidos en la lucha por el poder. La colonialidad del poder, que he argumentado en el apartado anterior, se empapaba del eslabón de la exclusión.

2.3. Denominación de los movimientos indígenas como guerras de castas

En el cuadro II que ha sido presentado, el autor (Coatsworth, 2004) califica algunas guerras como “castas”: las rebeliones de los yaqui en 1825-33 y 1875-99, en Sonora, la rebelión de los mayas entre 1847-99 en Yucatán, la rebelión de los chamulas en Chiapas en 1869 y la rebelión de Sierra Gorda en 1877. Según el autor, la palabra de

castas se aplica a “los movimientos de los pueblos indígenas cuyo objetivo era expulsar o exterminar a los gobernantes blancos”. El autor usa las palabras *castas*, *regional*, *pueblo* y *campesino* en el cuadro para describir el carácter más relevante de la rebelión, pero, es necesario comentar que dichas palabras no son suficientes para explicar y mostrar quiénes era los rebeldes y cómo se organizaban, así como tampoco se pueden clasificar tajantemente de tal manera. Las rebeliones calificadas como *guerras de castas* tenían un aspecto de rebelión desde lo “regional”, que se caracterizaban por su vinculación a los movimientos políticos o con otro grupo social.

Por ejemplo, después de la primera rebelión encabezada por Juan Banderas entre 1828 y 1833, los yaquis colaboraron con Manuel María Gándara por la lucha del poder estatal, contra el general José Urrea en 1838, e Ignacio Pesqueira, entre 1853 y 1855. Con sus manifestaciones de rebelión y oposición hacia la autoridad vigente, los yaquis buscaban establecer alianzas para frenar las amenazas de los liberales y conseguir sus fines, así como el respeto a sus autoridades tradicionales y la autonomía del pueblo. Por eso, algunos autores señalan que los yaquis se alinearon alternativamente a diferentes facciones políticas, e incluso a los imperialistas franceses (Ferrer Muñoz & Bono López, 1998, pp. 358-359; Hu-DeHart, 2004, p. 149).

La alianza con los movimientos políticos de los blancos durante las guerras de castas, aparentemente irónica, se debía a que el objetivo principal de las guerras de castas, no fue exterminar a los gobernantes blancos, sino que fue construir su propio gobierno autónomo. Ambas fueron dos caras de una misma moneda porque no era posible construir el gobierno indígena sin desconocer la autoridad de los blancos, sin embargo, sería indispensable distinguirlos para que quede clara la expectativa de rebelión. En otras palabras, la eliminación de los blancos no fue la finalidad de la rebelión sino una manifestación estratégica inevitable en su objetivo de establecer la autonomía. Aunque no fueron sinónimos expulsar a los blancos y reestructurar la autonomía de pueblos, ambos se confundieron.

Esta interpretación equivocada sobre la finalidad y la estrategia de la rebelión inició en los años de 1840, después de la rebelión maya, y debido a la cual, no se alcanzaron a entender las causas de rebelión sino que se difundió simplemente el

temor hacia el entusiasmo de los indígenas para expulsar a los blancos. Además, a fines de la década de 1840, la denominación *guerra de castas* fue utilizada ampliamente para indicar cualquier tipo de movimientos indígenas tumultuosos (Florescano, 2001, p. 357). Desde entonces, la oposición contra los blancos era más destacada, cuando se trataba de las rebeliones de indígenas, sin considerar los motivos y las expectativas de movimientos indígenas. De esta manera, el intento de los indígenas en participar de la política nacional o para estructurar su propia vida política, fue reducido a *actos incivilizados*, por lo tanto, fue interpretado dentro del marco de una clasificación racial. La reivindicación política y social, la cual no podía caber en dicho marco, no fue percibida.

Al respecto, el argumento de Florescano (2001, p. 352) sobre la ampliación del uso del concepto *guerras de castas* permite vislumbrar cómo los movimientos indígenas fueron recubiertos por la perspectiva racial. Según el autor, no está claro el origen del término *guerra de castas* pero, presume que empezó a utilizarse desde la guerra de Independencia, cuando los insurgentes indígenas revelaron un acto de odio hacia "los gachupines y la gente de color pálido" (Florescano, 2001, p. 352). Los acontecimientos que impulsaron la difusión de la expresión de *guerras de castas*, fueron la rebelión maya en Yucatán en 1840 y la rebelión yaqui en Sonora en 1825. La expresión se usaba para designar dichas rebeliones, y era pertinente sólo a medias porque la antipatía hacia los no indígenas fue real y tomó un acto agresivo hacia ellos pero, con más exactitud, fue porque los indígenas se oponían a la forma en que se manejaba la estructura política y económica de sus pueblos. La percepción de horror hacia las guerras de castas se enfatizó por los rumores e infundios.

Desde 1845 Nicolás Bravo manifestó que la guerra en las regiones del sur orientaba "la devastación de la raza europea de que se compone la parte pensadora de la nación" (Florescano, 2001, p. 353). De esta manera, cuando se generó el conflicto entre las facciones campechanas y las de Mérida, revelado con el ataque contra Valladolid de Antonio Trujeque en 1847, los yucatecos lo consideraron como el inicio de una guerra de castas antes de que se expresara la postura de los rebeldes hacia los blancos. Y, cuando el maya Cecilio Chí empezó a reaccionar

contra el ataque, algunas crónicas difundieron que “había dispuesto la muerte de todos los que no eran indios: blancos, mestizos y mulatos” (Florescano, 2001, p. 354). Circuló el rumor de que debía estallar la rebelión cuyo fin era exterminar los blancos y gobernarse por los indígenas mismos. Este rumor ocasionó que el gobernador Domingo Barret entendiera el movimiento de los mayas como una lucha entre indios bárbaros y blancos civilizados.

De igual manera, en 1825 cuando empezó el levantamiento yaqui en Sonora, por un conflicto provocado por la obligación de participar en la guerra contra los apaches, los sonorenses divulgaron las noticias de que los indios habían cometido matanzas de poblaciones blancas. “Según un reporte militar, el plan del astuto Juan Banderas consistía en la reconciliación de todas las tribus, la unión de todos los indios bajo un gobierno propio, y el exterminio de los blancos, a quienes ellos dan el nombre de Yoris” (Florescano, 2001, p. 354).

Dicha mezcla de rumor, deformación y temor formaban un fenómeno real. En consecuencia, la reacción contra el levantamiento indígena se orientó a oprimir a “los indios bárbaros”, en lugar de a “una parte de la nación indignada”. La prensa manifestó la necesidad de represión, no contra los rebeldes sino contra la raza india en su conjunto. El *Pensador mexicano* promovió una guerra contra los indios bárbaros de Sonora al tener lugar las rebeliones de los yaquis en 1826. Y, aparecieron varios pronunciamientos inculpando a la *raza indígena*, por ejemplo, José María Luis Mora dijo, ante la violencia de 1844 en Yucatán, que “llegó al extremo de proponer expulsar de Yucatán a todos los elementos de color, multiplicar a los blancos” (Florescano, 2001, p. 355). Experimentando varios levantamientos en toda la república y acumulando rumores y horrores, se llegó a resumir los conflictos indígenas en *guerras de castas*. Florescano (2001, p. 357) argumenta:

> A fines de la década de 1840, en los medios políticos y en la opinión pública se observa un cambio en el significado de la expresión guerra de castas. En adelante esas palabras no se limitaron a distinguir las luchas en el territorio yaqui o en Yucatán: se convirtieron en la voz común para nombrar cualquier conflicto que tuviera como actores a los indígenas, con independencia del contenido de

sus reivindicaciones y de que el movimiento tuviera visos de una guerra étnica.

