

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

**De salvajes y bárbaros, la visión de Francisco G. Cosmes
del "indio" mexicano. Un ensayo sociohistórico
sobre la ideología conservadora en México**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

Carlos Eduardo Fernández Hernández

Director de la Tesis

Dr. Francisco Pamplona Rangel

Ciudad de México, agosto 2025.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Con un profundo agradecimiento a Francisco Pamplona quien no sólo fue mi profesor, sino una importante guía para el cumplimiento de la meta, usted sabe que lleva un historiador dentro.

Agradezco también a las tres académicas que dedicaron tiempo a leer mi trabajo, María de los Ángeles Rojano Aguilar, María Teresa Aguirre Covarrubias y con especial mención a María Teresa Romero Tovar, quien con sus amplios comentarios tanto en sus clases como en la revisión de mi texto abrió el panorama de la relación entre la antropología y la historia.

A la UACM por darme la oportunidad de hacer estudios de posgrado, a todos los profesores que nos dieron sus enseñanzas y que lucharon para que cada uno de los miembros de nuestra generación disfrutáramos de una beca para la conclusión de nuestros estudios.

A mi familia, mi madre Teresa que siempre está al pendiente de mí, a mis suegros que se convirtieron en mis segundos padres, a mi hijo que es el motor de mi vida, y en especial a mi amada esposa Estefanía que sin ella ninguno de mis logros académicos serían posibles.

Índice

Introducción	1
Capítulo I. La construcción de la identidad social, el caso del salvaje y el bárbaro	5
1. El problema de la identidad personal y la social.....	5
1.1 El salvajismo y la barbarie vista desde occidente	10
1.2 La construcción del indio bárbaro/salvaje a partir de la modernidad/colonialidad, la conquista y colonización de América, los primeros viajeros, cronistas y la disputa de Valladolid...	42
1.3 La inferioridad de América Vista por Buffon y de Paw, la respuesta de Clavijero	65
Capítulo II. El indígena como obstáculo para el progreso porfirista.	72
2. El indio como problema del liberalismo en el México decimonónico	72
2.1 El proyecto de Nación del México Porfirista, el indio como obstáculo de la modernidad. 81	
2.2 El Indigenismo desde el poder porfirista.....	93
2.3 Movimientos indígenas en el siglo XIX.....	98
Capítulo III. La visión sociohistórica de Francisco G. Cosmes del indio mexicano como hombres salvaje y bárbaro	110
3. El Hispanoamericanismo decimonónico en Europa y México.....	110
3.1 El horizonte escriturario de Francisco G. Cosmes, la historiografía decimonónica mexicana.....	123
3.2 Francisco G. Cosmes la sociología positivista y el Hispanoamericanismo	135
3.3 El indio bárbaro/salvaje en el pensamiento sociohistórico de Francisco G. Cosmes.	144
4. Epílogo Las derechas y la cuestión indígena ¿es vigente el pensamiento de Francisco G. Cosmes?	164
Fuentes primarias.....	172
Publicaciones periódicas.....	172
Bibliografía.....	172

“La historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también por tanto, del presente, ambos inseparables”

Carlos Pereyra. *Historia ¿Para qué?*

Introducción

La idea de salvajismo y barbarie ha sido utilizada históricamente como un mecanismo para identificar a los sectores subordinados y dominados. Este es el caso de México en el que dichas categorías han sido aplicadas al mundo indígena, lo cual tiene como consecuencia la exclusión y discriminación de este sector social.

En este sentido la idea de salvajismo y barbarie es una estructura social y mental de larga duración, misma que con sus cambios, matices y continuidades sigue vigente, situación que perpetua el racismo y discriminación. Por ello el objetivo general de este trabajo es analizar un caso particular de la historia de las ideas en México, el de Francisco G. Cosmes (1850- 1907), político, sociólogo e historiador decimonónico, cabe señalar que se busca dar cuenta del origen de la idea de salvajismo y barbarie.

Este trabajo podría considerarse dentro de dos enfoques historiográficos, el de la historia de las ideas y el de la historia social; la primera postura por el hecho de analizar el pensamiento sociológico e historiográfico de Francisco G. Cosmes con respecto a atribuir al mundo indígena rasgos de salvajismo y barbarie, y justificar que los pueblos originarios son la antítesis de las leyes del progreso y del avance de la civilización; y la segunda postura porque observamos los impactos sociales que estos discursos tienen hacia dichas comunidades.

Cabe señalar que si bien analizamos a dicho personaje desde la metodología historiográfica (revisión de fuentes primarias) esta investigación se apoya de otras ciencias sociales en particular de la sociología y la antropología, mismas que teóricamente reforzaron la investigación, sobre todo en lo concerniente al tema de la identidad como

construcción social y a las relaciones sociales de dominación. Con esto apoyamos la idea de que existe una sola ciencia social que toma diferentes visiones para explicar un fenómeno, además de que buscamos en nuestras conclusiones relacionar el impacto que este tipo de ideas han tenido en el presente, con sus matices, rupturas y continuidades.

Retomando mi objeto de estudio; la visión sociohistórica de Francisco G. Cosmes sobre el indígena mexicano como *hombre salvaje y bárbaro*, es importante señalar que si bien pretendo mostrar que este tipo de discurso discriminatorio sigue vigente como fenómeno estructural, el sujeto histórico fue estudiado en su contexto y bajo los referentes teóricos de la época decimonónica específicamente el Porfiriato, su modelo de nación y su filosofía, el positivismo. Los años que abarca parte de esta investigación van desde 1870 hasta 1907 año de la muerte de Francisco G. Cosmes, sin embargo ponemos más énfasis de 1893 a 1898, pues este periodo de tiempo responde a las fuentes que muestran el pensamiento de Cosmes, son principalmente discursos y publicaciones periódicas, las que se utilizaron, en concreto *El correo español*, y el conjunto de textos escritos en *La libertad*, entre 1893 y 1895, recopilados en la obra *La dominación española y la patria mexicana*. Además se usaron algunas otras fuentes hemerográficas que el lector encontrará citadas.

Por otra parte, el análisis aquí propuesto es una reflexión sobre el origen y fundamento de la idea de salvajismo y barbarie en occidente y cómo ésta se fue adecuando con cambios y continuidades en diferentes momentos y coyunturas históricas en Europa, América y particularmente en México.

Por otra parte tratamos de descifrar una problemática; cómo la idea de salvajismo y barbarie sirvió desde su aparición no sólo para descalificar al “otro” como ser extraño, inferior y diferente, sino como el enemigo de la civilización y de los modelos de cultura considerados “superiores”, nos cuestionamos cómo y por qué occidente y los herederos de su proyecto de modernidad lograron monopolizar dichos conceptos como una herramienta de dominación e incluso exterminio hacia otros grupos sociales, y cuáles fueron los mecanismos por los cuales el salvajismo y la barbarie fueron aplicados al mundo indígena mexicano hasta llegar al siglo XIX en la pluma de Francisco G. Cosmes. Partimos del supuesto de que la idea de barbarie y salvajismo de occidente si bien en un principio

servieron para caracterizar lo diferente se convirtió posteriormente en una herramienta cuyos fines fueron la dominación, explotación, expoliación y exterminio de otros pueblos.

Otro de mis objetivos es explicar el pensamiento de un grupo de intelectuales llamados hispanoamericanistas que a través de discursos “científicos” y sociohistóricos pretendían encumbrar el modelo civilizatorio de la “raza latina” y la defensa de sus patrones culturales: la religión, el idioma, el fenotipo y las costumbres. Para hacer esto tuvieron que rechazar y excluir al mundo indígena, con lo que se estaba gestando un discurso racista y racialista, que podemos ver reflejado hasta nuestro presente en diferentes partes del mundo de habla hispana, principalmente por los grupos de ultraderecha,¹ cuestión que será retomada en las reflexiones finales de este escrito.

La presente investigación está dividida en tres capítulos y un epílogo; el primero titulado “La construcción de la identidad social, el caso del salvaje y el bárbaro” en el que se realizó un análisis desde la parte teórica sobre cuáles son las características y repercusiones de la identidad social, para ello nos apoyamos de la obra del filósofo Clement Rosset (1999) además de retomar conceptos antropológicos como universalismo etnocentrista, relativismo y primitivismo de Todorov (2007) mismos que nos auxiliaran para entender cómo estos mecanismos se entrecruzan con la idea de barbarie y salvajismo. En ese mismo capítulo revisamos cuál es el origen de dichos conceptos por lo que hacemos un recorrido histórico desde la antigüedad hasta la modernidad, se parte del supuesto que las características del hombre salvaje, que surgen como concepciones míticas, son impuestas a las sociedades llamadas bárbaras.

El segundo capítulo titulado “El indígena como obstáculo para el progreso porfirista.” Nos preguntamos ¿Cuáles fueron los cambios y continuidades legales y sociales que hubo para el indígena en todo el siglo XIX durante el México independiente? ¿Cómo

¹ Uno de los discursos actuales a favor del hispanoamericanismo y rechazo del indigenismo es el del partido político de ultraderecha español VOX. Los principios políticos de VOX son difundidos y divulgados a partir de distintos canales de comunicación, uno de ellos es el discurso histórico usado como instrumento político para dar a conocer valores, posturas y actitudes, “La apelación a referencias históricas desde este partido es intensa; son recurrentes en particular las alusiones a personajes e hitos de la reconquista, de la España imperial de los Austrias, [*sic*] y de la conquista y colonización de América, utilizadas en todo momento con una finalidad política en el presente” (Ballester Rodríguez, 2021, p. 2) dejando fuera otros episodios como el franquismo y la guerra civil. Otro de los temas que defienden es el de la hispanidad y su defensa en Europa y América Latina.

enfrentaron las políticas liberales y el proyecto de modernidad porfirista? y entender las razones de los movimientos indígenas de ese momento. Además se realizó un estudio sobre las ideas raciales de las élites de los llamados “científicos”, la importancia del discurso “científico” en la configuración de la idea de la supuesta inferioridad del mundo indígena, así como la apropiación cultural que el régimen de Díaz hizo del pasado prehispánico.

En el tercer capítulo, “La visión sociohistórica de Francisco G. Cosmes del indio mexicano como hombre salvaje y bárbaro, la defensa del hispanoamericanismo.” Realicé la interpretación del pensamiento de Francisco G. Cosmes y en particular del indígena mexicano como ser salvaje y bárbaro, para ello previamente se realizó un estudio de su postura hispanoamericanista, así como su visión sociológica e historiográfica, además de indicar el contexto intelectual o escriturario que pudo haberlo influido, cabe resaltar que una de las pocas obras que abordan el tema del hispanoamericanismo y de Francisco G. Cosmes con profundidad es la tesis de doctorado de Granados García A. (2002) *Los debates sobre España: El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX*. Una de las obras que sirvió de base para esta investigación y que otorgó las pistas para acercarse al autor.

Finalmente se escribió un epílogo titulado “Las derechas y la cuestión indígena ¿es vigente el pensamiento de Francisco G. Cosmes?” en estas reflexiones finales analizo las continuidades y conexiones que este tipo de pensamiento conservador tiene en diferentes grupos políticos tanto en México como en España; comenzando por el sinarquismo, los ideales de Salvador Borrego, el Yunque y sus nexos con VOX, quienes reproducen el discursos de una cultura hispana, católica y mestiza, rechazando y discriminando de forma sistemática, y donde el concepto salvajismo y barbarie si bien ya no es de uso común es el precedente para el racismo hacia indígenas, judíos, negros y migrantes.

Capítulo I. La construcción de la identidad social, el caso del salvaje y el bárbaro

1. El problema de la identidad personal y la social

El presente apartado busca analizar desde la parte teórica el problema de la identidad, partiendo de las ideas de Clement Rosset (1999) quien señala la existencia de una identidad social y una identidad personal o íntima, el mismo autor considera que “[...] la identidad social como la única identidad real; y la otra, la presunta identidad personal, como una ilusión total y al mismo tiempo perseverante, puesto que la mayoría la considera como la única identidad real [...]” (Rosset, 1999, p. 9)

Por ello partimos de la idea de que la identidad social, es la única válida reconocida por los otros, esta identidad puede ser cambiante a partir de cómo me visualice o construya una comunidad, un grupo, el colectivo, sin embargo el yo personal será siempre el yo “real”:

Yo no soy otro, jamás soy otro, eso es lo que afirma la conciencia común, en contra de la formulación de Rimbaud en *Una temporada en el infierno* («Yo es otro»). En otras palabras: yo soy yo y siempre lo soy, desde el nacimiento hasta la muerte. Puedo naturalmente parecer otro; pero entonces es el yo social el que cambia, por ejemplo, gracias a la doble identidad que me procuran unos papeles falsos o la pertenencia a alguna red de espionaje: es decir, cambia el yo social pero no el yo “real” que nunca cambia.” (Rosset, 1999, p. 10)

Para Rosset quien sigue a Hume, nos percatamos de nuestro yo particular a partir de las percepciones, gracias a ellas somos conscientes de nuestra mismidad, pero en cambio, cuando la percepción es suprimida no podría reconocer mi identidad, “Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.” (Rosset, 1999, p.10)

Sin embargo Rosset enfatiza que el argumento de Hume sobre las percepciones tiene un inconveniente, que en realidad aquellas no pueden ayudar a entender el yo, ya que sólo sirven para comprender cualidades de objetos, de estados psicológicos o somáticos, dichas cualidades son las que nos representan ante el mundo, la sociedad, los otros. Asimismo el conjunto de cualidades que configuran mi yo personal tanto fenotípicas como psicológicas e intelectuales son precederas “quien ama a alguien por su belleza, ¿lo ama? No, porque la viruela que matará a la belleza sin matar a la persona hará que deje de amarla. Y si se me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿se me ama a mí? No, porque puedo perder esas cualidades sin perderme a mí mismo.” (Rosset, 1999, p. 11)

Ahora bien, mi identidad personal, se pone en crisis cuando el conjunto de cualidades deja de ser reconocida por los otros, por ello también se pone en juego la identidad social. Cuando los otros, esto es, el núcleo social, no me reconoce se pone en crisis mi mismidad, aparece lo que Rosset llamó la duda existencial, preguntarse quién soy ante la negación del otro. Por lo anterior existe una supremacía del yo social ante el yo particular, esta dominancia se da gracias a la memoria que da unidad a la mismidad “De ello se sigue que si bien el yo no puede más que encomendarse a su propia memoria, no puede tratarse más que de su memoria en cuanto ser social y que por consiguiente no hay más yo que el yo social.” (Rosset, 1999, p. 16)

La solución que Rosset propone para la raquíca identidad personal es tomar una identidad prestada, que de igual forma deviene de lo social “Sólo la imitación de otro permite que mi personalidad se constituya; es por otro lado la mejor forma de que funcionen las cosas y la más normal —al menos según la psicología y el psicoanálisis— en los albores de la vida y de la infancia.” (Rosset, 1999, p.23)

Por ello el individuo en sus primeros años toma como referencia identitaria a otros por lo general miembros de su familia a través de la mímesis, el yo primero es una copia de otro, “Pero esta imitación de otro puede persistir asimismo —y es el caso más frecuente— hasta la edad adulta. El otro que me ha formado es como el Dios de Descartes, que debe seguir creando el mundo sin cesar, de acuerdo con la teoría cartesiana de la “creación continua”: si deja de actuar, el mundo deja de existir.” (Rosset, 1999, p. 24) en caso de que

el sujeto en el que se inspiró mi identidad deje de existir, puedo desplazarme hacia otro sujeto para imitarlo viéndose alterado mi yo pero no mi existencia.

La existencia de otros sujetos sociales es funcional no sólo para imitarlos sino para que ellos me reconozcan y yo los reconozca en un proceso de relación:

Así pues, no puede haber yo si no es del otro y por el otro, pues su apoyo garantiza la eclosión y la supervivencia del yo. ¿En qué consiste ese apoyo? Según Freud, en que permite establecer lo que éste considera la prueba primordial de la existencia humana: la constitución de una identidad sexual. Otros como Lacan, citado por Pierre Bayard a propósito de la obra de Maupassant, consideran que permite en primer lugar y principalmente la constitución de una identidad a secas, desde el presupuesto de que la identidad personal es más crucial que la identidad sexual [...] (Rosset, 1999, p.26)

Para Rosset existen tres tipos de identidad prestada, la primera de ellas la “paterna” es un referente de quien tomo cualidades para formar mi yo, pero ese tutor guía mis pensamientos y acciones, me alieno a él, le tributo. El segundo es la identidad prestada de tipo “amoroso”, el amor del otro es lo que nos dota del ser, en cambio el estar solo, no amado, representa la pérdida de la identidad, el tipo amoroso ayuda a encontrar un alter ego, en otras palabras si me aman por lo tanto existo.

El tercer tipo de identidad prestada es el de la identificación con un animal, este proceso sucede en lo que Rosset llama “sociedades primitivas” las cuales toman la identidad de animales silvestres, pero más allá de ese hecho lo que el filósofo francés quiere decir es que para la identidad es importante tener objetos deseados, mismos que sirven para asegurar mi supervivencia, si yo pierdo ese objeto amado, y poseído, se pone en juego mi identidad. En otras palabras, si me arrebatan algo que sustenta la existencia, mi identidad social entra en crisis.

Otro elemento que nos hace reflexionar Rosset es el hecho de que la identidad social (la única real) se valida a través de instancias oficiales, por ejemplo documentos, mismos que son falsos en cierto sentido dado que sólo son funcionales para legitimar la existencia ante el grupo social:

Podríamos caracterizar de forma más precisa la identidad prestada con la noción reciente, hoy ya de uso corriente, de “verdadero-falso”. Esta noción de “verdadero-falso” es, como sabemos, un neologismo destinado a designar documentos de identidad que son falsos en la medida en que no se corresponden con la persona real (y social) a la que garantizan una personalidad social de segundo grado, pero que son verdaderos en la medida en que han sido emitidos —a menudo con fines de espionaje o de misión secreta— por la misma autoridad legal que emite los verdaderos documentos de identidad (como un «visado verdadero-falso sellado por un funcionario complaciente [...] (Rosset, 1999, p. 38- 39)

Por ello podemos decir que es una identidad institucionalizada, desde el poder, pues sólo a través de él nos legitimamos social y políticamente. Uno de los aspectos que Rosset no observa de las identidades es su condición de imposición colonial, al ser el yo social, el único existente y oficial, es una creación del pensamiento de los otros, que es de hecho cambiante, modificable de acuerdo a los intereses de los grupos que ostentan el poder, así como del etnocentrismo que se adjudica el derecho de nombrar y clasificar.

Un concepto importante para explicar al otro desde el poder es la noción antropológica de etnocentrismo universalista de Todorov, quien reflexiona sobre dos conceptos centrales para discernir sobre las diferencias entre seres humanos; lo universal y lo relativo. En cuanto a la primera afirma que es un tipo de etnocentrismo entendido como “[...] el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universal los valores de la sociedad a la que yo pertenezco” (Todorov, 2007, p. 21).

La característica del universalista es que parte del valor particular perteneciente a su cultura para hacerlo absoluto, la diferencia con el etnocentrista es que éste “[...] atiende a la ley del menor esfuerzo y procede de manera no crítica: cree que sus valores son los valores, y esto le basta; jamás trata realmente, de demostrarlo. El universalista no etnocéntrico [...] trataría de fundamentar en la razón la preferencia que siente por ciertos valores en detrimento de otros” (Todorov, 2007, p. 22).

Otro rasgo del universalista es su contenido nacional y la idea de que lo que aplica en su cultura y su espacio necesariamente puede hacerse en otros lugares. “Esta manera de proceder contiene ya un germen, un peligro de etnocentrismo (y de “sociocentrismo”, esto es, la identificación de toda la sociedad con uno solo de sus grupos sociales).” (Todorov, 2007, p. 23). Esta forma de ver el mundo crea valores absolutos a partir de valores particulares y relativos a una cultura, con los cuales se juzga a los otros.

El concepto etnocentrismo de tipo universalista, nos ayudará a comprender que “[...] nuestro propio grupo es el centro de todo y todos los otros grupos son medidos y evaluados alrededor de él [...] cada grupo nutre su propio orgullo y vanidad, se jacta de ser superior, exalta sus propias divinidades y considera con desprecio a los extranjeros” (Cuche, 2002, p.26) el etnocentrismo no sólo es una forma de pensar, sino una práctica en la cual un grupo cultural considera sus hábitos y costumbres son de mayor nivel cultural que otros.

Lo anterior provoca que las visiones etnocentristas generen conceptos opuestos por ejemplo civilizado-salvaje/bárbaro, con esto se deja fuera a muchas formas de ver y entender el mundo, la consecuencia de esto son formas extremas de intolerancia política, cultural, social y religiosa, dado que sólo hay un locus de enunciación.

Otro concepto utilizado por Todorov (2007) que recuperaremos es el exotismo, mismo que es una forma de relativismo “[...] lo que se valora no es un contenido estable; sino un país y una cultura definidos exclusivamente merced a la relación que guardan con el observador” (Todorov, 2007, p. 305) es un juicio de valor donde el observador compara el “nosotros” con “los otros”. Las sociedades encasilladas como exóticas son aquellas que se encuentran más alejadas e ignoradas.

El exotismo es contrario al conocimiento del otro, pues se caracteriza la alteridad a partir de los rasgos culturales y sociales del observador, por lo que no se busca conocer, sino juzgar. Otra característica de este tipo de relativismo es la atracción de ciertos contenidos, los cuales “[...] por lo común se escogen a lo largo de un eje en el que se opone la simplicidad a la complejidad, la naturaleza al arte, el origen al progreso, el salvajismo al carácter social, la espontaneidad a las luces.” (Todorov, 2007, p. 307).

Ahora bien, el exotismo está secundado por otro concepto imprescindible, el primitivismo, responsable de construcciones como la del “buen salvaje”, “La interpretación primitivista del exotismo es tan antigua como la misma historia; pero recibe un impulso formidable a partir de los grandes viajes de descubrimiento del siglo XVI puesto que, gracias, en particular, al descubrimiento que hacen de América [...] se dispone de un territorio inmenso sobre el cual se pueden proyectar las imágenes [...] de una edad de oro.” (Todorov, 2007, p. 307). En este sentido esta forma de relativismo, es la negación de un universal, reconociendo la diversidad pero siempre poniendo por delante lo propio.

Teniendo en cuenta estos elementos teóricos, pasemos a revisar la idea de cómo se construye la concepción occidental del hombre salvaje y bárbaro, puesto que ambas nociones sirvieron como elemento para dotar de identidad social a aquellos pueblos que no formaban parte de lo considerado civilizado.

1.1 El salvajismo y la barbarie vista desde occidente

Esta parte del texto está enfocada en hallar el origen de la idea del hombre salvaje y del bárbaro en occidente, examinar sus diferencias y similitudes, así como señalar en qué momento estos conceptos convergen, son la clave para entender la formación de identidades sociales impuestas por los grupos culturalmente hegemónicos hacia los dominados.

Cabe señalar que a pesar de que nos enfocaremos en la antigüedad clásica griega y romana, así como en la Europa medieval,² en otras partes del mundo existieron sus versiones del hombre salvaje y bárbaro, por ejemplo el abominable hombre de las nieves proveniente de la mitología del Tíbet, pie grande en Canadá, el Mapinguari de Brasil, el Pombero sudamericano, el chilobo de Veracruz y el Cuatlacas de Puebla. Lo mismo sucede con la barbarie, los mexicas llamaban chichimecas³ a los grupos del norte para referirse a los bárbaros, los mismos tenochcas llamaron popolocas a los pueblos que sometieron e incluso a los españoles, dicha palabra significa literalmente el de la lengua

² Seleccionamos a estos grupos culturales y regiones porque las consideramos como el fundamento y pilar de la civilización occidental.

³ Chichimeca quiere decir linaje del perro.

bárbara. A pesar de esto partiremos del supuesto de que occidente hegemonizó e impuso su propia versión con la intención de dominar a otros pueblos.

Comencemos primero con la aparición de la idea del hombre salvaje, para lo cual nos remontaremos al pensamiento mítico de la cultura grecolatina y medieval, en este sentido aunque con matices nos apoyaremos de la postura estructuralista de la antropología de Lévi – Strauss, cuyo rasgo es, “la búsqueda de invariables o de elementos invariables entre diferencias superficiales [...] La cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos” (Lévi – Strauss, A, 1987, p. 29- 30)

Para Lévi – Strauss el mito es parte de una estructura social. “la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales.”(Lévi – Strauss, B, 1987, p. 230) Para el antropólogo francés los mitos son reproducidos con los mismos caracteres y detalles en distintas partes del mundo; son parte del lenguaje y van más allá del mismo.

Ahora, cuál es la importancia del mito. Primero hay que entender que pertenece a un sistema temporal, el cual es el pasado, antes de la creación del mundo como lo conocemos o hace referencia a edades; “Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.” (Lévi – Strauss, B, 1987, p. 232) un ejemplo de ello es la semejanza entre el mito y la ideología política, esta última ha sustituido al primero. Lo que tienen en común ambas es que permiten interpretar y explicar una estructura social, a pesar de remontarse a tiempos pasados, esa es su función principal.

En este sentido, la idea del hombre salvaje como ser extraño, inferior y diferente es una estructura social universal con orígenes mitológicos presente en diversas sociedades desde la antigüedad, y a pesar de tener su origen hace tantos siglos podemos decir que con sus cambios y modificaciones permanece en el tiempo en las sociedades de tradición occidental, además de que esta idea se fue entremezclando con la de barbarie a pesar de ser en su esencia diferente.

Por lo anterior, estas líneas esbozarán de forma general cómo nace la idea del salvaje - bárbaro como parte imprescindible del etnocentrismo, relativismo y experiencia mítica occidental del mundo grecorromano y medieval, para construir la alteridad de aquellos seres humanos concebidos como diferentes, exóticos y primitivos.

Son los griegos aquellos que comenzaron a caracterizar al extranjero (*Meteco*) como el diferente, el que no habla griego “Llamado en unas ocasiones “salvaje” y en otras “bárbaro”, ambos vocablos no eran sinónimos, ya que el primero (como parte del mito) antecede al segundo (la realidad).” (Muñoz Morán 2008, p. 156) en contra parte los griegos⁴ se autodefinían como una civilización ordenada y desarrollada cuya vida se daba en la *polis*, fuera de ella nada había.

Esta misma opinión la tiene Roger Bartra (2011) quien menciona que para los griegos existía una clara diferencia entre el bárbaro y el salvaje, sin embargo posteriormente enfatiza en el hecho de que las características del salvaje serán vertidas en los llamados pueblos bárbaros; “Efectivamente, los antiguos griegos también definieron, en el interior de su mundo, una gran variedad de seres salvajes—humanos y semihumanos— que contribuyeron tanto como sus ideas fantásticas sobre los bárbaros a trazar el contorno de la razón griega. De hecho, la formación de la idea de salvajismo corre paralela—si no es que se anticipa—al contacto real con los bárbaros, es decir con los pueblos no griegos.” (Bartra, 2011, p. 18)

Para Bartra, quien se apoya de Hayden White, la diferencia está en el hecho de que el salvaje es una amenaza para el ser humano en su individualidad, pues incluso podría degenerar en un ser de tal naturaleza si sale de la *polis*, mientras que el bárbaro era un peligro para la civilización en general, para el conjunto social.

Retomando el tema del mito, Muñoz Morán (2008) señala que la idea del salvaje tiene su origen en ese tipo de pensamiento, pues aquellos seres extraños pertenecen a lo no humano, o semi-humano pues no se rigen por las leyes de la *polis*, por lo que centauros, cíclopes y ninfas son los antecedentes del primer salvaje.

⁴ Es importante señalar que no se puede hablar de una Grecia confederada, pues no existía un sentimiento de unidad, por lo que es más correcto hablar de Estados – Nación griegos cada uno con sus características culturales e instituciones propias.

De ahí se derivan las creencias en una Edad del Oro regida por Cronos, en donde los hombres vivían casi como las divinidades, sin dolor y fatiga, o en la Edad de la Plata habitada por seres como las Ninfas, de carácter femenino, caracterizadas por tener una personalidad dual, noble pero a la vez nefasta. Sin embargo todo ser mitológico era salvaje, dañino con instintos poco controlables.

Lo mitológico es muy importante para dar cuenta del surgimiento del salvaje en la sociedad griega, eran especialmente relevantes las sirenas, centauros, cíclopes, amazonas, harpías y el minotauro, todos ellos con características que los llevaban a ser considerados monstruos, salvajismo y monstruosidad pueden haber sido creadas incluso antes de los contactos reales con las poblaciones etiquetadas por los griegos como bárbaras. En la enorme masa de seres medio humanos y medio animales que poblaron la etnografía mitológica griega de la antigüedad abundaron aquellos con comportamientos brutales, incívicos y naturalmente desmesurados [...]” (López Saco, 2013, p. 3) todos ellos se posicionaban en el ámbito de lo agreste, de lo natural, fuera de la *pólis*.

Desde el pensamiento griego la división entre naturaleza o lo agreste y *pólis* es una de las claves para entender la esencia del salvaje, puesto que éste se desarrolla en un ámbito animal que está al margen de las actividades sociales (producción económica, intelectual y cultural) por lo que los seres que habitan en el *agros* son la antítesis de los valores de la *pólis*.

Es importante señalar el hecho de que esta separación fue usada con intenciones no sólo míticas sino políticas, ya que en lo fáctico la *pólis* se fundó sobre bases agrarias, siendo el campo y los campesinos elementos fundamentales para su sustento, Julián Gallego (2012) señala que existen dos clases de estos últimos los *farmer*, término que alude a trabajadores libres, o no dependientes por derechos ciudadanos, quienes podían producir suficiente materia prima para la auto subsistencia y también obtener un excedente para enviarlo a la ciudad, a través del comercio; los segundos son campesinos dependientes sujetos a un propietario.

En este sentido hay que matizar aquella concepción de que todas las actividades sociales se producen sólo en la *pólis*, incluso los *farmers* “[...] tampoco establecerían una

separación clara entre ciudad y campo ni harían un reconocimiento explícito de la división entre pequeños y grandes propietarios.” (Gallegos, 2012, p.136) Este modelo también sería replicado durante el imperio romano.

Lo que sucede entre *pólis* y *agros* es una relación de reciprocidad, donde el primero otorga ciudadanía y el segundo los alimentos, incluso Gallego (2012) señala que no existió como tal una explotación sistemática de los habitantes del *agros*, sino al contrario una inclusión a la *pólis* a partir de la práctica estatal del ágora, sin embargo el mismo autor indica que la aldea siempre estuvo bajo la órbita de la ciudad.

De esta forma los campesinos o granjeros libres lograron durante la época arcaica (800 – 500 a.C) restringir el poder aristocrático y tomar un papel relevante en la *pólis*, pues lograron mayores prerrogativas, creando en términos de Julián Gallego (2012) un estado - aldea:

Esta igualdad de base agraria no debe considerarse como una equiparación que hiciera desaparecer las diferencias sociales sino como una conquista de los labradores independientes que en un contexto de aumento demográfico ampliaron las áreas dedicadas al cultivo intensivo, incluso mediante la colonización *ex novo*, y terminaron equilibrando una situación que en los inicios se presentaba dominada por la aristocracia. (Gallego, 2012, p.142)

Los campesinos libres, eran ciudadanos, participaban en el gobierno y las decisiones de la ciudad, hablaban griego por lo que a pesar de su origen agreste no se les consideraba salvajes, o bárbaros, “Se trata de una comunidad de ciudadanos que reserva en exclusividad para sus integrantes tanto el derecho de propiedad de la tierra como el derecho de participación política.” (Gallego, 2012, p.143)

Por lo planteado anteriormente, podemos decir que la *pólis*, es una gran comunidad conformada por aldeas, pues las actividades agrícolas de ésta fueron la base o pilar de aquella “La organización material de la *pólis* implica por ende una apropiación del espacio rural mediante un conglomerado de comunidades de aldea institucionalmente integradas en el estado, o bien dependientes de este.” (Gallego, 2012, p.144)

En otro estudio Gallego (2005) rechaza las interpretaciones historiográficas que mencionan que el mundo rural estaba sometido a la ciudad, argumenta que los campesinos formaban parte imprescindible de la *pólis*. Por ello “la cultura de la élite urbana no debe hacernos olvidar que la *pólis*, en tanto que sociedad se estableció fundamentalmente a partir de sus bases agrarias.” (Gallego, 2005, p. 16)

Incluso los labradores, tenían su vivienda en las zonas urbanas, de donde salían diariamente al campo para trabajar sus parcelas, por lo que contaban plenamente con los derechos de un ciudadano, “[...] puesto que, en tanto núcleo urbano, la ciudad era generalmente el centro de una comunidad política que incluía por igual lo urbano y lo rural.” (Gallego, 2005, p. 16) esta idea tiene como se ha venido diciendo una implicación, la facultad de los campesinos de ser parte de los procesos políticos de la *pólis*, en tanto su condición de ciudadano.

Sin embargo, es importante decir que a pesar de lo anterior, el *agros* seguía siendo el lugar donde habitaban los seres salvajes desde la concepción mítica ya que a pesar de que las aldeas rurales formaban parte de la *pólis*, siendo entendidas como espacios cívicos, cuyos habitantes eran ciudadanos, había regiones agrestes que no fueron integradas o formaron parte de la ciudad – estado, partimos de la idea de que aquellas zonas a las que se referían los griegos se dividían en dos; las primeras eran parte de su imaginario mítico, y las segundas, territorios pertenecientes a los llamados pueblos bárbaros.

Retomado el elemento del salvaje, López Saco (2013) señala que la idea sobre estos seres se consolidó en los rituales dionisiacos en donde se representaban lo que para los helenos eran las prácticas agrestes inspiradas por instintos y pasiones, “[...] canibalismo, lascivia incontrolable, comportamientos análogos a los de los animales, como comer carne cruda, ciertas peculiaridades tildadas de bestiales, particularmente la desnudez, la presencia de cola, patas de caballo o abundante vello corporal, así como un irrefrenable gusto por el vino, el empleo de armas, adornos vegetales y, fundamentalmente, un rechazo visceral a la normal sociabilidad.” (López Saco, 2013, p. 4) para el mismo autor, los griegos creían que aquellos individuos que dejan la *pólis* y las prácticas políticas - legales que de ella se desprenden, trasladándose al hábitat agreste se degeneran y corren el riesgo de convertirse en salvajes.

Por lo tanto, podemos decir que con sus matices, para el griego, el salvaje tenía ciertas características; era el sujeto que no formaba parte de la *pólis*, (incluidas las aldeas rurales) vivía en el *agros* (campo) cercano a lo natural (zonas recónditas no exploradas por los griegos o imaginarias, como las Hipérboreas), “Se establece, por tanto, la dicotomía que divide el territorio entre espacio habitado y ordenado. *La pólis* por un lado, y el entorno salvaje por otro, donde seres primitivos y casi animales, habitan y hacen uso de costumbres extrañas y regidas por la única ley que establece la propia naturaleza. El salvaje es el extraño, el que vive fuera de las leyes conocidas.” (Muñoz Morán, 2008, p. 157)

Sobre esta idea del *agros* como espacio habitable del salvaje, Bartra (2011) señala que convergen una red de creencias y rituales religiosos “El carácter agreste de la diosa salvaje y cazadora se hacía evidente en su nombre, Artemis Agraia o Agrotera; de allí proviene seguramente el nombre de los Pequeños Misterios, en Agras, y de las fiestas agrionias de Orcómenos [...]” (Bartra, 2011, p. 23) en dichas fiestas se invocaban espíritus y seres pertenecientes al mundo salvaje.

Una idea importante es que el mundo griego, y las instituciones que regían a la *pólis* estaban dominados por el carácter masculino, por lo que la esencia de algunos seres pertenecientes al mundo salvaje, eran dotados de rasgos femeninos, el ejemplo clásico es el de las amazonas.