En este contexto, el prefecto de Huichapan reportó la Revolución de Ayutla en 1854 al comandante del estado de México, empleando la categoría guerra de castas para definir la rebelión, aunque el levantamiento fue motivado por el pago de impuestos, como se apunta en la siguiente cita:

> En la raza indígena de este partido se va generalizando la idea de resistirse al pago de contribuciones con la protección de los sublevados de la Revolución de Ayutla, lo cual indica que los pueblos se hayan de acuerdo entre sí y que renace la tendencia a la guerra de castas (Florescano, 2001, p. 358).

Ferrer Muñoz y Bono López (1998, pp. 345-346) señalan de igual manera que la frase *guerra de castas* fue adoptada por el gobierno de Juárez en octubre de 1869, para referirse al levantamiento de los tzotziles. Cuando el gobierno autorizó un auxilio mensual al estado de Chiapas, mencionó "para que atienda á la guerra de castas". Otro ejemplo es el comentario de Ignacio Vallarta, el gobernador de Jalisco, en febrero de 1873, refiriéndose a Manuel Lozada: "funesta resolución de promover la guerra de castas, ejecutando tanto al prepararla como al realizarla, la más escandalosa y arbitraria expropiación territorial".

Aunque no fue evitable un derramamiento de sangre para ambas partes, no fue pertinente nombrar *guerra de castas* a cualquier conflicto en que los indígenas participaban, porque la mayor parte de rebeliones no consideraron expulsar o eliminar a los blancos simplemente por la razón de ser "blancos". Hasta las rebeliones en que se manifestó la antipatía contra los blancos, la esencia de las rebeliones no residía en la oposición contra los no indígenas, sino en la reivindicación de indígenas. Por ejemplo, la rebelión yaqui, que fue representada por la *guerra de castas*, no incluía la expulsión de los blancos. En la primera rebelión sí, el líder Juan Banderas convocó a la unión de todos los pueblos indios del noroeste y manifestó "una guerra de castas regional para exterminar a todos los blancos" (Hu-DeHart, 2004, p. 148) pero, sólo fue una escena en el contexto de la larga lucha por

la autonomía de los yaquis. Después de unas décadas cuando Cajeme se levantó en 1875, el motivo no fue aniquilar a los blancos, al contrario, él ni siquiera quería llevar a su gente fuera de su territorio. El objetivo del levantamiento fue conservar la autonomía y el territorio contra la amenaza de disolver a las comunidades yaquis y colonizarlas (Hu-DeHart, 2004, pp. 150-151).

En algunos casos, se llevó a cabo la matanza hacia los blancos. Por ejemplo, en 1865 los totonacos de las tierras bajas de Veracruz ejecutaron "los de razón de la ciudad mayores de cinco años" (Thomson, 1993, p. 241). Otro ejemplo más significativo era la rebelión de mayas en Yucatán, a la cual denominan como *guerra de castas*. Los tres dirigentes de la rebelión en Yucatán manifestaron oposición contra los blancos con el fin de construir un gobierno indígena, aunque fueron diferenciados por intensidad. Mientas que Manuel Antonio Ay pretendía expulsar a los blancos de la península, Cecilio Chi planeaba "exterminar a todos los individuos que no pertenenciesen a la raza indígena pura, con el objetivo de que los descendientes de los mayas se quedasen dueños absolutos del país de sus mayores". Por otro lado, Jacinto Pat no quería eliminar a los blancos sino "sustituir a los blancos en el gobierno del país" (Montalvo Ortega, 2004, p. 272). De hecho, durante la rebelión de siete años entre 1847-1854, aunque se prolongó hasta 1901 con otra forma de resistencia, se perdieron muchas vidas en ambos bandos.

A pesar de que era real el enfrentamiento sangriento, lo que escondió la denominación de *guerras de castas*, fue los motivos de la rebelión de los mayas. Como he mencionado, cuando en 1845 Nicolas Bravo lo denominaba como *guerras de castas*, no prestó mucha atención en el cambio económico y social que habían sufrido los mayas en el noroeste de la península, más que la amenaza de exterminar a los blancos. De hecho, la rebelión maya tenía que ser interpretada en el contexto histórico más amplia. En la zona libre en Yucatán, a diferencia de la zona colonial, tenía lugar la resistencia indígena muy fuerte ante los cambios después de la Independencia porque la autonomía de los indígenas había sido fortalecida más que en cualquiera otra región durante el dominio colonial. Pero, después de la Independencia, presionaron a los indígenas a varios cambios económicos y sociales, por ejemplo, la expansión de la hacienda de la caña de azúcar y la explotación en

forma de “la encomienda, los tributos y obvenciones para el clero, repartimientos, y en cierta forma de servidumbre de trabajo, muchas veces basada en las deudas” (Montalvo Ortega, 2004, p. 270). Estos son motivos que estuvieron reflejados en las demandas de los mayas. En los tratados de Tzucacab, en abril de 1848 se proponía:

> se establece el que puedan gozar los montes para que establezcan sus sementeras, o para que formen sus ranchos en los ejidos de los pueblos, en las tierras llamadas de comunidad, y en las baldías, sin que se pague arrendamiento, y que desde ahora y lo sucesivo, no se vuelva a enajenar ningún retazo de dichas tierras. Aquellas que estén denunciadas y mensuradas, cuya escritura no esté otorgada por el gobierno, quedarán sin escrituras para que los pueblos tengan ese recurso de subsistencia; siendo a cargo del gobierno restituir el valor que hubiese recibido por cuenta de estas susodichas tierras (Montalvo Ortega, 2004, p. 276).

Dicho acuerdo también se proponía abolir la contribución personal pero, no fue un acuerdo total porque sólo Jacinto Pat, entre tres dirigentes de la rebelión, estaba a favor de dicho acuerdo mientras que los demás pretendían una integración territorial aparte para un gobierno independiente de los mayas. A pesar de la discordancia entre rebeldes, fue central el problema de la propiedad y de la tierra, así como de las contribuciones.

El modo mecánico de utilizar la expresión *guerras de castas* derivó en no tomar en cuenta los motivos esenciales de los conflictos indígenas, y de reducir a agrupar a los indígenas en bárbaros e incivilizados. De esta manera, desde un punto de vista racial, surgió la clasificación racial moderna. Como argumenta Florescano (2001, pp. 420-421), “en la época colonial el término «bárbaros» sólo se aplicó a los indígenas del norte, y de modo más preciso, a los llamados chichimecas y apaches. Habría que recordar que la oposición entre civilización y barbarie sólo se usó en los textos coloniales para calificar las explosiones indígenas más violentas, como la insurrección de Canek en 1761 o los movimientos milenaristas que imaginaron acabar con los blancos y restaurar el reino indígena”. En el siglo XIX después de la

Independencia, la reaparición de las *guerras de castas* a partir de la rebelión de los yaquis encabezada por Juan Banderas o la rebelión de los mayas, resultó una introducción de la expresión racial, generalizándola. Y funcionó como mecanismo de clasificación racial moderna, en el sentido de que los indígenas, por los que fue sustituido la categoría de "indio", comenzaron a referirse a ellos como seres inferiores, dentro del marco jurídico basado en una igualdad abstracta. De esta manera, se configuraba un grupo social excluido, al que se le 'integraba' a la nación.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación he hablado de la experiencia histórica acontecida en México, que permitió el desarrollo de la autonomía de los pueblos de indios y la soberanía nacional, aunque esta última aún no está terminada tal y como lo había esperado la elite política en los primeros tiempos, después de la Independencia.

La estructura de los capítulos II y III para abordar un recorrido histórico de la autonomía y la soberanía nacional, fue planeada para mostrar la concordancia conceptual de ambas experiencias históricas. Es decir, los tres ámbitos que componen estos dos acontecimientos: la estructura política, el sistema normativo y la territorialidad, correspondientes a cada apartado en ambos capítulos, están disponibles para analizar las dos experiencias históricas, y para mostrar que ambos funcionaban en los mismos ámbitos.