Las amazonas combinaban rasgos salvajes femeninos con elementos notoriamente masculinos, como su amor por la guerra y su habilidad para montar a caballo blandiendo la típica hacha de dos filos. El mito de las amazonas es especialmente revelador de la forma en que los griegos concebían un espacio salvaje en el seno de su mundo: el carácter femenino mezclado con atributos masculinos configuró una imagen de salvajismo basada en una combinación de elementos que no pueden ser calificados de exógenos, sino que formaron parte indisoluble de la sociedad griega. (Bartra, 2011, p. 24)

La fiereza con la que luchaban las amazonas fue un rasgo que posteriormente fue vinculado con los pueblos bárbaros enemigos de los griegos. Llama la atención que durante el proceso de conquista y colonización de América se utilizara la feminización del indígena

como argumento para marcar su carácter salvaje y bárbaro, además de que durante el siglo XVIII historiadores como William Robertson tendieran hacia la misma lógica.

Fue Heródoto quien con su obra *Los Nueve Libros de la Historia*, realizó las primeras descripciones de las costumbres y prácticas de culturas lejanas, con lo cual las características de las criaturas míticas se transpusieron hacia lo fáctico, baste un ejemplo de la descripción que hace sobre la parte poniente de Libia:

Esta región de la Libia, como también lo restante de ella hacia Poniente es mucho más abundante en fieras y bosques que la de los nómadas, pues que la parte oriental de la Libia, como, que éstos habitan, es una tierra baja y arenosa hasta llegar al río Tritón; pero la que desde este río se dilataba hacia Poniente, que es la parte que habitan los libios labradores, es ya un país en extremo montuoso, y muy poblado de árboles y de fieras. Hay allí serpientes de enorme grandeza; hay leones, elefantes, osos, y áspides. Vense allí asnos con astas, se ven hombres *cinéfalos*, y otros, si creemos a lo que nos cuentan acéfalos, a quienes se dice que tienen los ojos en el pecho, y otros hombres salvajes así machos como hembras; vense, en fin, muchas otras fieras reales y no fingidas. (Herodoto, 2011, Libro IV, p. 263)

Las etnografías fueron muy importantes para la construcción del otro como ser salvaje y bárbaro, pues lo mítico se reveló a través de las proyecciones que se hicieron hacia el mundo no griego, así que Heródoto “El llamado “primer historiador” o “primer etnógrafo”, expuso la existencia de una serie de culturas lejanas en el espacio y en las costumbres, los pueblos a los que se enfrentaron en sus guerras, que vinieron a reafirmar ese concepto del salvaje como ser alejado y extraño.” (Muñoz Morán 2008, p. 156) mismo que será rebautizado como el bárbaro.

Los griegos también utilizaron otras palabras para referirse a los persas o a los lidios, como *xeinoi* (extraño) o *allothroi* (gente de otra lengua), términos que servirían para discutir si tenían rasgos humanos, será entrada la época clásica que comienzan a dejarse registros en los pensadores del uso de la palabra bárbaro y salvaje.

En cuanto al bárbaro, Ordoñez Burgos (2009) señala que fue durante la época clásica cuando los helenos construyeron dicha idea, a partir de la información de viajeros, comerciantes y poetas. El mismo autor afirma que el concepto bárbaro no era propio de la *Hélade*, “El bárbaro era, en primera instancia, aquel cuya lengua materna no era el griego, es decir, era sinónimo de extranjero; este fenómeno no era exclusivo de la *Hélade*, dado que tanto egipcios, como babilonios, hindúes, hebreos, chinos y árabes, partían de la convicción de ser el pueblo elegido por los dioses, sobresaliendo del resto de sus contemporáneos.” (Ordoñez Burgos, 2009, p. 128) Sin embargo fueron los griegos y romanos los que consolidarán la idea del bárbaro a través de rasgos salvajes.

Por otra parte Aristóteles en el libro I de *La Política*, “Comunidad política y comunidad familiar” al analizar las diferencias entre el mandar y obedecer, dice que el primer elemento lo hacen los hombres cuya naturaleza es prever con la mente, mientras el segundo lo hace con el cuerpo, según Aristóteles los bárbaros se inclinan hacia la naturaleza del cuerpo, por lo que deben ser esclavos; “[...] entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: justo es que los helenos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.” (Aristóteles, Libro I, p. 43)

Asimismo el filósofo estagirita considera que aunque el griego pueda volverse esclavo, esto sería consecuencia de un accidente, puesto que esa no es la esencia o naturaleza del griego, mientras que el bárbaro será esclavo en cualquier parte:

De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.” (Aristóteles, Libro I, p. 52)

Esta postura muestra que el bárbaro no tiene la capacidad moral e intelectual para organizarse políticamente, ni crear leyes escritas para vivir en sociedad, por lo que está destinado a la esclavitud.

La idea del otro como ser social diferente provocaba la aversión, el rechazo, y la discriminación social y económica del no ciudadano, sin embargo para el contexto histórico que estamos estudiando no existía aún el elemento racial como eje de las supuestas diferencias, ya que los orígenes de lo griego eran diversos:

[...] los habitantes de Asia Menor tenían antecedentes genéticos de buena parte del Cercano Oriente: Ugarit, Sumeria, Anatolia y posiblemente Persia. Los tesalonicenses, con sangre de escitas —que la sola mención de este imperio nos introduce en la más completa mezcla racial en donde entran desde habitantes del antiguo Irán, pasando por armenios, hasta llegar a los antiguos eslavos—; macedonios y getas. Los cretenses, griegos de nombre, pero, de espíritu africano-mediterráneo, etcétera. (Ordoñez Burgos, 2009, p. 136)

De esta forma la esencia de lo griego estaba vinculado con asimilar un tipo de creencia mítico-religiosa, producir e interpretar símbolos estéticos de inspiración divina, acatar el régimen de gobierno en turno, mismo que sería considerado el ideal así como cultivar diversos géneros literarios, todo lo anterior teniendo en el centro la lengua griega como fuente o matriz de la civilización.

Otra interpretación de la palabra bárbaro es la dada por Ordoñez Burgos (2009) quien menciona la palabra bárbaro se usaba para referirse a lo extraño, y fue acuñada hasta el siglo I a.C. por el Historiador y Geógrafo Estrabón “Curiosamente, el sentido más conocido del término βάρβαρος, en tanto que acción de balbucear llevada a cabo por los no hablantes del griego, parece que fue acuñado en Alejandría. Ciertamente en una época de renacimiento cultural de la nación nilótica y debido a Estrabón, uno de los sabios más connotados de la época, pero, allende tierras helenas. (Ordoñez Burgos, 2009, p. 136- 137)

Si seguimos la interpretación de Ordoñez Burgos y se observan los textos de Estrabón, podemos señalar que esta autor clásico comenzaba también a mezclar la idea de barbarie y salvajismo, pues pensaba existían dos zonas inaccesibles donde habitaban seres

extraños y diferentes a lo conocido, pero que maravillaban, fueron llamados Hipérboreos, así lo menciona: “Así pues, habría que acusar a Heródoto de suponer que se llamaban hiperbóreos aquellos en cuya región no sopla el Bóreas; y desde luego, si los poetas hablan de manera tan propia del mito, al menos los exégetas bien podrían quedarse con lo exacto, o sea, que se llama hiperbóreos a los que más hacia el Norte viven. El límite de los pueblos del Norte es el Polo, y el de los del Sur, el Ecuador; e idénticos son los límites de los vientos.” (Estrabón, 1991, Libro I, p. 371) en esta cita podemos observar como intersectan una idea mitológica la de los hiperbóreos con un intento de explicar una realidad sobre los posibles habitantes del Polo norte y sur.

Sin embargo, al hacerse más conocidas aquellas culturas, esa fascinación se convirtió en desprecio, en salvaje y bárbara; el historiador y filósofo griego Posidonio de Apamea comentó sobre los celtas “De acuerdo con su salvajismo son extrañamente impíos también en sus sacrificios, pues a los criminales, tras custodiarlos durante cinco años, los empalan en honor a los dioses y se les consagran junto con otras muchas ofrendas, preparando piras enormes.” (Citado en Ordoñez Burgos 2009, p. 140) este último ejemplo nos muestra que la idea mitológica de salvaje se comenzó a entremezclar con la de los llamados pueblos bárbaros.

Por lo tanto, podemos decir que el salvaje, era aquel ser de origen mítico cuya esencia era su cercanía con la animalidad, la bestialidad y los instintos, mientras que el bárbaro era de costumbres extrañas pero cercano al ideal de humano griego, desde nuestra postura el salvaje es el antecedente del bárbaro, puesto que las ideas míticas se proyectaron en aquellas sociedades diferentes a la griega. Pero lo que tienen en común es que ambos conceptos se anteponen a la idea de *hemeros* (domesticación) o *polis* y con el paso del tiempo convergieron y difuminando entre sí, esto como resultado de los enfrentamientos bélicos entre griegos y otras culturas “La noción de bárbaro como opuesto a la cultura griega sólo se desarrolló después de la guerra con los medos. No debe extrañarnos que para enfatizar los rasgos negativos del bárbaro los griegos les aplicasen los atributos característicos de los antiguos *agrioi* (salvajes).” (Bartra, 2011, p. 24)

Hacia el año 334 a. C, Alejandro Magno emprendió a sus 22 años su campaña hacia oriente con la finalidad de someter a los persas (los bárbaros), en donde el emperador y sus

tropas vieron una gran diversidad de grupos culturales, pues “[...] recorrió casi veinte mil kilómetros. Atravesó llanuras infinitas, regiones cenagosas y selváticas, montañas elevadas y pavorosos desiertos, tuvo que cruzar caudalosos ríos que impedían su avance, adentrarse por selvas y regiones desconocidas, y deambular por paisajes inhóspitos que pocos habían pisado antes.” (Gómez Espelosín, 1998, p. 431)

Los macedonios derrotaron al general Memnón, enviado por rey Darío, tras la victoria Alejandro mandó al mundo griego las armas de sus enemigos con una inscripción que nos permite comprender la percepción que de los persas tenía el mundo griego, la frase decía “Alejandro, hijo de Filipo, y los griegos con excepción de los lacedemonios sobre los bárbaros que habitan Asia” (Gómez Espelosín, 1998, p. 431)

Según Gómez Espelosín (1998) la intención de Alejandro fue llevar al mundo asiático la cultura griega, expandir un panhelenismo sobre los pueblos bárbaros (persas) imponiendo la lengua y la estructura política. Después de su victoria sobre Darío en el año 333 a. C, en la batalla de Isos, Alejandro marchó hacia Egipto donde fundaría Alejandría.

Después de la muerte de Darío en el 330 a. C, a manos de su sátrapas Besós, éste tomó su lugar como líder persa con el nombre de Artajerjes, a partir de ello Alejandro inició la persecución, pasando por diversas tierras y caminos agrestes cuyos habitantes serían los nuevos salvajes, mismos que significarían un reto para el ejército macedonio.

Sin embargo existe un elemento importante a destacar, posterior a la derrota definitiva de los persas, para sellar pactos y alianzas con la población local de Bactrina la actual Uzbekistan, Alejandro se casó con Roxana, cuestión que no fue aceptada por los líderes macedonios, asimismo no fue bien recibido el que Alejandro iniciara una política de orientalización, dado que “había impuesto mediante la adopción de ceremoniales y costumbres propios de la corte persa, como la denominada *proskýnesis*, que consistía en la inclinación respetuosa de los súbditos ante el monarca persa, que fue entendida por griegos y macedonios como un gesto solamente apropiado hacia los dioses.” (Gómez Espelosín, 1998, p. 442) esta práctica fue rechazada por el general Calístenes por considerarla de pueblos bárbaros e inferiores, “Para los griegos aquel ritual era símbolo de esclavitud y por lo tanto la neutralización de la libertad” (Lagos Aburto, 2018, p. 17)

Aunado a lo anterior los macedonios reclamaron que el nuevo monarca olvidara su política panhelénica, puesto que los “otros” y sus costumbres eran una amenaza para el helenismo, además los griegos son libres, los bárbaros son súbditos, por lo que no deben mezclarse.

Cabe destacar que Alejandro fue educado dentro de la cultura griega, y por ello sus acciones no estaban encaminadas a borrar la esencia helénica, el hecho de incorporar costumbres orientales o “bárbaras” a su corte, respondía a una estrategia, que facilitaría el control político y militar de los territorios y sus habitantes, lo que sin duda benefició las sublevaciones.

En otro orden de ideas, la última campaña de Alejandro fue en la India, perteneciente al imperio aqueménida, esas tierras eran casi míticas para los macedonios “Sobre la India circulaban los relatos fantásticos de Ctesias de Cnido, que describían un país repleto de maravillas y riquezas de todas clases, y es posible que de alguna forma influyeran en la decisión final de Alejandro.” (Gómez Espelosín, 1998, p. 443) lo que buscaba el general macedonio eran aquellas riquezas de las que hablaban los relatos, además de extender sus territorios.

Para el año 326 a. C, Alejandro alcanzó el río Indo, esto fue un momento decisivo, pues se enfrentó al Rey Poro quien “contaba con un poderoso ejército en el que destacaba su división compuesta por doscientos elefantes y sus trescientos carros de guerra.” (Gómez Espelosín, 1998, p. 444) esto impactó y alimentó de cierta forma la imagen que tenían los macedonios sobre la barbarie y el salvajismo de dichos pueblos.

Sin embargo el proceso de enaltecer a Alejandro como un panhelenista, promotor de la *paideía*, y diferenciarlo de lo bárbaro, no fue hecha por el propio monarca, según Lagos Aburto (2018) fueron los escritores de la antigüedad quienes promovieron esta diferencia, especialmente Plutarco, Arriano y Diodoro “buscaron las condiciones de demarcar la identidad griega con respecto a los bárbaros y así hallar cuál es el lugar que le corresponde a cada uno. Así que la intencionalidad de abordar la imagen del bárbaro no fue ajena, sino que era parte de un plan propagandístico, es decir, no fue novedosa la contraposición de los

griegos con los bárbaros.” (Lagos Aburto, 2018, p. 11) esta dualidad visualizaba a lo griego como lo bueno, y lo “bárbaro” como lo malo.

Los historiadores griegos que vivieron bajo la dominación romana “se esforzaron en exponer a los bárbaros como inferiores a pesar de “maravillarse” de ciudades esplendorosas como Persépolis.” (Lagos Aburto, 2018, p. 16) lo que querían acentuar historiadores como Plutarco era el hecho de que los griegos la ser ciudadanos tienen derechos, entre ellos la libertad entendida como igualdad, mientras que los bárbaros - persas, no cuentan con esa condición.

Por otra parte la adopción por parte de Alejandro de usos y costumbres, así como la vestimenta bárbara, fue desde interpretación de Arriano algo insultante, “Todo esto dolía grandemente a los macedonios, pues constataba como, a su juicio, el espíritu de Alejandro se habían dejado influir por todo lo oriental, a costa de dejar en mal lugar las tradiciones macedonias y aun a sus propios hombres.” (Plutarco, 11- 13, citado en Lagos Aburto, 2018, p. 20)

La incomodidad de los hombres macedonios, así como de los historiadores grecorromanos hacia la orientalización de Alejandro, se debía que dichos actos atentaban contra lo que ellos creían superior, la cultura griega, además iba “[...] en contra de todo aquello que los griegos habían criticado por siglos, por lo que se puede sostener que Alejandro cruzó las fronteras de lo que es y no es griego.” (Lagos Aburto, 2018, p. 21)

Para terminar con Alejandro, retomo la idea de Lagos Aburto (2018) quien menciona el hecho de que la historiografía grecolatina tuvo un objetivo claro y definido al tomar la imagen del monarca macedonio: “hacer notar las evidentes diferencias entre los griegos y los bárbaros, y cómo el contacto con los segundos puede contaminar rápidamente. Precisamente eso es lo que sucedió con Alejandro y sus seguidores.” (Lagos Aburto, 2018, p. 21) De esta manera se podría moralizar a la sociedad en defensa de los valores de la *Hélade*, en oposición a la barbarie.

La idea del otro como ser diferente ante la conciencia antigua, fue utilizada también por los romanos cuando expandieron su imperio a partir de las invasiones y conquistas, que

a diferencia de los griegos, los latinos sí pensaron en la unificación territorial y en una identidad, lo que se conoce como romanización.

La gran fragmentación política de los pueblos llamados bárbaros llevó a los dirigentes romanos a tratar de hacerlos sus dependientes para integrar los territorios al imperio, mientras que las élites de los pueblos germanos pretendían formar parte del mundo latino, esta política de aculturación, fracasó pues “ [...] la otra cara de la moneda de esa ‘romanización’ intensa y progresiva del *barbaricum* y de las gentes *barbarae*, especialmente de sus élites, sería la lenta pero persistente ‘barbarización’ del universo romano. (López Quiroga, 2011, p. 169)

Los pueblos sometidos seguían siendo vistos como inferiores, según Muñoz Morán (2008) esto fue un legado entre otros muchos de la cultura griega, “Gran parte de esta imagen, sin duda alguna heredera de sus predecesores, los griegos, está determinada por el territorio. Es decir, un bosque salvaje, peligroso y fuera del orden conocido, daba las mismas características a quienes lo habitaban. Los romanos, aquellos que estaban en las urbes, no entendían un ordenamiento de la sociedad fuera de éstas” (Muñoz Morán, 2008, p. 157)

Sin embargo, no sólo fue la expansión político- territorial de los latinos la que ayudó a configurar la idea del otro, sino al igual que los griegos, fue clave el pensamiento mítico-religioso, en el caso de los romanos fue importante para su versión del bárbaro/salvaje las deidades Baco y Diana, advocaciones de Dionisos y Artemisa.

De igual forma existieron adaptaciones romanas de criaturas salvajes griegas, por ejemplo el Silvano era como el sátiro, seres con características equinas y con feroces instintos sexuales; “Se creía que las mujeres recién paridas eran fácil presa de Silvano, que se introducía de noche en los hogares para vejar a las puérperas” (Bartra, 2011, p. 37)

Algunos de los más connotados escritores de la época romana como Ovidio, Juvenal y Virgilio, concluyen que no se pueden exaltar los valores del salvajismo o primitivismo, sino que se debe de dar un paso hacia delante para alcanzar leyes y construcción de ciudades.

Ahora bien, como ya mencionamos, desde nuestra postura el pensamiento mitológico sobre el salvaje es impuesto en la identidad de los llamados pueblos bárbaros a través de la etnología, por lo que celtas, godos y pueblos germanos en general fueron caracterizados de esta manera. En el caso romano fue Plinio el Viejo quien en la *Historia Natural* recopiló las particularidades de aquellas poblaciones de las que tenía datos; “Con Plinio llega a su máxima expresión la etnografía que inició Heródoto, y que continuaron Ctesias, Megástenes y los textos del ciclo de los viajes de Alejandro al Oriente. Esta etnografía más o menos fantástica contribuyó enormemente a alimentar la ya rica mitología sobre los hombres salvajes.” (Bartra, 2011, p. 38)

Las llamadas razas plinianas van desde seres con ojos de aves, mujeres y hombres con vello en todo el cuerpo y algunos de ellos con cabezas de perro “Habitantes de los márgenes extremos de la tierra, los cinocéfalos se expresan con sonidos que se sitúan a mitad de camino entre la palabra humana y el grito animal.” (Vignolo, 2007, p. 141) los llamados hombres perro se caracterizaban por estar entre el habla humana y el ladrido de perro, comen carne cruda, y mantienen relaciones sexuales en cuatro patas, llegando a vivir hasta 200 años.

A los cinocéfalos descritos por Plinio se les unen los *artibatiare* bestias que se desplazan a gatas, los *hippopode* seres con patas de caballo, las *gorgadas* mujeres velludas; hombres con cuernos llamados *cornuti*, los *blemmyae* seres con la cara en el pecho y los gigantes o cíclopes de la lejana India, “La etnografía pliniana llega a crear tipos humanos capaces de estimular la aguda imaginación mitológica de su época, y que perduraron en las creencias populares europeas a lo largo de toda la Edad Media [...]” (Bartra, 2011, p. 39) cabe resaltar que estos seres eran posicionados geográficamente en la India y Etiopía.

En este sentido, una idea que nos da Bartra que apoya nuestra postura sobre el hecho de que las cualidades del salvaje pueden transferirse al ser humano es cuando habla de los bacanales y cómo lo mítico tiene repercusiones en lo social:

La historia demuestra, sin lugar a dudas, que en tiempos de Livio, es decir, a comienzos de la era cristiana, las orgías eróticas más o menos perversas se asociaban con el estereotipo de una conspiración revolucionaria contra el

Estado. No solamente había, siguiendo a Platón, un ingrediente salvaje en la psique humana: igualmente en la sociedad los senadores romanos veían tendencias salvajes que amenazaban la estabilidad política. (Bartra, 2011, p. 42)

De esta forma, la parte salvaje de los seres humanos ponía en riesgo las leyes y las instituciones de la *polis*, o República, por lo que todo signo o manifestación de dicha esencia debía ser evitado al interior de la civilización.

En otro orden de ideas, sobre la herencia cultural griega hacia Roma y el dominio de ésta a otros pueblos, Miguel Ángel Ramírez Batalla señala que “Roma asimiló gran parte del legado griego para fortalecer su imagen y justificar su dominio sobre otros pueblos. Cuando se consolidó política e ideológicamente, el Imperio romano se presentó como el oasis en que la civilización clásica era defendida de los demás pueblos que eran la antítesis de los valores que el Imperio protegía” (Ramírez Batalla, 2009, p. 277) según el mismo historiador los romanos tomaron dos posiciones dominantes sobre el bárbaro (galos, germanos y celtas).

La primera los tomaba como amenaza al imperio, sociedades con vicios, incapaces de superar su condición primitiva, “Un ejemplo es la manera en que Julio César describe a los bárbaros de las Galias y Britania: les atribuye propensión a los cambios y al disimulo, lo que explica sus constantes levantamientos, su perfidia los lleva a romper tratados que han celebrado con Roma, y su ingratitud no toma en cuenta los beneficios recibidos por los romanos.” (Ramírez Batalla, 2009, p. 277).

En los ejemplos que pone sobre la mesa Ramírez Batalla (2009) podemos identificar el etnocentrismo de los latinos, sobre los pueblos galos: “En los comentarios sobre la estructura social y económica, Julio César resalta la inexistencia de la propiedad privada, el carácter comunal de la tierra, y la poligamia. Sin duda, el general romano toma los hábitos romanos como parámetros al analizar los galos.” (Ramírez Batalla, 2009, p. 277)

La segunda postura de los latinos era tomar a los llamados bárbaros como seres que causaban curiosidad etnológica, además de cuestionar la propia cultura cuando había alguna inconformidad sociopolítica. Por ejemplo, cuando los romanos deliberaban sobre ciertos vicios o lo que ellos consideraban decadencia de su propia civilización, aludían al hecho de

que el bárbaro había logrado una pureza que lo ayudaba a mantenerse fuera de los excesos de la vida culta.

Tácito es uno de los autores que concibió esta imagen y el precursor de lo que se ha llamado «el buen salvaje». Él enumeraba las cualidades físicas y morales de los germanos: eran fuertes y acostumbrados a las fatigas, no les importaba el oro ni la plata, preferían usar el trueque como medio de cambio, los reyes no ejercían un poder absoluto y los jefes militares eran apreciados por su valor, gozaban de gran libertad en las asambleas y participaban activamente en la toma de decisiones. (Ramírez Batalla, 2009, p. 278)

La intención de Tácito es moral, puesto que pone como ejemplo la vida y prácticas de los bárbaros para anteponerla a la que debe de llevar el romano, es una especie de exhortación para reivindicar los principios de la república que el historiador romano observa se estaban degenerando, lo que tenía como consecuencia acercarse a la vida de los germanos, situación que era vista como indeseable.

Otro aspecto importante es que la ontología del bárbaro era inmutable desde el punto de vista grecorromano, sus defectos y vicios eran estáticos, “Empero, cualquier visión del bárbaro producía una imagen atemporal y fija que no permitía alteraciones: el bárbaro era uno y el mismo desde que el mundo clásico tuvo contacto con él, pues los atributos vinculados a ellos pertenecían a una naturaleza inmutable a través del tiempo.” (Ramírez Batalla, 2009, p. 279)

A pesar de esta idea, con el paso de los siglos se fueron añadiendo e incrementando las cualidades negativas del bárbaro, llegando al extremo de que la idea del buen salvaje de Tácito desapareció en el siglo II d.C. Esto como consecuencia de las derrotas militares ante los godos, visigodos y los persas que ocasionaron pérdidas de territorio, de habitantes y de riqueza, hechos que provocaron la negatividad y aversión hacia estos grupos sociales por parte de Roma.

Podríamos decir que el etnocentrismo universalista adquiere tintes políticos y bélicos para justificar por qué los bárbaros debían ser sometidos, sumado a la preocupación de las derrotas militares, situación por la cual era necesario aumentar o exacerbar la negatividad

del enemigo; “Hablando de los godos, Sinesio aducía como muestra de falta de cultura que no tuvieran grandes ciudades ni una organización política que se acercara a la del mundo antiguo; son entes primitivos con una educación diferente y costumbres atrasadas que tienen más en común con las bestias que con los hombres” (citado en Ramírez Batalla, 2009, p. 280) Las palabras de Sinesio aluden a cualidades del salvaje para caracterizar al bárbaro, como por ejemplo el no tener vida en la *polis*, la esencia de primitivo y animal.

El historiador Amiano al caracterizar a los hunos nos hace recordar la idea del salvaje como un ser que vive en lo agreste, en la desnudez, en un estado bestial, con alimentos propios que están en el ámbito de lo natural “[...] con aspecto humano a pesar de su rudeza, llevan una vida tan agreste que no precisan fuego, ni alimentos sabrosos, sino raíces de hierbas salvajes. Se alimentan con carne de cualquier animal casi cruda, ya que sólo la calientan ligeramente colocándola entre sus piernas y los lomos de sus caballos” (Citado en Ramírez Batalla, 2009, p. 280)

Amiano continúa; “Semejantes a animales irracionales, no distinguen en absoluto entre lo honesto y lo deshonesto. Sus palabras son ambiguas y enrevesadas, y jamás han respetado una creencia o una religión. Por ello, como arden en deseos de conseguir oro, y son tan volubles e irascibles, en ocasiones llegan a romper en un mismo día varios acuerdos con algún aliado y, sin que nadie intervenga, se reconcilian con él.” (Citado en Ramírez Batalla, 2009, p. 281) La comparación con animales, el carácter de irracional, y el impulso de sus instintos son elementos del salvaje mítico.

Al igual que los griegos, Roma y sus ciudadanos identificaban el género humano con su civilización, por lo que toda sociedad que estuviera fuera de ese orden, no tenía ese tipo de cualidades o rasgos, por lo que era crucial la confrontación hacia aquellos seres salvajes, bárbaros, exóticos y primitivos.

Para López Quiroga (2011) la idea del bárbaro como concepto peyorativo, si bien es algo que construyeron los romanos hacia comunidades como los godos, celtas, galos, etc., es una continuidad en tanto sirve a los intelectuales del presente para seguirse refiriendo en sus estudios a esos grupos, “[...] la hora de relacionar las denominadas ‘culturas arqueológicas’ con las diferentes *gentes* mencionadas en los textos); la antroponimia y/o la

onomástica (que empleando las fuentes textuales y/o epigráficas traza una lectura forzosamente parcial y restringida de la configuración y evolución de las élites bárbaras a través de las denominaciones transmitidas por los autores griegos y/o romanos).” (López Quiroga 2011, p. 168)

Sin embargo, no sólo es en el ámbito intelectual o académico donde se siguen utilizando dichos conceptos, sino entre los individuos de las sociedades actuales a nivel mundial, que conviven entre ellos viéndose como seres diferentes, representados como extraños, cuestión que es una herencia de larga duración.

Antes de pasar a la explicación de la barbarie y el salvajismo en el Medioevo, pretendo rescatar una idea del sociólogo francés Edgar Morin (2005) quien en su obra *Breve historia de la barbarie en Occidente*, menciona que la barbarie es un proceso histórico que corre paralelo a la civilización. En este sentido la barbarie se encontraría al interior de los mismos grupos que intentan dominar a otros pueblos.

Los casos enigmáticos de la antigüedad serían Grecia y Roma, que a través de la guerra y la conquista muestran su lado barbárico; “Sin embargo, al mismo tiempo que dicha barbarie, estas sociedades producen un florecimiento de las artes y de la cultura [...] la barbarie se vuelve entonces un ingrediente de las grandes civilizaciones” (Morin, 2005, p. 18)

Morin continúa, “La barbarie no es sólo un elemento que acompaña la civilización, sino que la integra. La civilización produce barbarie, en particular la barbarie de la conquista y de la dominación.” (Morin, 2005, p. 19) Estas ideas son interesantes, puesto que aluden a que dentro de los propios pueblos “cultos” se llevaron a cabo prácticas “bárbaras” para imponer su civilización. Sin embargo en este trabajo el término bárbaro no es utilizado en ese sentido, sino en cuanto a una configuración histórica para marcar y crear identidades sociales dominadas.



Figura1. Se representa un sátiro (ser salvaje) molestando a una ménade, sacerdotisa de Dionisio.

Pasemos pues a la Edad Media donde el concepto de hombre salvaje, es algo ya consolidado con características bien definidas e identificables, sin embargo, compartiendo la idea de Bartra, se da una ruptura con respecto a los salvajes de la época grecorromana. Esto se explicaría debido a que el hombre puede adquirir elementos salvajes al convivir con la naturaleza, caso específico de los ermitaños, Bartra da el ejemplo de la historia de Merlín; “Merlín se va a su exilio en el bosque de Calidón “sin acordarse ni de sus parientes ni de sí mismo, se oculta en los bosques, entregado al género de vida de los animales que los habitan”. La historia de Merlín recoge antiguas tradiciones y es una compleja confluencia de leyendas celtas, cristianas y grecolatinas.” (Bartra, 2011, p. 71)

Un elemento nuevo que se incorpora a la esencia del salvaje en el medioevo es la locura causante de que los humanos decidan encaminar su vida hacia lo agreste o natural, conviviendo con animales o bestias, además de su insociabilidad. A pesar de esto se pensaba, el ermitaño podía conseguir una especie de sabiduría, “El contacto estrecho con la naturaleza producía sabiduría, propiciaba la transmisión maravillosa de mensajes secretos que permitían predecir el futuro. Así, en cuanto Merlín recobra la razón y retorna al lado de

su esposa y de su familia, comienza a adivinar secretos y a revelar los tiempos venideros [...]” (Bartra, 2011, p. 71)

Por otra parte el espacio que ocupaban los seres salvajes medievales, tiene una fuerte influencia judía, éstos veían el desierto como un lugar místico – moral, mientras que los cristianos pensaban que esas condiciones se encontraban en el bosque “Los primitivos monjes celtas y nórdicos [...] solían buscar su desierto en islas apartadas; pero posteriormente será el bosque el que se convierta en el lugar favorito del monaquismo occidental.” (Bartra, 2011 p. 79) el desierto/bosque es donde los ermitaños se vuelven salvajes pero al mismo tiempo adquieren un cierto tipo de sabiduría que les permite profetizar.

Un último ejemplo de arquetipo de hombre salvaje es la leyenda de Juan Crisóstomo, la cual se difundió con más éxito durante el siglo XIII, teniendo su origen en historias egipcias sobre hombres peludos que habitaban los desiertos. “El tema fue ilustrado por Durero, por Cranach y por Beham a partir de las versiones alemanas de la leyenda, las cuales fueron un ingrediente de la polémica que Martín Lutero emprendió contra el papa Pablo III.” (Bartra, 2011, p. 80 – 81)

Según la narrativa mítica, menciona que este santo, era un sacerdote que decidió abandonar su círculo social para habitar una cueva en el bosque, se alimentaba de lo que la naturaleza le daba, dedicándose única y exclusivamente a la contemplación. Para la versión alemana de esta leyenda, publicada en 1471, en una ocasión una doncella⁵ que había sido raptada por un grifo, cayó cerca del refugio de Juan Crisóstomo, y cediendo a sus pasiones tuvieron relaciones sexuales, mostrando el lado instintivo del salvajismo.

Por su pecado Juan Crisóstomo decide asesinar a la doncella arrojándola a un precipicio, por el arrepentimiento que este hecho le causó decidió pagar una penitencia, la cual era pasar su vida en el bosque comportándose como las bestias que lo habitaban, hasta que Dios pusiera de nuevo su gracia en él.

⁵ Siguiendo a Bartra, el origen de la doncella es variado dependiendo la versión de la leyenda, puede ser: la hija del emperador, la hermana del rey de Sicilia o la hija del conde de Barcelona.

Con el tiempo le creció en la piel una tupida capa de pelo que le cubría todo el cuerpo. Pasados muchos años, un cazador atrapó al extraño hombre-bestia y se lo llevó al rey, ante el cual Juan confesó que había desflorado y matado a su hija desaparecida. El sacerdote salvaje condujo al cazador al lugar donde la había despeñado, para darle sepultura. Para su sorpresa encontraron milagrosamente viva a la princesa, tan bella como el día en que conoció al ermitaño; según el *Meisterlied*, en sus brazos arrullaba a su hijo, al que había dado a luz en el fondo del barranco (Bartra, 2011, p. 83- 84)

Esta historia tiene fuertes tintes morales y religiosos, puesto que la penitencia hecha por Juan Crisóstomo permitió la salvación de la mujer y de su hijo, además Dios perdonó al hombre salvaje sus pecados por lo cual regresaron sus características humanas, lo nombraron obispo y murió como santo, esta leyenda será criticada en el siglo XVI por Martín Lutero al considerarla una creencia grotesca e incorrectamente difundida por la iglesia, pues manchaba en lo fáctico la vida del santo.

El arte también representó la leyenda de Juan Crisóstomo, por ejemplo Alberto Durero dio origen en el siglo XVI a un grabado donde se observa hasta el fondo al santo desnudo caminando en cuatro patas, pero sin vello corporal, un elemento que es elemental en el hombre salvaje medieval, asimismo el pintor alemán Hans Sebald Beham influido por Durero, representó la misma leyenda colocando a su protagonista, a la princesa y su hijo también desnudos.



Figura2. Durero Alberto (1497) *La penitencia de Juan Crisóstomo*, Butil sobre papel.

Tanto la historia de Merlín como la de Juan Crisóstomo se distancian de la idea del salvaje de la época grecorromana puesto que para alcanzar sabiduría y santidad el ser humano debe convivir y entremezclarse con lo bestial, pero también existen continuidades con el pensamiento mitológico de griegos y latinos, que se entremezclará con las ideas cristianas de pecado y penitencia, así como de la tradición celta.

Un último aspecto sobre estas leyendas medievales del hombre salvaje, es su influencia oriental, lo que nos recuerda la idea de Lévi – Strauss, sobre el universalismo de los mitos. Bartra - quien retoma a Charles A. Williams - menciona que hay similitudes del anacoreta occidental con el héroe babilónico Enkidu amigo y compañero del rey Gilgamesh, este ser es descrito con su cuerpo cubierto de vello, con el cabello largo y áspero, además de convivir y alimentarse junto a las bestias, “[...] no es de extrañar que también hayan recibido la influencia de las antiguas tradiciones babilónicas, cuya presencia es indiscutible en el Antiguo Testamento y en las tradiciones hebreas. Es muy posible que la idea de la vellosidad del anacoreta provenga de la tradición oriental que asignaba a los hombres primigenios un carácter semibestial.” (Bartra, 2011, p. 60)

Al igual que Juan Crisóstomo, Enkidu es seducido por una mujer, misma que al tener relaciones con él, logra arrebatarse su esencia salvaje. En la tradición judeocristiana, la mujer es la imagen del pecado, la tentación de Crisóstomo, situación que lo lleva a la penitencia y al perdón de Dios para regresar a ser hombre, algo similar pasa en el historia babilónica “[...] en el mito babilónico la seducción de Enkidu abre paso a la epopeya de la civilización heroica de Uruk. Después de hacer el amor, la mujer le da un vestido al desnudo Enkidu y tomándolo de la mano lo conduce hacia los hombres” (Bartra, 2011, p. 61) en ambos casos el ser salvaje vuelve a ser humano.

Asimismo las leyendas cristianas medievales se nutrieron de diversos aspectos orientales, como “el zoroastrismo místico, las tradiciones rabínicas, el ascetismo pitagórico y, muy especialmente, el gnosticismo dualista grecoegipcio.” (Bartra, 2011, p. 59) por ejemplo en la tradición gnóstica existía un tipo de hombre llamado *pneumatikoi*, quienes eran perfectos espiritualmente y que habían logrado ese grado de elevación gracias a sus prácticas ascéticas, alejándose de las comunidades religiosas.