Durante la época colonial, los pueblos de indios habían gozado en cierta medida de la autonomía a partir de dichos ámbitos. El primero, la estructura política, se conservó por la continuidad de la clase política prehispánica y su forma organizativa de gobierno. En el segundo, el sistema normativo, la conservación del derecho consuetudinario, paralelamente, apoyaba que la estructura social continuara con su propia forma, lo que complementaba la estructura política. En el tercero, la territorialidad, conceptualizada por tres categorías: el territorio, la tierra y el espacio, materializaba la organización política y social, y contribuía a figurar su identidad; sobre todo, en el caso de las tierras comunales, éstas permitían que el gobierno indígena tuviera capacidad de gestión.

Estos ámbitos nos muestran que los pueblos de indios, separados de los españoles en el ámbito de lo institucional y de las formas jurídicas, pero construidos por la forma española a partir de las décadas de 1550, ejercieron algunos rasgos de la autonomía aproximadamente hasta las reformas borbónicas aunque no pudieron evitar debilitarse durante todo el tiempo de su existencia. Es decir, los pueblos de

indios pudieron determinar su propia vida política y social, gracias a sus formas comunales de vida. Su autonomía no fue impedida por la política de la Corona sino que fue el resultado de mezclar las necesidades económicas y políticas de los españoles y la fuerza de continuidad de la estructura prehispánica.

Esto no pretende negar que la población indígena estuviera bajo dominación colonial, y sufrieran una distorsión política, social, económica y cultural por la intromisión española, es decir, en la autonomía existe dominación. La autonomía y dominación coexistían como forma de poder que se ejerce en la relación social entre españoles e indígena. La autonomía fue una modalidad del poder a través de la cual ejercían el poder los pueblos de indios con respecto a las autoridades coloniales, mientras que éstas ejercían el poder a través de la dominación con respecto a aquellos, igual como modalidad.

Por otro lado, el concepto de soberanía en el discurso político de los primeros años del siglo XIX en la Nueva España y durante la guerra de Independencia, implicaba el ejercicio de la libre determinación para reformular la relación política con la metrópoli. El uso del concepto de soberanía, partía de justificar el derecho a la libre determinación de la Nueva España y, luego garantizaba la legitimidad de la independencia del Estado como comunidad política autónoma. Durante los primeros tiempos después de la Independencia, la soberanía operaba como principio para fundar un Estado nacional.

Igual que la autonomía, el concepto de la soberanía funcionaba modificando las relaciones sociales en tres ámbitos. En el primero, la estructura política fue reestructurada de manera jerarquizada, a partir de la introducción de ciudadano individualista y del ayuntamiento. En el segundo, la soberanía es definida como y por el estatus jurídico; la soberanía es un punto de partida de la Constitución, porque ésta, es una expresión jurídica de la soberanía, entendida como poder absoluto; además de que la soberanía ejerce su poder mediante la forma de órdenes jurídicas, y la estructura jurídica es una manera de garantizar y expresar la libre determinación de un Estado moderno. En el tercero, en la territorialidad del Estado moderno, igual que en los pueblos de indios pero de diferente manera, se materializa el ejercicio de la soberanía. La reorganización territorial determina el espacio y la población

correspondiente a la estructura política que alcanza esa soberanía. Por otro lado, la desamortización de la tierra contribuía a configurar nueva relación social, a partir de eliminar la base de las comunidades plurales existentes en el Estado, por lo tanto, a anular las diferencias existentes en los estatus político, social y jurídico, y poner un estatus igual a todos los individuos, sin las particularidades de las comunidades a las que pertenecen. Al mismo tiempo, otorgaba el carácter de un recurso conmensurable a la tierra. En consecuencia, la reorganización del territorio y la tierra, destinaba a una configuración homogeneizada de la misma, sin tomar en cuenta las diferencias culturales de los territorios que habían sido presentadas.

A partir de eso, puedo concebir dos conclusiones parciales. En la primera, conceptualmente la soberanía nacional y la autonomía no son contradictorias, ambas se entienden por la forma de la libre determinación. Más bien el concepto de soberanía, es una forma moderna de la autonomía porque aquella recurría a la nación para construirse. En la medida en que iniciaba la modernidad cuyo síntoma era la invención de la nación, la libre determinación paulatinamente pone su énfasis en la nación, oprimiendo la libre determinación de las naciones que estaban antes de conformarse en Estado nación. En la segunda, la soberanía nacional se ejercía como poder unificador, totalizador, homogeneizador y jerarquizador, en cambio la autonomía se ejercía a manera de reconocer las relaciones políticas plurales y las diferentes formas de relacionarse entre comunidades políticas. En otras palabras, ambas formas de poder ejercen la libre determinación, pero de diferente manera. Esa diferente manera de funcionar resulta en que ambas se contraponen en la práctica.

Por lo demás, la tendencia del poder unificador, totalizador, homogeneizador y jerarquizador apareció con la llegada de los Borbones, y culminó con la implantación de la idea de la soberanía nacional. Al mismo tiempo, con la llegada de los Borbones empezó la decadencia más destacada de la autonomía de los pueblos de indios. De ahí que lo que oprimía la autonomía de los pueblos de indios, no era la idea de la soberanía nacional, más bien se debía a la propiedad de poder con tal tendencia, lo problemático es que la soberanía nacional tenía una semilla que desarrollaba con mucha facilidad el poder con tal tendencia.

Más aún la mecánica de la soberanía nacional produce el binomio de inclusión y exclusión, y resulta en opresión esta forma de operar la libre determinación, la llamada autonomía. La inclusión anula la existencia de las entidades posiblemente autónomas, absorbiéndolas en la nación, mientras que la exclusión bloquea a una sección de la Nación para que no ejerza su derecho a la libre determinación por medio de las instituciones estatales, aunque su objetivo nominal es garantizar a la nación la plenitud del derecho a la libre determinación.

De ahí llego a la conclusión general: la soberanía y la autonomía se contraponen no porque luchen por las mismas facultades determinadas, sino porque están basadas en diferente función: la soberanía nacional tiene el efecto de producir el binomio exclusión/inclusión partiendo de la homogeneización, en cambio, la autonomía está en condición de permitir la existencia de la pluralidad de las relaciones del poder de varias maneras.

A todo esto puede añadirse que la pluralidad de las relaciones del poder, no alude en nada a una armonía de los términos de las relaciones. Más bien, éstas siempre tienen la posibilidad de convertirse en la relación antagónica. Permitir la existencia de la pluralidad de las relaciones del poder significa respetar el antagonismo sin que se imponga el incorporarlas en algún lugar de un sistema político “en términos de consenso y reconciliación” (Mouffe, 2011).

Dicha conclusión puede ser una respuesta ante la interrogante principal con la que inicia la introducción de esta investigación: ¿Por qué la soberanía nacional, que se construye bajo libre determinación, inevitablemente se enfrentó con los pueblos de indios que habían materializado la autonomía? La soberanía nacional no podía construirse sin homogeneizar las comunidades autónomas porque, por un lado, su lógica partía de la invención de la nación unitaria como titular de la soberanía, compuesta por individuos sin tomar en cuenta las diferencias de identidad entre ellos, por lo tanto, y por otro lado, no pudo evitar el binomio de inclusión y exclusión.

Tomando en cuenta dichas conclusiones, puedo llegar a reflexionar que el significado de la autonomía no es sólo un derecho que tiene que recurrir al sistema jurídico para ser reconocido, sino también que es un poder entendido por “conducir conductos”, en términos de Foucault, en las relaciones sociales.

Algunas luchas indígenas por la autonomía, demandan una reforma constitucional para abrir un camino que asegure la autonomía de las comunidades indígenas. Esta demanda es pertinente porque la Constitución es un punto nodal del orden jurídico y la cultura política dominante. Es decir, el cambio constitucional implica en cierto grado, el cambio de la estructura política, porque el orden jurídico puede ser modificado por un cambio de la cultura política, mientras que la cultura política es regulada por el orden jurídico.