Incluso podemos mencionar que la idea del ermitaño ascético que aparece en la leyenda de Merlín y de Juan Crisóstomo aparece en el *Ramayana*, pues la intención de Valmiki es lograr la sabiduría para convertirse en un maestro espiritual, siguiendo el ejemplo de Rama.

De igual en el *Ramayana* aparece la figura del anacoreta, después de que el rey de Ayodhya, llamado Dasarath, cumplió su promesa de entregar a su única hija Shanta, al rey de Bengala, aquél, entró en desesperación por tener un primogénito, por ello Dasarath recurre a Rishyasringa, quien gracias a sus poderes podría bendecir al rey con hijos, siempre y cuando le dieran en matrimonio a Shanta, sobre dicho ermitaño decían “El sabio Rishyasringa tiene poderes extraordinarios, está dedicado enteramente al ascetismo y jamás ha visto una mujer” (Valmiki, 2014, p. 58- 59) este aspecto es importante si recordamos la historia de Merlín que abandonó a su mujer, para dedicarse de lleno a la meditación.

Sin embargo según la historia el rey de Bengala, Romapad, se adelanta a los planes de Dasarath, pues su ciudad está siendo azotada por una sequía la cual cree poder frenar con los poderes del anacoreta, por lo que organiza una expedición para capturarlo a través de unas jóvenes doncellas:

[...] las ninfas, elegantemente ataviadas y exquisitamente perfumadas, llegaron cerca del lugar donde vivía el anacoreta. Cantando dulcemente, comenzaron a montar su campamento, logrando que el joven anacoreta atraído por las melodías de las ninfas saliera de su ermita. Rishyasringa, quien jamás había visto a una mujer, pues su propia madre había muerto al darle a luz, sorprendido al verlas, las saludó con alegría. Se presentó y las invitó a visitar su ermita, donde las recibió como a huéspedes ilustres, ofreciéndoles agua, una lámpara de fuego, alimentada por mantequilla clarificada, flores y frutas silvestres. (Valmiki, 2014, p. 59)

Las ninfas le ofrecieron al sabio ermitaño frutas que él nunca había probado, pues sólo se alimentaba de raíces, característica del hombre salvaje. El anacoreta atraído por las mujeres llegó hasta el reino de Rompad, momento en el que cayó una lluvia en Bengala,

por ello “Romapad, complaciéndolo en todas las formas posibles, le presentó a la bella y virtuosa Shanta, su hija adoptiva, y se la entregó como esposa.” (Valmiki, 2014, p.60)

Después de esto Rompad, informa a Dasarath que el sabio anacoreta está con él, situación que es conveniente para que Rishyasringa le ayude a hacer los rituales para que pudiera tener descendencia. Esta historia nos muestra cómo para lograr la sabiduría y tener poderes místicos era necesario la soledad en el *agros*, cuestión que aparece en las leyendas medievales, aunque la gran diferencia con el anacoreta hindú es que éste no tiene rasgos salvajes, más que su convivencia con el *agros*.

Por otra parte, estas leyendas populares de la Edad Media visibilizan las creencias y formas de vida de aquellos individuos llamados bosqueros; cazadores, recolectores de leña, miel, y los perseguidos; locos, mujeres llamadas brujas, asaltantes, así como sus temores al insertarse al bosque. “Ésos eran los bosques que recibieron a Merlín y a Juan Crisóstomo; no nos debe extrañar, pues, que el adivino y el santo se hayan asemejado a la población marginal que los habitaba, ni que sus leyendas hayan recogido la complicada imaginaria—mezcla de miedos y deseos—con que los hombres medievales veían los bosques que los rodeaban.” (Bartra, 2011, p. 89)

La gran diferencia entre el salvaje grecolatino y el medieval es que el primero, tiene cualidades innatas que lo convierten en un ser agreste, mientras que el segundo no es *per se* salvaje, sino que transita hacia ese estado al convivir con la naturaleza del desierto/bosque, además de que puede regresar a su condición humana original, dado que Dios no es causa o creador del salvaje, sino del hombre que degenera por su convivencia con el *agros*.

Las características del salvaje medieval europeo en cuanto a su físico eran parecidas al hombre europeo, la cualidad que lo diferenciaba era la gran cantidad de vellos que lo cubrían por todo el cuerpo a excepción de la cara y las manos,⁶ en el caso de las hembras eran los pechos los que estaban desprovistos de pelo, además de tener una gran cabellera, sin embargo para Bartra (2011) no tenían rasgos asiáticos o africanos, eran fenotípicamente

⁶ Como ya se señaló una de las grandes excepciones del hombre salvaje sin la característica del vello son las obras de Alberto Durero y de Hans Sebald Beham, mismas que fueron hechas ya en la etapa renacentista.

Europeos. Eran gigantes o enanos con una gran fuerza física y normalmente representados en la iconografía caminando en cuatro patas.

Como ya comentamos, para Bartra el hombre salvaje de la Edad Media no fue transpuesto a los habitantes de África y Asia, “el mito del salvaje medieval no era un producto de la mirada etnocéntrica con que se contemplaban los pueblos exóticos del oriente lejano y del sur tropical. Sin embargo, desde el punto de vista de la teología, estos seres extraños de los bosques europeos eran asimilables a las razas de monstruos descritas en las Maravillas del Este o en los Viajes de Mandeville.” (Bartra, 2011, p. 96)

En este punto, considero que Bartra no tomó en cuenta los viajes de Marco Polo y las descripciones que hace del imperio mongol, en donde repetidas veces utiliza la palabra salvaje para referirse a los reinos sometidos por Kublai Kan, baste citar algunos ejemplos para mostrar que los europeos estaban en la construcción de un protoetnocentrismo dirigido hacia las comunidades asiáticas que posteriormente también serían caracterizadas como bárbaras.

En las proximidades de Basman se encuentra el reino de Sumatra, que pertenece a este grupo de islas, en donde yo mismo, Marco Polo, he vivido cinco meses, en la época en que no nos dejaron continuar nuestro viaje [...] Son salvajes y se dicen súbditos del Gran Khan. Por esta razón nos quedamos cinco meses aquí. Pusimos pie en tierra y nos construimos una casa de maderos y ramas y nos quedamos en ella por miedo a los malos hombres y a las bestias. (Marco Polo, p. 141)

Sobre este mismo reino y su gente menciona “Es un reino independiente, de idioma propio. Son gente completamente salvaje, sin ley como las bestias. Se dicen súbditos del Gran Khan, pero no le pagan ningún tributo, porque estando tan separados del mundo, nadie puede llegar hasta ellos; pero a veces le envían presentes de cosas curiosísimas. (Marco Polo, p. 140)

No sólo es el hecho de que literalmente utilice la palabra salvaje, sino que esa es la principal razón por la cual Marco Polo decide quedarse poco tiempo ahí, además de

considerar que los individuos que viven en lugares recónditos, tienen una esencia bestial que los hace malos, el siguiente ejemplo es largo pero vale la pena comentarlo:

Dagroian es un reino independiente, que tiene lengua propia; pertenece al estuario de la isla de Java. Tienen un rey. Las gentes son muy salvajes y se dicen sujetos del Gran Khan; son idólatras, y os contaré sus costumbres.

Sabed en verdad, que si uno de entre ellos cae enfermo, los parientes mandan a buscar a los magos y les preguntan si el enfermo podrá sanar. Y estos magos, por sus hechizos o por medio de los ídolos, saben si sanarán o si están condenados a morir. Cuando dicen que van a morir, los parientes del enfermo llaman a ciertos hombres encargados de matarlo, puesto que están perdidos. Y estos hombres vienen y le amordazan de forma que lo ahogan. Y cuando se mueren lo hacen cocer y toda la familia viene a comerlo. Y se comen hasta los tuétanos, porque no quieren que quede sustancia alguna que críe gusanos, los cuales, ya no teniendo que comer, se morirían, y pretenden que con ello el difunto se perjudicaría y moriría en pecado. Luego recogen los huesos, los ponen en una bonita arqueta y se los llevan a unas cavernas, tan altas, en la montaña, que ningún cuervo o animal las puede alcanzar. (Marco Polo, p. 141-142)

Esta última descripción de Marco Polo nos muestra dos características del salvaje de tradición occidental, vistas por el viajero en las poblaciones del imperio mongol; la primera es la antropofagia vinculada a los impulsos del salvaje, y la segunda es el espacio donde llevan los huesos, lugares recónditos donde sólo habitan animales y bestias. El viajero y comerciante veneciano es el arquetipo que nos muestra cómo la esencia de salvaje sigue siendo atribuida a los pueblos no europeos.

Por otra parte, en la Edad Media, la idea del salvaje incorporó elementos religiosos, pues se hace la división entre paganos y cristianos, fieles e infieles. En este sentido no es ya la polis o las leyes humanas las que determinan el grado de civilización, sino la religión que profesaras, chinos, mongoles y árabes entran en esta caracterización; “Dios se había encargado de crear un mundo perfecto donde estos salvajes jugaban el papel de las bestias

que vivían en desorden. Fuera de la verdad cristiana, todo era barbarie” (Muñoz Morán, 2008, p. 158)

Me gustaría resaltar dos características más del salvaje medieval; la primera de ellas tiene que ver con su carácter sexual, distanciado de la concepción teológica cristiana que veía en los demonios íncubos y súcubos parte del ejército de Satán quienes fornicaban con hombres y mujeres, estos seres pertenecían al mundo de lo sobrenatural, mientras que el salvaje era un ser natural con pasiones incontrolables. A los primeros se les combate con la fuerza espiritual de Dios, a los segundos con la espada del caballero, aunque éstos también podían ser raptados por mujeres salvajes. Dichos impulsos sexuales iban en contra de la moral cristiana.

El segundo elemento tiene que ver con la economía del salvaje; la cual dependía de la naturaleza que lo rodeaba al ser nómada no tenía condiciones seguras para asegurarse su alimento, “El hombre salvaje se alimentaba principalmente de lo que la naturaleza le daba en forma espontánea: raíces, hierbas, frutos. Pero su comportamiento no era totalmente animal, pues aunque desconocía el uso del fuego y consumía crudos los alimentos, estaba armado de un gran garrote con el cual se defendía de las eras y cazaba animales.” (Bartra, 2011, p. 109) en este sentido el salvaje necesitaba de la fuerza de trabajo para obtener alimento y cuyo tiempo para llevar a cabo la labor es determinado por ellos.

De esta forma es como se gesta la idea del bárbaro/salvaje en la cultura occidental, como se puede observar, de la cultura grecorromana a la Edad Media, existen cambios y continuidades, además pretendí mostrar que si bien existe una diferencia entre el bárbaro y el salvaje, es clara la interconexión entre uno y otro, donde salvaje es aplicado a aquellos grupos étnicos considerados extraños, diferentes, llamados bárbaros, con lo cual se comienza a configurar una alteridad social distante, que poco a poco se convierte en etnocentrismo al interior del Viejo Mundo, es un paso de lo mitológico a lo sociocultural, falta observar cómo estas ideas se incorporan al continente americano situación que abordaremos a continuación.



Omnibus diuersarum formarum dicit Pl. li. viij. ca. ij. Et Aug. li. xvi. de ci. dei. ca. viij. Et In conus Ebt. li. xi. ca. iij. oia q̄ sequitur in india. Cenocephali homines sunt canina capita habentes cū latratu loquuntur aucupio viuunt. vt dicit Pl. qui omnes vescuntur pellibus animalū. Cecoples in India vnu oculum hnt in fronte sup nasum hñ solas ferari carnes comedūt. Ideo agnoscite vocatur supra nasomomas consuesq̄ illorū homines esse: vtriusq̄ nature inter se vicibus cocūtes. Calliphanes tradit Arctoteles adijar dextram manam hñ virtlem leuam muliebrem esse quo hermafroditas appellamus. Ferunt cerni ab orientis pte intima esse homines sine naribus: facie plana eq̄li totius corpis planicie. Alios supiore labro orbas. alios sine linguis ⁊ alijs cōcreta ora esse modico foramine calamus auenarū potū haurētes. Item homines habentes labiū inferius. ita magnū vt totam faciem contegant labio toruētes. Item alij sine linguis nutu loquētes siue motu vt ino nachi. Pannothi in scythia aures tam magnas hnt. vt contegant totum corpus. Arabate in erbiopia p̄ni ambulāt vt pecora. ⁊ alij qui viuūt p̄ anuos. xl. quē nullus supgreditur. Satiri homiōnes sunt adunas naribus cornua i frontibus hnt ⁊ caprarū pedibus similes qualē is similitudine sanctus Antonius abbas vidit.



Figura 3. *Liber Chronicarum* (Libro de Crónicas) publicado el 12 de julio de 1493, de Hartmann Schedel, nos muestra algunos tipos de seres salvajes del imaginario medieval.

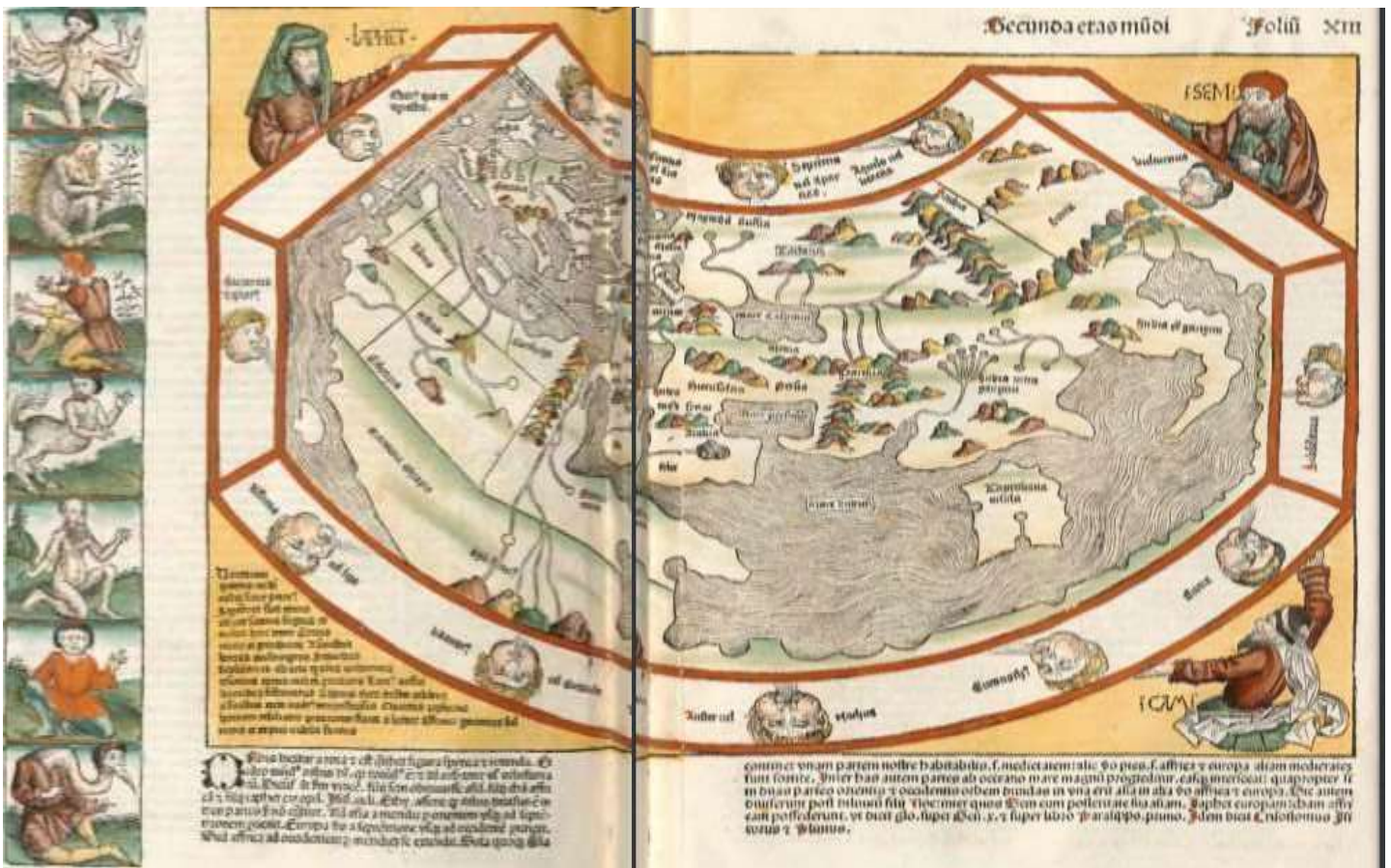


Figura 4. *Liber Chronicarum* (Libro de Crónicas) se muestra la diversidad de seres salvajes, como el centauro de tradición grecolatina y su distribución geográfica.

1.2 La construcción del indio bárbaro/salvaje a partir de la modernidad/colonialidad, la conquista y colonización de América, los primeros viajeros, cronistas y la disputa de Valladolid.

En esta parte del texto explicaré cómo se desarrolló la idea de barbarie y salvajismo en la llamada Edad Moderna, nos concentraremos en cómo fue aplicada hacia el mundo indígena a partir del proceso de conquista y colonización de América. Por ello recuperamos a partir de la teoría decolonial conceptos como modernidad, colonialidad y raza, los cuales nos ayudarán a comprender la dinámica de todo un proyecto en donde se inserta el mito del indio bárbaro/salvaje lo cual implica una continuidad puesto que aquellas características del salvajismo y la barbarie son transferidas al sujeto conquistado, con la intención de construir un nuevo orden de dominación. Asimismo existe una ruptura porque se incorporan elementos inéditos de poder como la clasificación social de acuerdo a las características fenotípicas, étnicas y lingüísticas con lo que se crearon nuevas identidades.

A partir de esta coyuntura histórica retomaremos lo que en términos de Fernand Braudel (1968) es un fenómeno estructural de larga duración “[...] la palabra estructura. Buena o mala, es ella la que domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por estructura una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar.” (Braudel, 1968, p. 70)

Para Braudel las estructuras sociales (algunas cuando menos) se componen de elementos estables, firmes, que permanecen durante generaciones, y por lo cual tienen una larga vida, son continuidades históricas que trascienden la época en donde se generaron, entorpecen, obstruyen y determinan la historia, algunas otras son pasajeras y desaparecen de forma más rápida, en este sentido afirmamos que la idea de barbarie y salvajismo son estructuralmente de larga duración.

Dichas estructuras de larga duración son obstáculos por los límites que ponen al hombre y a las sociedades de liberarse de ciertas experiencias, ideas, creencias y prácticas “Piénsese en la dificultad de romper ciertos marcos geográficos, ciertas realidades

biológicas, ciertos límites de la productividad, y hasta determinadas coacciones espirituales: también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración.” (Braudel, 1968, p. 71)

La larga duración es un andamiaje metodológico que utilizaremos para observar los cambios y contradicciones de la estructura sociohistórica del salvaje/bárbaro, que permanecieron hasta mediados del siglo XX.

En otro orden de ideas, la división entre los continentes colonizados y colonizadores, así como las posiciones que ocuparían como centro y periferia, es un constructo que comenzó en el caso de América Latina hace más de 500 años, creándose una estructura ontológica y factual, del ser dominado y dominador.

A partir del siglo XV Europa inicia su expansión territorial, con los primeros viajes organizados por los reinos unidos de Castilla y Aragón, así como la corona portuguesa, en cuyo imaginario sólo existían tres continentes, entre los cuales por supuesto no figuraba América, por lo que para el europeo no había más mundo conocido, aunque cabe aclarar que dicho territorio era llamado *Tawantinsuyú* en los Andes, *Anáhuac* en el actual Valle de México y *Abya – Yala* en lo que hoy es parte de Centroamérica.

Así que “América” como esencia ontológica no existía, ni tampoco “las Indias occidentales”, sino que fue “[...] una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales.”⁷ (Mignolo, 2005, p. 28)

La idea de la invención de América propuesta en el siglo pasado por O ‘Gorman nos sirve para comprender cómo a partir de esta configuración surge el proyecto de la modernidad /colonialidad, que implica una idea del mundo, y de lo que es el hombre, la cual se expresa en una serie de prácticas de dominación por lo que se genera una única historia y forma de explicar y comprender la realidad en donde la perspectiva de los otros (colonizados) no cuenta para Europa. Además de insertar la idea mítica del salvaje y del

⁷ Uno de los primeros historiadores que combatió la idea de descubrimiento como manera de interpretar el ser del continente fue Edmundo O ‘Gorman en su obra (2006) *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*, México, F.C.E.

bárbaro que ayudaría a confirmar no sólo las creencias que se tenían sobre el “indio”⁸, sino a consolidar la empresa colonial para la dominación del otro.

Comencemos ahora a explicar qué es la modernidad dado que este modelo es fundamental para comprender el nuevo tipo de dominación. Puede ser entendida bajo dos discursos; el occidental y el subalterno, para el primero, se refiere a un momento de la historia que inicia con la toma de Constantinopla o con “el descubrimiento de América” hasta la época de la Ilustración; para el segundo se entiende como un proyecto que incluye la violencia de la colonialidad, entendida ésta como la imposición de un control y explotación de las tierras y sujetos colonizados, bajo la justificación de la salvación y la civilización.

En este sentido la modernidad es un proyecto que pone como la cúspide de la humanidad al europeo y a Europa⁹ como la matriz de poder mundial, aunado a la idea de colonialidad, por lo que ambos conceptos modernidad/colonialidad son según Walter Mignolo (2005) dos rostros de una misma moneda “[...] y no como dos formas de pensamiento separado: no se puede ser moderno sin ser colonial [...]” (Mignolo, 2005, p. 32)

América como continente es la clave para comprender el nacimiento de esta lógica que posteriormente se llevará al resto del mundo no occidental, pues su invención fue el germen del proyecto.

Por otra parte, según Mignolo (2005), no es lo mismo colonialismo a colonialidad, pues el primero se refiere a momentos de la historia bien definidos donde existió un control de territorios por parte de potencias imperiales; mientras el segundo hace referencia a las

⁸ Según la idea de Guillermo Bonfil Batalla el régimen colonial introdujo el concepto indio, por lo que antes de ello esta figura no existía. Con este concepto el occidental comenzó una división sujeta a órdenes diferenciados así como las formas de relacionarse socialmente.

⁹ Entiéndase por Europa a finales del siglo XV y principios del XVI los reinos unidos de Castilla y Aragón posteriormente monarquía hispánica, así como Portugal. Para el siglo XVII Holanda y para el siglo XVIII y XIX, el imperio británico.

estructuras de poder y dominación que incluye ideas, preceptos y modelos a seguir, independientemente de las potencias.¹⁰

La modernidad/colonialidad abarca distintos ámbitos de poder y dominación, entre los que se encuentran el económico, control de la fuerza de trabajo, monopolio de capital y tierra; el político, imposición de instituciones y de leyes, así como adjudicación del poder, como tercer elemento tenemos el social, abarca control de la sexualidad, el género, las creencias religiosas y la capacidad de organización; el último ámbito es el de conocer – saber, el cual construye a partir de las teorías científicas, filosóficas, historiográficas y teológicas imaginarios que sustenten y naturalicen la dominación.

Siguiendo a Castro Gómez (2000) la modernidad se define como un proyecto que abraza aspectos internos vinculados al Estado que rige y manda un territorio, incluidas sus colonias; y externo que forma parte de un sistema - mundo:

[...] un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural.” (Castro, 2000, p. 153)

¿Qué incluye el proyecto de modernidad/colonialidad a partir de la invención de América? Castro Gómez (2000) señala que “En primer lugar, y de manera general, nos referimos al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento.” (Castro 2000, p. 146) en otras palabras la racionalización e instrumentalización del mundo el cual debe estar al servicio del hombre para cubrir sus necesidades, secularizando el saber, desplazando a Dios como eje central.

¹⁰ No pretendemos argumentar que la modernidad/colonialidad formó parte de una maquinación mundial por parte de Europa, pero sí como una lógica de creencias, preceptos y formas de control político, económico y social que ponen por encima a Europa y el europeo sobre otras culturas del mundo.

Un segundo elemento de la modernidad/colonialidad es la configuración de una matriz de poder, desde la cual se organice y controle la estructura política, económica, social representada por los Estados – Nación, que para el caso particular que nos interesa sería el naciente imperio español, que ocuparía el rol de centro de poder.

Un tercer elemento es el de la invención del otro, cuestión fundamental para esta investigación, en este sentido “La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas.” [...] (Castro Gómez, 2000, p. 145) La modernidad, hija de occidente, utiliza e impone su cultura y valores como universales y absolutos.

La configuración de otredades sirvió al conquistador para crear imaginarios de poder y dominación, de inferioridad/superioridad, civilización/salvajismo, cristiano/idólatra, con lo cual se justifica la explotación, control y expoliación de las sociedades americanas, siendo el eje raza uno de los más recurridos para la elaboración de dicha otredad “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.” (Quijano, 2000, p. 202) partimos de la idea de que las razas no existen, sin embargo fue un elemento determinante en las diferenciaciones atribuidas a los diferentes grupos humanos como sus características fenotípicas, lengua, y tradiciones.

La modernidad/ colonialidad es legitimada por el imaginario occidental basado en diferencias binarias entre el colonizador y el colonizado, partiendo del referente teológico y epistemológico del dominador. “[...] lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie [el salvajismo] y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador.” (Castro Gómez, 2000, p. 153) lo anterior demuestra que también los occidentales están en el proceso de invención de su propia identidad como sujetos conquistadores y civilizadores.

Nuestro trabajo no pretende caer en anacronismos, ya que es sabido el concepto “raza” no era utilizado a finales del siglo XV y principios del XVI,¹¹ sin embargo la lógica de la modernidad/colonialidad era generar nuevas identidades sociales, por lo cual aparecieron conceptos como indio, negro, mulato, etc., algunas de estas identidades marcadas con rasgos de salvajismo y barbarie.

Es importante señalar también que en los siglos mencionados la “raza” no se concebía bajo los parámetros de las ideologías de pureza de sangre, sino de la cercanía o distanciamiento que el individuo tuviera con respecto al modelo de hombre europeo.

Sin embargo aunque no se utilizara el concepto “raza” la lógica y el funcionamiento del modelo estaba regido por dicho eje, “[...] la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferencia estructura biológica [étnica] que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros.” (Quijano, 2000, p. 202) con lo que se logró clasificar y controlar a la población de América.

La construcción de la otredad basada en las diferencias fenotípicas y cualidades negativas entre ellas la del bárbaro/salvaje, dio legitimidad a la conquista/ colonización de América y con ello a las relaciones de dominación, dicha idea tuvo necesariamente herramientas teóricas para naturalizar y consolidar el proceso, llámese filosofía, historiografía, teología y posteriormente la literatura.

Estas estructuras de poder moderno/colonial, eran vistas por los europeos como algo natural e irreversible hacia el camino para llevar a las culturas salvajes/bárbaras a la modernización y desarrollo, pues el hombre occidental era el guía y ejemplo a seguir en la marcha de la civilización y de lo que debía ser el humano.

Junto con la jerarquización y clasificación social, surge también la creación del racismo colonial, ¿qué referentes tenía occidente para esto? Podríamos contestar que sus experiencias geohistóricas, su lucha previa contra el musulmán, sus principios teológicos,

¹¹ Algunas interpretaciones historiográficas como la de Jorge E. Traslosheros mencionan que las diferencias sociales en la etapa colonial no se basaban en el eje raza, sino en las diferencias étnicas, lingüísticas y de pureza de nacimiento, sin embargo en este trabajo pensamos que esos elementos se añaden a la diferencia fenotípica creada por los colonizadores, sostenida en una lógica racialisista.

filosóficos, creencias mitológicas y la perspectiva heterosexual, pues para finales del siglo XV y principios del XVI quienes escribían y explicaban el mundo eran los varones.

En este sentido el llamado “indio/a”, fueron representados, inventados ontológicamente, concebidos bajo los paradigmas eurocéntricos, colocándolos en un estatus de inferioridad; considerados infrahumanos, menores de edad, bestias, bárbaros, salvajes, neófitos, sodomitas, entre otros muchos adjetivos, lo cual según Mignolo (2005) representa “[...] los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial.” (Mignolo, 2005, p. 44)

De esta forma se comenzó a configurar el yo dominador occidental, y su continente, como la matriz de lo moderno y civilizado, frente a la barbarie y salvajismo, a quienes se tenía que educar, controlar y en el caso indígena evangelizar, este proceso se suele denominar la construcción colonial del racismo, el cual surge “[...] cuando los miembros de cierta “raza” o etnia tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo [...] no sólo abarca las características físicas del ser humano [...] sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas que comprende la religión, las lenguas [...] y la clasificación geopolítica del mundo” (Mignolo, 2005, p. 42)

Esta definición de racismo es oportuna si analizamos el siglo XV y XVI, pues el colonizador se encontraba en una posición de poder en la cual clasificó a los otros (indígenas, esclavos, gitanos, castas) a partir de sus características físicas pero también lingüísticas, ya que se debía ir enseñando poco a poco el castellano, pues todas las leyes y libros estaban escritas en la gramática española que en gran medida no podía ser entendida

por dichos sectores¹². Asimismo comienza la división del mundo en centros y periferias Oriente – Occidente, Nuevo Mundo- Viejo Mundo, Colonias¹³ – Metrópolis.

El racismo y la clasificación vertical no sólo se aplica a los individuos, sino a los territorios, las religiones, las lengua, la flora y la fauna, en este último caso los primero viajeros hacían una diferencia entre "animales nuestros" y “distintos de los nuestros”, se pretende conocer la naturaleza para dominarla, se le inventa bajo los referentes occidentales, y es ahí donde entran la idea del mundo agreste y salvaje. Teniendo en mente los ejes de modernidad/colonialidad y raza, analicemos cómo se transfirió la idea de salvajismo y barbarie al mundo americano.

Para el cristianismo europeo el *orbis terrarum*, era la representación del cuerpo de cristo “La cabeza está en el cielo, arriba, al oriente [...] Los brazos apuntan al norte y al sur, mostrando la dimensión ecuménica. Los pies indican el occidente desconocido, lo inferior, y por supuesto, el infierno.” (Vargas Martínez, 2009, p. 18- 19) las llamadas indias se encontraban en el infierno, en donde sólo podían habitar seres monstruosos los cuales encontraron tanto en la población como en los animales, los salvajes y bárbaros grecorromanos y medievales aparecieron en América, y cómo ya vimos a estos seres se les combate con la espada.

Por supuesto los navegantes y conquistadores trajeron a América un imaginario de leyendas y tradiciones medievales, a pesar de que el siglo XVI, la época del renacimiento se centró en el hombre, en la ciencia y en lo racional, también fue “[...] el del renacer de los cultos paganos y esotéricos, el de las Guerras de Religión y el de los comienzos masivos de la persecución y cacería de brujas; que, como las Guerras de Religión, alcanzaron su plenitud en el siglo XVII, siglo aún más moderno y racional.” (Acosta, 2021, p. 14)

¹² Si bien los indígenas no habían desarrollado una gramática, tenían sistemas de escritura pictográficos y logográficos, muchos de ellos sobrevivieron después de la conquista, la razón fue el interés de los frailes en estudiar y comprender los significados y formas escriturarias nahuas, fueron los religiosos los que enseñaron a los indígenas a escribir en gramática castellana su propia lengua. Cabe señalar que aquellos escribas indígenas eran un sector especializado pero no era la mayoría. Para saber más del tema ver James Lockhart, (1999) *Los nahuas después de la conquista historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México F.C.E.

¹³ El término colonia es fuertemente criticado y debatido en la historiografía, pues se prefiere el concepto virreinato, sin embargo desde mi postura, la estructura social, política y económica de las posesiones de ultramar de la monarquía los convierten en colonias, a pesar de que en lo jurídico fueran virreinos.

A pesar de dicho desarrollo científico y racional que incluye la modernidad, el llamado proceso de Descubrimiento y conquista de América, estuvo marcado por leyendas fantásticas, mitos y creencias cuyo origen se encuentran en la Edad Media, “Porque en definitiva esa cultura, esos valores y esos motivos imaginarios medievales (mitos, leyendas, tradiciones, visiones del mundo y de sus gentes, etc.) fueron fundamentales a lo largo del proceso y resultaron inseparables de las formas que asumió éste y de sus mismos resultados.” (Acosta, 2021, p. 15) La idea anterior es relevante si observamos que en realidad no se dio una ruptura total entre las ideas medievales y su influencia en la formación del mundo moderno.

En su estudio titulado *El continente prodigioso* (2021) Vladimir Acosta, menciona que muy pronto las leyendas y mitos medievales se asociarán con el mundo indígena, las costumbres de éstos, sus ritos y formas de vida fueron vinculadas a viejas creencias medievales, esto principalmente por cronistas y viajeros, tanto religiosos como laicos:

Como podía esperarse de quienes –como los europeos del siglo XVI– venían de un mundo cristiano intolerante y convencido de su absoluta superioridad, los mitos y tradiciones de los americanos fueron vistos por los cronistas hispano-portugueses de esos siglos con desprecio, como creencias de pueblos inferiores; y solo llegaron a suscitar en ellos asombro cargado de temores cada vez que conquistadores y misioneros descubrieron similitudes sospechosas, que no podían ser sino obra del demonio, entre algunas viejas creencias o tradiciones indias y las creencias y tradiciones propias de la religión cristiana. (Acosta, 2021, p. 16)

Es como si los usos y costumbres de los pueblos americanos se reflejaran en el espejo de los mitos medievales, las lecturas que los cronistas hacen de los autores clásicos, se van cargando de elementos de las culturas amerindias, de esta forma, las amazonas, las ciudades de oro, el paraíso terrenal, los gigantes y los hombres salvajes aparecen en América, cabe decir que parte de las explicaciones dadas sobre estos mitos estaban vinculadas con una interpretación bíblica, pero también con las historias de los propios pueblos conquistados, por lo que los mitos indígenas se mezclan a los de los conquistadores en lo que Acosta (2021) llamó el mestizaje del imaginario.

De esta forma los primeros viajeros, tenían cómo parte sustancial de su visión del mundo un bagaje que incluía historias fantásticas,¹⁴ mismas que fueron quebrantadas o reafirmadas gracias al contacto con el continente americano y sus pobladores. Entre algunos de los imaginarios que se debatían a finales del siglo XV estaba el de la redondez de la tierra, la existencia de sólo tres continentes y la existencia de islas fantásticas.

Asimismo la periferia y los confines del mundo conocido por los europeos fue un tema importante para su imaginario, para los viajeros las zonas limítrofes africanas y asiáticas eran zonas de desarrollo y riqueza, pobladas por humanos que sin embargo eran bárbaros e infieles (persas, turcos, mongoles y chinos) además de otros grupos que desde la concepción europea estaban en el límite de lo humano:

Y si ya el color oscuro de indios o de etíopes, su hábitat precario y su escasa vestimenta, todo ello aunado a ciertas extrañas costumbres, hacía dudar a veces de su condición humana, en el caso de estos pueblos isleños o costeros, descritos muy imaginativamente por viajeros de siglos recientes y vistos como aún más pobres, oscuros y curiosos que indios y que etíopes, la duda acerca de su condición humana era a menudo la norma, sobre todo en el caso de los pueblos descritos como antropófagos, como especie de simios, como pigmeos o como cinocéfalos. (Acosta, 2021, p. 55)

Las zonas no conocidas o exploradas de África y de Asia, alimentaban las creencias y fantasías de los europeos, pues suponían que eran habitadas por monstruos o especies de semihumanos, algunas de estas ideas surgieron de viajeros o autores clásicos; por ejemplo Heródoto, Ctesias, Megástenes, Plinio y Solino, quienes fueron retomados por autores medievales como San Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Honorio de Autun, Vicente de Beauvais y Tomás de Cantimpré y Marco Polo. Asimismo obras como el *Liber Monstrorum*, la *Carta del Preste Juan*, sirvieron para alimentar el imaginario “[...] acerca de los pueblos de monstruos que ocupaban la periferia del planeta llenó los muchos espacios libres de los mapas y ocupó largas páginas en los textos de los viajeros, que los

¹⁴ La gran mayoría de leyendas y mitos medievales que eran conocidas por los navegantes y conquistadores, eran heredadas de la Antigüedad clásica, así como de algunas zonas de oriente.

buscaron o creyeron verlos, y de los geógrafos o cosmógrafos, que dedicaron numerosos párrafos o capítulos de sus obras a describirlos.” (Acosta, 2021, p. 56)

Entre algunos de estos pueblos monstruosos se encuentran los ictiófagos, ubicados en el imperio Persa y la India, descritos por Alejandro Magno como bestias submarinas antropófagas, que son gigantes, están desnudos, negros y peludos, descripción que encaja con las del hombre salvaje. También se encontraban los himantópodos con apariencia humana pero piernas como cuerdas de cuero; los cinomolgos, que se alimentaban de leche de perra y carne humana; además se encontraban los antípodas, cuya característica era tener los pies al contrario de los humanos, “[...] los hombres salvajes, tema obsesivo de la mitología, la literatura y el arte medievales y que aparte de su carácter de hombres degradados y agresivos se caracterizaban muchas veces también por la antropofagia y por una peligrosa hipersexualidad.” (Acosta, 2021, p. 58)

Cristóbal Colón, al llegar a la masa continental que después se bautizaría como las Indias, nos otorgó las primeras descripciones de los habitantes y tierra del Nuevo Mundo, así como dejar constancia de sus creencias “[...] Colón, ansioso de hallar un oro que no terminaba de aparecer por ningún lado y del que apenas surgían aquí y allá pobres indicios, identificó a la isla [La Española] con la mítica tierra de Ofir, inseparable del esplendor del bíblico reino judío de los tiempos de Salomón” (Acosta, 2021, p. 58) esta ciudad estaba relacionada con la riqueza y el oro en abundancia.