Pero interpretar la demanda del derecho a la autonomía sólo desde una perspectiva del Derecho es limitado, porque no sólo significa un autogobierno en un marco jurídico constitucional, sino que pretende un cambio en las relaciones sociales. Para expresar su meta, no es pertinente una reforma constitucional porque el orden jurídico tiene una tendencia conservadora hacia la estabilidad de la estructura social, mientras que la política se define por la dinámica del cambio social provocado por varias fuerzas sociales, es así que la estabilidad lograda por dicha dinámica política se expresa por el orden jurídico.

En otras palabras, la demanda de autonomía no se limita a la esfera jurídica, institucional y estatal, sino que debe ser interpretada como un movimiento político que pretende cambiar las relaciones del poder, y como derivación, un cambio del sistema jurídico, por supuesto, ese cambio viene con el cambio de las relaciones políticas.

Por lo tanto, las luchas por autonomía indígena no simplemente plantean la separación del Estado ni conciben al Estado con distancia; tampoco pretenden formar una parte integral de un proyecto democrático del Estado nación. Más bien quieren trastornar y superar el principio del Estado liberal y el proyecto neoliberal en cual se basa. Superar el principio del Estado liberal significa suprimir el binomio de inclusión y exclusión y adoptar la reivindicación política de los grupos indígenas.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (2004). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991). *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

Álvarez, Salvador (2011). Patrimonio territorial y fronteras: la visión del Estado mexicano en el siglo XIX. En Carlos Herrejón Peredo (Ed.). *La formación geográfica de México* (pp. 70-125). México: CONACULTA.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Annino, Antonio (1999). Ciudadanía "versus" gobernabilidad republicana en México. En Hilda Sabato (Coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (pp.62-93). México: El Colegio de México.

Annino, Antonio (2003a). Soberanías en lucha. En Antonio Annino y François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 152-184). México: Fondo de Cultura Económica.

Annino, Antonio (2003b). Pueblos, liberalismo y nación en México. En Antonio Annino y François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 399-430). México: Fondo de Cultura Económica.

Aragón Andrade, Orlando (2007). Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XL (118), 9-26.

Arenal Fenochio, Jaime del (1999). El discurso en torno a la ley: el agotamiento de lo privado como fuente del derecho en el México del siglo XIX. En Brian Connaughton,

Carlos Illanes & Sonia Pérez Toledo (Eds.). *Construcción de la legitimidad política en México* (pp. 303-322). México: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa & Universidad Nacional Autónoma de México.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Aristóteles (2004). *Política*. México: Porrúa.

Arnaiz Amigo, Aurora (1999). *Soberanía y potestad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ávalos Tenorio, Gerardo (1996). Introducción. En Gerardo Ávalos Tenorio & María Dolores París (Eds.). *Política y Estado en el pensamiento moderno* (pp. 11-23). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2002). Introducción. En Gerardo Ávalos Tenorio (Ed.). *Redefinir lo político* (pp. 9-22). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Ávila, Alfredo (2002a). Pensamiento Republicano hasta 1823. En José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (Coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (pp. 313-350). México: Fondo de Cultura Económica.

Ávila, Alfredo (2002b), *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*. México: Taurus & Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Bailón Corres, Jaime (1999). *Pueblos indios, élites y territorio*. México: El Colegio de México.

Baranda, Marta & García Verástegui, Lía (1987). *Estado de México, una historia compartida, México.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Barrón, Luis (2002). Republicanismo, liberalismo y conflicto ideológico en la primera mitad del siglo XIX en América Latina. En José Antonio Aguilar & Rafael Rojas (Coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (pp. 118-137). México: Fondo de Cultura Económica.

Bazant, Jan (1995). La desamortización de los bienes corporativos en 1856. En Margarita Menegus Bornemann, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX* (pp. 101-120). México: El Colegio de México.

Benjamin, Walter (1971). Para la crítica de la violencia. En *Angelus novus* (pp. 171-201). Barcelona: Edhasa.

Bernal García, María Elena & García Zambrano, Ángel Julián (2006). El altepetl colonial y sus antecedentes prehistánicos: contexto teórico-historiográfico. En Federico Fernández Christlieb & Ángel Julián García Zambrano (Coords). *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI* (pp. 31-113). México: Fondo de Cultura Económica.

Bethell, Leslie (2000). *Historia de América Latina 5. La Independencia*. Barcelona: Crítica.

Bhabha, Homi (2002). Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna. En *El lugar de la cultura* (pp. 175-209). Buenos Aires: Manantial.

Blanchard, Daniel (2009). La idea de autonomía. Socialismo o Barbarie y el mundo actual. En Claudio Albertani, Guiomar Rovira & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 151-163). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Bodin, Jean (1992). *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología,* vol. IX, 105-124.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata* 3. http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf

Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.

Borah, Woodrow (1985). *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bracamonte y Sosa, Pedro & Solís Robleda, Gabriela (1996). *Espacios mayas de autonomía*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.

Brading, David (1988). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.

Cabrales Barajas, Luis Felipe (2011). Las panorámicas urbanas mexicanas: representación del paisaje cultural. En Carlos Herrejón Peredo (Ed.). *La formación geográfica de México* (pp. 126-178). México: CONACULTA.

Carlsen, Laura (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. *Revista Chiapas, 7*. Consultado el 10 de febrero de 2011. http://www.revistachiapas.org/No7/ch7carlsen.html.

Carmagnani, Marcello (1984). Territorialidad y federalismo en la formación del Estado mexicano. En Inge Buisson (Ed.). *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica* (pp. 289-304). Bonn, Alemania: Inter Nationes.

Carmagnani, Marcello (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*. México: Fondo de Cultura Económica.

Carmagnani, Marcello (1991). Del territorio a la región. Líneas de un proceso en la primera mitad del siglo XIX. En Alicia Hernández Chávez & Manuel Miño Grijalva (Coords.), *Cincuenta años de Historia en México. En el Cincuentenario del Centro de Estudios Históricos,* vol.2 (pp. 221-241). México: El Colegio de México.

Carmagnani, Marcello (1994). Territorios, provincias y estados: las transformaciones de los espacios políticos en México, 1750-1850. En Josefina Zoraida Vázquez. *La fundación del Estado mexicano, 1821-1855* (pp. 39-73). México: Nueva Imagen.

Carrasco, Pedero (1975). La transformación de la cultura indígena durante la colonia. *Historia Mexicana*, XXV (98), 175-203.

Castellanos Guerrero, Alicia (1998). Nación y racismos. En Alicia Castellanos Guerrero & Juan Manuel Sandoval (Coords.). *Nación, racismo e identidad* (pp. 11-36). México: Editorial Nuestro Tiempo, S.A.

Castillo Palma, Norma Angélica (2001). Españoles e indios: una vecindad cohercitiva analizada a través de los repartimientos de mercancías en la región de Cholula durante los siglos XVII y XVIII. En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 161-177). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chiaramonte, José Carlos (2003). Modificaciones del pacto imperial. En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 85-113). México: Fondo de Cultura Económica.

Chust, Manuel (1999). *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente UNED Alzira-Valencia & Universidad Nacional Autónoma de México.

Chust, Manuel (2003a). Federalismo avant la lettre en las cortes hispanas, 1810-1821. En Josefina Zoraida Vázquez (Ed.). *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)* (pp. 77-114). México: El Colegio de México.

Chust, Manuel (2003b). Legitimidad, representación y soberanía: Del doceañismo monárquico al republicanismo federal mexicano. En Brian Connaughton (Coord.),

Poder y legitimidad en México en el siglo XIX (pp. 209-247). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa & Miguel Ángel Porrúa.

Chust, Manuel (2007). La revolución municipal, 1810-1823. En Juan Ortiz Escamilla & José Antonio Serrano Ortega (Eds.). *Ayuntamientos y liberalismo gaditano en México* (pp. 19-54). Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán & Universidad Veracruzana.

Cleaver, Harry (2009). Trayectorias de autonomía. En Claudio Albertani, Guiomar Rovira & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 25-65). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Coatsworth, John H. (2004). Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparada. En Friedrich Katz (Ed.). *Revuleta, Rebelión y Revolución* (pp. 27-61). México: Era.

Colom González, Francisco (2003). Narrar la nación. En Gustavo Leyva (Ed.). *Política, identidad y narración* (pp. 247-264). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen (1994). El derecho consuetudinario indígena. En José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord.). *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios* (pp. 33-43). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen (2009). *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el Valle de Tlacolula*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Corsi, Giancarlo, Esposito, Elena. & Baraldi, Claudio (Eds.) (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana.

Cortés, Hernan (1522). *Tercera Carta de Relación*, 15 de mayo de 1522. Consultado el 7 de septiembre de 2013.

http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1522_275/Tercera_Carta_de_Relaci_n_de_Hern_n_Cort_s_455_printer.shtml

Cruz Pazos, Patricia (2004). Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 149-162.

Cuninghame, Patrick (2009). Teoría y práctica de la autonomía: entre el autonomismo y el neozapatismo. En Claudio Albertani, Guiomar Rovira & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 459-479). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dehouve, Danièle. (1984). Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII). *Historia Mexicana,* XXXIII (4), 379-404.

Díaz-Polanco, Héctor (1998). *Autodeterminación, autonomía y liberalismo*. Consultado el 3 de marzo de 2011 de ALAI, América Latina en Movimiento. http://alainet.org/active/968&lang=es.

Díaz-Polanco, Héctor (2002). La autonomía y la reforma constitucional en México. En Alfredo Rojas Díaz Durán (Coord.). *México en la aldea global* (pp. 107-127) México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Díaz-Polanco, Héctor (2006). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

Ducey, Michael T. (1999). Hijos del pueblo y ciudadanos: Identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX. En Brian Connaughton, Carlos Illanes & Sonia Pérez Toledo (Coords.). *Construcción de la legitimidad política en México* (pp. 127-151). México: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Nacional Autónoma de México & El Colegio de México.

Echeverría, Bolívar (2002). *Violencia y Modernidad*. Consultado el 11 de diciembre de 2013 de Debate Feminista.

http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id_articulo=641&id_volumen=17

Elliott, John H. (1979). *La España imperial 1469-1716*. Barcelona: Vicens-vives.

Enciso Contreras, José (2006). El proceso penal en los pueblos de indios durante la Colonia. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho,* vol. XVIII, 231-251.

Escalante Gonzalbo, Fernando (2005). *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2004a). *Historia de la vida cotidiana en México*. México: El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica.

Escobar Ohmstede, Antonio (1993). Los condueñazgos indígenas en las huastecas hidalguense y veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal? En Antonio Escobar Ohmstede (Ed.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX* (pp. 171-188). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos & Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Escobar Ohmstede, Antonio (1996). Del gobierno indígena al ayuntamiento constitucional en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1780.1853. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12(1), 1-26.

Escobar Ohmstede, Antonio (2002). Los pueblos indios huastecos frente a las tendencias modernizadoras decimonónicas. En Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón & Raymond Buve (Comps.). *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX* (pp. 169-187). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Escobar Ohmstede, Antonio (2011). Ha variado el sistema gobernativo de los pueblos. La ciudadanía gaditana y republicana fue ¿imaginaria? Parar los indígenas. Una visión desde las Huastecas. En María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida, Antonio Escobar Ohmstede (Coords.). *Poder y gobierno local en México 1808-1857* (pp. 151-191). Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C., El

Colegio de Michoacán, A.C., Universidad Autónoma del Estado de México.

España, Congreso de los diputados (1812). *Constitución de 1812*. Consultado el 30 de julio de 2013, de Congreso de los diputados de España, Historia y normas. http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Hist_Normas/ConstEsp1812_1978/Const1812

Esteva, Gustavo (2011) Otra autonomía, otra democracia. En Ezequiel Adamovsky, Claudio Albertani, Benjamín Arditi, Ana Esther Ceceña, Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez, (et al.). *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (pp. 121-147). México: Bajo Tierra & Sísifo Ediciones.

Falcón, Romana (2002). *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal.* México: Plaza & Janés.

Farriss, Nancy Marquerite (1980). Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial: algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena. *Historia mexicana,* 30(2), 153-208.

Fernández Christlieb, Federico & García Zambrano, Ángel Julián (2006). Introducción. En Federico Fernández Christlieb & Ángel Julián García Zambrano (Eds.), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI* (pp. 13-28). México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Santillán, José F. (1996). República. En Gerardo Ávalos Tenorio & María Dolores París (Eds.). *Política y Estado en el pensamiento moderno* (pp. 25-44). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Ferrer Muñoz, Manuel & Bono López, María (1998). *Pueblos indígenas y estado nacional en México en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fioravanti, Maurizio (2001). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Editorial Trotta.

Florescano, Enrique (1995). El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821. En Margarita Menegus Bornemann (Ed.). *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX* (pp. 22-55). México: El Colegio de México.

Florescano, Enrique (2001). *Etnia, Estado y nación*. México: Taurus.

Florescano, Enrique (2002). El conflicto entre el Estado-Nación y la memoria étnica durante el siglo XIX. En Hétor Mendoza Vargas, Eulalia Ribera Carbó & Pere Sunyer Martín (Eds.). *La integración del territorio en una idea de Estado. México y España, 1820-1940* (pp. 275-281). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Florescano, Enrique (2005). *Imágenes de la patria*. México: Taurus.

Foucault, Michel (1988). Ethics of Care for the Self as a Practice of Freedom. An interview with Michel Foucault on January 20, 1984. En James Bernauer & David Ramussen (Eds.). *Final Foucault* (pp.1-33). Cambridge: The MIT Press.

Foucault, Michel (1989). *El poder: cuatro conferencias. Michel Foucault*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Foucault, Michel (2000). *Defender de la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007). *Seguridad, territorio y población*. Curso del Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fraile, Pedro (1997). *La otra ciudad del rey. Ciencia de policía y organización urbana en España*. Madrid: Celeste Ediciones.

Franco Mendoza, Moisés (1997). *La ley y la costumbre en la cañada de los once pueblos*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Fraser, D. J. (1972). La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872. *Historia Mexicana*, 21 (4), 615-652.

Gall, Olivia (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología,* 66 (2), 221-259.

García Blanco, José María (2012). La exclusión social en la teoría social de Niklas Luhmann. *Século XXI Revista de Ciências Sociais*, 2(1), 43-71.

García Castro, René (2001). De señoríos a pueblos de indios. La transición en la región otomiana de Toluca (1521-1550). En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 193-211). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Castro, René (2002). Los pueblos de indios. En Bernardo García Martínez (Coord.). *Gran historia de México ilustrada, Nueva España, 1521-1750 I,* (vol. 3, pp. 141-160). México: Planeta DeAgostini.

García Martínez, Bernardo (1992). Jurisdicción y propiedad. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 53, 47-60.

García Martínez, Bernardo (2004). La época colonial hasta 1760. En Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Elisa Speckman Guerra, Javier Garciadiego, Luis Aboites Aguilar. *Nueva historia mínima de México* (pp. 58-112). México: El Colegio de México.

García Rojas, Irma Beatriz (2009). *Historia de la visión territorial del Estado mexicano*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara & Universidad Nacional Autónoma de México.

García Zambrano, Ángel Julián (1992). El poblamiento de México en la época del contacto. *Mesoamérica, 24*, 239-296.

Garriga, Carlos (2004). Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. *Revista de historia internacional*, IV (16), 13-44.

Gasparello, Giovanna & Quintana Guerrero, Jaime (Coord.) (2009). *Otras Geografías.*

Experiencias de autonomías indígenas en México. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Gellner, Ernest (1991). *Naciones y nacionalismo*. México: Alianza.