La naturaleza, lo agradable del clima, la riqueza vegetal y animal, así como la pureza del agua, llevaron a los viajeros europeos a pensar que aquella isla era el Paraíso Terrenal, idea cargada de connotaciones religiosas, vinculada a la búsqueda y necesidad del hombre de la felicidad y supervivencia. Lugar que había sido habitado por Adán y Eva, expulsados de ahí por Dios después de haber pecado por culpa del demonio.

El Paraíso Terrenal, era aceptado por los padres de la iglesia como un lugar real, que no solamente había sido morada de los progenitores de la humanidad, sino un espacio de supervivencia para el género humano después del diluvio universal. El Paraíso Terrenal fue ubicado según la biblia en Jerusalén o Mesopotamia, posteriormente se pensó estaba hacia

el oriente en zonas inaccesibles y recónditas, por lo que para los navegantes así como misioneros franciscanos y dominicos se volvió casi una obsesión hallarla.

Según la concepción cristiana, a pesar de que en el Paraíso Terrenal todo era abundancia, belleza y magnificencia, sus alrededores estaban llenos de peligros, lo que podía hacer retroceder a cualquiera que se aproximara a dicho espacio; “Así se explica que no muy lejos del Paraíso existan monstruos –tanto animales como humanos– y todo tipo de amenazas geográficas: desiertos infranqueables, valles tenebrosos, bosques de árboles espinosos, mares coagulados, e indicios reveladores de la cercanía del Purgatorio o del Infierno.” (Acosta, 2021, p. 73) las zonas limítrofes al paraíso estaban habitadas por amazonas, acéfalos, pigmeos, gigantes, hombres salvajes, antropófagos o cinocéfalos, y por pueblos apocalípticos.

Esto nos hace comprender cómo Colón imaginó que probablemente estaba presenciando el Paraíso Terrenal, y que la desnudez de sus habitantes era consecuencia del génesis de la humanidad, esto se pensó al menos en un principio. “Por lo pronto, para el momento del primer contacto con el Nuevo Mundo, con sus paisajes y con sus pobladores, aún cuenta mucho esta visión más bien tradicional del mundo y esta confianza en la existencia real del Paraíso, prefigurada por esos paisajes paradisíacos y por esos habitantes asociables en su sana y hermosa desnudez a Adán y Eva.” (Acosta, 2021, p. 75)

Colón estaba seguro que en cualquier momento podía encontrar en el nuevo territorio monstruos y animales extraños, algunos de los indicios que él tuvo fue da la comunicación casi incomprensible con los indígenas, por lo que comprendió que podía topar con “[...] la existencia de monstruos en esos parajes o en las cercanías de ellos: cíclopes, cinocéfalos, antropófagos y amazonas, y poco más tarde hombres con rabo.” (Acosta, 2021, p. 269)

También tomó forma el mito de las Amazonas, sin embargo lo que convenció de cierta forma a Colón de la existencia de monstruos y salvajes fue la antropofagia, por lo que apareció la imagen del caníbal, que a pesar de tener rasgos humanos su moral es salvaje.

Otra práctica indígena moralmente condenable desde la visión cristiana era la sodomía, un vicio que para los hombres heterosexuales como los conquistadores y monjes era indignante y monstruoso. Para evitar cada una de dichas prácticas tildadas de salvajes

los reyes católicos “[...] autorizan que se esclavice solo a rebeldes reiterados, a sodomitas y a caníbales, y que se los someta a trabajos forzados para tratar de corregirlos.” (Acosta, 2021, p. 270)

Retomando la relación que hace a los reyes católicos, Colón acepta la humanidad de los indígenas isleños pero menciona las características de lo que podríamos interpretar como el buen salvaje, “En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Más me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres [...] muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos, y muy buenas caras: los cabellos gruesos [...] como sedas de cola de caballos [...] Ellos deben ser buenos servidores [...] y creo se harían cristianos [...]” (Colón, 1892, p. 24-25) esta descripción se opone y a la vez se acerca a la que a continuación se reproduce sobre los salvajes cuya esencia no es positiva desde el referente de Colón.

En su relación del 23 de noviembre de 1492 menciona “El viento era Lesnordeste y razonable para ir al sur, sino que era poco; sobre este cabo encabalga otra tierra o cabo que va también al Leste, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohio, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente; y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo” (Colón, 1892, p. 72) aquí se observan dos elementos del salvaje de tradición occidental; el primero referente a un cíclope de grandes dimensiones, y el segundo la antropofagia, práctica ya mencionada que era parte de la vida agreste de dichos seres.

Pero el referente del salvaje occidental sigue presente en los documentos colombinos, en las descripciones que se hace cuando Colón está en búsqueda de metales y especias se menciona unos seres que recuerdan a los cinocéfalos u hombres perro de las razas plinianas, así como los cíclopes de la mitología occidental:

Mostró el almirante a unos indios de allí canela y pimienta [...] y conociéronla [...] dijeron por señas que cerca de allí había mucho [...] al camino del sueste [...] Mostróles oro y perlas, y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohio había infinito [...] Entendió también que [...] había hombres de un ojo, y otros con hocico de perros, que comían los hombres, y que tomando

uno lo degollaban y le bebían su sangre, y le cortaban su natura” (Colón, 1892, p. 55)

Ahora bien si recordamos a Rosset, quien menciona la identidad se construye a partir de lo oficial, de los documentos, en otra palabras la institucionalización del yo social, en este sentido Colón fue iniciador institucional de la identidad indígena desde la órbita occidental, a través de las cartas que redactaba a los reyes católicos, además de ser una de sus obligaciones representó la inauguración de la identidad salvaje/bárbara del indígena. Colón abrió las puertas de las descripciones a diversos viajeros y conquistadores entre los que se encuentran Vesputio y Cortés.

Según Vladimir Acosta (2021) el mito del buen salvaje americano, representa una ruptura con los ideales del salvaje medieval, vinculados con zonas recónditas y pueblos considerados monstruosos, dicha ruptura se da como consecuencia del contacto con la realidad americana y el contexto del humanismo renacentista, aunque también el imaginario europeo medieval se extendió con las tierras y habitantes de América.

Sin embargo como ya se mencionó, la creencia medieval cristiana, vinculaba el salvajismo y la animalidad con el mundo rural considerado atrasado, por lo que vivir al margen de la civilización cristiana era peligroso y rechazado. Para los cristianos aquél que vivía en los bosques era una bestia cuyas cualidades eran: “vida en el bosque, habitación en árboles o cuevas, desnudez, pilosidad excesiva, andar a gatas, alimentación a base de carne cruda, hipersexualidad animalizada, y a veces antropofagia.” (Acosta, 2021, p. 92) Estos pueblos de monstruosos se localizaban en Asia, pero estas ideas se fueron matizando con el contacto con dichos pueblos, pero se exacerbaban con otros, ahora culturas circundantes con África de piel negra y costumbres extrañas, esto es lo que Acosta llamó el mal salvaje.

Ya en el Edad moderna, el Renacimiento y humanismo europeo, construirá un nuevo mito sobre el salvaje, pero cuyas bases se encuentran en la antigüedad y en la Edad Media. El nuevo imaginario se recubrió de nuevas creencias las cuales “comienza a llenar páginas de crónicas de viajes, de tratados antropológicos que aún no reciben ese nombre y de cartas y relaciones que circulan en medios intelectuales europeos y más tarde americanos.” (Acosta, 2021, p. 94)

Si bien Colón fue el creador de este mito, Pedro Mártir de Anglería y Vespucio fueron los difusores de este perfil del indígena americano. El navegante genovés en su carta titulada *Lettera*, dice:

No tienen ni ley, ni fe ninguna y viven de acuerdo a la naturaleza. No conocen la inmortalidad del alma, no tienen entre ellos bienes [...] comen sentados en el suelo: sus viandas raíces de hierbas, y frutas muy buenas, infinidad de pescado, gran cantidad de mariscos; y crustáceos de mar, ostras, langostas, cangrejos, y muchas otras cosas que produce el mar. La carne que comen es por lo común principalmente humana (Vespucio, citado en Acosta, 2021, p. 94 – 95)

En la carta *Novus Mundus*, habla sobre las actividades sexuales del buen salvaje americano, diciendo que tiene por esencia la lujuria, pues se ayuntan con miembros de su propia familia practicando el incesto y la endogamia, además de costumbres como hacerse morder el miembro por animales ponzoñosos para satisfacer a la mujer, cuya consecuencia era que se volvieran eunucos. De igual forma, en ambas cartas Vespucio recalca la antropofagia, “El mito se expande [...] los rasgos negativos parecen limarse con la distancia y con las ansias de utopía de una Europa imbuida de cultura renacentista y de mitos antiguos como el de la Edad de Oro [...]” (Acosta, 2021, p. 94)

Por su parte Pedro Mártir de Anglería, en su obra *Décadas del Nuevo Mundo*, se configura el mito de la Edad de Oro, en donde la humanidad era pura e ideal, y el mito del buen salvaje americano, incluso se le da un impulso dentro de la historia literaria, en la primera *Década*, publicada en 1511 aparecen en América los referentes mitológicos de la antigüedad, además aparece el recurso del diálogo platónico, en donde Colón hablaba con un indígena anciano cuyo juicio y sabiduría impresionó al navegante, con esto Mártir de Anglería estaba haciendo alusión a la historia en la que Alejandro Magno habló con los gimnosofistas de la India, estos recursos literarios tenían el objetivo de que los indígenas vivían en una Edad de Oro, en donde para hacer encajar la realidad con el mito, se deja fuera la antropofagia.

La lectura de los europeos sobre los habitantes de América así como sus animales, estuvo configurada por sus creencias e imaginario, pero también la manipulación de la

realidad social y natural que en cierta forma justificó la conquista y dominación del continente. Cabe señalar que al avanzar los siglos las descripciones fueron descartando la idea de que en el Nuevo Mundo estuviera poblado por monstruos.

Según el historiador Vladimir Acosta, si bien los conquistadores y los cronistas se percataron de que no existían rasgos de monstruosidad o bestialidad en los indígenas, los colonizadores no podían dejar pasar la herramienta de la caracterización del indígena para su dominación. En otras palabras no se podía dejar de utilizar el poder de nombrar y crear nuevas identidades sociales en donde lo salvaje y lo monstruoso sería de particular importancia, “Descartada la monstruosidad física de los indígenas, ese interés conquistador, que no podía prescindir –para afianzarse– de atribuir a las poblaciones de las tierras recién descubiertas, con o sin base, necesarios rasgos de monstruosidad humana justificadores de su sometimiento al europeo cristiano [...]”(Acosta, 2021, p. 268) en ese sentido el indígena como el nuevo salvaje, monstruoso, si bien no tenía bello corporal, ni andaba en cuatro patas o no era cinocéfalo, sí era moralmente monstruoso.

Los patrones culturales y religiosos del colonizador fueron la base en la que se construyó la nueva identidad del indígena, considerando los usos, costumbres y prácticas religiosas de éstos como salvajes, monstruosas y bárbaras, estoque serviría para someter o para evangelizar a los pueblos americanos, tal fue el caso de los conquistadores Hojeda y Nicuesa, y posteriormente Cortés y Alvarado que vieron en el sacrificio humano no sólo algo condenable y lleno de barbarie, sino un elemento esencial para justificar la dominación y la esclavitud del indígena, puesto que estas prácticas:

[...] fueron a menudo exageradas, o toleradas de modo interesado por ellos (como en el caso de Cortés y los suyos con sus aliados tlaxcaltecas), y que les permitieron no solo encubrir sus propios asesinatos y crueldades y la masacre de miles de indígenas sino también rebajar la sofisticada cultura mexicana al nivel del salvajismo más repugnante y condenable, haciendo de los aztecas el auténtico símbolo de la barbarie moral americana vencida por la obra civilizadora y humanista que habría sido de este modo la conquista. (Acosta, 2021, p. 271)

En otro aspecto, una vez que se consolidó la conquista y colonización de América los humanistas del renacimiento español buscaron explicar bajo diferentes posturas filosóficas, jurídicas y teológicas la humanidad del indígena. Pero fueron la doctrina cristiana (escolástica) y el aristotelismo los que predominaron, la idea de inmovilidad del mundo aristotélica se combinó con los dogmas religiosos. “La flexibilidad mental que podía traer consigo el Renacimiento no dejaba de plantear por ello un problema derivado de la Edad Media: la naturaleza y calidad del indio, considerado como bárbaro, desde la perspectiva de la salvación de las almas paganas.” (Reding Blase, 2009, p. 146)

Fue Santo Tomás de Aquino durante la Edad Media quien logró reunir ambos principios, pensaba que gracias a la cualidad racional del hombre, misma que es natural, se derivaba la libertad, por lo que el ser humano se convierte en sujeto de derechos y obligaciones. Sobre estos fundamentos se justificaba la guerra justa.

De esta forma, la identidad social que se construirá del indígena en el siglo XVI, tiene tintes políticos y religiosos para su conquista, evangelización y dominación, pues hay una alianza entre lo sacro y lo profano, ya que en el caso de la iglesia católica que dominaba la América septentrional estaba regida por el Regio Patronato, con el que los papas delegaban las responsabilidades y el control de los asuntos de fe en las posesiones coloniales.

La idea del imperio universal estaba presente en la monarquía española, esto se daría a través de la cruzada contra los infieles, herejes y paganos, para Reding Blase es la bula Alejandrina *Intercaetera* la que inaugura el inicio de esta misión “[...] se impone, pues, la imagen del caníbal sobre la del buen salvaje de la Edad de Oro: “La conquista, instrumento de Dios y vehículo de la conversión, es castigo del indio por su pecado, la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses” (Villoro p. 47, citado en Reding Blase, 2009, p. 151)

En este sentido las ideas filosóficas y teológicas serían las columnas sobre las que se sostendría la idea del imperio universal, dándole al tema de la conquista un carácter justo, utilizando como fuentes de información las cartas y relaciones escritas por descubridores y conquistadores. “Los títulos que los europeos pensaron como justos se fundaban, durante el primer ciclo de las discusiones, en la idea de ampliar las jurisdicciones y valores propios de

Occidente al deprimir la categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso; se concluía entonces el deber de los indios de someterse pacíficamente pues de lo contrario los españoles podían declararles guerra justa.” (Reding Blase, 2009 p. 152)

Incluso Francisco de Vitoria quien decía todos los individuos son sujetos de derecho, guarda una postura universalizante y etnocéntrica, pues sólo existe un ordenamiento jurídico, el europeo, mismo que si no era aceptado por el colonizado, se justifica la guerra “por justo derecho” “Para Vitoria, quien no se sume a dichos ordenamientos no solo queda sin derecho a tener derechos sino que además puede ser obligado, legítimamente y por vía de la fuerza (o sea, de la guerra justa), a acatarlos.” (Ochoa Muñoz, 2014, p. 108) en otras palabras, Vitoria niega al indígena ser sujeto de derecho, sólo obtendría dicho estatus en tanto se apegue al marco jurídico occidental, de lo contrario está en el espacio del salvajismo y la barbarie.

Por otra parte, se dio en el siglo XVI, la llamada disputa o controversia de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, el debate giró en torno a la humanidad o inhumanidad del indígena, así como la negación o afirmación de su animalidad/barbarie, y la consecuencia que se derivaba de ello: la guerra justa y la esclavitud, las encomiendas con las que se explota la fuerza de trabajo. “Las bases teológicas y canónicas, por un lado, y jurídicas y morales, por el otro, convergen en la discusión respecto al derecho de los infieles a la posesión de bienes y principados, su situación jurídica ante la Santa Sede y las restricciones que ésta puede imponerles tomando como consideración la índole temporal o espiritual de la autoridad papal y de las delegaciones que otorga a los príncipes cristianos.” (Reding Blase, 2009 p. 161)

En esta controversia se encuentra presente la institucionalización de la identidad indígena al incorporarse elementos legales, además de aparecer el concepto de barbarie. Por ejemplo Juan Ginés de Sepúlveda contrapone las virtudes y grandeza española con la barbarie, inferioridad de la identidad indígena que él construye: “[...] si es que conoces las costumbres u naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo [...] los cuales en prudencia, ingenio virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones [...] estoy por decir que de monos a hombres.” (Sepúlveda, 1987, p. 101)

Continúa el humanista español; “[...] compara ahora estas dotes [españoles] prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia [...] y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras.”(Sepúlveda, 1987, p. 105)

Sepúlveda vincula la civilización con instituciones, arte, ciencia, escritura y registro de la historia, elementos que según él, carecen las comunidades originarias de América. Al hablar de los mexicas y sus instituciones las minimiza al decir “Pero mira cuánto se engañan cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres.” (Sepúlveda, 1987, p. 109)

Además de enfatizar la barbarie indígena, Sepúlveda compara la vida de los indígenas con bestias al asemejarlos por ejemplo con monos, colocarlos al nivel de animales representa incorporar un nivel de “salvajismo” hecho que justificaría la guerra justa.

Por su parte, Fray Bartolomé de las Casas a pesar de que realizó una apología de los indígenas frente a los abusos de los españoles y debatió al teólogo Juan Ginés de Sepúlveda quien mencionaba el justo derecho de hacer guerra a los “indios”, en la disputa de Valladolid, es necesario mencionar que fue uno de los pensadores (las Casas) que contribuyó al imaginario de la clasificación social en América pues “[...] describió cuatro clases de bárbaros en la última parte de su *Apologética Historia Sumaria* [...] tomando a Aristóteles como punto de partida [...]” (Mignolo, 2005, p. 43) El primer género correspondía a individuos violentos con costumbres exóticas con poco sentido de la razón; la segunda clase está vinculado con las lenguas, aquellos pueblos que no tengan una locución similar al latín y que no cultivaran las letras (poesía, retórica, historia, filosofía), el tercer género de bárbaro era el que no vivía en policía o república, carencia de Estado y gobierno; el cuarto y último grupo eran aquellos que teniendo organización política se inclinaban a otros cultos religiosos no admitiendo la fe cristiana.

Es importante señalar que en este mismo siglo surgió entre los europeos una crítica a la idea de salvajismo y barbarie en los nuevos territorios descubiertos encabezada por Michel de Montaigne quien en su ensayo “los caníbales” se percató de que cada grupo tiene diversas formas en sus usos y costumbres así como de comprensión de los mismos:

Ahora bien, me parece, para volver a mi asunto, que nada hay en esta nación que sea bárbaro y salvaje, por lo que me han contado, sino que cada cual llama «barbarie» a aquello a lo que no está acostumbrado. Lo cierto es que no tenemos otro punto de mira para la verdad y para la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y los usos del país donde nos encontramos. Ahí está siempre la perfecta religión, el perfecto gobierno, el perfecto y cumplido uso de todas las cosas. Ellos son salvajes como llamamos «salvajes» a los frutos que la naturaleza ha producido de suyo y por su curso ordinario, cuando, a decir verdad, deberíamos más bien llamar «salvajes» a los que hemos alterado y desviado del orden común con nuestro artificio. (Montaigne, 2014, p. 256)

Para el ilustre ensayista francés el verdadero salvaje es aquel individuo que se le altera en su naturaleza, al que se intenta convertir al modo y forma de quien lo domina, además Montaigne lanza una crítica a sus contemporáneos quienes no han sabido comprender a aquellas otras sociedades¹⁵ así como sus costumbres, al decir:

[...] me produce amargura que no se haya sabido antes de ellas, en un tiempo en que había hombres que habrían sido capaces de juzgarlas mejor que nosotros. Me disgusta que Licurgo y Platón no las conocieran; me parece, en efecto, que lo que vemos por experiencia en estas naciones sobrepasa no sólo todas las descripciones con que la poesía ha embellecido la edad de oro, y todas sus invenciones para fingir una feliz condición humana, sino incluso la concepción y hasta el deseo de la filosofía. (Montaigne, 2014, p. 257)

Desde la concepción de Montaigne las sociedades americanas viven en un estado natural de perfección donde no existe el Estado, las leyes, la escritura, la avaricia, la envidia

¹⁵ Montaigne se está refiriendo a las culturas americanas

y la traición. Asimismo compara las costumbres amerindias con las europeas afirmando éstas son más bárbaras que las primeras:

Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos —como lo hemos no sólo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión—, que en asarlo y comerlo una vez muerto. (Montaigne, 2014, p. 261)

Para el creador del género del ensayo los europeos superan en actos de barbarie a los pueblos colonizados, ya que sus prácticas tienen significado a nivel axiológico diferente, en este sentido Montaigne idealiza la imagen de los pueblos americanos como la del buen salvaje, aquél ser que casi tiene una esencia perfecta por su estado natural, esto se muestra cuando toca el tema de la guerra al decir:

Si sus vecinos cruzan las montañas para atacarlos, y logran la victoria frente a ellos, el beneficio del vencedor es la gloria y la ventaja de haber sido superiores en valor y en virtud. En efecto, no precisan para otra cosa los bienes de los vencidos, y regresan a su país, donde no les falta nada necesario, tampoco la gran cualidad que consiste en saber gozar felizmente de la propia condición y en contentarse con ella. (Montaigne, 2014, p. 262)

En su obra *Nosotros y los otros*, Todorov, realiza un análisis minucioso del pensamiento relativista de Montaigne, en donde pone sobre la mesa cómo las ideas de éste se enfocan en la costumbre como elemento determinante en los juicios y prejuicios morales del ser humano, Todorov menciona sobre el ensayista francés: “[...] su larga experiencia le ha enseñado que todo juicio es únicamente expresión de la costumbre; por consiguiente, nada le permite afirmar que la libertad sea un bien y su ausencia un mal; considerarlo así sería prueba de etnocentrismo y disfrazar la costumbre de razón universal. (Todorov, 2007, p. 56)

En este sentido Montaigne puede ser considerado uno de los iniciadores del relativismo cultural, al presentar la costumbre como el elemento diferenciador entre las culturas, mismo que debe ser tolerado: “El mundo no es más que variedad y diversidad. Todos los vicios son iguales en el hecho de ser todos vicios, y así lo entienden tal vez los estoicos. Pero, aun siendo vicios por igual, no son vicios iguales.” (Montaigne, 2014, p. 427)

Sin embargo Todorov señala que detrás de esta idea, Montaigne en realidad apoya una idea universalista al ser consciente de que existe un patrón que trasciende el tiempo y el espacio, dicho patrón es la idea de una tolerancia universal; “Montaigne puede aspirar a un nuevo tipo de universalismo: no porque los hombres sean los mismos en todas partes [...] sino porque sus diferencias mismas son, si así se puede decir in - diferentes : ve que está por convertirse en ciudadano del mundo, precisamente gracias hacia su tolerancia hacia los demás.” (Todorov, 2007, p. 59) esta idea es importante ya que según Todorov, todo aquel que no piense como Montaigne es condenado y excluido, por no apegarse a una forma de pensar particular y situada socioculturalmente.

Una última crítica interesante que hace Todorov al pensamiento relativista de Montaigne se encuentra en el ensayo ya mencionado de “Los caníbales”, Todorov señala que la mayoría de los argumentos utilizados para describir a las sociedades amerindias son justificados desde la visión y tradición cultural occidental, por ejemplo en las costumbres del canibalismo y la poligamia:

En cuanto a su virtud propiamente matrimonial, encuentra algunas dificultades para establecerla confrontado como está a la polígama de los “caníbales” pero se recobra al recordar los ejemplos bíblicos y antiguos [...] acerca del canibalismo [...] Esta práctica no es más que el resultado del espíritu guerrero de los indios, el cual, por tanto; es indiscutiblemente una cualidad. Comerse al prójimo ciertamente no es una actividad meritoria, pero no deja de tener una excusa: lejos de ser una prueba de bestialidad, forma parte de sus ritos. “Además Crisipo y Zenón, jefes de la secta estoica, pensaban que nada tenía de malo servirse de nuestra carroña para lo que nos fuese preciso, ni obtener de

ella alimento”. Siguen siendo nuestros propios sabios los que vienen a justificar las prácticas de los otros. (Todorov, 2007, p. 61)

La idea anterior es importante para pensar que la crítica de Montaigne hacia lo que sus contemporáneos llaman salvajismo y barbarie inevitablemente si no en una visión etnocéntrica pero sí eurocéntrica, puesto que su esquema para entender el mundo y la realidad es particularista y occidental cuyos valores se usan para comprender al otro, así al hablar sobre la poesía americana Montaigne dice que no es bárbara por ser anacreónica al igual que la griega, en esta comparación el referente inmediato es su propia cultura; “El juicio de valor positivo se fundamenta en el equívoco, en la proyección sobre el otro de una imagen propia o, más exactamente, de un ideal del yo, encarnado, [...] en la civilización clásica. Lo cierto es que el otro jamás es percibido ni conocido. Lo que Montaigne elogia, no son los “caníbales”, sino sus propios valores.” (Todorov, 2007, p. 63) En este sentido el pensador francés nunca dejó de ser universalista, pero de forma inconsciente.

Para Todorov la postura de Montaigne a otras culturas, no es sino una falsa tolerancia, tramposa y contradictoria, pues él mismo es intolerante a su propia esencia cultural, además de aceptar que la bondad es una cualidad universal inherente la cual se aplica al buen salvaje “Por lo demás, si Montaigne nunca ha percibido a los otros, ¿qué vale su tolerancia? ¿Sigo siendo tolerante cuando ni siquiera reconozco la existencia del otro y me contento con ofrecerle una imagen de mi propio ideal, con la cual el otro nada puede hacer?” (Todorov, 2007, p. 64)

No queremos decir que los ensayos de Montaigne y en particular el de “Los caníbales” carezcan de una crítica hacia dentro de su propia sociedad y cultura, así como para analizar las llamadas prácticas salvajes y bárbaras, sin embargo es importante señalar sus referentes epistemológicos y culturales que no le permiten conocer y reconocer al otro, sino proyectar en éstos su propia visión del mundo.

Como podemos observar el mundo moderno colonial, tuvo como proyecto la creación de mecanismos de poder para dominar a otros, uno de los más importantes es la transposición de la idea del salvaje y del bárbaro al mundo indígena, a partir de la clasificación social basada en el eje de raza, que cabe recalcar el concepto no era concebido

como en el siglo XIX y XX, sino bajo una lógica teológica, lingüística y étnica. Asimismo comprendimos que existieron intentos de críticas desde Europa a dichas concepciones mismas que no escaparon al universalismo.

1.3 La inferioridad de América Vista por Buffon y de Paw, la respuesta de Clavijero

A finales del siglo XVII surge en términos de Alberto Tenenti, la crisis de la conciencia europea, el momento donde las ideas filosóficas comenzaron a cuestionar los sistemas religiosos y políticos del momento, preparando lo que durante el siglo XVIII se conoce como la Ilustración.

Para ese siglo la monarquía hispánica ya estaba bien determinada geopolíticamente y socialmente, aunque con una gran diversidad, los grupos urbanos se componían por funcionarios del gobierno y eclesiásticos, comerciantes, artesanos, obreros y mineros, en el caso de las posesiones de ultramar llamadas jurídicamente virreinos eran diversos étnicamente.

Estas regiones contaban también con un campesinado muy complejo — predominantemente indio, pero en donde además había mestizos, criollos, negros y castas— que incluía a pequeños propietarios, arrendatarios, trabajadores acasillados, jornaleros y aldeanos corporativos. Pese a que los “indios” constituían la mayoría de la población de las regiones principales, muchos de ellos no eran necesariamente indios en el sentido jurídico, como los que vivían en los pueblos corporativos sujetos a tributo. (Rodríguez, 2016 p. 24)

Los sectores rurales que se dedicaban a la producción agrícola eran más sencillos en la organización social debido a su menor cantidad de población que incluía esclavos, indios, mestizos y criollos, estos últimos fueron los que desarrollaron una identidad, identificándose con su lugar de nacimiento, sus tradiciones y su pasado común, comienza a surgir un proto-indigenismo, pues se les coloca como sujetos de la historia.

Según Jaime E. Rodríguez fue la Ilustración europea la que contribuyó a generar una conciencia de sí, de América y los americanos, los ataques de los intelectuales del otro lado del Atlántico fue el punto de quiebre para que los criollos iniciaran una defensa de aquello que los representaba.

Un cierto número de estudiosos europeos, los *philosophes* que materializaron la Ilustración, afirmaron que el Nuevo Mundo y sus habitantes eran intrínsecamente inferiores a los del Viejo Mundo. Los prejuicios antiamericanos de los autores de la Ilustración en el Viejo Mundo socavaron la autoridad del pensamiento europeo, y llevó a los intelectuales del Nuevo Mundo a examinar los supuestos en que se basaba la supremacía del Viejo Mundo que habían aceptado sin discusión hasta entonces. (Rodríguez, 2016, p.28)

Uno de los más leídos y conocidos durante la época fue el naturalista francés George Louis Leclerc conde de Buffon, (1707- 1788) quien tituló su libro *Histoire natural* (1747) en donde describe la geografía y clima americano como lugares fríos, húmedos, por lo que las especies de animales y plantas eran de menor tamaño a las europeas, además de experimentar degeneración, para el pensador francés esto se demuestra por cuestiones científicas.

Para Buffon, el color de piel determina tu grado de salvajismo o civilización “Suponiendo que esos dos diferentes pueblos vivieran en un mismo clima, es de creerse que los hombres de la nación salvaje serían más morenos, más feos, más pequeños, más arrugados que los de la nación civilizada.” (Buffon, año, p. 207) en este punto podemos observar las nociones del eje raza, el elemento fenotípico como determinante de la clasificación social y geográfica.

En cuanto a los habitantes del Nuevo Mundo los caracterizaba como pequeños de estatura, sin vello facial (símbolo de virilidad sexual), faltos de inteligencia y espíritu, además de siempre enfatizar su salvajismo. Por otra parte mencionaba que si animales, plantas o habitantes de Europa viajaban a América comenzaría en ellos un proceso de degeneración.

Buffon menciona sobre el hombre salvaje americano “[...] el hombre salvaje, en efecto, es de todos los animales el más singular, el menos conocido y el más difícil de describir [...]” (Buffon, p. 229) en cuanto a los habitantes de la Nueva España menciona “Los pueblos que habitan actualmente México están tan mezclados que apenas se encuentran dos rostros del mismo color [...] los naturales del país son muy morenos y de color oliváceo, bien formados y ágiles; tienen poco pelo, incluso en las cejas; sin embargo, todos tienen el cabellos muy largo y muy negro” (Buffon, p. 231)

Otro aspecto que menciona es sobre la mujer americana de quienes dice: “Las mujeres son pequeñas y recias, no tienen la vivacidad de los hombres, aunque las jóvenes sean robustas, de bonito talle y ojos vivaces. Unos y otras tienen la cara redonda, la nariz gruesa y corta, los ojos grandes y en su mayoría grises, chispeantes y llenos de fuego [...] la frente elevada, los dientes blancos [...] y, en general, todos los rasgos bastante regulares” (Buffon, p. 232) Para Buffon la mujer se encuentra jerárquicamente por debajo del hombre, por lo que hay una doble inferioridad, por ser mujer y por ser de América.

De cualquier forma para el autor de la *Historia Natural* desde América del Norte hasta la Patagonia los pueblos indígenas son salvajes “Me parece que [...] la uniformidad de los hombres de América proviene de que todos viven de la misma manera; todos los americanos naturales eran, o son aún, salvajes, los mexicanos y los peruanos se habían civilizado tan recientemente que no deben constituir una excepción” (Buffon, p. 237)

Frente a estos ataques diferentes pensadores criollos, particularmente jesuitas salieron en defensa de América, su historia y su geografía “Juan José de Eguiara y Eguren, rector de la Universidad de México y miembro del cabildo eclesiástico de la catedral de México, publicó su vasta *Bibliotheca mexicana* (1755), obra en la que muestra los extensos logros de sus compatriotas en el campo de la cultura.” (Rodríguez, 2016, p. 30) El virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco y Padilla también condenó los ataques y defendió públicamente al continente específicamente de los ataques de otro connotado filósofo europeo, Cornelius de Paw, (1739 – 1799) quien mencionaba, los hombres de América son apenas diferentes a las bestias, son brutos y débiles física y sexualmente, además mencionaba las almas de los americanos son imperfectas, son carentes de memoria, no piensan y viven de forma salvaje.

Sin embargo fue Francisco Xavier Clavijero (1731- 1787) quien aludió directamente a la obra de Buffon, en su libro escrito y publicado en Italia *Storia Antica del Messico*, en cuatro tomos, en donde menciona que la intención de su texto es: “Para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos” (Clavijero, citado en Rodríguez, 2016, p. 30)

La intención de Clavijero era reivindicar el mundo indígena, por lo que comparó a los mexicas con los romanos y en general con la cultura occidental “En el proceso de asemejar a los mexicas con los antiguos romanos, Clavijero demostró que aquéllos no eran un pueblo inferior; que su cultura, pese a no ser cristiana, no representaba la obra del demonio, como sostuvieron los antiguos cronistas españoles, y que los novohispanos del siglo XVIII eran los herederos de los antiguos mexicanos.” (Rodríguez, 2016, p. 30)

El tomo cuarto es particularmente importante puesto que su objetivo es refutar a Buffon y De Paw, dividido en nueve disertaciones “[...] necesarias para disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido muchos autores modernos que, sin suficientes conocimientos, han escrito sobre la tierra, los animales y los hombres de la América.” (Clavijero, 2006, p. 7) Continúa el prominente jesuita “Pero aunque la obra de Paw sea el principal blanco de mis tiros, también tendré que hacer con algunos autores entre éstos Buffon.” (Clavijero, 2006, p. 10)

En la quinta disertación titulada “Constitución física y moral de los mexicanos”, Clavijero distingue cuatro tipos de hombres; 1) los nativos llamados vulgarmente “indios”, 2) los europeos, asiáticos y africanos; 3) los llamados criollos y 4) las “razas” mezcladas (castas) “Todas estas clases han sido infamadas y menospreciadas por de Paw, quien supone tan maligno el clima del Nuevo Mundo, que hace degenerar, no sólo a los criollos y a los americanos propios nacidos allí, sino también a los europeos habitantes de aquellos países a pesar de haber nacido bajo un cielo tan benigno y un clima tan favorable como lo cree para todos los animales.” (Clavijero, 2006, p. 189)

Clavijero afirma que es falsa la idea de que las variadas etnias indígenas sean pequeñas de estatura, incluso son de una constitución similar a los europeos. Por otra parte viven en sociedad, bien organizados en ciudades, pueblos o aldeas, bajo el cuidado de

españoles y criollos, esta última idea de Clavijero es de llamar la atención, puesto que deja entrever su creencia de que los pueblos originarios necesitan la guía y protección de los blancos.