Gibson, Charles (2007). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México: Siglo XXI.

Giordano Sánchez Verín, Carlos Arturo (2007). *Tierra y comunidades indígenas en Tlaxcala a principios del siglo XVIII 1700-1740.* Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, la Ciudad de México, México.

González Casanova, Pablo (1998). La formación de conceptos en los pueblos indios: el caso de Chiapas. *Nueva Sociedad*, 154, 42-56.

González Casanova, Pablo (2006a). Colonialismo interno (una redefinición). En Atillo Boron, Javier Amadeo & Sabrina González (Eds.). *La Teoría Marxista Hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.

González Casanova, Pablo (2006b). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

González Galván, Jorge Alberto (1994). El derecho consuetudinario indígena en México. En José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord.). *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios* (pp. 73-94). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

González-Hermosillo, Francisco (1991). Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España. *Historias*, 26, 25-63.

González-Hermosillo, Francisco (2001). Macehuales versus señores naturales. Una mediación franciscana en el cabildo indio de Cholula ante el conflicto por el servicio personal (1553-1594). En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 113-143). México: Instituto

Nacional de Antropología e Historia.

González Ibarra, Juan de Dios (1997). *Epistemología política del sistema electoral mexicano 1824-1996*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

González Navarro, Moisés (1958). Indio y propiedad en Oaxaca. *Historia Mexicana,* 8(2), 175-191.

Gortari Rabiela, Hira de (2002). La organización político-administrativa del territorio en las Constituciones de 1812 y 1824: Nueva España y México. En Héctor Mendoza Vargas, Eulalia Ribera Carbó & Pere Sunyer Martín (Eds.). *La integración del territorio en una idea de Estado. México y España, 1820-1940* (pp. 153-169). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Gortari Rabiela, Hira de (2003). La organización política territorial. De la Nueva España a la primera república federal, 1786-1827. En Josefina Zoraida Vázquez (Coord.). *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)* (pp. 39-76). México: El Colegio de México.

Gortari Rabiela, Hira de (2006). Nueva España y México: Intendencias, modelos constitucionales y categorías territoriales, 1786-1835. *Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. X, 218(72).
http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-72.htm

Guardino, Peter (2009). *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Guedea, Virginia (1998). *Textos insurgentes 1808-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Guedea, Virginia (2002). La crisis imperial española. En Josefina Zoraida Vázquez (Coord.). *Gran Historia de México ilustrada* (vol. 5, pp. 61-80). México: Planeta DeAgostini.

Guedea, Virginia (2008). El “pueblo” en el discurso político novohispano de 1808. En Alfredo Ávila & Pedro Pérez Herrero (Eds.). *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica* (pp. 279-301). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Universidad de Alcalá.

Güémez Pineda, Arturo (2007). La emergencia de los ayuntamientos constitucionales gaditanos y la sobrevivencia de los cabildos mayas yucatecos (1812-1824). En Juan Ortiz Escamilla & José Antonio Serrano Ortega (Eds.), *Ayuntamientos y liberalismo gaditano en México* (pp. 89-129). Michoacán, México: El Colegio de Michoacán & Universidad Veracruzana.

Guerra, François-Xavier (1993). *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, François-Xavier (1994). La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de Independencia. En Antonio Annino, Luis Castro Leiva & François-Xavier Guerra (Eds.). *De los Imperios a las Naciones Iberoamérica* (pp. 195-227). Zaragoza: Iber Caja.

Guerra, François-Xavier (1995). Identidad y soberanía: una relación compleja. En François-Xavier Guerra (Coord.). *Las Revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español* (pp. 207-239). Madrid: Editorial complutense.

Guerra, François-Xavier (1999). El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En Hilda Sabato (Coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (pp. 33-61). México: El Colegio de México.

Guerra, François-Xavier (2003). Las mutaciones de la identidad en la América hispánica. En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coord.). *Inventando la nación* (pp. 185-220). México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, Andrés (2002). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura. En Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón &

Raymond Buve (Comps.). *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX* (pp. 29-63). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Gutiérrez Chong, Natividad (1998). Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. *Revista Mexicana de Sociología*, 60, 81-90.

Hale, Charles A. (2005). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México: Siglo XXI.

Hamnett, Brian (1995). Obstáculos a la política agraria del despotismo ilustrado. En Margarita Menegus Bornemann (Ed.). *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX* (pp. 1-21). México: El Colegio de México

Hamnett, Brian (2002). Los pueblos indios y la defensa de la comunidad en el México independiente, 1824-1884: el caso de Oaxaca. En Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón & Raymond Buve (Comps.). *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX* (pp. 189-205). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2004). *Multitud.* Barcelona: Debate.

Hansen, Mogens Herman (1995). The Autonomous City-State Ancient Fact or Modern Fiction? En Mogens Herman Hansen & Kurt. A. Raaflaub (Eds.). *Studies in the Ancient Greek Polis* (pp. 23-43). Franz Steiner Verlag Stuttgart: Stuttgart.

Held, David (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.

Hernández Chávez, Alicia (1993). *La tradición republicana del buen gobierno*. México: El Colegio de México.

Hindess, Barry (1996). *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*. Oxford: Blackwell.

Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.

Hobsbawm, Eric (1990). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: University Press.

Holloway, John (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Venezuela: Vadell Hermanos Editores.

Horn, Rebecca (2001). Municipalidad nahua, comercio y clientelismo interétnico en Coyoacan (1550-1650). En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 144-159). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hu-DeHart, Evelyn (2004). Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976. En Friedrich Katz (Ed.). *Revuelta, Rebelión y Revolución* (pp. 135-163). México: Era.

Jáuregui, Luis (2002). Las reformas borbónicas. En Josefina Zoraida Vázquez (coord.). *Gran historia de México ilustrada* (vol. 5, pp. 41-60). México: Planeta DeAgostini.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo (2008). *La república de indios en Querétaro, 1550-1820. Gobierno, elecciones y bienes de comunidad*. México: Universidad Autónoma de Querétaro & Miguel Ángel Porrúa.

Katsiaficas, George (2009). El significado de los autónomos. En Claudio Albertani, Guiomar Rovira & Massimo Modonesi (Coord.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 131-150). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Katz, Friedrich (2004). Introducción: Las revueltas rurales en México. En Friedrich

Katz. *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (pp. 9-24). México: Era.

Knight, Alan & Van Young, Eric (2007). *En torno a la otra rebelión*. México: El Colegio de México.

Knowlton, Robert J. (1995). La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: El caso de Michoacán. En Margarita Menegus Bornemann (Ed.). *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX* (pp. 121-143). México: El Colegio de México.

Kymilicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Lechuga, Graciela (2007). *Foucault*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Rubí.

Lempérière, Annick (1999). Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo. En Brian Connaughton, Carlos Illanes & Sonia Pérez Toledo (Ed.). *Construcción de la legitimidad política en México* (pp. 35-56). México: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Nacional Autónoma de México & El Colegio de México.

Lempérière, Annick (2003). De la república corporativa a la nación moderna. México (1821-1860). En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 316-346). México: Fondo de Cultura Económica.

Lenkersdorf, Gudrun (2001). Los cabildos de naturales en la provincia de Chiapa, de la posconquista temprana a las ordenanzas del oidor-visitador Axcoeta en 1573. En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 181-191). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lenkersdorf, Gudrun (2010). *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI.* México: Plaza y Valdés.

Lira, Andrés (1984). Los indígenas y el nacionalismo mexicano. *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, 5 (20), 75-94.

Lira, Andrés (1999). Legalización del espacio: la ciudad de México y Distrito Federal, 1874-1884. En Brian Connaughton, Carlos Illanes & Sonia Pérez Toledo (Coords). *Construcción de la legitimidad política en México* (pp. 323-350). México: El Colegio de Michoacán; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Universidad Nacional Autónoma de México & El Colegio de México.

Lira, Andrés (2003). El Estado liberal y las corporaciones en México (1821-1859). En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 379-398). México: Fondo de Cultura Económica.

Locke, John (2003). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Editorial Porrúa.

Lockhart, James (1999). *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Bárcenas, Francisco (2011). Las autonomías indígenas en América Latina. En Ezequiel Adamovsky, Claudio Albertani, Benjamín Arditi, Ana Esther Ceceña, Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez, (et al.). *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (pp. 71-106). México: Bajo Tierra & Sísifo Ediciones.

López Sarrelangue, Delfina E. (1966). Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI. *Estudios de Historia Novohispana, 1*, 131-148.

Luhmann, Niklas & Nafarrate, Javier Torres (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.

Luhmann, Niklas (1998). *Complejidad y modernidad*: De la unidad a la diferencia. Madrid: Trotta.

Luhmann, Niklas (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.

Lynch, John (2005). *Historia de España. Edad moderna. Crisis y recuperación, 1598-1808,* vol. 5. Barcelona: Crítica.

Lynch, John & Edwards, John (2005). *Historia de España. Edad Moderna. El auge del Imperio, 1474-1598*, vol. 4. Barcelona: Crítica.

Macías, Anna (1971). Los autores de la Constitución de Apatzingán. *Historia Mexicana,* 20(4), 511-521.

Macías, Anna (1973). *Génesis del gobierno constitucional en México: 1808-1820*, México: Secretaría de Educación Pública.

Mackay, Angus (1991). Una sociedad pluralista: la España medieval. En John Elliott (Ed.). *El mundo hispánico: Civilización e Imperio, Europa y América, pasado y presente* (pp. 17-40). Barcelona: Crítica.

Mallón, Florencia E. (2003). *Campesino y Nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de San Luis & El Colegio de Michoacán.

Maquiavelo, N. (n.d.). *El Príncipe*. Consultado el 13 de junio de 2013, Universidad Arcis.
http://www.philosophia.cl/biblioteca/Maquiavelo/El%20pr%EDncipe.pdf

Margadant Spanjaerdt, Guillermo Floris (2000). Introducción al derecho indiano y novohispano, *El derecho indiano legislado,* vol.1. México: El Colegio de México & Fideicomiso Historia de las Américas.

Marino, Daniela (2005). La modernidad a juicio: pleitos por la tierra y la identidad comunal en el Estado de México (municipalidad de Huixquilucan, 1856-1900). En

Romana Falcón (Ed.). *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos*. México, 1804-1910 (pp. 237-264). México: El Colegio de México & Universidad Autónoma de Querétaro.

Martínez Baracs, Rodrigo (2010). Los indios de México y la modernización borbónica. En C. García Ayluardo (Ed.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808* (pp. 23-82). México: Fondo de Cultura Económica.

Masferrer, Aniceto (2011). La soberanía nacional en las Cortes gaditanas. Su debate y aprobación. En José Antonio Escudero López (Ed.). *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 años*, vol. 2 (pp. 639-672). Madrid: Espasa Calpe.

Méndez Reyes, Salvador (2011). Instituciones, obras y viajeros En Carlos Herrejón Peredo (Ed.). *La formación geográfica de México* (pp. 17-69). México: CONACULTA.

Mendoza García, J. Edgar (2011). Del cabildo colonial a la municipalidad republicana: territorio y gobierno local en Oaxaca. En María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida & Antonio Escobar Ohmstede (Coords.). *Poder y gobierno local en México 1808-1857* (pp. 375-409). Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A.C.; El Colegio de Michoacán, A.C. & Universidad Autónoma del Estado de México.

Menegus Bornemann, Margarita (1991). *Del señorío a la República de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Menegus Bornemann, Margarita (1992). La costumbre indígena en el derecho indiano 1529-1550. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho,* IV, 151-159.

Menegus Bornemann, Margarita (1995). Introducción. En Margarita Menegus Bornemann. *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX (pp. IX-XXX)*. México: El Colegio de México.

Menegus Bornemann, Margarita (1999). El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo. *Revista de Indias*, LIX (217), 599-617.

Menegus Bornemann, Margarita (2000). La economía indígena y su articulación al mercado en Nueva España. El repartimiento forzoso de mercancías. En Margarita Menegus Bornemann (Ed.). *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas* (pp. 9-64). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Menegus Bornemann, Margarita (2006). *Los indios en la historia de México. Siglos XVI al XIX: balance y perspectivas*. México: Fondo de Cultura Económica & Centro de Investigación y Docencia Económicas.

México, Cámara de Diputados (1814). *Constitución de Apatzingán*. Consultado el 17 de agosto de 2013, Cámara de Diputados de México, Biblioteca. http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf

Meyer, Jean (1973). *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*. México: Secretaría de Educación Pública.

Meyer, Jean (1993). La Junta Protectora de las Clases Menesterosas. Indigenismo y agrarismo en el segundo Imperio. En Antonio Escobar Ohmstede (Ed.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX* (pp. 329-364). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos & Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Miranda, José (1972). *Vida colonial y albores de la Independencia*. México: Secretaría de Educación Pública.

Miranda, José (1978). *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primer parte 1521-1820* (2ª ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Modonesi, Massimo (2009). Autonomía, antagonismo y subalternidad. Notas para una aproximación conceptual. En Claudio Albertani, Rovira Guiomar & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 67-81). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Montalvo Ortega, Enrique (2004). Revueltas y movilizaciones campesinas en

Yucatán: indios, peones y campesinos de la Guerra de Castas a la Revolución. En Friedrich Katz (Ed.). *Revuelta, Rebelión y Revolución* (pp. 267-287). México: Era.

Mörner, Magnus (1999). *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.

Mouffe, Chantal (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Narváez Hernández, José Ramón (2005). Exclusión legal del indígena en el proceso de codificación en México. *Relaciones*, 27(104), 30-55.

Nava Oteo, Guadalupe (2009). *Cabildos y ayuntamientos de la Nueva España en 1808*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Neves, Marcelo (1995). Del pluralismo jurídico a la miscelánea social: El problema de la falta de identidad de la(s) esfera(s) de juridicidad en la modernidad periférica y sus implicaciones en América Latina. En Jorge Witker (Ed.), *Antología de estudios sobre la enseñanza del derecho* (pp. 157-189). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

O´Gorman, Edmundo (1986). *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o República*. México: Universidad Iberoamericana.

Ochoa Campos, M. (1968). *La reforma municipal*. México: Editorial Porrúa.

Okoshi Harada, Tsubasa (1995). Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española. En Lorenzo Ochoa (Ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje, Raíz y origen de México* (pp. 81-94). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ordóñez, Andrés (2005). *Los avatares de la soberanía: tradición hispánica y pensamiento político en la vida internacional de México*. México: Secretaría de

Relaciones Exteriores, Acervo Histórico Diplomático.

Ortiz Escamilla, Juan (2004). Identidad y privilegio: fuerzas armadas y transición política en México, 1750-1825. En Erika Pani & Alicia Salmerón (Coord.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra Historiador: Homenaje* (pp. 323-349). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Ortiz Peralta, Rina (1993). Inexistentes por decreto: Disposiciones legislativas sobre los pueblos de indios en el siglo XIX. El caso de Hidalgo. En Antonio Escobar Ohmstede (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX* (pp. 153-169). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos & Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ortiz Quintero, Larisa (2009). Los indígenas y la autonomía. En Claudio Albertani, Guiomar Rovira & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 449-458). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Osorio, Jaime (2004). *El Estado en el centro de la mundialización*. México. Fondo de Cultura Económica.

Ostwald, Martin (1982). *Autonomia: Its Genesis and Early History*. California: Scholars Press.

Pantoja Morán, David (1973). *La idea de soberanía en el constitucionalismo latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pastor, Rodolfo (1987). *Campesinos y Reformas: la mixteca 1700-1856*. México: El Colegio de México.

Pérez, Joseph (1999). *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI.