Por otra parte Clavijero menciona que las regiones y habitantes de África y Asia son realmente aquellos que podrían clasificarse como infrahumanos e imperfectos, es irónico que al decir esto el autor jesuita cite al mismo Buffon:

[...] ¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones del cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como la tinta, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada? Tales son los habitantes de una grandísima parte de África y de algunas islas de Asia.

¿Qué hombres más imperfectos que los que no tienen más que cuatro pies de estatura, la cara larga y aplastada, la nariz plana, la iride de los ojos amarilla negruzco, los párpados estirados hacia los cienes, los carrillos extremadamente elevados, la boca muy grande, los labios gruesos y prominentes y la parte inferior de rostro muy estrecha? Tales son, según dice Buffon (Tomo VI), los lapones, los zemblas, borandianos, samoyedos y los tártaros orientales.” (Clavijero, 2006, pp. 194- 195)

La comparación que hace Clavijero con pueblos africanos y asiáticos le sirve para afirmar que aquellos tienen más imperfecciones que los indígenas americanos, con lo que reproduce un argumento que excluye, y que finalmente nos muestra que el jesuita también es un sujeto situado, que desde su posición de intelectual en la ciudad letrada, también tiene el privilegio de clasificar.

Retomando la defensa que Clavijero hace de los pueblos indígenas, señala que las observaciones que hace de Paw son erróneas, pues éste nunca ha estado en América, por lo que no conoce en realidad la vitalidad física de sus habitantes “Si Paw hubiese visto, como yo, los enormes pesos que llevan sobre sus espaldas los americanos, no hubiera tenido valor para echarles en cara su debilidad.” (Clavijero, 2006, pp. 204- 205)

Otro argumento que da el sabio jesuita para justificar la fortaleza física de los indígenas es el trabajo en el campo, pues sólo ellos han soportado desde antes de la conquista la labor de la agricultura, donde jamás se ve a un europeo. En conclusión Clavijero pretende demostrar que los pueblos de América son quienes realizan los trabajos más cansados y difíciles por lo que su vigor físico no queda en duda:

[...] ellos son los que cortan y acarrear de los bosques toda la madera necesaria; los que cortan acarrear y labran las piedras, y los que hacen la cal, el yeso y los ladrillos. Ellos son los que fabrican todos los edificios de aquel reino a excepción de pocos lugares en que ellos habitan [...] abren y componen los caminos, los que hacen los canales, diques y los que limpian las ciudades [...] En una palabra ellos son los que llevan todo el peso de los trabajos públicos como es notorio en todas las provincias de aquél gran reino. Esto hacen los débiles poltrones e inútiles americanos, mientras que el vigoroso Paw y otros infatigables europeos se ocupan en escribir invectivas contra ellos” (Clavijero, 2006, p. 206)

En cuanto a la parte intelectual o espiritual Clavijero dedica unas páginas en defensa de los indígenas americanos, para lo cual se vale de diversas fuentes y testimonios como las cartas de Fray Juan de Zumárraga a los reyes católicos en donde les informa sobre la habilidad de los indios para la pintura, o los escritos de Bartolomé de las Casas sobre la capacidad de raciocinio del americano para recibir el evangelio, asimismo utiliza las obras de Fray Julián Garcés primer obispo de Puebla, el libro de Juan de Palafox y Mendoza *Las virtudes del indio o la naturaleza y costumbres de la Nueva España*, y la *Historia Natural de José de Acosta*.

Clavijero auxiliado de estos ilustres pensadores argumenta que la mayoría de los indígenas tienen la capacidad de discernir, además de ordenarse como presbíteros, doctores, canónigos y párrocos. “Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Paw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aún las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su

educación [...] se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos [...]" (Clavijero, 2006, p. 206)

De esta forma la obra de Clavijero es una apología de América y de sus habitantes, de cierta forma una contraposición a la idea de la barbarie y salvajismo americano, misma que alcanzó rápidamente éxito entre algunos intelectuales europeos y criollos americanos, pero prohibida en Nueva España en el contexto de la Revolución de independencia.

Cabe destacar que Clavijero es un caso aislado en la defensa de los pueblos indígenas contemporáneos a él, dado que en el siglo XVIII, sólo se reivindicaba a las civilizaciones antiguas, su historia y su cultura pero de ninguna forma a los "indios" de su contexto, cabe destacar que el uso que se hizo de estas comunidades fue con intención ideológica, la de tener símbolos que se opusieran a la dominación española, pero en la práctica política y social se les seguía viendo como seres inferiores, el Consulado de México al informar a las Cortes de Cádiz, se refiere así de los indígenas: "[...] perezoso y lánguido, estúpido por contribución sin talento inventor ni fuerza de pensamiento, borracho, carnal, insensible a las verdades religiosas, sin discernimiento sobre los deberes de la sociedad, con desamor para todos los prójimos" (Citado en Bonfil Batalla, 1990, p. 147)

Compartiendo la idea de Bonfil Batalla (1990) en diversas épocas históricas se disocia el indio de ayer, del indio de hoy, al primero se le alaba y reconoce su grandeza, al segundo se le estigmatiza, se le acentúan sus supuestos rasgos salvajes, y conducta propensa a la barbarie.

Capítulo II. El indígena como obstáculo para el progreso porfirista.

“La Nación, independientemente de toda voluntad individual, estaba agitada: su estado era precario y lo que existía no era duradero, por brillante y sólido que pareciera.” (Mariano Otero, 2013, p.15)

2. El indio como problema del liberalismo en el México decimonónico.

Con esta frase Mariano Otero describe la situación de la República Mexicana en la primera parte del siglo XIX, refiriéndose a la falta de unidad nacional, las complicadas relaciones exteriores del país, a las guerras de intervención, la inexistencia de una hacienda y finanzas estables, pero sobre todo a la disputa de proyectos para encontrar el rumbo de la nación que habían llevado al país a conflictos sangrientos, “[...] en esas luchas, las facciones combatientes, al despedazarse, habían prometido siempre a la nación el reinado de la felicidad, las palabras mágicas de libertad, de garantías, de paz, de orden de riqueza habían sido la enseñanza de los bandos; pero [...] estos bienes nunca llegaron a realizarse [...]” (Mariano Otero, 2013, p.18)

En ese sentido el presente capítulo tiene como objetivo explicar la situación política y social del indígena durante el siglo XIX, con respecto a los proyectos emergentes de nación, esto para tener un panorama de cómo se le concebía por los sectores criollos mexicanos, posteriormente pretendemos analizar su caracterización como seres tendientes a la barbarie y salvajismo durante la etapa decimonónica poniendo particular énfasis en la época porfiriana y su designio de nación moderna.

Una vez llegada la independencia no hubo cambios sustanciales en la estructura de la sociedad colonial, a pesar de que se abolieron las castas como forma de clasificar a la población y la desaparición del tributo y la esclavitud, en la práctica “La jerarquización se perpetuó en la concepción misma de la ciudadanía, pretendidamente universal e igualitaria, pero que en la práctica se definió a partir de la cultura y la identidad étnica particulares de los grupos euroamericanos. Por esa razón las leyes se escribieron únicamente en español y el gobierno operó exclusivamente en ese idioma [...]” (Navarrete, 2010, p. 176) Por ello

existieron diversos tipos o clases de ciudadanos, mismos que se clasificaban por su origen étnico, por su lengua y sus costumbres.

Con el nacimiento de México comenzaron a elaborarse proyectos de nación tanto liberales como conservadores ambos de cuño occidental, sin embargo ninguno de ellos colocaron al indígena como un actor central dentro del nuevo Estado, incluso en los diversos enfrentamientos de la guerras civiles entre ambos bandos los pueblos originarios eran utilizados como carne de cañón a través de la leva.

Los liberales se convirtieron en los continuadores del proyecto de la modernidad occidental introduciendo elementos de las leyes y política española, francesa y estadounidense. A pesar de que al indígena se le consideró como ciudadano de la nueva República, en la práctica las comunidades fueron afectadas en prácticamente todos sus derechos, al ser ciudadanos de segunda. Se confirmó lo que Bonfil Batalla llamó el México imaginario, mismo que “[...] ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana; no ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto, diferente a los dos originales pero nutrido de ellos.” (Bonfil Batalla, 1990, p.10)

Cabe señalar que el liberalismo mexicano sufrió transformaciones a lo largo del siglo XIX, en el que se identifican dos momentos; la primera, de la época de Carlos María de Bustamante y de José María Luis Mora, hasta la muerte de Juárez; y el segundo durante todo el porfiriato caracterizada por la incorporación del positivismo.

El proyecto liberal concibe a la nación mexicana como algo estructuralmente homogéneo “[...] porque en el espíritu [...] de la época dominaba la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común. De ahí que la intención de todos los grupos que disputaban el poder, haya sido la de consolidar la nación, entendiendo por esto la incorporación paulatina de las grandes mayorías al modelo cultural [...]” (Bonfil Batalla, 1990, pp.103-104) Las élites euroamericanas impusieron su identidad y su idea de civilización gestada en la Ilustración, mientras que a los “otros” habría que excluirlos o eliminarlos a través de la violencia militar, este fue el caso de los “indios bravos” comunidades que habitaban la

parte norte de México considerados como una amenaza para los colonos blancos, razón por la cual se debían exterminar, principalmente en los Estados de Chihuahua, Durango y Sonora donde tenían presencia los pueblos nómadas de los navajos, comanches, apaches y kiowas.

El proyecto liberal mexicano de civilización, heredó de la cultura europea, la ideología política, el modelo económico, los estándares culturales¹⁶, sin embargo la gran mayoría de la población no pertenecía a esa realidad, sino que eran un gran mosaico de naciones que de hecho también eran independientes, pero el liberalismo no estaba dispuesto a aceptar esa estructura pues hacerlo significaba renunciar al control y explotación de las grandes extensiones de tierra y la riqueza que en ella había. “[...] o son mexicanos y se someten a las leyes del país o son rebeldes que ponen en riesgo la soberanía nacional y, por tanto, enemigos y traidores a la patria.” (Bonfil Batalla, 1990, p. 150)

Una de las primeras problemáticas del liberalismo hacia los pueblos indígenas fue la organización local de los Ayuntamientos, donde todavía sobrevivían estructuras prehispánicas y coloniales, el choque tuvo que ver con la indiferencia o tal vez ignorancia por parte de los políticos criollos de mantener dichas estructuras.

Lo que el liberalismo buscó fue desaparecer la imagen del “indígena” y convertirlo en ciudadano moderno, que fuera educado dentro de la comunidad política, con los principios de la civilización universal. Si este plan no se llevaba a cabo México no podía progresar, en este sentido aquel que se opusiera tendría que pagar con su vida.

El siglo XIX creó la imagen del “cazador de indios” sujetos armados que al respaldo del gobierno mexicano, obtenían recompensas económicas por matar o atrapar a los “indios salvajes”, “[...] en Chihuahua se pagaban 200 pesos por guerrero muerto, 250 por prisionero, 150 por mujer o niño vivo y 100 si muerto, en 1859; para 1883 los precios se mantienen igual, 250 por prisionero y 200 por cabellera. Los indios vivos son un poco más apreciados porque no faltan aventureros norteamericanos que los compren.” (Bonfil Batalla, 1990, p. 151) El exterminio fue pues una opción viable dentro del pensamiento

¹⁶ Cuando hablamos de una herencia europea no nos estamos refiriendo a todo el conglomerado de pueblos y culturas, sino específicamente de aquellas con las que México tuvo mayor contacto, España y Francia, posteriormente, sin ser parte de Europa, pero representante de los mismos valores, Estados Unidos.

moderno/colonial del liberalismo mexicano, “[...] los gobernadores de Sonora y Chihuahua [en la década de 1820 pero también en la del 50 y 60] emprendieron acciones militares vigorosas y aún contrataron a aventureros norteamericanos cazadores de cueros cabelludos para que aterrorizaran a los salvajes” (Hale, 1972, p. 240)

Durante la primera mitad del siglo XIX se establecieron colonias militares para acabar con las poblaciones nómadas, los periódicos nacionales rescataron algunas noticias donde podemos entender la caracterización que tenían los sectores blancos/liberales sobre las comunidades indígenas, en un ensayo de Lorenzo de Zavala rescatado por Charles Hale, se menciona sobre el levantamiento yaqui y ópata de 1825 - 1826 “La nación debe obligar a los bárbaros a reunirse en sociedades regulares; o a salir del territorio de la República, como lo están haciendo los americanos del norte.” (Hale, 1972, p. 240) de igual forma para el año 1842 uno de los periódicos más importantes de la época El Siglo XIX, mencionó que los hermanos del norte están luchando contra los bárbaros.

Por otra parte, los liberales de la primera mitad del siglo XIX creían que la situación del indígena tenía una raíz y causa, las instituciones coloniales y las leyes de Indias, ya que estas les habían otorgado excesiva protección, lo que los mantuvo en un estado de incapacidad e inmadurez, así lo mencionó el liberal mexicano José María Luis Mora: “Los antiguos defensores de los Indios, aunque con una intención sanísima, contribuyeron no poco al descredito de sus aptitudes [...] nada menos eran que enemigos de los indios; y todos no obstante al sostener su causa entraban no solo confesando, sino sentando por principio que abandonados a sí mismos no podrían igualarse a los blancos.” (Mora 1986, p. 64, citado en Sanz Jara, 2011)

Para Sanz Jara (2011) Mora incurre en una contradicción pues tendía a pensar que los indígenas en realidad si necesitan ser tutelados, pues es imposible que alcancen el grado de civilización que los grupos blancos han conseguido. Para Mora los naturales de México estaban acostumbrados a ser dirigidos como niños, esto lo atribuye a sus limitaciones e inferioridad intelectual.

Asimismo Sanz Jara en su importante estudio sobre el liberalismo mexicano y la cuestión indígena menciona la crítica que Mora hace a la evangelización española, pues

antes de enseñarles el evangelio se les debió enseñar a ser hombres, en este sentido para Mora los indígenas no eran hombres:

Todo su empeño consistía en que fuesen cristianos, sin cuidarse primero de hacerlos hombres, con lo cual se consiguió que no fuesen ni lo uno ni lo otro. Desprovistos enteramente aun de las ideas más comunes, no era posible que se encargasen de los dogmas abstractos del cristianismo, y no pudiendo por este camino adelantar nada los misioneros, se echaron a buscar analogías entre las antiguas supersticiones y el sagrado y nuevo culto que se quería introducir a toda prisa, de lo cual resultó que no pudo sustituirse el culto supersticioso por el verdadero, sino que solo se varió de ceremonial. (Mora, 1986, p. 196- 197 citado en Sanz, 2011, p. 165)

Podemos observar que si bien Mora no utiliza el concepto de salvaje o bárbaro introduce la vieja premisa de la inhumanidad e incapacidad del indígena, por lo que el pensamiento liberal de la época incorporó a su ideario político elementos vinculados con creencias basadas en los viejos prejuicios coloniales.

Desde la perspectiva del liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX y en particular de José María Luis Mora, las misiones coloniales crearon la idea negativa de la propiedad comunal indígena, además los misioneros mantuvieron a estos sectores en una infancia estacionaria. Lo anterior llevó al gobierno mexicano a restringir la dimensión religiosa de las misiones pues eran incompatibles con los principios de individualidad, “De tal modo el gobierno de Gómez Farías secularizó en 1834 las misiones restantes. Primero en la Alta California y luego en todo el país. Al hacerlo así el régimen liberal copiaba los precedentes establecidos por Carlos III al expulsar a los jesuitas en 1767 [...] las misiones [...] quedaron finalmente abolidas en 1859.” (Hale, 1972, pp. 227- 228)

Retomando el pensamiento de Mora, durante el congreso constituyente de 1824, lanzó una sentencia en la que afirmó que la única diferencia que habría en México era la económica, por lo que se debía erradicar la palabra indio del lenguaje político y social, desapareciendo por ley la existencia del indio, aunque en la teoría Mora impulsaba la igualdad de los indígenas en realidad heredó el pensamiento que sobre estas comunidades

tenían Buffon y De Paw, el liberal mexicano menciona: “[...] en su estado actual y hasta que no hayan sufrido cambios considerables, nunca podrán llegar al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos, ni sostenerse bajo el pie de la igualdad con ellos en una sociedad de que unos y otros hagan parte.” (Mora, citado en Montemayor, 2000, p. 68) esta idea también la marca Charles Hale “El concepto que se formaba Mora de los aztecas se inspiraba en la escuela europea de Robertson y de Pauw, en vez de la de Francisco Clavijero.” (Hale, 1972, p. 224)

Mora en su afán de desaparecer la imagen jurídica del “indio” buscó que se desaparecieran todos los “privilegios” de estos sectores, por ejemplo Charles Hale señala que en el ámbito de educación: “Mora vio con malos ojos la obra principal de la vida de Rodríguez Puebla, que era la de restablecer el Colegio de San Gregorio, escuela jesuita para indios clausurada en 1767. Mora no podía entender a Rodríguez Puebla, el cual como inclusive dijo, “pretende pertenecer a dicha raza”; pues este último había sido un hombre de “progreso”, un partidario de la “libertad”.” (Hale, 1972, p. 225)

Para Mora no se estaba dejando atrás la idea de indio y no indio, lo que tenía por consecuencia seguir viendo a este sector como diferente, según el historiador Charles Hale, Mora creía que el gobierno de Gómez Farías sólo había sustituido la palabra indio por pobre y no indio como rico.

A pesar de las “buenas intenciones” de los liberales mexicanos para que el indígena alcanzara la igualdad jurídica y social, en la práctica su situación seguía siendo degradante, incluso los propios políticos observaban dicho contexto “Zavala señaló la vergonzosa indiferencia respecto a la educación de los indios. Guillermo Prieto reconoció que la explotación a que los sometían los terratenientes y los usureros era la misma que antes.” (Hale, 1972, pp. 228 - 229)

En términos de Norbert Elías, la cultura occidental creía fielmente en un proceso civilizatorio, encabezado por los blancos, pues el mismo Mora creía firmemente en que el verdadero carácter de la cultura y el ser mexicano debe buscarse en la “raza blanca”, “[...] creía que mediante un programa concertado de colonización europea, México en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios “y la total extinción [*sic*] de las

castas”.” (Hale, 1972, p. 229) la generación de Mora creyó firmemente en un proyecto de nación en el que las élites blancas criollas dirigirían el proceso civilizatorio mexicano.

Incluso en 1829 cuando Vicente Guerrero llegó al poder, encontró una oposición por parte de la aristocracia mexicana y de las “señoras de la alta burguesía” quienes sentían animadversión por ser gobernados por una persona de piel oscura, podemos mencionar que incluso el origen étnico de Guerrero pudo ser una de las razones del *Plan de Jalapa* con el que Anastasio Bustamante desconoció y derrocó a Guerrero, “[...] según lo describió con toda simpatía Mora, fue en parte una reacción criolla ante la aterradora perspectiva de la presencia del indio en la política.” (Hale, 1972, p. 230)

Sin embargo esta idea permeaba en el mundo, un ejemplo es Alexis de Tocqueville, quien en su viaje a Estados Unidos hacia 1831 iba en búsqueda del salvaje americano, mencionando lo siguiente:

Los indios que vi aquella tarde eran de pequeña estatura; sus miembros, por lo que se podía apreciar bajo sus ropas, escuálidos y escasamente vigorosos [...] su fisonomía toda anunciaba ese tipo de profunda depravación que provoca el prolongado abuso de los dones que sólo la civilización puede proporcionar. Se hubiera dicho que formaban parte del populacho más abyecto de nuestras ciudades europeas. Y sin embargo seguían siendo salvajes. (Tocqueville, 2012 p. 15)

La descripción que nos otorga el ilustre político francés sobre las comunidades originarias de América del norte reflejan no sólo el contexto histórico que le tocó vivir, sino la firme creencia en la inferioridad y bestialidad de los americanos, a pesar del intento de éstos de ser como los blancos, al tratar de adecuarse a la civilización: “En un primer momento, uno se hubiera visto tentado a no ver en cada uno de ellos más que una bestia del bosque, a la que la educación hubiera aportado una apariencia humana, pero que en el fondo siguiera conservando su naturaleza animal.” (Tocqueville, 2012, p. 16)

De esta manera la anhelada modernidad y civilización occidental, tenía que enfrentarse en el caso mexicano a las antiguas instituciones coloniales, una de las que se eliminó fue la de las tierras comunales, los liberales pensaban firmemente que al

desaparecer esta estructura se abriría en México el progreso, “[...] sacralizan la propiedad individual. Para ellos el verdadero ciudadano es el propietario y la tierra la propiedad básica. Una nación moderna y civilizada es una sociedad en la que cada quien tiene un pedazo de tierra, grande o pequeño según las capacidades y virtudes del propietario.” (Bonfil Batalla, 1990, p. 152)

La ley en la cual se basaron los liberales pos-independentistas fue la política de tierras incluida en la Constitución de Cádiz de 181, misma que “Decretó la reducción a propiedad privada de todas las tierras baldías de la Corona y de los pueblos [...]” (Hale, 1972, p. 232) esta política heredada de los últimos años del virreinato reflejaba la hostilidad del Congreso constituyente mexicano hacia la propiedad comunal. La responsabilidad sobre este asunto se dejaba a cada estado de la federación, dado que en la constitución de 1824 se limitó a repartir los bienes de la parcialidad de San Juan y Santiago, posteriormente este proceso se quiso sin mucho éxito colocar en las Leyes de Reforma, en este sentido se le estaba obligando al indígena a incorporarse al proyecto de la modernidad/colonialidad, a través de su supuesta ciudadanía universal misma que se le otorgaba al dejar atrás la propiedad comunal, adaptando en su lugar la propiedad privada.

La idea de los liberales era que si los indígenas dejaban atrás la propiedad comunal, se convertirían en propietarios individuales y por lo tanto en ciudadanos que no estarían bajo la tutela de nadie. Incluso el congreso mexicano rechazó solicitudes de aldeas como Huehueteca para que se les asignasen tierras comunales asimismo políticos como Mora y el presidente del Congreso José Ignacio de Nájera se enemistaron con organizaciones como las cofradías quienes habían abogado por lo comunitario “Según Mora, “una propiedad mal entendida ha hecho pasar a las cofradías gran parte de los terrenos de los indígenas”. Los prefectos deberían distribuir las tierras de las cofradías a campesinos individuales, dijo, para que sus derechos de propiedad pudiesen protegerse contra lo que en realidad era una usurpación clerical.” (Hale, 1972, p. 235)

Para evitar que las cofradías siguieran teniendo influencia el gobierno mexicano creó a finales de la década del 1820 un comité sobre fondos de la comunidad, quien realizaba informes sobre la situación de los terrenos en los estados y localidades, el comité “[...] subrayó que las cofradías habían reunido una indebida cantidad de tierra y pidió una

investigación local para distinguir entre las tenencias legítimas y las ilegítimas de las cofradías.” (Hale, 1972, p. 235)

Para los liberales el hecho de la existencia de cofradías significaba el aprovechamiento, y abuso de los terrenos y recursos financieros de las municipalidades y en ese sentido la instrumentalización del indígena para mantener esos privilegios, según Charles A. Hale (1972) “En un caso [Tenango del Valle] – decía el informe – parece que todo el pueblo se ha convertido ya en tierra de aquella parroquia y que el párroco es dueño absoluto de todo.” Además el mayordomo de la cofradía dedicaba cantidades excesivas a “gastos inútiles” para fiestas.” (Hale, 1972, p. 235)

Para Federico Navarrete (2010) este nuevo paradigma legal responde a un contexto internacional donde el modelo económico imperante exige la propiedad privada como elemento sustancial de su funcionamiento:

Esos cambios legales obedecían a la imposición de una nueva lógica de explotación del territorio y de la población indígena: ante la creciente integración de México a los circuitos de intercambio del capitalismo mundial era más atractivo apropiarse directamente de la tierra para establecer plantaciones de café, azúcar, henequén, algodón y emplear a los indígenas despojados como mano de obra dependiente. (Navarrete, 2010, p. 178)

Una de las grandes consecuencias del nuevo paradigma de la propiedad privada fue la aparición del latifundista, que amparado por la ley podía apropiarse de grandes extensiones de tierra, la hacienda se convirtió en la unidad económica hegemónica, por lo que los indígenas desposeídos no tenían otra opción que el trabajo como peones, según Bonfil Batalla “Era su forma impuesta de ser ciudadano liberal, moderno. La igualdad jurídica otra falacia del México imaginario de los liberales, desamparó aún más al indio al suprimir las pocas prerrogativas que se le concedieron durante la Colonia, ante todo, la posesión comunal de la tierra.” (Bonfil Batalla, p. 153)

Dicha desamortización tuvo consecuencias, pues se comenzaron a dar diferentes levantamientos indígenas como la guerra de castas “Cuando inició la llamada Guerra de castas, Mora era embajador en Inglaterra. Sin haber recibido instrucciones formales para

ello, el 26 de junio de 1848 solicitó al gobierno inglés que ayudara a reprimir a los indios de Yucatán que perseguían con inaudita barbarie el designio de exterminar la raza blanca.” (Montemayor, 2000, p. 68-69) En otras palabras todo aquel que iba en contra del liberalismo y de su ideario de propiedad privada, era bárbaro y atrasado, enemigo de la civilización y el progreso.

Por otra parte, para tratar de llegar al deseado blanqueamiento de la sociedad mexicana, otro rasgo de la modernidad, Mora impulsó la colonización europea, con lo cual se pretendía encubrir, invisibilizar e incluso borrar al mundo indígena, no sólo por sus características fenotípicas, sino por considerarlos propensos a las revoluciones, a la violencia y peligrosos a los intereses de los grupos blancos: “Para los liberales del siglo XIX, el indio era un carga que la Colonia había heredado a la “nación” un obstáculo para el desarrollo y la modernidad. Los gobiernos de México partieron de esta supuesta inferioridad de los pueblos indios y se propusieron redimirlos, en algunos casos, mediante una nueva esclavitud o servidumbre [...]” (Montemayor, 2000, p. 70)

Queda decir que el liberalismo mexicano y su proyecto de modernidad, era contrario a las prácticas ancestrales del mundo indígena, a su forma de ver el mundo, de explicar la realidad, de su organización económica y social, eran el obstáculo para que México entrara al concierto de las “naciones civilizadas”, por ello los ataques no sólo con las armas sino con la pluma y el intelecto se hizo cosa corriente entre los hombres ilustrados del siglo XIX.

2.1 El proyecto de Nación del México Porfirista, el indio como obstáculo de la modernidad.

En este apartado analizaremos concretamente en qué consistía el proyecto porfirista de modernidad en el ámbito político, legal y económico, además sin ser exhaustivos explicaremos las ideas raciales de los positivistas mexicanos, que sirvieron de fundamento para entablar relaciones de dominación y negociación con el mundo indígena.

Después de la turbulencia política y militar que experimentó México en el siglo XIX, en la que sobrevivió a guerras civiles y de intervención extranjera, llegó con el régimen de Porfirio Díaz el momento de la estabilidad, incluso del reconocimiento y respeto

internacional, asimismo los levantamientos regionales van disminuyendo paulatinamente, fueron tres ejes los que giraron en torno al proyecto de nación: la manipulación de la ley y de las instituciones, el desarrollo económico e industrial, y la filosofía positivista esta última servía para tener un sostén ideológico sobre las diversas políticas sociales, educativas y económicas.

Las leyes que durante la república restaurada se formularon, en el porfiriato se completan y consolidan:

[...] el Código de Procedimientos Penales (1880), [...] el de Colonización y Terrenos Baldíos (1893), el militar (1893), el de la Renta del Timbre (1902), el de Expropiación (1906) etcétera. A esta obra de verdadera creación jurídica, debe agregarse la labor reglamentaria y administrativa, la cual, como la otra, va encauzando al país por una vida normal, más clara, más regular, hasta hacerla en muchos aspectos idealmente mecánica. (Cosío Villegas, 1963 p. 82)

A pesar de que la ley se apuntala, las instituciones políticas van decayendo, se disgregaron, pues no existía la alternancia política, sino un régimen autoritario y personalista, hecho irónico que el *Plan de la Noria* luchara contra la no reelección:

El 21 de octubre de 1887, Porfirio, por conducto de la Secretaría de Fomento —detalle inolvidable— envía otro proyecto de ley para elevar a la categoría de precepto constitucional el principio de reelección inmediata por una sola vez; en 1892, envía un nuevo proyecto para elevar a la categoría de precepto constitucional el principio de la reelección indefinida; en 1904 un nuevo proyecto de ley ampliando el periodo presidencial de cuatro a seis años; y en 1910, la diputación de Veracruz presenta al Congreso de la Unión un proyecto para ampliar el período a ocho años. (Cosío Villegas, 1963, p. 84)

A pesar de que Díaz estuvo un largo tiempo en un régimen personal, siempre buscó los artilugios legales para hacer pasar sus reelecciones como procesos democráticos y limpios, en este sentido para Cosío Villegas, Díaz no era un individuo respetuoso de las

leyes dado que las modificaba a su conveniencia, en conclusión las instituciones políticas no avanzaron durante este largo periodo.

El culto a la figura de Díaz así como su dominio político tuvo como consecuencia la llamada “pax porfiriana” una estabilidad política sin precedente, - esto como ya se mencionó – evitó levantamientos armados regionales e intentos de golpes de Estado, cabe señalar que a pesar de esto se dieron movimientos locales contra la reelección e incumplimientos legales del presidente “[...] por ejemplo, los de Gerónimo Treviño en Nuevo León y de García de la Cadena en Zacatecas, los cuales preocuparon seriamente al gobierno durante 1884 – 1885. Segundo, las voces disidentes, en los ámbitos nacional y regional, que desafiaron el principio de reelección permanente.” (Garner, 2010, p. 151)

Otra fuente de resistencia contra la “pax porfiriana” fueron las comunidades indígenas que luchaban de manera sistemática contra el avance de la industrialización y modernización que pretendía el Estado central, “Las rebeliones populares se desarrollaron, de manera notable, en las comunidades rurales de Guerrero, Yucatán, Sonora y Chihuahua, especialmente entre 1891 y 1893, contribuyendo de este modo a las incertidumbres políticas que rodearon la tercera reelección de Díaz.” (Garner, 2010, p. 152)

Casos especiales son el de los yaquis en Sonora y los mayas de Yucatán, quienes transitaban de negociaciones con tratados a las campañas militares, éstas últimas radicalizadas en los últimos años del XIX y los primeros años del siglo XX, con las que se les enviaba a las haciendas henequeneras de Yucatán o incluso como esclavos a Cuba.

La estabilidad política de tinte autoritario permitió que el otro elemento del proyecto porfirista avanzara, el progreso económico, con la firme intención de insertar a México en el concierto de las naciones modernas, al crear un mercado conectado por las líneas de ferrocarril, la eliminación de los aranceles internos, fortalecimiento del aparato estatal, regulación de comercio y la inversión extranjera.

El desarrollo económico de México responde a un contexto internacional, en donde también se van reafirmando los centros y las periferias; “El desempeño económico porfirista debe juzgarse dentro del amplio contexto de los desarrollos de la economía global. El porfiriato coincidió con un periodo de notable expansión en el comercio mundial

que ocasionó que las economías de América Latina se incorporasen cada vez más a la economía internacional como exportadores de materias primas y de productos agrícolas y como importadores de capital y tecnología extranjeras [...]”(Garner, 2010, p. 182)

Este modelo representó un proceso en el cual México se ponía en desventaja, pues sólo se encargaba de la producción de materias primas y la importación de manufacturas, por lo que el país entró en el subdesarrollo estructural. “Se arguye que las repúblicas de América Latina quedaron encerradas en un ciclo de producción monocultural y de dependencia externa hacia los mercados, el capital y la tecnología y se vieron obligadas a seguir servilmente las indicaciones de los intereses extranjeros [...] a entregar sus recursos nacionales a un precio muy bajo.” (Garner, 2010, p. 185) Por otra parte la gran cantidad de capital acumulado no sólo se concentró entre los inversionistas extranjeros sino en los terratenientes y hacendados mexicanos quienes eran beneficiados por las concesiones del régimen en lo concerniente a la tenencia de la tierra, según Paul Garner existen suficientes evidencias para demostrar que los Estados latinoamericanos de esa época promovieron los intereses nacionales regulando a los capitalistas extranjeros.

De cualquier manera, ya sea que México se rindiera a los intereses extranjeros o promoviera a los capitalistas nacionales, es un hecho que estos dos sectores concentraron la riqueza material, lo cual tuvo consecuencias sociales como el empobrecimiento de las masas campesinas y obreras, lo cual era el precio a pagar por la llamada modernidad.

Finalmente el tercer elemento; el positivismo en México y sus ideas raciales que promovieron un proceso civilizatorio que se creía era el mejor, el de occidente y sus preceptos que confluían con un liberalismo conservador “El positivismo mexicano adoptó las teorías de Henri de Saint – Simon y Auguste Comte que habían gozado de una considerable aceptación en Europa después de 1820, particularmente en Francia y España.” (Garner, 2010, p. 90)

Este sincretismo entre liberalismo conservador y positivismo fue la base de la ideología porfiriana para la formulación de las políticas sociales, económicas y educativas del país, esta tendencia fue representada por el gabinete de Porfirio Díaz, los llamados “científicos” dirigidos por el ministro de hacienda José Yves Limantour. Asimismo los

medios de comunicación financiados por el gobierno se encargaron de difundir la nueva ideología como el periódico *La libertad*, mismo del cual formaría parte el personaje estudiado en este trabajo Francisco G. Cosmes.

La nueva doctrina encajaba perfectamente con el pragmatismo político de Díaz “El argumento positivista de que los métodos de la indagación científica deberían aplicarse a los fines prácticos del desarrollo económico, la regeneración social y la unidad política se ajustaba perfectamente a su creencia en el progreso material y social.” (Garner, 2010, p. 91)

El positivismo sirvió entre otras cosas como una doctrina ideológica de poder con tintes raciales, al mexicano se le sigue clasificando pero ahora con el elemento “científico” de la raza “[...] una estadística de 1889 las reduce a cuatro. De un total de 11 250 000 habitantes, aproximadamente cinco son mestizos, cuatro indios, dos europeos y 250 000 negros.” (González Navarro, p. 566) Se conservan las categorías coloniales pero integrando el elemento “científico” de la raza el cual ya se hace de forma explícita.

El intelectual Francisco Bulnes en su famosa obra *El porvenir de las naciones Hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, menciona que existen tres razas humanas: “Como lo prueban los hechos y razonamientos que expongo en este trabajo, la humanidad de acuerdo con una severa clasificación económica, debe dividirse en tres grandes razas: la raza de trigo, la raza del maíz y la raza del arroz.” (Bulnes, 2018, p. 1) para este político e historiador positivista existe indiscutiblemente una raza superior entre estas tres, la del trigo (las civilizaciones que van de oriente a occidente)¹⁷ debido a su progreso y evolución, mientras que la raza del arroz como China son débiles ante occidente, finalmente la raza del maíz especialmente la azteca y los incas “[...] en apariencia poderosos, pero débiles al grado de caer para siempre vencidos, por insignificantes gavillas de bandoleros españoles. No se puede ya contar con seriedad que los imperios inca y azteca, fueron fácilmente vencidos, a causa de la superioridad de las armas, táctica y arrojo español, y sobre todo por el susto que inspiraban a los indios las armas de fuego, las armaduras y los caballos.” (Bulnes, 2018, p. 3)

¹⁷ Esta misma idea la desarrolló Hegel en la Filosofía de la Historia Universal, donde el espíritu absoluto de desplaza de oriente a occidente.

Algunos otros intelectuales mexicanos para justificar la inferioridad de ciertos pueblos e incluso naciones utilizaron el darwinismo y la teoría de la selección natural, en la cual las sociedades más débiles perecían por no estar preparadas para la guerra tal como ocurría con los pueblos indios del norte de México, y como lo pretendía el régimen porfirista al luchar contra los mayas y yaquis. Cabe señalar que las teorías darwinianas tuvieron sus detractores como el ingeniero Agustín Aragón quien las tachó de absurdas “[...] entre otras cosas porque adoptaba la ley de Malthus, la cual ni los economistas más rezagados aceptaban porque carecía de base estadística de la especie humana [...] El concepto de “apto” tampoco se había aclarado; rechazó la aplicación del darwinismo social a México y que la raza indígena tuviera que desaparecer [...]” (González Navarro, 1988, p. 569)

Es un hecho que existía una división profunda entre los positivistas en lo concerniente a la cuestión indígena, mientras unos pedían abiertamente el exterminio de los pueblos indios por considerarlos razas inferiores y degeneradas, otros como el ilustre ministro de hacienda José Ives Limantour combatió la idea de la inferioridad indígena atribuida a las condiciones geográficas y orgánicas.

Mientras por otra parte los extranjeros positivistas como el pensador Othon Peust mencionaba que México estaba dividido en dos razas la indígena de cualidades inferiores y la caucásica con aptitudes superiores, la cual representaba el 10% de la población, mientras que los mestizos eran inferiores a los estadounidenses: “Considerando el desarrollo de las naciones en el porvenir, señala Roosevelt la facilidad con que el español se asimila a las razas inferiores. Aunque por esto, los españoles ejercen una influencia más permanente, que los ingleses sobre los indígenas, su producto las generaciones mestizas, constituyen por otra parte, una población inferior a los yankees [...]” (Peust, 1907, p. 11)

Algunos otros políticos e intelectuales del momento, como el geógrafo Alfonso Luis Velasco pensaban que ni españoles y menos indios debían permanecer en el país, pues eran un obstáculo para la civilización, “México necesitaba cabezas europeas (no españolas) que las adiestraran (a los indígenas). Varios cuantificaron esta tesis. Según Enrique Creel cinco indios equivalían a un blanco; cuatro en opinión de Matías Romero y Carlos Díaz Dufoo, y sólo tres según Bulnes.” (González Navarro, 1988, pp. 572- 573)

El debate de los positivistas sobre la superioridad o inferioridad racial de los diferentes grupos sociales era un tema de vital importancia, ya que eso definiría no sólo el progreso del país sino la afirmación de la identidad del mexicano, misma que se quería apartar del salvajismo y la barbarie. En este sentido para algunos políticos e intelectuales ciertos sectores imposibilitaban la anhelada modernidad, específicamente los indígenas quienes a su criterio eran portadores de los mayores vicios y defectos como la embriaguez, el incesto, la miseria, el dogmatismo, la falta de higiene y la degradación física y moral, cualidades que los llevarían inevitablemente a su autodestrucción y extinción social, podemos observar que con matices vuelve a aparecer la idea del hombre bárbaro/salvaje, en un testimonio rescatado por Moisés González Navarro se muestra como los religiosos que tal vez influidos por el contexto científico otorgan rasgos de animalidad a estos grupos “[...] raza predilecta de María, vivían como animales, y no pocos armados defendiendo sus terrenos eran capaces de progresar.” (González Navarro, 1988, p 573)

El positivismo influyó fuertemente sobre todas las disciplinas, entre ellas la medicina, la biología, la psiquiatría y la criminología, ésta última llegada de Italia, por medio de las ideas de César Lombroso, mismas que tuvieron un impacto en las penitenciarías mexicanas. Desde el punto de vista médico las características físicas o fenotípicas así como psiquiátricas explicaban la causa de los delitos, sin considerar otros elementos como el contexto social, “La herencia biológica, la identificación antropométrica, tallas, pesos, medidas craneanas, raza, etcétera y el estudio psicológico, la disposición a la obediencia, los buenos hábitos, el desarrollo de cualidades psíquicas y la voluntad, entre otros, se consideraron aspectos fundamentales en el estudio criminológico, psicológico y social de los indígenas presos.” (Cruz Barrera, 2001, p.52)

Según los estudios médicos y criminológicos positivistas los delitos se explicaban por una cuestión racial y morfológica, que no sólo inducía a volver a una persona criminal, sino que eran factores de degeneración mental y social, así como de retraso, que desencadenaban en enfermedades como epilepsia y alcoholismo.

En este sentido por el hecho de ser indígena tenías la tendencia a ser un delincuente, una parte en descomposición del cuerpo social, capaz de contagiar a otros, en el prólogo a la obra *Estudios de Antropología criminal* de Francisco Martínez de Baca y Manuel

Vergara, el abogado Rafael D. Saldaña menciona, “[...] sabemos ya que el criminal es un tipo que se constituye como una familia en la especie humana, y que se diferencia de los demás hombres por ciertas anomalías de conformación fácilmente reconocible [...] el crimen no es más que el resultado de una anomalía cerebral, congénita o adquirida que arrastra e impulsa fatalmente al hombre en un sentido determinado (Cruz Barrera, 2001, p.53)

Saldaña afirma tajantemente que las disposiciones cerebrales y hereditarias son las causa de la delincuencia, sin embargo a pesar de su intento científico por comprobar esto, sigue cayendo en especulaciones metafísicas basadas en sus prejuicios raciales al decir “Para los antropologistas europeos, es una regla general que el robo predomina en los climas fríos, y los delitos contra las personas, en los calientes. Entre nosotros se puede sentar como principio que los indios todos son ladrones, cualquiera que sea el clima del lugar en que habiten.” (Cruz Barrera, 2001, p.56)

El libro de Francisco Martínez de Baca y Manuel Vergara se basó en las observaciones de criminales de Puebla, siendo importante señalar que la mayor parte de reos eran de origen indígena. De 26 reos fallecidos Baca y Vergara estudiaron sus cráneos de los cuales concluyeron que había anomalías y lesiones anatomo – patológicas, además en su estudio acentuaron el hecho de que los reos tenían cierta expresión facial, color de pelo y barba determinado y una frecuencia gesticular.

Asimismo los reos que entraban en la penitenciaría de Puebla y en general en México eran fotografiados para tener evidencia de sus características fenotípicas, además los médicos ordenaban tomar fotos de los tatuajes, pues éstos podían indicar la proclividad a un deterioro moral y psicológico que los hacía igual a los salvajes, sobre este tema Martínez Baca señala:

El principio sentado por Lombroso, de que el hombre criminal es un salvaje nacido en medio de una sociedad civilizada, con las ideas y gusto estético del hombre de las primeras edades es en nuestro concepto el más justo que por la observación se ha podido inducir. En efecto entre el criminal y el salvaje,

psicológicamente considerados, no es grande la diferencia el *atavismo* los une.
(Cruz Barrera, 2001 p. 55)

¿Qué quiere decir el atavismo? Según Cruz Barrera (2001) viene del latín *atavus*, que quiere decir antepasado, en este sentido el delincuente indígena del siglo XIX, tiene como herencia la costumbre de adornarse el cuerpo con tatuajes como lo hacían sus antepasados, aunque Martínez Baca no menciona literalmente el México prehispánico da a entender que viene de ahí dichos usos y costumbres.

Fueron utilizados para los estudios médicos y criminológicos los llamados “Libros de conducta y obediencia” eran reportes escritos por los vigilantes de las penitenciarías donde se menciona la supuesta ociosidad y holgazanería de los reos indígenas, con lo cual se fortalecía la idea de que estas actitudes de los indígenas los orillaban al delito y a la rebeldía.

Finalmente entre las ideas raciales de los positivistas se encontraban los negros y los asiáticos, a quienes se les consideraba seres inferiores, en 1889 se puso sobre la mesa que 1000 familias negras llegaran a México, algunos políticos mexicanos se negaron, no por cuestiones legales, ya que el país recibía a cualquier extranjero, sino por un aspecto racial, así lo demuestra el siguiente testimonio rescatado por González Navarro (1988) del político E. M de los Ríos:

La raza blanca es la más activa, la más inteligente, la más civilizada... la raza americana educada ha dado muestra también de grandes aptitudes intelectuales; pero en conjunto ha permanecido en un puesto inferior, lo mismo que la raza africana y mongólica. La raza australiana aborígen está de tal manera deprimida por la naturaleza, que algún viajero ha dicho que en Australia los verdaderos hombres son las hormigas, y está desapareciendo a toda prisa, a la vez que presenta un ángulo facial inferior tal vez al del chimpancé o al del gorila... estas diferencias naturales no las pueden destruir las leyes, como nunca una ley escrita podrá destruir una ley científica de la gravedad o de la atracción universal. (González Navarro, 1988, p. 575)

Los africanos eran vistos con el mismo prejuicio de la etapa virreinal; afeminados, viciosos, perezosos, violentos. “Justo Sierra, en la intimidad de una carta a su esposa, escribió en 1895 al viajar por Estados Unidos: “[...] lo que fastidia más son los negros, hacen el efecto en estas espléndidas ciudades de cabellos en platos de sopa juliana.” (González Navarro, 1988, p. 576).

Sobre los chinos y japoneses se promovió su migración a México siguiendo el ejemplo de Perú, no con intenciones de “mezcla racial” (algo que era indeseado) sino por sus hábitos de trabajo los cuales se podrían aplicar al peonaje en las haciendas, sin embargo tiempo después los chinos serían rechazados y combatidos por no tener afinidad, religiosa cultural, racial y lingüística con la comunidad mexicana, incluso en periódicos como *El País* se mencionó que su sangre era apestosa y rancia, el *Partido Liberal Mexicano* los tachó de ser una raza degradada y repugnante, horrorizándose de la mezcla del chino y del indígena, de la cual aparecería una especie de infrahumano, creían que “México sería despreciado por permitir el cruzamiento de razas degeneradas.” (González Navarro, 1988, p. 577)

Otro testimonio sobre el rechazo que el hombre blanco mexicano tenía hacia la mezcla biológica que podía darse entre un chino y un indígena es el siguiente:

La mezcla del chino con el indio da como producto el ser más degenerado, física y moralmente, que se puede imaginar... Vengan en buena hora capitanes extranjeros, y sobre todo ingleses, a fecundar con su impulso nuestras agradecidas regiones, que los recibiremos con los brazos abiertos y les daremos toda clase de garantías, pero no nos traigan chinos, pues ellos mismos no los recibirían en su querida *Home*. (Bonfil Batalla, 1990, p. 155)

El indígena, el asiático, el negro no cabía en el proyecto de nación del México porfirista pues éste era la herencia del modelo occidental. Mientras que estos sectores representaban la mayor degradación social y los peores vicios, el blanco era pensado como el símbolo de buenos modales, educación, perfección física y progreso.

La gran problemática es que existían muchos Méxicos en donde se encontraba presente un alto porcentaje de rasgos culturales pertenecientes a otra civilización, la de

tradición mesoamericana, en este sentido “Consolidar la nación significó, entonces, plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar otra de la que participaban sólo unos cuantos.” (Bonfil Batalla, 1990, p.104)

En este sentido las ideas raciales de los positivistas, darwinistas y demás intelectuales mexicanos son divididas en el tema del indígena, mientras unos piden abiertamente su extinción por ser el obstáculo del progreso y la modernidad; otros piensan que es necesario su inclusión a través del mestizaje, pero desapareciendo su identidad cultural, y lingüística, asimismo dicho mestizaje, tendría que ser con sociedades blancas, no asiáticas ni africanas. Por otra parte la migración de europeos serviría también para el anhelado blanqueamiento del país.

¿Por qué el régimen de Díaz y los científicos veían como un obstáculo a las comunidades indígenas? Más allá de los rasgos fenotípicos (cuestión importante en tanto se busca un modelo de ser mexicano) lo que significaba un reto era la forma de vida, las estructuras económicas, sociales y de usos y costumbres, por ejemplo; “[...] el indio que defendía sus tierras [...] los indios comuneros peleando entre sí por los límites de sus tierras colindantes [...] el indio [...] constituía una amenaza intolerable para la paz y la tranquilidad que exigía el México imaginario. Se empleó la fuerza para someterlo. Se empleó la leva: “el cuartel civiliza al indio”. (Bonfil Batalla, 1990, p. 157) civilizar es igual a domesticar, este proceso sólo se lleva a cabo, si se cree que el otro es bárbaro, que es salvaje.

Otra forma de “civilizar” era a través de la eliminación de los usos y costumbres por ejemplo del consumo de pulque¹⁸ y las formas de vestir a la usanza indígena, lo cual no era propio de una sociedad moderna, así que con el pretexto de evitar riñas, robos y desmanes “En la ciudad se prohibieron las pulquerías o se autorizan sólo en la periferia, en los barrios indios. En Tepic y en Jalisco se hace obligatorio el uso del pantalón a la europea en vez del calzón de manta [...]” (Bonfil Batalla. 1990, p. 159) es interesante que en esa misma época

¹⁸ Entre las élites mexicas por ejemplo, era usual el consumo de tabaco en pipa después de comer, incluso pasearse con una pipa en la mano era símbolo de nobleza y elegancia, tenía un valor religioso. No así para el *octli* o pulque, bebida ritual importantísima, pero que era considerada un peligro para su civilización, Jacques Soustelle señala que “Jamás en la historia, levantó cultura alguna barrera más rigurosa ante este peligro [pues era] principio de todo mal y de toda perdición [...]” (Soustelle, 2003, p.159) Por ello sólo podían beber *octli* los ancianos y los sacerdotes, el castigo por la embriaguez era la muerte.

se permitiera el establecimiento en las ciudades mexicanas los bares, que según el poeta y cronista Rubén M. Campos “[...] el bar era una institución americana trasplantada a nuestra ciudad en los últimos años del siglo XIX, y que se había propagado de tal suerte que en cada calle había uno o dos bares intermedios y en cada esquina había uno, a veces cuatro, uno por cada esquina.” (Campos, 1996, p.32)

La descripción que hace Rubén M. Campos, no sólo nos muestra que el bar estaba más que permitido por las autoridades porfirianas, sino que eran espacios de reunión para las elites con sus gustos “refinados” occidentales:

Quien empujara La vidriera suelta y giratoria de un bar, quedaba asombrado al primer golpe de vista, que le presentaba una multitud sedienta y alegre apiñada en el muelle, como se llamaba al mostrador en que los cantineros preparaban y servían constantemente las bebidas heladas, *coktails* deliciosos que eran frescura y energía, deleite al paladar y al cerebro o los menjuleps odorantes a las hojas de mentas batidas con trozos de hielo en los cubiletes, agitados como sonajas para verter los tónicos sabrosos en los vasos cristalinos de los que serán absorbidos en pajas ambarinas por las bocas sedientas. (Campos, 1996, p.32)

En el bar no se tomaba la bebida de los sectores bajos (pulque) sino se consumía coñac, vino de Jerez, champaña, cinzano (vermú) y en todo caso la cerveza que por aquellos años comenzó a popularizarse.

Las ideas anteriormente expuestas, nos dan el referente para comprender que México buscaba una “nación moderna” en la cual el modelo material, basado en la industrialización, y la propiedad privada, así como una sociedad con civilización y patrones culturales debían ser los occidentales, sumado a las ideas raciales positivistas que serían el paradigma con el cual se sostendrían. La pregunta es ¿Podía haber sido de otra forma? En el tercer capítulo Analizaremos la otra cara o modelo que algunos políticos e intelectuales buscaron para México, el hispanoamericanismo sin olvidar que éste también estuvo impregnado de las ideas positivistas.

2.2 El Indigenismo desde el poder porfirista

Ahora bien, revisemos qué significó para el régimen de Porfirio Díaz y el liberalismo positivista la recuperación del pasado indígena y en qué medida esto beneficiaba su política de Estado, además de examinar lo que ya se ha dicho en apartados anteriores, cómo se encomia al indígena histórico pero se rechaza al contemporáneo

Antes de comprender cómo el régimen de Díaz construyó su propia versión del indigenismo, tendremos que definir a éste, retomando la idea de Luis Villoro (1998) “[...] podríamos definir [...] como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.” (Villoro, 1998, p. 14)

Como se ha venido mencionando el aparato estatal porfirista negaba y rechazaba a la población indígena de su presente, éstos no merecían consideración y respeto al ser considerados el obstáculo para el progreso social, en este sentido sus demandas y necesidades eran invisibilizadas. Los únicos indígenas que eran dignos de ser reivindicados eran los del pasado prehispánico, utilizados como símbolo de la mexicanidad. Andrés Lira (1984) nos muestra esto cuando explica el pensamiento de Justo Sierra:

Sierra se hacía eco de una tradición en la que el caído emperador mexicana (Cuauhtémoc) era el símbolo del heroísmo y del sacrificio. Pero tan hermosa figura sólo era posible exhibirla abiertamente si se daba por liquidado un pasado y, también, un presente en el que los indígenas derrotados – aunque activos frente al Estado – nacional en el que no tenían lugar sus reclamos – debían desaparecer. (Lira González, 1984 p. 75)

El indigenismo desde el poder era contrario a las políticas que se llevaban hacia dichas comunidades, éstas no podían ser tomadas en cuenta por el gobierno ya que se consideraba eran hostiles ante el cambio, la modernidad y el progreso.

El indígena sólo era útil en tanto herramienta de identidad y de legitimidad del Estado – nación por ello el régimen monopolizó los símbolos prehispánicos, incluso Porfirio Díaz dio una pensión a los herederos del emperador Cuauhtémoc. Asimismo el

discurso oficialista sobre el indígena del pasado quedó plasmado con la historiografía oficialista misma que construyó héroes, tal es el caso de *México a través de los Siglos*, coordinada por el General Vicente Riva Palacio y los *Cuadros de historia patria* de Justo Sierra, donde rescatan la figura del último tlatoani, que para el año 1878 obtuvo la primera piedra que serviría para erigir su monumento que reposaría en Paseo de la Reforma desde 1887.

Otros personajes cuya imagen fue monopolizada y utilizada desde el poder fueron Itzcóatl a quien se le atribuye haber fundado México Tenochtitlán y Ahuizótl quien extendió los dominios de la Triple Alianza. Estos tlatoanis fueron inmortalizados por el escultor y caricaturista mexicano Alejandro Casarín quien elaboró una escultura de cada personaje, bajo las órdenes expresas de la secretaría de Fomento a cargo del historiador Vicente Riva Palacio “[...] cubiertas de una fórmula química hechas con sales de cobre que les dio una pátina verdosa.” (Argüello Nevado 2014, p.42) de ahí el nombre de indios verdes, mismos que estarían en la entrada de Paseo de la Reforma en 1891. La intención de Díaz era mostrar a través de los monumentos el heroísmo de la nación mexicana.

Cabe señalar que no hicieron esperar las críticas de la obra de Casarín por parte de las élites intelectuales y adineradas “[...] quienes los llamaban “momias aztecas” “ridículos y antiestéticos muñecotes”, y “adefesios” [...]” (Argüello Nevado 2014, p. 43) estos disgustos derivaron en el retiro de las esculturas. A pesar de que el gobierno retomaba estos símbolos la burguesía mexicana no se sentía a gusto con los mismos, pues en la construcción de las colonias exclusivas era mejor colocar algo alusivo al mestizaje, en contraparte los llamados “indios verdes” venían a trastabillar o manchar dicha imagen, para Argüello Nevado (2014) “Estéticamente rompían con el perfil neoclásico y afrancesado del Paseo de la Reforma; e ideológicamente rompían con la armonía y confianza que daba la idea de unión nacional en torno al ideal mestizo.” (Argüello Nevado 2014, p. 46)

Otro elemento que retomó el Estado porfirista como símbolo de legitimidad fueron las ruinas arqueológicas. En el siglo XIX son principalmente los extranjeros los que se preocupan por la arqueología como el varón de Humboldt y Desire Charnay, sin embargo con las fiestas del centenario de la independencia el régimen decidió invertir en la restauración y exploración de Teotihuacán en 1905, el arqueólogo que estuvo al frente fue

Leopoldo Batres, con él, comienzan las grandes obras, cuyos propósitos eran políticos e ideológicos, y nada tenía que ver con aspectos de la evolución teórica de la disciplina arqueológica.

Incluso en octubre de 1889 Leopoldo Batres encontró en Teotihuacán el monolito de la diosa del agua Chalchiutlicue, misma de la que no se sabía mucho y por lo cual comenzó un debate para interpretar sus características y cualidades, según Cristina Bueno:

President Díaz decided to call on his wise men “to make the people’s opinion uniform about the goddess”. He chose Inspector Batres and the historian and archaeologist Alfredo Chavero to form a committee, and although what became of it is not clear, its purpose was to determine the goddess’s “true meaning,” an apt turn of phrase, as this was, at heart, a battle over meaning. The government was making national patrimony out of objects that had other uses and meanings.” (Bueno 2010, p. 216)

Incluso el gobierno promovió la legislación para la protección de monumentos históricos al crear la Inspección General de Monumentos Arqueológicos de la República, cuyo líder fue Leopoldo Batres. Otro proyecto importante fue el de la creación del Museo Nacional el cual era conformado con piezas de distintas partes de México. La apropiación de las piezas arqueológicas por parte del Estado respondían a la necesidad de construcción de la nación y de prestigio, para Cristina Bueno: *“Central to this common culture is the invention of a national past, a history that gives the population a shared heritage and origin. Often, such histories are based in far-off, remote eras, giving the nation a sense of timelessness. The distant past can also offer ancient roots that serve as a source of prestige” (Bueno, 2010, p. 219)*

En este sentido la historia antigua de México sirve como un proceso de descolonización, de afirmación de autenticidad, identidad y originalidad, del ser mexicano, frente al imperialismo y las invasiones que el país había experimentado en décadas pasadas:

It was a nation deemed inferior by the dominant Eurocentric racist thinking of the day, a nation that Europeans and Americans saw as backward and uncivilized. Recasting this image became a Porfirian concern, one that scholars

attribute to the ruling class's desire to attract foreign immigration and investment, but which was also a matter of sheer pride. Through antiquity, elites aimed to present Mexico as a unified nation with ancient and prestigious roots” (Bueno, 2010, p. 219)

Los objetos materiales rescatados por la arqueología comenzaron a ser utilizados como signos que encarnaban la cultura nacional, como fuente unificadora, cabe señalar que no todos los pueblos indígenas fueron integrados al proyecto museístico y arqueológico, sino que se exaltaron unas y otras se eliminaron de forma consciente y deliberada. De esta forma el régimen porfirista decanato la balanza hacia las culturas indígenas hegemónicas (toltecas, mexicas, mayas y mixtecos) esto muestra que la selección respondía a los intereses y deseos del Estado: *“Many scholars have noted how the Aztecs were glorified as the nation’s founding culture, a portrayal that forged a symbolic link between the ancient rulers, who had been based in the modern capital, and the contemporary state.”* (Bueno, 2010, p. 221)

En este sentido la interpretación que el Estado porfirista hace del pasado indígena, es excluyente. El indigenismo oficial construye en términos de Luis Villoro una falsa conciencia “Falsa, no en el sentido de que haya sido incapaz de ver y comprender la realidad indígena tal como se le presentaba, sino en el sentido de que interpretaba lo visto con un aparato conceptual y un sistema de creencias previas que distorsionaba la realidad. [...] No nos comunican, pues, una historia imaginaria, sino una historia real pero disfrazada.” (Villoro, 1998, p.9)

El indigenismo del régimen, no sólo evidencia su uso ideológico y político, sino la concepción que de este sector social tienen los intelectuales y el poder, por ello podemos decir que el indigenismo mexicano y en particular el creado en el porfiriato, es un instrumento discursivo, que expresa la conciencia de aquellos que desde su posición privilegiada construyen, su concepción sobre el indígena, misma que nada tiene que ver con la realidad histórica y social de las poblaciones de la segunda mitad del siglo XIX.

Para finalizar cabe señalar como dato más que interesante revelador, cómo el signo prehispánico más reconocido popularmente, la piedra del sol fue rescatado de su olvido

durante el año 1885, trasladándolo de la torre oeste de la catedral para llevarlo al Museo Nacional, amén de la foto que Díaz se tomó junto a ella¹⁹, en un mensaje de relación directa con ese pasado.



Figura 5. Colección Culhuacán, *Porfirio Díaz y la Piedra del Sol* en el Museo Nacional, México, 1910 Secretaría de Cultura. INAH.SINAFO.

¹⁹ Se sabe poco sobre el autor de la fotografía, existen tres versiones, dos resguardadas por la Fototeca Nacional y una por el AGN, en esta última se encuentra la inscripción “Fot. A Carrillo” se refiere a Antonio Carrillo fotógrafo y cantante de ópera. La fotografía fue portada del diario *La Semana Ilustrada* 2 de septiembre de 1910.

2.3 Movimientos indígenas en el siglo XIX

En este apartado titulado “Movimientos indígenas en el siglo XIX” no pretendemos un análisis exhaustivo pues ese no es el propósito de esta reflexión abracar tan semejante tarea, sólo quiero mostrar de forma general sus luchas o fines políticos y sociales., nos enfocaremos en casos aislados que nos permitan tener un acercamiento a ciertos ideales, además de ver el contraste con relación a la apropiación cultural que el régimen hizo de la historia de estos grupos.

Como ya se mencionó en apartados anteriores, el siglo XIX, representó para los grupos indígenas una lucha constante contra las políticas de los gobiernos liberales, en lo tocante al despojo de las tierras locales y federales, situación que se fortaleció con la Ley de desamortización de terrenos baldíos, sumado al deseo de la élite criolla mexicana de la obtención de grandes cantidades de tierra. Incluso por esta situación algunas comunidades como los yaquis en Sonora, pelearon a lado de los conservadores con la esperanza de revertir la política liberal.

Aunque hubo “buenas intenciones” de algunos políticos mexicanos para proteger a los grupos indígenas como el sonorenses Ignacio Zúñiga cuyo objetivo fue “[...] conducir a los indios por medios suaves y políticos hasta hacerlos amar una vida social” (Hale, 1972, p.241) a pesar de esto sigue apareciendo la idea del Mexicano blanco de conducir la vida y el destino del indígena incorporándola al “mundo civilizado”. Esto ante los movimientos militares de los yaquis, mayos y ópatas de 1832, que según Zúñiga habían sido instigada por los apaches.

Para revertir este movimiento indígena Zúñiga propuso un programa que consistía fortalecer las guarniciones militares para hacer frente a la amenaza apache, reinstalar las misiones franciscanas que se habían prohibido, utilizar el banco de Avío para regenerar la industria, minería, el comercio y la colonización.

Asimismo aunque se piense lo contrario algunos pueblos indígenas se enfrentaron también contra la iglesia católica. “En 1837 tuvo lugar en la tierra caliente de Papantla una rebelión muy extensa – La rebelión de Olarte en contra de las reformas en la administración

parroquial. El anticlericalismo se desarrolló también en diversas comunidades indígenas del sur de la sierra después de la Revolución de Ayutla (en los municipios de Xochiapulco y Zautla [Puebla] por ejemplo [...])” (Thomson 1997, p. 124) incluso los pobladores de estas ciudades se acercaron a otras confesiones religiosas.

Según Thomson (1997) el debilitamiento de la institución religiosa se extendió al gobierno civil, con lo cual se estaba presentado una crisis de las estructuras patriarcales, de esta forma las figuras políticas (presidentes municipales, diputados federales y locales) perdieron legitimidad, lo que dio pauta a la búsqueda de una reafirmación política e identitaria de origen mesoamericano, en otros términos, el regreso de la figura del cacique que predominó durante toda la etapa colonial.

En la zona de Puebla, por ejemplo, el cacicazgo y mando militar de Juan Francisco Lucas “el patriarca de la Sierra” quien fue importante para tener al margen a los gobiernos liberales, pactando alianzas políticas y militares, para los diversos conflictos que hubo en la segunda mitad del siglo XIX. Es importante mencionar que los mandos militares de los pueblos eran de origen indígena ya que de lo contrario no eran reconocidos.

La importancia de Lucas reside en el hecho de que introdujo a su comunidad algunos de los principios del liberalismo con lo cual se combinaban lo que Thomson llama “Sociabilidades modernas” con “sociabilidades tradicionales”, “El ideal era lograr un equilibrio entre el proyecto liberal modernizador y las formas tradicionales de autogobierno indígena” (Thomson 1997, p. 126) a pesar de estos intentos, la diversidad étnica, la estratificación social, y la visión liberal provocaron que el plan no resultara del todo. Cabe destacar que desde la visión indígena de Lucas se podían mezclar ambas formas de ver el mundo sin ser excluyentes una de la otra. Sin embargo las comunidades y el cacique a pesar de poder incorporar principios liberales pretendían ser quienes controlaran las cabeceras municipales.

Se sabe poco de la relación de Lucas y Porfirio Díaz, es algo que no se ha estudiado a profundidad, lo que es un hecho es que el mandatario pactó y dependió del cacique para resolver disputas en aquellos territorios donde éste tenía influencia, en este sentido y siguiendo a Thomson “La existencia de esta red de pueblos armados bajo un jefe único

actuó como un aviso a las fuerzas externas. Fue útil también, para los sectores políticos estatales y nacionales tener un bloque fácilmente identificable con quien negociar o pelear.” (Thomson 1997, p. 134)

Otro caso en el cual se da la mezcla entre los nuevos principios del liberalismo mexicano con la tradición política indígena es rescatado por Federico Navarrete (2010), en el cual los habitantes de San Pedro Tidaá Oaxaca, en el año 1827, redefinen sus identidades culturales y étnicas, utilizando el nuevo lenguaje jurídico como forma de resistencia, así en el Testamento de distribución de tierras el alcalde de dicho poblado dice:

[...] mando a todos mis hijos los ciudadanos cuiden fiel y legalmente de todos los linderos como con los parajes y lugares de todos los montes llanos y lomas y cañadas que corresponden a las rallas reales y divisorias. (Citado por Navarrete, 2010, p. 179)

Este caso nos muestra cómo el concepto ciudadano funcionó para definir a los miembros de una comunidad política y social, cuya obligación es la defensa de su territorio, en este sentido se van incorporando a la organización de los pueblos indígenas instrumentos conceptuales para su propia defensa.

Esta idea ha llevado a autores como Navarrete (2010) a argumentar que se dio la aparición de un liberalismo popular, cuya ciudadanía universal no veía como contradictorio la diversidad cultural y étnica de México “Esta adaptación, o sincretismo [...] tenía una clara función estratégica: permitir la defensa de la propiedad comunitaria de la tierra, que era el sustento económico y ecológico de las comunidades constituidas durante el periodo colonial. Las comunidades indígenas y campesinas defendían así su autonomía ecológica; es decir, su capacidad para reproducirse física y culturalmente [...]” (Navarrete, 2010, pp. 180- 181)

Sin embargo dicho sincretismo político fue rechazado por ciertas élites blancas, pues muchos movimientos y reivindicaciones indígenas se veían como un peligro para el proyecto de nación, tal fue el caso de la llamada “Guerra de Castas” de 1847 iniciada en la coyuntura de la invasión norteamericana. Se pensaba a las comunidades como violentas,

agresivas con deseo de venganza por los siglos de dominación, situación contraria a lo que pretendían los indígenas: ciudadanía, representación y derechos.

La fuerza rebelde durante la guerra de castas se dividió en dos mandos, el del caudillo Jacinto Pat y de Cecilio Chi, éste último más violento y radical fue asesinado en 1849 cuando el gobierno de Yucatán recuperó el control de la vida social y política. Según Charles Hale (1972) una de las razones del triunfo de las élites blancas fue que “[...] como todas las rebeliones campesinas, la guerra se ajustó a los ciclos de las cosechas. Al acercarse la temporada de lluvia de 1849, los soldados mayas volvieron a sus campos y Mérida se salvó.”(Hale, 1972, p. 242)

Otro movimiento indígena fue el de Sierra Gorda en la Huasteca, liderado por Eleuterio Quiroz, en el poblado Xichú hacia el año 1848, mismo que se propagó a otros estados como Guanajuato, San Luis Potosí, Querétaro y Estado de México, y que preocupó a las autoridades de la capital y que sólo terminó por la ejecución de su líder quien fue tildado por el presidente Anastasio Bustamante de “comunista” junto a sus seguidores. Esta idea del comunismo ya estaba presente entre los políticos y los intelectuales mexicanos, el periódico *El Siglo XIX* mencionó sobre los liberales progresistas opositores “[están] importando ideas comunistas de Europa y atrayéndose a los indios prometiéndoles tierras, sacerdotes gratuitos y jueces indios. Tal irresponsabilidad sólo podría tener como consecuencia una guerra de castas y el “aniquilamiento” de la propiedad.” (Hale, 1972, p. 243)

Lo que exigían los indígenas de Sierra Gorda con el llamado *Plan de Río Verde* del 14 de mayo de 1849 era una distribución de la tierra, autonomía de los pueblos y contenía como en el caso de Juan Francisco Lucas en Puebla demandas liberales y anticlericales, lo que nos vuelve a llevar al hecho de que las comunidades estaban incorporando estas ideas a sus luchas, sin embargo no hay que caer en el error de denominar sus movimientos como liberales propiamente.

Sobre la rebelión de Xichú es interesante la visión liberal, pues desconoce la capacidad del indígena de su organización política y social, por ejemplo *El Monitor Republicano* “[...] se negaba a reconocer que la rebelión de Sierra Gorda fuera “obra de la

clase indígena” [...] más bien era una de esas asonadas que carecen de fin político y que tiene por objeto el robo y el crimen, encabezada por un grupo de forajidos que habían conseguido provocar a la población india.” (Hale, 1972, p. 243) Asimismo *El Monitor* veía como responsable de estas rebeliones la herencia de la política colonial. Lo anterior hizo que las autoridades promulgaran leyes para el establecimiento de colonias militares para defender los territorios de los “indios salvajes”, esta también fue una de las razones de la derrota indígena en Sierra Gorda.

El temor de los liberales a los movimientos indígenas radicaba en el hecho de que veían una amenaza a todo lo que representaba su modelo civilizatorio, por lo que había tres opciones; eliminarlos, civilizarlos o mezclarlos. Por ello entre los intelectuales y políticos liberales existía una fuerte preocupación por reforzar el ejército, en una carta que Mariano Otero escribió a José María Luis Mora quien se encontraba de embajador en Londres menciona: “La situación interior cada día presenta peor aspecto; pues aunque la destrucción del Ejército ha conservado la paz, inutilizando el medio de todas las revueltas, se hace sentir mucho la falta de esa misma fuerza para imponer a los sediciosos y refrenar estas sublevaciones de indios que se prolongan y causan mil males porque no hay que oponerles.” (Covarrubias Dueñas, 2014, p. 1692)

Las rebeliones indígenas llevaron al extremo a las autoridades mexicanas al grado de que el congreso pensó en algún momento de suprimir los derechos políticos de estos sectores de la población. Mientras para los conservadores la razón de los levantamientos eran las políticas liberales que con la falsa premisa de la igualdad ciudadana habían esclavizado al indígena.

Las soluciones que daban los conservadores a estos levantamientos eran; evitar el modelo de exterminio anglosajón, retomar la política hispana de educación en colegios como el de Tlatelolco y San Gregorio, además de tener milicias pero no usarlas si no es necesario, se prefería la “fuerza de la moral”, restablecimiento del tributo como único impuesto, restablecer jurídicamente al indígena como menor de edad y restablecer las misiones como agente civilizador.

El sustento religioso era muy importante para los conservadores, pues veían en ello un instrumento de control, según Charles Hale, en una serie de artículos de 1849 escritos probablemente por Lucas Alamán se dice al respecto: “Ese fanatismo [religioso] a nadie dañaba: ese fanatismo templaba las pasiones feroces del salvaje, [*sic*] suavizaba sus costumbres y lo hacían útil a la sociedad: ese fanatismo que nada le costaba al gobierno, era una barrera insuperable que contenía ese furioso torrente que ahora se va desbordando y asolando a la República.” (Hale, 1972, p. 250)

Lo que reflejan las posiciones conservadoras en torno al problema indígena es al igual que los liberales su temor a la revolución social, tratando de apaciguar a los indígenas con las viejas premisas del paternalismo colonial, además les servía como propaganda política para hacer ver la incapacidad liberal de frenar los levantamientos suscitados entre 1847 y 1849. Los conservadores sólo veían en los indígenas “[...] una raza [...] naturalmente dócil [que] viene a ser una especie de masa auxiliar cuya importancia es inapreciable si se sabe con acierto dirigírsela.” (Hale, 1972, p. 250)

Por otra parte Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (1997) llama la atención sobre las formas de dominación y poder al interior de los movimientos de resistencia indígena y las pugnas que esto generaba, lo que fue aprovechado por los gobiernos liberales para sofocar o eliminar rebeliones, “La lucha de estos grupos por defender o no la autodeterminación de sus pueblos (es decir, proporcionarse una condición política y marcar las pautas de su organización interna y desarrollo económico, político y cultural), puede ser un punto de partida para hacer un deslinde entre los movimientos.” (Hernández Silva, 1997, p. 191)

La idea de Hernández Silva es importante para hacer visible que los movimientos indígenas decimonónicos fueron de dos tipos; el primero que buscaba la confrontación abierta ante el Estado, tal fue el caso de Juan Banderas, y los segundos que se adaptaban y negociaban con el gobierno por ejemplo el ya citado Juan Francisco Lucas o Juan María Jusacamea. Estas visiones y prácticas contrapuestas hicieron que dentro de las comunidades hubiera diferencias, rencillas y pugnas, sobre cómo se tenía que manejar la política y el poder al interior de los movimientos.