Pérez Zevallos, Juan Manuel (1984). El gobierno indígena colonial en Xochimilco

(siglo XVI). *Historia Mexicana,* XXXIII (4), 445-462.

Peset, Mariano & Menegus Bornemann, Margarita (1994). Rey propietario o rey soberano. *Historia Mexicana,* XLIII (4), 563-599.

Pietschmann, Horst (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pietschmann, Horst (1991). Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII. *Historia Mexicana,* XLI (2), 167-205.

Pietschmann, Horst (2003). Los principios rectores de organización estatal en las Indias. En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 47-84). México: Fondo de Cultura Económica.

Portes Gil, Emilio (1964). *Autobiografía de la revolución mexicana*. México: Instituto Mexicano de Cultura.

Portillo Valdés, José María (2008). "Libre e independiente". La nación como soberanía. En Alfredo Ávila & Pedro Pérez Herrero (Eds.). *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica* (pp. 29-48). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Universidad de Alcalá.

Powell, T.G. (1972). Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma. *Historia Mexicana,* XXI (4), 653-675.

Quezada, Sergio (1985). Encomienda, cabildo y gubernatura indígena en Yucatán, 1541-1583. *Historia mexicana*, XXXIV (4), 662-684.

Quijada, Mónica (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. En Antonio Annino & François-Xavier Guerra (Coords.). *Inventando la nación* (pp. 287-315). México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú indígena*,

13(29), 11-29.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI (2), 342-386.

Radding, Cynthia (2002). Naciones y territorios indígenas frente al Estado en el noroeste de México y el oriente de Bolivia, siglo XIX. En Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón & Raymond Buve (Comps.). *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX* (pp. 107-124). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Ramírez Cuevas, Jesús (2009). El espíritu libertario de los movimientos sociales de México (la autonomía no es una utopía). En Claudio Albertani, Rovira Guiomar & Massimo Modonesi (Coords.). *La autonomía posible. Reinvención de la política y emancipación* (pp. 391-411). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Ramírez Ruiz, Marcelo (2006). *Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios*. En Federico Fernández Christlieb & Ángel Julián García Zambrano (Coords). *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI* (pp. 168-227). México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez Ruiz, Marcelo & Fernández Christlieb, Federico (2006). La policía de los indios y la urbanización del altepetl. En Federico Fernández Christlieb & Ángel Julián García Zambrano. *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI* (pp. 114-167). México: Fondo de Cultura Económica.

Reina, Leticia (1998). *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México: Siglo XXI.

Reina, Leticia (2004). La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850). En Friedrich Katz (Ed.). *Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (pp. 242-266). México: Era.

Rieu-Millan, Marie Laure (1990). *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*.

Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Rivera Marín de Iturbe, Guadalupe (1983). *La propiedad territorial en México, 1301-1810*. México: Siglo XXI.

Rodríguez-Shadow, María J. (2000). Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México. *Revista Política y Cultura, 14*, 109-131.

Rojas, Beatriz (2004). Constitución y ley: viejas palabras, nuevos conceptos. En Erika Pani & Alicia Salmerón (Coords.). *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra Historiador: Homenaje* (pp. 291-322). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Rojas, Beatriz (2007). Los privilegios como articulación del cuerpo político. Nueva España, 1750-1821. En Beatriz Rojas (Ed.) *Cuerpo político y pluralidad de derechos* (pp. 45-84). México: Centro de Investigación y Docencia Económicas & Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Rojas, Beatriz (2010). Orden de gobierno y organización del territorio: Nueva España hacia una nueva territorialidad, 1786-1825. En Clara García Ayluardo (Ed.). Las *reformas borbónicas, 1750-1808* (pp. 131-163). México: Fondo de Cultura Económica.

Rojas, Rafael (2002). La frustración del primer republicanismo mexicano. En José Antonio Aguilar & Rafael Rojas (Coords). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (pp. 388-423). México: Fondo de Cultura Económica.

Roux, Rhina (2005). *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*. México: Era.

Sack, Robert D. (1991). El significado de la territorialidad. En Pedro Pérez Herrero (Comp.). *Región e historia en México* (pp. 194-204). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora & Universidad Autónoma Metropolitana.

Sánchez, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.

Sánchez Silva, Carlos (1993). Indios y repartimientos en Oaxaca a principios del siglo XIX. En Antonio Escobar Ohmstede (Coord.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX* (pp. 105-118). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos & Centro de Investigaciones y Estudios Superiores.

Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Silva Prada, Natalia (2003). Las manifestaciones políticas indígenas ante el proceso de control y privatización de tierras: México, 1786-1856. En Brian Connaughton (Coord.). *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX* (pp. 75-135). México: Universidad Autónoma Metropolitana & Miguel Ángel Porrúa.

Sosa Álvarez, Iganacio (2002). Unidad nacional e integración territorial: el conflicto ideológico. En Héctor Mendoza Vargas, Eulalia Ribera Carbó & Pere Sunyer Martín (Eds.). *La integración del territorio en una idea de Estado. México y España, 1820-1940* (pp. 372-384). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Stavenhagen, Rodolfo (2006). Derechos consuetudinarios indígenas en América Latina. En *Antología Grandes temas de la antropología jurídica. V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica en honor a Jane Collier* (pp. 15-26), 16 al 20 de octubre, 2006, Oaxtepec, Morelos, México.
www.dfpd.edu.uy/departamentos/...6.../Antropolog¡a_jur¡dica.pdf.

Tau Anzoategui, Victor (1992). *La ley en América hispana. Del descubrimiento a la emancipación*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Taylor, William B. (1970). Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca. *Historia Mexicana,* XX (1), 1-41.

Terán, Marta (2001). Gobiernos indígenas en los pueblos michoacanos al final de la

Colonia (1786-1810): una diversidad. En Francisco González-Hermosillo (Coord.). *Gobierno y economía en los pueblos indios del México colonial* (pp. 213-231). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Teresa Sierra, María (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Revista Alteridades*, 14, 131-143.

Thomson, Guy (1993). Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía? En Antonio Escobar Ohmstede (Ed.). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX* (pp. 207-251) México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos & Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Thwaites Rey, Mabel (2004). *La autonomía búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Torales Pacheco, María Cristina (2005). *Tierras de indios, tierras de españoles*. México: Universidad Iberoamericana.

Tutino, John (1990). *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750-1940*. México: Era.

Tutino, John (2004). Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco. En Friedrich Katz (Ed.). *Revuelta, Rebelión y Revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (pp. 94-134). México: Era.

Varela Petito, Gonzalo (1992). Niklas Luhmann en México. *Estudios Sociológicos, 10*(30), 759-787.

Vázquez, Héctor (1986). *El nuevo municipio mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública.

Vázquez, Josefina Zoraida. (1994). De la difícil constitución de un Estado: México,

1821-1854. En Josefina Zoraida Vázquez (Coord.). *La fundación del Estado mexicano, 1821-1855* (pp. 9-37). México: Nueva Imagen.

Vázquez, Josefina Zoraida. (1997). Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes. En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 8 (1). Jerusalén: Universidad de Tel Aviv. http://www.tau.ac.il/eial/VIII_1/vazquez.htm

Vázquez, Josefina Zoraida. (2004). De la independencia a la consolidación republicana. En Pablo Escalante Gonzalbo, Bernardo García Martínez, Luis Jáuregui, Josefina Zoraida Vázquez, Elisa Speckman Guerra, Javier Garciadiego, Luis Aboites Aguilar. *Nueva historia mínima de México* (pp. 137-191). México: El Colegio de México.

Velasco Cruz, Saúl (2003). La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVII (188-189), 71-103.

Villoro, Luis (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México & El Colegio Nacional.

Villoro, Luis (1998a). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Villoro, Luis (1998b). Autonomía y ciudadanía de los pueblos indígenas. *Revista Internacional de filosofía política*, 11, 66-78.

Villoro, Luis (2002). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. México: Cien de México.

Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.