Asimismo algunas de las rebeliones indígenas que se suscitaron en Sonora durante el siglo estudiado, se debieron a la búsqueda de poder de los caciques o líderes regionales indígenas que pretendieron mantener sus instituciones, así como el control sobre la política, la religión y las milicias. “Desde 1819 los malestares de los pueblos se hicieron sentir y no pararían hasta que la campaña de exterminio y deportación, promovida por las élites regionales de la entidad y realizadas por el ejército federal porfiriano, terminó con la insurgencia yaqui. Pero no sólo fueron estos pueblos los que se levantaron: ópatas, pimas, pápagos, mayos, seris y apaches [...] también se revelaron.” (Hernández Silva, 1997, p. 194)

A decir de los estudios realizados, la pretensión del movimiento yaqui en Sonora fue la obtención de autonomía política a través de los cabildos indígenas, pretendían una forma de gobierno con el cual pudieran controlar sus vidas, sus territorios, sus recursos, todo ello también alrededor de los intereses de los líderes del movimiento.

Las pretensiones de los dirigentes indígenas nos muestran el dominio, diferenciación y control político interno, “[...] en la época de Cajeme y Tetabiate, durante el porfiriato, también se dieron los enfrentamientos entre dirigentes indios. Cajeme tuvo como rival a Loreto Molina, que incluso trató de asesinarlo cerca de Guaymas con todo y su familia.” (Hernández Silva, 1997, p. 197)

Los intereses políticos y materiales de cada sujeto fue determinante para la pugna entre líderes indígenas, algo que rompe con la idea de la unidad y homogeneidad de los movimientos, incluso esto tuvo más relevancia que una posible diferencia ideológica o proyecto político para la comunidad, algo que de cierta forma beneficiaba a los gobiernos liberales del siglo XIX en especial al régimen de Díaz.

Dicho lo anterior tratemos de analizar la personalidad de dos importantes hombres indígenas del siglo XIX, esto con la finalidad de comprender sus preceptos, ideales políticos y sociales, el primero es Juan Banderas (¿?- 1833) y el segundo José María Leyva Pérez Cajeme (1835 – 1887).

Juan Ignacio Juzocaena²⁰, de origen yaqui conocido con el apodo de “Banderas” esto porque llevaba consigo una bandera, misma que tomó de una iglesia pero que decía era perteneciente a Moctezuma y en nombre de “Nuestra Señora de Guadalupe”, la pretensión de su movimiento en la década de los años veinte y treinta del siglo XIX fue unificar a pueblos mayos y yaquis, quitando el control a los blancos para restituirlo a sus dueños de antaño.

Un viajero inglés llamado Charles Hardy quien estuvo en Sonora cuando arrancó el movimiento yaqui en 1825 conoció a Juan Banderas, su testimonio los menciona como un hombre “excesivamente feo, ero dotado de un natural flujo de elocuencia extraordinaria, así como de un carácter de liderazgo excepcional.” (Licón Almada, 2015, p.37)

Su movimiento fue fugaz, ya que se le capturó y ejecutó en Arizpe el 23 de enero de 1833, la memoria colectiva poco recuerda de él quizá por su condición indígena, sin embargo la serie de cartas que sus seguidores le escribieron entre el 1° de julio de 1830 y el 8 de noviembre 1832 nos dan una idea de cómo lo pensaban, un sujeto situado social y políticamente.

En la carta del 21 de julio de 1830 el capitán general José Isidro Gocochoa, del pueblo de Santa Cruz, dirigida a Juan María Jusacame y al alcalde, se queja de las incursiones de Juan Banderas, pues considera no son las formas de proceder, por otra parte esto nos hace ver no sólo las disputas que hay al interior de los movimientos indígenas sino las intenciones de Banderas; unificar en un solo liderazgo (el suyo) a los pueblos yaquis:

Hago saber que el 29 del pasado tuvimos la gran tropelía de esos naturales de esos pueblos [...] de lo cual no nos ha parecido bien el que esos hubieran venido a estos pueblos juntamente con Banderas [...] y si quieren andar este asunto ante el gobierno nos haremos unos y nos presentaremos al gobierno porque son muchos los daños y perjuicios que nos están originando estos pueblos [...] (Dedrick, 2016, p. 142)

²⁰ Es interesante que durante la época colonial se dio una rebelión yaqui, la más importante de dicha comunidad, esto sucedió durante 1740 siendo el cabecilla un indígena Juan Antonio Juzocaena, eso quiere decir que posiblemente Banderas sea descendiente de dicha familia misma que sería guerrera por linaje. Por otra parte no confundir a Juan Ignacio Juzocaena con Juan María Jusacame, quien se alió con los federales para eliminar a Banderas.

Asimismo, en una carta fechada el 30 de junio de 1832, se puede observar el ideal de comunidad de los pueblos indígenas, así como el tinte religioso que impregna y de cierta forma legítima su movimiento cuando invitan a Banderas a las fiestas patronales:

Deseamos que goce de las mejores bendiciones de Dios. Pues, señor, mi jefe, ha llegado el tiempo de la celebración de las ceremonias de nuestra Señora del Camino. La víspera será el domingo, y la procesión el lunes. Pero las personas que quieran participan en este devocional deberán venir aquí. Este es el mensaje que les estamos enviando, señores, Capitanes. (Dedrick, 2016, p. 150)

Por otra parte es necesario señalar que el movimiento yaqui tuvo una fuerte influencia religiosa, ya que según Juan Banderas tuvo una revelación de la virgen para combatir a los blancos, esto nos habla de la habilidad política que tenía Juzocaena, pues sabía que el tinte religioso le podría servir como instrumento para atraer a otros a su movimiento.

La rebelión de Banderas inició en 1825 en el Estado Interno de Occidente (actual Sonora y Sinaloa) “Dicha sublevación ha sido caracterizada por la historiografía como un movimiento en busca de la autonomía política mediante la dirección indígena, a través de la “unidad de los indios, bajo la protección de uno de los principales símbolos católicos de la Nueva España: la Virgen de Guadalupe”, así como de Moctezuma. (Licón Almada, 2015, p.41)

Podemos afirmar que el movimiento yaqui fue una verdadera lucha de castas, pues la intención y objetivo primordial fue la explosión de los “gachupines” culpables desde la perspectiva indígena de todos sus males, Licón Almada (2015) rescata un manifiesto donde se expresa su causa:

Yo [no] vengo haciendo daño ni a los Indios ni criollos mas de a los que abrasen armas a favor de los Gachupines los que se hicieran a mi bandera serán dueños de sus dineros y géneros de los gachupines pues les cuesta su trabajo para sacar a los gachupines pues por ellos esta la tierra perdida. (Licón Almada, 2015, p.42)

La rebelión yaqui enuncia tres elementos: aversión a los gachupines o sectores de la élite blanca, la religiosidad, expresada con el símbolo guadalupano, y la recuperación del pasado prehispánico expresada con la “bandera” de Moctezuma. Asimismo existieron otros factores que incluían medidas impositivas del gobierno federal, por ejemplo cobro de impuestos y requerimientos para enfrentar a los apaches.

Entre algunas demandas de la Nación yaqui estaban “[...] exigir el retiro de las tropas estatales del territorio yaqui, que los blancos no regresaran a éste, y por último que se les reconociera como los únicos dueños de su territorio” (Licón Almada, 2015, p.45)

En otra idea, es interesante señalar que a pesar de que el movimiento de Juan Banderas estuvo en contra del Estado liberal, nunca lo mencionó directamente en sus proclamas o en sus cartas, esto lleva a decir al historiador Licón Alamada (2015) que la rebelión tuvo un corte mesiánico. El mesianismo integra ideas sobrenaturales, que al final sirvieron como una herramienta política sus elementos fueron “[...] un “léxico de símbolos indios familiares” que tenían que ver con la idea de la coronación de un rey indio, la expulsión o asesinato de españoles, y un Estado indio [...]” (Licón Almada, 2015, p.45) un Estado dirigido por indígenas representaría la negación del proyecto civilizatorio occidental, pero que curiosamente integra aspectos como el cristianismo.

Por otra parte, de José María Leiva Segundo Cajeme, también de la etnia yaqui, nacido en Hermosillo Sonora, según datos otorgados por el porfirista Ramón Corral, los padres de Cajeme fueron Francisco Leyva y Juana Pérez. Una de las cualidades de este José María fue su inteligencia y su poca pero útil educación pues sabía leer y escribir.

Durante la Guerra de Reforma Cajeme participó en el bando liberal, específicamente en la toma de Mazatlán liderada por el general Pesqueira, este dato es relevante para conocer sus posibles ideales políticos. Es interesante que mientras José María Leyva sirvió al ejército liberal, combatiendo una rebelión yaqui, de igual forma lo hizo en 1867:

[...] con motivo de un serio alzamiento de los yaquis, se abrió una nueva campaña sobre ellos, con fuerzas que el Gobierno del Estado puso a las órdenes del coronel Don Próspero Salazar Bustamante. Cajeme formó parte de estas

fuerzas como jefe de una guerrilla de caballería. Aquella campaña fue una de las más sangrientas de las que se han emprendido sobre los yaquis y Cajeme tomó parte en ella en contra de los de su raza. (Corral, 2022, p. 18)

Hacia 1874 Cajeme fue nombrado Alcalde mayor del Yaqui, esto con la intención de mantener pacífica a dicha nación, pero siempre respondiendo a los intereses del gobierno mexicano, sin embargo José María al tener interacciones con el pueblo, se percató de sus necesidades, por lo que encabezó la primera rebelión hacia el año 1875.

Podemos decir que Cajeme y los yaquis luchaban contra las políticas de modernización del México porfiriano en especial del deslinde de las tierras que serían vendidas para su explotación agrícola, “Los valles del Mayo y del Yaqui, cuyas tierras fértiles y planas podían proporcionar grandes ganancias, fueron desde temprano el blanco de las ambiciones legítimas y de la codicia de muchos políticos y militares.” (Balbas, 1985 p. 13)

El plan del gobierno federal y estatal era la repartición de pequeños solares a la población de los mayos y yaquis, mientras que “Las tierras sobrantes serían entregadas a colonos y empresarios para su explotación racional; todo se desarrollaba conforme a los planes previstos pero... no se había considerado la capacidad del indio para resistirse a lo que ellos consideraban como un despojo de su tierra” (Balbas, 1985 p.12)

José María logra ser reconocido por el pueblo yaqui como la figura de autoridad, además de imponer una organización política autónoma con respecto a la autoridad del gobierno central de Díaz. La característica del movimiento de Cajeme es que introdujo tácticas y prácticas del mundo occidental para la defensa del pueblo yaqui: defensa militar, mando centralizado acopio de municiones y reservas de alimento, esto como parte de su experiencia previa como capitán del ejército del General Pesqueira.

Una de las coincidencias con el movimiento de Juan “banderas” es su búsqueda de autonomía política con relación al régimen central de Díaz, así por ejemplo “Organizó los pueblos con sus Gobernadores, Alcaldes, Capitanes y Temastianes, funcionarios estos últimos de suma importancia entre los indios y que tienen a su cargo el cuidado de las iglesias y de los santos y la administración del culto religioso.” (Corral, 2022, p. 21) En

este sentido se estaban reinstalando instituciones de tradición indígena, al establecer también las asambleas para dirimir de forma colectiva asuntos importantes, además estableció “[...] que cada pueblo destinara por cierto tiempo un número de indios para que sembraran y cosecharan maíz y frijol en beneficio del jefe de la tribu; este servicio era igualmente exigido en el Yaqui que en el Mayo y los pueblos tenían que mantener por su cuenta a los trabajadores.” (Corral, 2022, p. 21)

Sin embargo Cajeme y los yaquis no lograron resistir el embate del gobierno de Díaz, finalmente fue apresado por el General Ángel Martínez, en San José de Guaymas en 1887 y fusilado ese mismo año.

Podemos concluir este apartado con una idea de Federico Navarrete (2010) la cual es que el indígena del siglo XIX tenía su propia concepción identitaria, reflejado en el lenguaje que utilizaban para autopensarse, de esta manera utilizaban categorías como ciudadano, vecino, campesino o en el mejor de los casos su origen étnico (zapoteco, nahua, maya, otomí, yaqui, raramuri, etc.) nunca se traía a colación el concepto “indio” de raigambre jurídico colonial. La autoafirmación de las comunidades se desprende de una forma de verse, de sentirse, lo que considero forma parte del indigenismo del indígena y parte de sus movimientos.

Ahora bien, es importante señalar que aunque los grupos indígenas tuvieron su propia concepción identitaria fueron incorporando elementos políticos de raigambre occidental en sus luchas, siendo el caso del liberalismo que se mezcló con estructuras antiquísimas de origen prehispánico como la tierra comunal que paradójicamente los políticos liberales veían como un rasgo del conservadurismo político y social.

¿Por qué se descalificó sus movimientos durante el siglo XIX? la función era quitar legitimidad a sus proyectos y reivindicaciones, excluirlos de la política y de la vida social, en ese sentido se les atribuía cierta identidad social no humana, con lo cual eran cuerpos sacrificables, expuestos a la aniquilación.

Capítulo III. La visión sociohistórica de Francisco G. Cosmes del indio mexicano como hombres salvaje y bárbaro.

Yndispensable [sic] es para un pueblo el tener la conciencia de su porvenir; más para ello es necesario que posea la conciencia clara y sin errores de su pasado; porque ese pasado es el que encierra las condiciones de la existencia [...]

Francisco G. Cosmes, *La dominación española y la patria mexicana.*

3. El Hispanoamericanismo decimonónico en Europa y México

Este apartado tiene como objetivo explicar las características del hispanoamericanismo, cuál es su origen, preceptos y fines, ya que Francisco G. Cosmes autor que analizaremos más adelante formó parte de este movimiento, volviéndose difusor fundamental en México, esta doctrina será contraria a las ideas indigenistas. Asimismo en los siguientes apartados examinaremos cuáles fueron las razones por las que Cosmes rechaza el mundo indígena.

El inicio del siglo XIX representó para España el fin de una hegemonía de tres siglos, algo que comenzó un siglo atrás, con la guerra de sucesión española, con la que se puso fin a la etapa de los Habsburgo. De esta forma al iniciar la era decimonónica el imperio español sólo confirmó la crisis en la que ya se encontraba, como resultado de la invasión napoleónica de 1808 y la reclusión de Carlos IV y Fernando VII.

A esta decadencia imperial se sumaría una leyenda negra “[...] un conjunto de narrativas racionalistas e ilustradas por las cuales España y Portugal se convirtieron en el paradigma europeo de espacios fronterizos entre Oriente y Occidente, territorios incapacitados para entrar en la dinámica del progreso y dominados por la intransigencia religiosa y la violencia.” (Rina Simón, 2018, p. 1598) además de esto, la desintegración de la monarquía como resultado de las independencias hispanoamericanas provocó la toma de conciencia de los peninsulares de que su Estado estaba en decadencia por lo que se debían buscar los medios para su regeneración.

En este sentido lo que necesitaba España era la creación de una retórica nacionalista que le sirviera para mostrarse fuerte, tal y como lo fue en el pasado “El pensamiento historiográfico del siglo XIX basculó, dentro de los márgenes de los imaginarios nacionalistas, entre la búsqueda de un pasado idealizado, recreado como expectativa de un presente en crisis, desnacionalizado, y la proyección hacia un futuro positivista de regeneración [...]” (Rina Simón, 2018, p. 1601) para crear esta narrativa, América fue fundamental, pues representaba lo que alguna vez fue la “grandeza de España”, ya que ésta le había otorgado a la primera, la civilización occidental.

En este contexto nace el hispanoamericanismo, como mecanismo ideológico para construir un proyecto de imperio espiritual, ante la imposibilidad de crear uno territorial. La razón de ser de esta doctrina, fue consolidar un proyecto cultural y lingüístico que incluyera a las naciones de habla hispana en América, cuya cabeza o matriz sería España. Según Granados García (2002) no se puede afirmar que el término hispanoamericanismo fuera de uso común en aquella época, pero sí aparece en los escritos de los mayores impulsores de dicho movimiento como el español Rafael Altamira.

La noción de decadencia fue muy importante para los creadores del hispanoamericanismo, dado que en esas condiciones fue necesario una regeneración, misma que se daría a través del federalismo y municipalismo. Otra de las razones del nacimiento de esta doctrina fue la intención por parte de la burguesía española de recuperar los mercados americanos, además de una lucha cultural frente a la emergente civilización anglosajona. España en su papel de cabeza del proyecto, sería el símbolo de la latinidad, con ciertos aires de imperialismo “En este contexto fue importante una reivindicación neocolonial, no política, tampoco económica, pero sí cultural que usualmente se dejaba planteada en la noción “imperio espiritual”, en donde se resaltaban aspectos como la historia, las tradiciones, la “raza”, el idioma y la religión católica” (Granados García, 2002, p. 6) estos elementos eran parte de lo que conformaba la identidad hispana en los dos lados del Atlántico.

El impulso del hispanoamericanismo estuvo marcado por fines partidarios, específicamente del grupo regeneracionista que veía en esta doctrina un elemento fundamental de su programa nacional, puesto que a raíz del “desastre colonial” que

representó la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas frente a Estados Unidos, España tuvo la necesidad de afirmar su cultura, su idioma y su religión, pues pretendían no mostrar debilidad ante las nuevas potencias europeas, y limpiar su imagen frente a los ataques negativos que se hacían de su identidad.

Un ejemplo de lo arriba señalado es la obra de Thomas Buckle *History of Civilization in England*, publicada en 1861, en la cual escribe un capítulo entero sobre España y en la cual el autor utiliza el darwinismo social para justificar la inferioridad del mundo hispano, es una obra escrita “en clave dicotómica de norte-progreso, sur-atraso, incidiendo en su carácter (español) dominado por el fundamentalismo religioso y su incapacidad para el comercio y para liderar progresos. Esto la condenaba a la servidumbre frente a otras civilizaciones, como la anglosajona o la germánica, convocadas al liderazgo del individualismo y las libertades y no al colectivismo y la sumisión a los césares.” (Rina Simón, 2018, p. 1609)

En este sentido, Rafael Altamira dejó claro los propósitos del hispanoamericanismo “Restaurar el crédito de nuestra historia, con el fin de devolver al pueblo español la fe en sus cualidades nativas y en su aptitud para la vida civilizada, y de aprovechar todos los elementos útiles que ofrecen nuestra ciencia y nuestra conducta en otros tiempos.” (Citado por Granados García, 2002, p. 6) por ello podemos decir que la doctrina que estudiamos es en parte una herramienta para combatir la “leyenda negra” de una España atrasada e inferior con respecto a las potencias de la era del imperio.

Para lograr consolidar este proyecto, en la segunda mitad del siglo XIX, la península llevó a cabo diversas estrategias, institucionalizar la enseñanza de la historia americana en las universidades españolas, intercambio de profesores y estudiantes de los dos lados del Atlántico, así como “[...] el establecimiento de un centro oficial de Relaciones Hispanoamericanistas; la creación en Sevilla de una escuela de estudios históricos dedicada al análisis de la historia americana aprovechando los documentos del Archivo de Indias, entre otras metas.” (Granados García 2002, p. 8) así mismo “El viraje hacia América también respondía a la búsqueda de patrones políticos más progresistas y a la necesidad de establecer lazos literarios con los países iberoamericanos que pudieran hacer frente culturalmente al poderío literario francés o inglés.” (Rina Simón, 2018, p. 1609)

Comenzaron a publicarse en la península una gran cantidad de periódicos dedicados exclusivamente al continente americano y su relación histórica y cultural con España; tal es el caso de La Revista Española de Ambos Mundos; La América; La Revista Hispano – Americana, La Ilustración Española e Hispanoamericana y la Revista Hispanoamericana. Espacios de difusión del proyecto hispanista.

España quería presentarse ante los ojos de Europa como una potencia imperial, rememorando sus glorias de finales del siglo XV, esto también con el propósito de buscar una pequeña parte del territorio repartido durante la era del imperio, en la práctica esto no fue así ya que España era una potencia de segundo orden que incluso perdió irremediablemente sus posesiones coloniales. Sin embargo la idea imperialista sirvió como mecanismo ideológico puesto que “[...] estimuló a las masas a identificarse con el Estado y la nación imperial, “dando así, de forma inconsciente, justificación y legitimidad al sistema social y político representado por ese estado [...]” (Granados García, 2002, p. 13)

Incluso durante el cuarto centenario del “Descubrimiento de América” 1892, durante las fiestas colombinas los peninsulares plantearon discursos neocoloniales “[...] cuyo objetivo principal era colocar a España como un país líder en el contexto hispanoamericano. Esta postura neocolonialista respondió a un pensamiento conservador y retardatario que entendió que la coyuntura de la celebración [...] era ocasión propicia para recuperar una hegemonía perdida, que como sabemos, sólo se quedó en la retórica” (Granados García, 2002, p. 38)

Para Granados García las posturas más conservadoras del hispanoamericanismo apostaban por un iberocentrismo en las relaciones diplomáticas con los países americanos, este predominio sería disfrazado con un aparente trato de igualdad y libertad entre naciones.

Los festejos del centenario de 1892 fueron el pretexto ideal de España para lograr un acercamiento político y comercial con las repúblicas hispanoamericanas. Cabe señalar que fue la primera vez que se conmemoraba este evento por parte de los peninsulares en un intento de integrarlo como parte importante de su identidad y de crear una conciencia colectiva de su pasado imperial. Las llamadas fiestas colombinas se redujeron a una exposición la cual “[...] tuvo lugar en la actual sede de la Biblioteca Nacional de España

ubicada en el Paseo de Recoletos de Madrid. Los únicos países latinoamericanos que no asistieron fueron El Salvador, Chile Venezuela y Paraguay.” (Granados García, 2002, p. 56)

Estas exposiciones tuvieron un significado político, pues las potencias imperialistas tanto de primero orden como como de segundo trataban de mostrarse frente al mundo como naciones con avances y progresos modernos, reflejaban sus intereses expansionistas, así como su supuesta superioridad cultural y racial.

En el mismo contexto diversos intelectuales mexicanos conservadores promovían la recuperación de la memoria colectiva hispana, especialmente lo referente a la herencia colonial, iniciada con la conquista, la cual era considerada una de las raíces de la identidad del mexicano. Asimismo se luchó contra los discursos antiespañoles que se ofrecían durante las fiestas patrias, siendo Francisco G. Cosmes uno de los más importantes en este aspecto.

El hispanoamericanismo tuvo en América y muy particularmente en México un objetivo, la defensa de la cultura e incluso el territorio nacional frente al avance imperialista de los Estados Unidos, incluso el gobierno porfirista promovió los intereses de la comunidad española “Hay un sector de la colonia española muy poderoso e influyente políticamente. Participan del comercio, el agiotismo y la banca regional en gran proporción. También son fundadores de la banca nacional con el Banco Nacional de México, institución que goza del privilegio de emisión de papel moneda, y que resulta de la fusión de los intereses bancarios y comerciales de las ciudades de México y Veracruz.” (Rajo Serventich, 2008, p. 100)

Incluso se crearon instituciones para fortalecer las relaciones entre América Latina y España, tal es el caso de la Unión Iberoamericana fundada en 1885, misma que estuvo encabezada en mayor medida por mexicanos y españoles entre los que estaban Antonio Cánovas del Castillo político cercano al rey Alfonso XII y del régimen de la restauración, así como Vicente Riva Palacio quien estaba en su destierro forzado como ministro de México en España. Manuel Dublán e Irineo Paz también fueron miembros de esta Unión.

El objetivo de la Unión Iberoamericana se plasmó en doce puntos que abarcaban el plano político, cultural y económico:

[...] reconocimiento de títulos académicos, supresión de aduanas terrestres entre España y Portugal, firma de tratados de cooperación con las repúblicas americanas, convenios postales, proyecto de un edificio para una exposición permanente iberoamericana, habilitación de locales en América de la asociación, acuerdos de propiedad literaria, reorganización colonial de Cuba y Puerto Rico, formación de personal especializado en administración ultramarina, “españolizar” Cuba y Puerto Rico, aumentar el presupuesto de los servicios civiles y análisis del atraso y de la propuesta de medidas de regeneración a nivel municipal. (Rina Simón, 2018, p. 1618)

Esta organización tuvo su parte en el Anáhuac, llamado “Centro Mexicano de la Unión Iberoamericana fundado el 15 de mayo de 1886, el periódico El Economista Mexicano dejó plasmado sus propósitos “El objetivo de esta sociedad es eminentemente práctico y útil: fortalecer más, si es posible, los lazos de confraternidad que unen a todos los pueblos de común origen, cuya habla es la rica de Cervantes. Entra a formar parte también de este pensamiento, el simpático pueblo lusitano”. (Rajo Serventich, 2008, p. 106)

Incluso la Unión Iberoamericana fue quien estableció fechas cívicas como oficiales, tal es el caso del 12 de octubre llamada el día de la Raza, haciendo alusión a que existía un origen común en ambos lados del Atlántico, la hispanidad. “En el 12 de octubre confluyeron múltiples intereses que encontraron un espacio ideológico cómodo en el recuerdo de la labor evangelizadora de España, del heroísmo de los conquistadores, o en la confraternización de pueblos que compartían historia, cultura y lengua. En las celebraciones, por tanto, confluyeron imaginarios locales, regionales, nacionales y cosmopolitas.” (Rina Simón, 2018, p. 1619)

Sin embargo la Unión Iberoamericana tuvo sus detractores como Fausto quien en el Diario del Hogar define esta institución como:

[...] exclusivista, contraria a un ideal de unión que se presume universal. Los calificativos que acompañan a esta unión son los de un democrático “Sin

distinción de razas y de comarcas”. Proceder en sentido contrario, lesiona el “amor propio de un pueblo celoso de su honra y dignidad”, según este autor. Ante el culto a los héroes, propio del hispanoamericanismo y de la reivindicación de Hernán Cortés como poseedor de esa condición, señala al conquistador extremeño como bandido más que como un personaje heroico. Y hace gala del recurso de la ironía, afirma que si el valor, cualidad atribuida a Cortés, fuese suficiente, sería requisito para erigir una estatua a Eraclio Bernal. En cambio, plantea otro tipo de significación y merecimiento con la propuesta de brindar tributo a Francisco Javier Mina. (Rajo Serventich, 2008, p. 109)

Algunos periódicos de circulación mexicana recalcan el vínculo estrecho entre ambas naciones con frases tales como “México es y ha sido la colonia más querida para España, la que guardaba más reliquias de ella.” (Granados García, 2002, p. 67) mientras El Correo Español mencionaba que México era de toda la América el país donde la herencia de la dominación española quedó más marcada reflejado en el idioma, las costumbres y la arquitectura, la nación de América septentrional “[...] no podía olvidar jamás a la patria que le dio sus leyes, su lengua y la sangre de sus hijos, como España olvida jamás que en América fue México la preferida y sigue siéndolo aún.” (Granados García, 2002, p. 67)

En este sentido los países hispanoamericanos incluidos México, debían a España lo que eran, dado que su madre patria los había puesto en el camino de la “civilización”, además se le tenía que reconocer como la cabeza del imperio espiritual por haber sido la metrópoli de América.

Desde nuestro punto de vista la idea del imperio espiritual encabezado por España no sólo responde al contexto histórico de la era del imperio 1875 – 1914 en la que las grandes potencias estaban en la búsqueda de nuevas colonias y del reparto territorial, sino que fue utilizado en México como una oportunidad para excluir otras formas de vida, ya que la única que se debía llevar era la heredada por la “madre patria”.

Como ya se mencionó la concepción de “raza” era de uso común entre los intelectuales de México y de todo el mundo en el siglo XIX. El hispanoamericanismo no fue la excepción, pues dicha idea permitía cohesionar a las naciones de ambos lados del

atlántico. En México la idea de una raza latina o hispana sirvió para enfrentar “reivindicaciones indigenistas, criollistas y otras que en el decir de muchos querían “sajonizar” el antiguo imperio Español en América. Pero no era solamente la “raza” lo que se argumentaba sino que junto a ella las tradiciones, el idioma, la religión cristiana, la cultura material y el sentir español.” (Granados García, 2002, p. 76)

El artista y etnógrafo español Ricardo Becerro de Bengoa en su visita a los Andes en 1892 redacta una idea en la que deja expresado que los habitantes americanos tienen un origen étnico común, el español:

Al más obtuso y negado de cuantos americanos blancos le cuentan que se van a celebrar las fiestas del Centenario, se le alborota sin querer en el alma cierto honorcillo de origen, cuando, en pos de la noticia acude a su mente aquella pregunta de: ¿Por quiénes estamos nosotros aquí? Y encadenando las consecuencias que semejante averiguación trae consigo, deducen que, sino por Cristóbal Colón, por los Reyes Católicos y por los españoles [...] (Citado por Granados García, 2002, p. 78)

Préstese atención en que Becerro de Bengoa está hablando de los hombres blancos, quienes “[...] nada tienen que ver con la sangre de los hombres de color de chocolate. Ellos son en la suya, como en sus apellidos, españoles puros.” Citado por Granados García, 2002, p. 78) este mismo personaje menciona que aquellos españoles americanos no han mezclado su sangre con la gente india y primitiva de los Andes.

Sobre México Becerro de Bengoa menciona una característica del indígena su animalidad, de la cual la mayor parte del México blanco rechaza y desprecia, por sentirse orgullosamente herederos hispanos:

Así os lo repetirán, lo mismo la gente de pro que se retira a descansar aristocráticamente desde Méjico a Amecameca [...] No les digáis a los del populacho del barrio mejicano de San Lázaro que tienen parentesco alguno con los indios que, cargados como bestias, pululan por la calle de San Cosme, [...] ni a los contemporáneos y admiradores del coronel Ramírez, el Guzmán el Bueno de Téxax, en el Yucatán, y demás valientes sostenedores de la guerra

última contra los yucatecas, [...] no les digáis que ellos y los patriotas de Valladolid, de Mérida y de Campeche tienen ni una gota de sangre maya [...] Ellos todos, son de la raza pura ibérica, que agradecida a Colón por haberla servido, y envanecido por haberla acompañado, va a celebrar el Centenario de aquel grito creador que desde la proa de la Pinta dijo: “¡Tierra!” [...] (Citado por Granados García, 2002, p. 78)

De esta forma el hispanoamericanismo fue una herramienta para intentar hacer resurgir a España frente a lo que se consideraba su decadencia como potencia de primer orden, en este sentido su historia compartida con América fue un referente primordial para engrandecer su pasado, presente y futuro, además de la difusión de la idea de una raza latina o hispana en ambos lados del atlántico lo que fortalecería una identidad.

Si bien es aceptado que el hispanoamericanismo es un fenómeno de origen español, es importante mencionar que a mediados del siglo XIX en México ya existía un representante de este tipo de pensamiento, estamos hablando de Lucas Alamán, mismo que analizaremos de forma breve pues es un exponente importante en territorio mexicano. El político e historiador guanajuatense, en ocasiones tachado de conservador reaccionario luchó por la unificación de los pueblos de la región, a través de un Mercado Económico Latinoamericano, siguiendo las ideas del libertador Simón Bolívar “[...] es durante el periodo de 1830 a 1832 que Alamán intenta poner en práctica un proyecto integracionista americano de vastos alcances [...] para el cual envió dos misiones diplomáticas espaciales a Centro y Suramérica [...]” (Méndez Reyes 1996, p.1) para desgracia de Alamán esta empresa no se culminó por la situación convulsa de las nacientes repúblicas.

Se considera a Lucas Alamán representante del hispanoamericanismo porque “[...] incluía en sus afanes integracionistas a los países emancipados de España, así como al imperio de Brasil, que aunque desgajado del trono portugués mantenía condiciones similares a la de los países que habían sido colonias españolas. Los planes alamanistas, sobre todo a partir de 1830, excluían implícitamente a Estados Unidos del sistema hispanoamericano o iberoamericano.” (Méndez Reyes, 19996, p. 9) La preocupación de Lucas Alamán para la integración de Hispanoamérica respondía a su contexto histórico, en

el cual España tenía intereses de reconquista, así como el apoyo que pudiera tener de la Santa Alianza, amén de las ambiciones expansionistas de los Estados Unidos.

Para Méndez Reyes (1996) el hispanoamericanismo de Alamán se divide en dos periodos; el primero de 1823 hasta 1825 en el que el ilustre historiador impulsa el Mercado Económico Latinoamericano, el segundo de 1830 ha 1832 en el que trata de afianzar relaciones con Centro y Sudamérica.

Cabe resaltar que Lucas Alamán pasó su juventud en un contexto en el que la política mexicana estuvo dominada por el anti – españolismo promovido por la logia de york quienes también se hacían llamar el partido Americano, esta agrupación defendía el modelo republicano federalista influenciado por Joel Roberts Poinsett, en contra de la monarquía parlamentaria de tipo español. “Por esta y otras razones, Poinsett fue enemigo constante del ministro Alamán, al grado de que varios autores atribuyeran a las intrigas del charlestoniano la caída del ministerio del guanajuatense en 1825.” (Méndez Reyes, 1996, p. 36). El anti-españolismo era un punto en el cual Alamán no estaba de acuerdo.

Recordemos que nuestro ilustre político es heredero del pensamiento criollo de principios de siglo, (Francisco Primo de Verdad y Melchor de Talamantes) para quienes debía existir una autonomía política de España pero no una ruptura total, los continuadores de esta posición en Latinoamérica fueron “[...] el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, el peruano Manuel Lorenzo Vidaurre, el argentino José Antonio Miralla, y los mexicanos Miguel Ramos Arizpe y Lucas Alamán.”(Méndes Reyes, 1996, p.55) podemos decir que la pretensión de estos individuos está dentro de un proto – hispanoamericanismo dado que luchaban por mantener unida a España y América a través de una comunidad de naciones autónomas, este proyecto fracasó tras la independencia total de los territorios americanos y a la renuencia de la metrópoli de aceptar la misma.

Ya bien entrado el siglo XIX se fundó el Partido Conservador, cuyos miembros pertenecían a la élite criolla mexicana, estando Lucas Alamán como el integrante más importante, en ese mismo contexto escribe su importante obra Historia de México en cinco volúmenes aparecidos entre 1848 y 1852, donde da su punto de vista sobre la situación del país que a la vez provocó la pérdida del territorio frente a los Estados Unidos.

De esta forma el programa de Alamán critica la debilidad del poder ejecutivo y en las facultades excesivas del legislativo, así mismo al contrario de lo que se piensa Alamán no veía con malos ojos el federalismo al decir que es la única forma de evitar la fragmentación del país; “Adóptese la idea que propongo: divídase el Estado de México en cinco Estados [...] hágase lo mismo con el de Veracruz [...] este es el único modo de evitar sin violencia la desmembración que ha sufrido Goatemala [sic] y a que está igualmente expuesta la república mejicana (Alamán, 1894, p. 935) en cuanto a la parte económica menciona que debe cesar el gasto suntuoso para poder mantener a las pequeñas regiones, el ejército debe estar formado por elementos de los mismos Estados, además de reducir a los efectivos permanentes por ser causa de intrigas y levantamientos.

Se menciona el programa de Alamán dado que está vinculado con el hispanoamericanismo ya que muchos de sus principios políticos están inspirados en las instituciones coloniales herencia que siempre reivindicó, así por ejemplo sobre el presidente, menciona que debe tener un grupo de consejeros a la usanza del consejo de Indias; “Para que en este proceda con acierto el que se halla revestido de ella, debe tener consejos en cada departamento de gobierno, sin que estos aumenten los gastos de la administración [...] como los del consejo de Castilla e Indias en el antiguo gobierno de España [...] una junta de hacienda a la manera de la superior establecida por el código de Indias ilustrará al presidente en los negocios propios de este ramo.” (Alamán, 1849, p. 940)

Por supuesto la defensa de la religión católica como pilar de la cultura hispana es algo de lo cual también se ocupó Alamán “Es indispensable erigir algunos más obispados y estos y los antiguos, deben abrazar cierto número de Estados completos [...] Más antes de formar nuevas diócesis, es menester asegurar la subsistencia del clero por medios fijos [...]” (Alamán 1849, p. 944)

El primer autor que popularizó el tema de Lucas Alamán como hispanoamericanista fue José Vasconcelos en su obra Bolívarismo y Monroísmo, publicado en 1935 el ilustre rector de la UNAM y secretario de educación, menciona que fue Alamán el primero en oponerse a los elementos de la Doctrina Monroe: “¿Qué es eso?, va a exclamar un noventa por ciento de mis lectores y tiene razón. Yo mismo mexicano de la clase letrada, vine a saber quién era en verdad Alamán [...] Anteriormente, Alamán era para mí, como para la

mayoría de mis compatriotas, un reaccionario casi traidor y enemigo del pueblo [...]” (Vasconcelos, 1935, p. 8)

Vasconcelos enfatiza la importancia del Congreso de Tacubaya organizado por Alamán como Ministro de Relaciones Exteriores, “Lo más importante para el porvenir iberoamericano quedó definido en el Congreso [...] Lo más importante que jamás haya hecho un estadista del continente fue la concertación de una liga Aduanera Iberoamericana [...]” (Vasconcelos, 1935, p. 10) cabe resaltar que se excluyó a Estados Unidos de esta liga, con lo que se daba un golpe al monroísmo.

La obra de Vasconcelos es muy importante para comprender que el hispanoamericanismo y sus preceptos básicos, religión, raza, lengua; frente a la doctrina anglosajona del monroísmo, tiene hasta cierto punto su origen en América, puesto que el historiador guanajuatense continua la idea del libertador Bolívar “Alamán creía en la raza, creía en el idioma, creía en la comunidad religiosa. En suma, Alamán daba al bolivarismo el contenido que le estaba faltando. Y sin sobresaltos liquidaba el monroísmo [...] Con Alamán nace el hispanoamericanismo en clara y definida posición frente al hibridismo panamericanista.” (Vasconcelos, 1935, p. 10)

Para finalizar con las ideas vasconcelistas, es preciso decir que desde su punto de vista, el hispanoamericanismo estuvo enterrado después de los intentos bolivarianos y alamanistas de unificar el continente “El hispanoamericanismo cayó con Alamán para no levantarse más en todo el siglo, no obstante uno que otro intentó más o menos falsificado. Por eso es que, ni mis lectores, y hasta hace pocos años, ni yo, que ahora hablo de él, sabíamos quién era Alamán.” (Vasconcelos, 1935, p. 10)

A pesar de que el hispanoamericanismo de Lucas Alamán no es imperialista, ni piensa en una matriz de poder que guía a la cultura o “Raza latina”, sin embargo en lo tocante al mundo indígena su pensamiento es igual al de sus compañeros hispanoamericanos europeos. “Para él el origen de la nación mexicana estaba en la conquista, y veía como un designio providencial que hubiera sido España el país que la hubiera hecho.” (González Navarro, 1952, p. 87)

Debido a su ascendencia española defendía todo lo que tuviera que ver con su herencia política, cultural y lingüística, “Fue un defensor de los españoles más que de los criollos mismos. Sus intereses lo ligaban más con aquéllos que con éstos.” (González Navarro, 1952, p. 88) Es por ello que la expulsión de los españoles representó para Alamán un hecho trágico y desastroso, “[...] en ello veía el ocaso de la raza española. Miraba estas expulsiones como una pérdida de fuerza económica para su grupo y como la privación de las fuentes de donde manaban las energías creadoras de la sociedad. [...] con dolor veía la destrucción del pasado, de su pasado, que era la destrucción de las glorias de la raza española, de su raza [...]” (González Navarro, 1952, p. 88)

En cuanto a su visión del mundo indígena, a diferencia de sus homólogos hispanoamericanistas, Alamán no desdeñó su cultura ni sus aportaciones culturales, sin embargo desde una postura universalista, pensó que la “raza española” y su contribución eran superiores a la de los pueblos originarios, negaba el hecho de que fueran bárbaros: “[...] no puede aplicarse el epíteto de bárbaros a una nación que tenía un gobierno constituido bajo una forma tan complicada [...] y en la que la justicia se administraba por leyes establecidas y tribunales organizados conforme a éstas, no sólo las artes necesarias para la vida; sino también las del lujo: sólo la religión que profesaban merecía tal nombre.” (Alamán, I, 15, citado en González Navarro, 1952, p. 88)

En este sentido para Alamán la legislación española era fundamental para la protección de los indígenas, y su eliminación tras la independencia representaba un problema para dicho sector social. Según González Navarro, el liberalismo decimonónico no comprendió el sentido de proteccionismo de las leyes de Indias en su afán de crear una sociedad igualitaria lo que consiguieron fue lo contrario una república con hondas diferencias, mientras que Lucas Alamán “[...] no reconocía la pretendida inferioridad de los indios ni la afirmación de que los españoles hacían de su superioridad al calificarse de gente de razón, como si los indios careciesen de ella.” (González Navarro, 1952, p. 90)

Según la interpretación de González Navarro, Alamán pensó que las divisiones de la sociedad en castas podrían llevar a una lucha entre las mismas, (cosa que finalmente sucedió) si no se encontraba un equilibrio se pondría en peligro la unidad nacional, por lo tanto lo que convenía a la sociedad mexicana era eliminar la dominación de una “raza”

sobre otra a través de la política y la ley, haciendo que éstas vieran a todos los ciudadanos como iguales, justo en ese aspecto se necesitaba una legislación como la de las leyes de Indias.

Con lo anterior no se pretende decir que Alamán no miraba a las clases populares e indígenas desde una posición privilegiada, sólo se quiere acentuar el hecho de que pretendía integrarlas a la nación aunque no con un rol central, en contraste con los hispanoamericanistas de la segunda mitad de siglo, cuyo pensamiento en ese tema fue diametralmente contrario. A pesar de lo anterior, para el ilustre historiador guanajuatense si existía una división y jerarquización de la cultura, una de tradición indígena inferior y con algunas costumbres incomprensibles y la hispana superior y de la cual proviene la nación mexicana.

3.1 El horizonte escriturario de Francisco G. Cosmes, la historiografía decimonónica mexicana.

Este apartado tiene como objetivo dar un panorama general de la operación y práctica historiográfica en el siglo XIX, cuáles eran sus fines políticos, pedagógicos e ideológicos, esto para entender la dinámica, referentes e influencias que pudo haber tenido Francisco G. Cosmes en su interpretación de la historia nacional.

Después de la dolorosa pérdida de más de la mitad del territorio nacional en la llamada “Guerra del 47”, las élites letradas mexicanas se preocuparon por fortalecer su identidad, su origen común en otras palabras su conciencia nacional, por ello era necesario elaborar una historia general, donde se integrara la “realidad nacional”, pues en aquellos años incluso se llegó a debatir si existía algo parecido a una nación. “Dicho cuestionamiento se convirtió en un acicate para la historiografía, ya que sirvió para que personajes de la talla de Lucas Alamán y Luis G. Cuevas produjeran sus magnas obras de revisión histórica, en las que se propusieron mostrar el derrotero equivocado que había tomado México a raíz de su independencia.” (Pi-Suñer Llorens, 1996, p. 10)

En este sentido en los primeros años de la década de 1850 se publicaron diversas obras historiográficas y/o alusivas a la cultura mexicana que pretendían mostrar el ser nacional, tal es el caso de *Los mexicanos pintados por sí mismos* (1853), *México y sus*

alrededores (1856) y *Diccionario universal de historia y de geografía* (1853 – 1856), cada uno de ellos con el mismo fin, generar en el habitante del país un reconocimiento de sí mismos como miembros de una comunidad política.

La idea de elaborar una historia general reunió a intelectuales de diversas posturas políticas y generaciones distintas, desde Lucas Alamán quien perteneció a la primera generación de letrados que vivieron la independencia, hasta pensadores de una segunda época como Manuel Orozco y Berra, José Fernando Ramírez, José María Lafragua, Guillermo Prieto, y Niceto de Zamacois, y los que vivieron ya en la última etapa del siglo XIX como Joaquín García Icazbalceta, Antonio García Cubas, Francisco Zarco, Manuel Rivera Cambas, Vicente Riva Palacio, José María Vigil, Alfredo Chavero, Julio Zárata, Juan de Dios Arias. Es en este tercer y último grupo es donde integramos a Francisco G. Cosmes.

Es importante señalar que en el siglo XIX la historia como disciplina en México no se había profesionalizado, por lo que muchos de los letrados que se lanzaban a la investigación y operación historiográfica pertenecían a otras áreas, principalmente la jurisprudencia, ingenieros, periodistas, e incluso en el caso de Riva Palacio la carrera militar.

Los pensadores de aquel momento combinaban la política, la literatura, el derecho y la historia como actividades inseparables. “En su tiempo casi todos ellos fueron considerados literatos u "hombres de letras" y su actividad literaria no fue parcelada en compartimentos, estancos, como ocurre hoy en día, sino que fue multifacética, por lo que lo mismo escribían poemas que hacían traducciones, igual redactaban textos históricos que crónicas teatrales, o elaboraban artículos de costumbres a la vez que grandilocuentes piezas de oratoria.” (Pi-Suñer Llorens, 1996, p. 14)

Las asociaciones literarias fueron muy importantes en el desarrollo del pensamiento mexicano, sus lugares de reunión predilecto eran los cafés, donde se hablaba desde política, historia y poesía, “En ellas surge el llamado a una literatura nacional se trabaja para que reconozca que los literatos son útiles a la sociedad; se concilian grupos antagónicos: liberales y conservadores, clásicos y románticos; se trata de demostrar lo infundado de las

acusaciones de barbarie a que nos sometieron los autores franceses [...]” (Clark de Lara, 2005, p.18)

Diversos historiadores, [sobre todo los de la segunda generación] pertenecieron a asociaciones culturales por ejemplo a la Academia de Letrán y al Ateneo Mexicano, en donde intercambiaban ideas literarias e históricas. Posteriormente surgió el Liceo Hidalgo en 1850 y la Academia Nacional de Ciencias y Artes fundada por el mismo presidente Juárez, todas ellas con la finalidad de nutrir la vida cultural y de letras de México.

Según Belém Clarck de Lara, entre 1836 y 1867 se da una comunión inseparable entre el trabajo histórico y el literario, en el cual ambas disciplinas son trabajadas por los escritores mexicanos desde el romanticismo, de esta forma José María Heredia es un ejemplo de ello, “Cubano por nacimiento , pero mexicano por el tiempo que vivió en la capital y por la obra realizada en nuestro país [...] ha sido considerado [...] el autor de la “primera novela histórica y de tema indigenista en Hispanoamérica [...]” (Clark de Lara, 2005, p. 22.)

Un representante más del género de la novela histórica fue Justo Sierra O` Reilly, político, periodista e historiador mexicano, a quien Germán Castro Ibarra (2004) considera como el primer literato en publicar novela histórica en México, “Justo Sierra O'Reilly publica en *El Museo Yucateco* siete novelas históricas cortas: *La tía Mariana*, *Los anteojos verdes*, *Doña Felipa de Zanabria*, *D. Pablo de Vergara*, *El filibustero*. *Leyenda del siglo XVIII*, *Los bandos de Valladolid* y *D. Juan de Escobar*.” (Castro Ibarra, 2004, p.131)

Una de las asociaciones literarias más importantes donde desarrollaron una conciencia histórica ya sea a través de la novela o de la historiografía fue la Academia de Letrán, donde personajes como Ignacio Rodríguez Galván se preocuparon por recuperar el pasado prehispánico con el fin de encontrar la identidad del mexicano, así lo muestran dos de sus obras *La visión de Moctezuma* y *Profecía de Guatimoc*. “[...] la afinidad que los escritores de la Academia de Letrán tuvieron con la historia [...] [se refleja en] la defensa que algunos escritores hicieron de esta disciplina, tal es el caso de Antonio Larrañaga en su ensayo “Fin moral de la historia” [...]”. (Clark de Lara, 2005, p. 23)

Para José Ortiz Monasterio (2004) la relación entre historia y literatura, se debía a que en el siglo XIX se consideraba a la primera como una rama de la segunda, a pesar de que ya en la segunda mitad de siglo se tratara de dar a la historia un carácter científico, “Es decir que la historiografía de aquella época busca ya convertirse en una ciencia, pero la secular tradición que ubicaba al historiador más cerca de la literatura de lo que ahora está, que entrará en crisis a finales del siglo XIX con el positivismo de Spencer y Comte [...]” (Ortiz monasterio, 2004, p.20)

Un fragmento recatado de la obra de Francisco Ortega deja constancia de cómo la historia era visto como un género literario a mediados de siglo: “En ninguna de las épocas del mundo civilizado se ha cultivado la literatura con más generalidad que en la presente. La historia, la biografía, la crítica, la novela, la poesía dramática, la lírica, todos los ramos de las bellas letras se enriquecen diariamente de una manera asombrosa.” (Citado en Ortiz monasterio, 2004, p.44)

A pesar de lo anterior los literatos mexicanos, no confundían la historiografía con la literatura de ficción, la historia para ellos no es un cuento, sino una forma de llegar a la “verdad” y una herramienta para moralizar a la población, esta postura es expuesta por José María Lafragua quien tenía clara la distinción entre ambas disciplinas así como sus objetivos: “La literatura no es la historia. Refiera ésta los acontecimientos tales como hayan sido; pero guárdese mucho aquélla de acabar de corromper el corazón al expresar el pensamiento de la sociedad.” (Citado en Ortiz monasterio, 2004, p.45)

Llama la atención que José María Lafragua mencione que la historia tiene como objetivo decir “los acontecimientos tales como hayan sido”, puesto que esa sentencia sería formulada de forma parecida por Leopold Von Ranke décadas después en la que al atribuir carácter científico a la historia ésta tendría como misión “contar lo que verdaderamente ocurrió”.

Retomando el tema de las instituciones que sirvieron como fuente de conocimiento histórico donde participaron varios de los historiadores citados, fue la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística creada en 1833, para 1839 lanzaron su *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía e Historia*; “En dicha publicación, además de la estadística y la

geografía, se incluyeron textos sobre astronomía, química, ciencias naturales, medicina, arqueología, lingüística, literatura e historia.” (Mora Muro, 2016, p.36- 37)

Por otra parte los archivos y bibliotecas se convirtieron en centros de investigación, por lo que fueron creciendo en importancia social y gubernamental.

Como ya se mencionó, la gran mayoría de los escritores citados tenían múltiples actividades, sin embargo encontraron en la historia una herramienta para dar respuesta a diversas problemáticas políticas y sociales de su tiempo “La historiografía cobró para todos ellos un sentido vital, y fue a través de su ejercicio que trataron de reforzar el sentimiento de nacionalidad.” (Pi- Suñer Llorens, 1996, p. 17)

A pesar de que en esencia los historiadores mexicanos decimonónicos tenían un mismo fin (conformación de la conciencia nacional) tenían intereses por distintos temas vinculados con la historia. Pi-Suñer Llorens (1996) clasifica a algunos historiadores del siglo XIX en distintos géneros.

El primero de estos grupos corresponde a la historiografía política, misma que se divide en dos; la historia política inmediata y la remota:

Los primeros respondieron a las experiencias vividas desde la guerra con Estados Unidos hasta la guerra contra la intervención francesa y el imperio: Guillermo Prieto, Manuel Payno, Juan Suárez y Navarro, Anselmo de la Portilla, Francisco Zarco, José María Iglesias, Pedro Pruneda, Francisco de Paula Arrangoiz y José Manuel Hidalgo. Los que escribieron desde una perspectiva menos cercana fueron José María Roa Bárcena, Ignacio Manuel Altamirano y Manuel Rivera Cambas.

El segundo grupo de historiadores mencionado por Pi-Suñer Llorens es el de los eruditos o científicistas, quienes daban prioridad a la recopilación documental para crear una historia más “exacta”; “Aquí hemos agrupado a José Fernando Ramírez, José María Lafragua, Manuel Orozco y Berra, Joaquín García Icazbalceta, Eusebio Hernández y Dávalos, Antonio García Cubas, Emilio del Castillo Negrete y Matías Romero.” (Pi- Suñer Llorens, 1996, p. 18)

El tercer grupo es el antecesor de los historiadores dirigidos por Vicente Riva Palacio y su *México a través de los siglos*. Manuel Larrainzar, Niceto de Zamacois y Hubert H. Bancroft. Quienes fueron conscientes de la necesidad de una historia general para el país, es importante señalar que a la muerte de Zamacois, Francisco G. Cosmes continuó con la empresa de escribir el tomo XVIII correspondiente a la *Historia General de Méjico: los últimos 30 años*, publicada por J. F. Parrés y Cía., editores de Barcelona y México en 1876 y culminada en 1882. Para 1888 se reeditó “[...] los tomos II, III, VI, XI y los volúmenes XVIII-A y XVIII-E. Es muy probable que la razón de esto se debiera a que Francisco G. Cosmes estaba interesado en continuar la historia escrita por Zamacois, y creía necesaria una reedición de algunos de los tomos.” (de la Torre Rendón, 2019, p. 554)

La historiadora Judith de la Torre Rendón señala que en la edición de 1888 aparece una temporalidad más delimitada que menciona “Hasta el gobierno de d. Benito Juárez” esta decisión probablemente la tomó Cosmes, pues originalmente la obra sólo menciona hasta 1867, asimismo esta edición menciona “Continuada por historiador competente e imparcial hasta nuestros días” haciendo alusión a Cosmes, es complicado mencionar que partes añadió *Observatore*, pues al comparar las ediciones de forma general, son muy parecidas, lo que es un hecho es que Cosmes se interesó por reeditar una visión de la historia mexicana de corte conservador e hispanista, es importante además que ese año se lanzó *México a través de los siglos*.

Según Pi – Suñer Llorens (1996) la mayoría de estos historiadores no dejaron referencia de sus influencias historiográficas, lo que sí es notorio son las tendencias metodológicas europeas tendientes a demostrar que la historia es una ciencia. “Así encontramos alguna alusión a autores españoles como Donoso Cortés o Modesto Lafuente y a ingleses como Edmund Burke y Herbert Spencer, pero lo que más salta a la vista es la influencia de las lecturas francesas.” (Pi - Suñer Llorens, 1996, p. 18)

Es importante señalar que al igual que en otros aspectos como moda, música, arquitectura, aspectos literarios, científicos y por supuesto historiográficos, Francia fue tendencia, nación que fue considerada en el porfiriato como la punta de lanza, el ejemplo a seguir del progreso, la modernidad y la civilización, por ello “Varias obras de historiadores franceses fueron traducidas en México; otras llegaron traducidas de España, siendo algunas

de ellas publicadas por capítulos en los periódicos. Finalmente, el resto fue leído directamente en francés, ya que, por lo general, nuestra elite intelectual conocía bien dicho idioma.” (Pi-Suñer Llorens, 1996, p. 19)

Entre algunas otras referencias encontramos autores como Lamartine, Tocqueville, Chateaubriand, Lammenais, Thierry, Thiers, Michelet, Guizot, Taine y por supuesto Comte. Por ejemplo José María Iglesias en su obra *El estudio de la historia*, “se refirió a las corrientes evolucionistas de la historia, indicando la importancia de Augusto Comte, Herbert Spencer y un discípulo de éste, Henry Thomas Buckle. Iglesias parecía estar convencido, en los últimos años de su vida, por estos teóricos, por lo que sostuvo que los acontecimientos humanos estaban sujetos a leyes y que la historia era una ciencia "cuyo carácter distintivo era la previsión". (Pi-Suñer Llorens, 1996, p. 20)

Por lo anterior podemos identificar que la historiografía mexicana estaba impregnada por dos grandes corrientes, el romanticismo y el positivismo – evolucionismo, mismas que serán combinadas en las obras de los historiadores mexicanos, por lo que podemos hablar de un eclecticismo historiográfico. Lo que tenían en común todos ellos eran dos aspectos; su idea de que la historia era lineal, por lo que la sociedad marchaba hacia el progreso, y el hecho de su científicismo, en otras palabras, comprobar con grandes volúmenes documentales lo que se decía del proceso histórico. "Este afán de buscar, autentificar y recopilar documentos fue casi la razón de vivir de varios de los autores [...] Consideraron que dicha tarea era indispensable para que algún día se llegase a escribir la historia de nuestro país con plena veracidad.” (Pi-Suñer Llorens, 1996, p. 23) es en este momento donde no sólo en México sino en el mundo el historiador tiene como obsesión llegar a “la verdad” a través de los documentos, siendo objetivo e imparcial.

Finalmente ¿qué utilidad veían estos escritores en la historia? siguiendo a Pi – Suñer Llorens, los historiadores mexicanos tenían la fiel convicción de que esta disciplina era en términos de Cicerón la “maestra de la vida”, y por ello servía no sólo para comprender el pasado sino para no cometer aquellos errores que en algún momento habían hecho mal a la nación. En ese sentido es una ciencia con fines de proyección hacia el futuro. Asimismo Orozco y Berra, Zamacois y García Cubas vincularon la historia con otros saberes como la geografía pues la primera otorgaba la dimensión temporal y la segunda la espacial.

Como ya se mencionó una de las razones del incremento de la producción y la conciencia histórica, fue el contexto político que experimentó México en el siglo XIX, entre invasiones extranjeras, pérdida de territorio y guerras civiles, por ello se decretó un ley en la cual se estipulaba que la enseñanza de la historia de México era obligatoria en los estudios primarios y en la Escuela Nacional Preparatoria, esto con el fin de fortalecer un sentimiento e identidad nacional y para lo cual se necesitaban diversos libros de historia patria, iniciaría así la llamada historia de bronce.

Los relatos históricos, moralizantes y edificantes para la juventud, jugarían ahora el papel que antes habían jugado los religiosos. Sería a través de la historia patria que los educandos conocerían su herencia y reverenciarían a sus héroes, quienes asumían así el lugar del santoral. Al decir de Prieto, sólo a través de la historia se podía exaltar el amor a la patria y enaltecer a sus hombres eminentes por sus virtudes, los cuales evidentemente eran los liberales. (Pi- Suñer Llorens, 1996, p. 25)

Es en este contexto donde se elabora la obra de Niceto de Zamacois en 20 volúmenes, *Historia de Méjico* editada entre 1876 y 1882, es considera como un texto de ideología conservadora, mismo en el que participó Francisco G. Cosmes. Sin embargo esta obra y antecesoras, no llenaban la monumental tarea de una Historia general y por supuesto amén de tener una visión liberal “Cuando finalmente había llegado la paz y se creía estar en la vía de la prosperidad, correspondía a los liberales triunfantes el escribir su propia versión del tan esperado discurso integrador de la nación, que sería el *México a través de los siglos*. Con su realización se lograba un objetivo que llevaba varias décadas de haber sido propuesto.” (Pi- Suñer Llorens, 1996, p. 30)

En el contexto internacional la institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en Europa comenzó un proceso de aceleración, esto por la necesidad del mundo moderno por encontrar una verdad empírica para comprender a la sociedad, lo que impulsó el desarrollo de métodos basados en la generación de leyes universales.

Lo que se pretendía alcanzar con ayuda de las ciencias era el progreso material y moral, así como comprender la relación entre individuo y sociedad. Además se construirían “científicamente” los argumentos que darían legitimidad a occidente para el dominio y

explotación de los recursos de otros pueblos [...] la realización práctica del progreso en los asuntos humanos por medio del avance tecnológico dependía de la cognoscibilidad y exploración del mundo, de la confianza en su finitud en ciertas dimensiones clave especialmente su epistemología y geografía.” (Wallerstein, 2007, p.6)

De igual forma la convulsión política de las revoluciones burguesas europeas, específicamente las dos acaecidas en Francia (1789 y 1848) así como el cambio social que de ellas se derivó, ocasionó “La necesidad del estado moderno de un conocimiento más exacto sobre el cual basar sus decisiones había conducido al surgimiento de nuevas categorías de conocimiento [...]” (Wallerstein, 2007, p. 8) para ello las universidades jugaron un papel determinante, pues se construyeron en ellas no sólo la segmentación de saberes especializados, sino los conceptos disciplinarios base para cada rama del saber y por lo tanto para dar respuesta a la evolución de lo social. Asimismo las coyunturas políticas y colectivas necesitaban ser explicadas, no ya desde la filosofía especulativa, sino racionalizarlo y estudiarlo a partir de ciertas reglas que lo gobernarán, en otras palabras se demandaba la aparición de la ciencia social.

Cabe señalar que las diversas ciencias sociales fueron creadas por el mundo burgués, “[...] esas ciencias “positivistas”, distintas de la especulación indisciplinada de la teología y la metafísica, aportarían un fundamento firme para el derecho, la política, la moralidad y la religión; en definitiva, para la forma en que los seres humanos vivían juntos en sociedad y articulaban sus esperanzas de futuro.” (Hobsbawm, 2009, p. 266) La burguesía se encargó no sólo de derrocar el antiguo régimen sino de construir el nuevo aparato intelectual que legitimaría sus pretensiones políticas y por supuesto económicas, así por ejemplo “Para Comte la física social permitiría la reconciliación del orden y el progreso al encomendar la solución de las cuestiones sociales a “un pequeño número de inteligencias de élite con educación apropiada” (Wallerstein, 2007, p.14)

México no fue ajeno a lo anterior pues el Estado porfirista pretendió encontrar la verdad y el progreso a través del conocimiento científico y de las instituciones donde se desarrollaría el mismo, “En este proceso universalista el proyecto modernizador de Díaz logró cooptar a los hombres de ciencia convirtiéndolos en “gestores” ante el Estado. (Mora

Muro, 2016, p.38) con esto se consolidó una comunidad científica en torno al poder político que regulaba los espacios donde se produciría el conocimiento científico.

Me detendré ahora en la mayor obra historiográfica del siglo XIX, *México a través de los siglos*, dado que con esta obra se consolida la idea de una historia general y además se le da el tinte de científica a la disciplina. Quien coordinó la magna obra fue Vicente Riva Palacio de quien podríamos hablar separadamente pues conectó y vertió la historia en otros géneros como la dramaturgia, de la cual escribió *El abrazo de Acatempan*; novela histórica, como *Calvario y Tabor*, *La Monja y casada*, *Los piratas del Golfo*, *Las dos emparedadas* y *El libro rojo*; la poesía histórica, en la que redactó, *El escorial*, *El rocío* y *El llanto*, *La noche en el escorial* y *La catedral de Toledo*; finalmente los cuentos que escribió en su estancia en Madrid, reunidos en un libro llamado *Cuentos del general*, entre los que nos interesan por su tinte histórico se encuentran: *Las honras de Carlos V*, *El voto del soldado*, *Ciento por uno*, *La leyenda de un santo*, este último habla de la vida del mártir Felipe de Jesús.

México a través de los siglos es un texto que respondió a la necesidad de las élites gobernantes, la obra fue un encargo del presidente Manuel González hacia el año 1881, contemplaba el periodo de la guerra de intervención y el imperio, el financiamiento estaría a cargo del Ministerio de Guerra, esto llevó a decir a Ortiz Monasterio que “Se trata [...] de un proyecto oficial, oficial a más no poder, y prácticamente todo el aparato gubernamental, federal [...] y estatal, es instado a contribuir con los documentos, informes, planos o croquis que puedan ser útiles al proyecto. (Ortiz Monasterio, 2004, pp. 197- 198)

El encargo presidencial, se transformó, dado que Riva Palacio quería comprender la formación del Estado nación mexicano, además de que a nivel mundial se estaban creando historias generales, en México ya había un antecedente de una historia general, la coordinada por Niceto de Zamacois, donde como ya se mencionó fue continuada y reeditada por Francisco G. Cosmes. Todo parece indicar que el tinte conservador de esta última obra, no era satisfactorio para los liberales triunfantes, que querían escribir su interpretación del acontecer nacional.

Gracias al estudio de José Ortiz Monasterio²¹, se sabe el tipo de archivos y documentos que utilizó Riva Palacio para el tomo del virreinato que él escribió, así por ejemplo se tiene noticia de que sus ayudantes estaban rescatando información en el archivo de Simancas en España, en una carta que le dirigen a Riva se dice lo siguiente:

Mi general [...] estimado amigo:

Encontré cuanto usted necesita sobre fundación de la ciudad de México, fundación de ella [...] Reales cédulas y 15 tomos de colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía [...] En esta colección está casi todo lo que de México hay en el Archivo de Simancas. Sobre colonización de españoles, indios e isleños [...] Hoy empezamos a copiar a usted todo [...]" (Citado en, Ortiz Monasterio, 2000, p. 200)

Por ello podemos afirmar que no sólo el tomo que escribió Riva, sino los de sus demás compañeros tuvieron el acceso a innumerables fuentes y archivos gracias a la ayuda y financiamiento gubernamental, quien tenía el interés de formar en el mexicano una conciencia nacional.

En otra idea, es importante señalar que en un documento del archivo Riva Palacio citado por Ortiz Monasterio, se observa la influencia del pensamiento sociológico del general sobre la historia y cómo concibe a una sociedad: “No están formando un cuerpo en cuyas íntimas relaciones pueda estudiarse y comprenderse el movimiento sociológico de un pueblo que, en menos de cuatro siglos ha atravesado en sus diferentes evoluciones los inmensos periodos que cuenta la humanidad desde la edad que se llama de piedra pulimentada hasta la de la moderna civilización.” (Citado en, Ortiz Monasterio, 2000, p. 200) según lo anterior la sociedad es cambiante, evoluciona o se transforma para llegar al progreso de la civilización, dado que como se ha venido mencionando México por aquellos años tenía una fuerte influencia de la sociología de Comte, y de Spencer.

²¹ Nos referimos al libro *México eternamente: Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE, 2004. Es considerada hasta el momento la obra más importante de la obra de Vicente Riva Palacio, pues utilizó fuentes del archivo personal del general así como de su Padre Mariano Riva Palacio, mismo que se encuentran en la Biblioteca Benson de la Universidad de Texas.

Nos apoyamos en Ortiz Monasterio para asegurar que el pensamiento de dichos científicos sociales, tuvo hasta cierto punto influencia en Riva, en lo tocante a concebir la historia como una disciplina que pudiera regirse por métodos científicos y leyes universales, “Tal vez el aspecto más positivo que estas doctrinas tuvieron en Riva fue que lo llevaron a considerar el arte historiográfico desde una perspectiva más moderna, en la cual los métodos y controles más científicos – acéptesenos este concepto en su sentido genérico – tendrán una influencia apreciable en *México a través de los siglos.*” (Ortiz Monasterio, 2000, pp. 201- 202)

En cuanto a los otros escritores de *México a través de los siglos* fueron: Alfredo Chavero, época prehispánica, Riva se encargó del virreinato, Julio Zárate, México independiente, José María Vigil, la Reforma. Cada uno de los tomos va acompañado de ilustraciones, mismas que coordinó Balleescá.

Los responsables de editar y publicar la magna obra fueron la casa Balleescá en México y Espasa. El editor catalán Santiago Balleescá fue muy importante para las publicaciones de temática historiográfica y novela histórica en México, entre algunas obras relevantes publicadas por él se encuentran, *México su evolución social*, *Juárez su obra y su tiempo*, ambos de Justo Sierra, además publicó a escritores como Ángel del Campo, Díaz Dufoo, Carlos Pereyra, María Enriqueta y José Peón.

Considero que el contexto hasta aquí expuesto, es relevante dado que es el siglo en el que escribió y pensó Francisco G. Cosmes, que como hombre de su tiempo leyó o al menos conoció la obra de cada uno de los autores que hasta aquí se han citado, además de comprender las formas en las que se llevaba a cabo la operación historiográfica para analizar a las sociedades pasadas pero también de su tiempo.

3.2 Francisco G. Cosmes la sociología positivista y el Hispanoamericanismo.

Analicemos en este apartado la vida y pensamiento sociológico de Francisco G. Cosmes, nacido en Hannover Alemania, sin embargo la mayor parte de su vida la pasó en México, su padre fue el importante fotógrafo Antonio L. Cosmes de Cossío. Nuestro escritor tuvo varias facetas en su vida desde periodista, historiador y miembro del congreso mexicano. Fundó junto con Telésforo García y los hermanos Sierra el diario *La libertad*, en donde más tarde también participaría José Ives Limantour. Fue diputado hacia 1892 por Guanajuato.

También gracias al periódico *La voz de México* sabemos que viajó a París probablemente con fines políticos o intelectuales, a su regreso ocupó el cargo de rector del Colegio de Estudios Preparatorios de Tantoyuca hacia 1882. (*La Voz de México*, 13 de enero de 1882, Tomo XIII, número X) También *El Siglo Diez y Nueve*, nos da detalles del rol de Cosmes en el congreso, quien estaba principalmente vinculado con el “Congreso de instrucción”, y sus esfuerzos sobre la uniformidad de la enseñanza obligatoria, así como cuestiones como la edad en la cual se debe recibir la enseñanza elemental, los métodos de la misma, gracias a este diario de circulación porfirista sabemos que Cosmes escribió un dictamen de educación, mismo que probablemente se encuentre en alguno de los tantos archivos de la ciudad de México. (*El Siglo Diez y Nueve*, 19 de diciembre de 1889, novena época, año 49.)

El periódico *La Patria Diario de México*, da noticia del fallecimiento de Cosmes el sábado 20 de abril de 1907: “Después de haber estado en cama varios días, murió antier en su residencia, víctima de terrible mal, el sr. Diputado D. Francisco Cosmes, viejo periodista que escribió mucho en diferentes hojas. Últimamente se dedicaba a estudios históricos [...]” (*La Patria Diario de México*, sábado 20 de abril de 1907, año XXXI, número 9097) este dato es muy importante, para determinar su fecha de muerte el 18 de abril de 1907, momento en que ocupaba una diputación por el Distrito Federal. Por otra parte la *Revista Azul* dedicó unas palabras para Cosmes con la cual podemos conocer otros datos biográficos de nuestro autor.

Dicha publicación nos menciona que Cosmes inició su carrera periodística en *El Federalista* entre (1872 – 1876), sobre su faceta de historiador explica que “Después,

muerta “*La Libertad*”²² se consagró a estudios históricos, de cuya labor nacieron varios libros sobre la materia, que le ha editado la casa de Araluce.” (*Revista Azul*, 28 de abril de 1907, Tomo VI, Número 4) posteriormente nuestro autor viajó a Guanajuato donde participó con Carlos de Olaguíbel en el periódico *El Observador*, quizá de ahí su pseudónimo de “*Observatore*”.

La *Revista Azul* nos informa también sobre el lugar de residencia de Cosmes, que era Tlalnepantla, sobre su carácter lo describen como un hombre reservado y misántropo, pero en sus últimos años triste por sus “achaques” “Francisco Cosmes bajó al sepulcro a la edad de 60 años durante los cuales jamás puso punto a su labor intelectual. Fue un infatigable. Manejaba el idioma con soltura, con elegancia, con pureza y con talento. ¡Descanse en paz!” (*Revista Azul*, 28 de abril de 1907, Tomo VI, Número 4) Se sabe que en sus últimos años trabajó sobre investigación histórica, misma que probablemente nunca vio la luz y cuyos borradores no se sabe qué fue de ellos.

Entre otros periódicos en los cuales escribió se encuentran: “*El Bien Público, La Tribuna, La Época y El Mundo Científico*. Después de la desaparición de *La Libertad*, en 1884, [...] colaboró intensamente como redactor en *El Partido Liberal*.” (Granados García, 2002, p. 282) y sobre todo en *El correo español*, fundado por Fernando Luis J de Elizalde. En varios de estos diarios se encuentra presente su gusto por la ciencia histórica y por la nueva disciplina que estudia los fenómenos de la sociedad; la sociología.

“*Observatore*” pseudónimo con el que firmaba algunos de sus artículos, desarrolló escritos político, sociales e históricos en una amplia gama de discursos, artículos y libros “Entre sus labores más destacadas como escritor se puede reseñar la de haber sido el continuador de la *Historia de México*. Los últimos 33 años, 1867 a 1900, cinco tomos (XIX a XXIII), que había iniciado Niceto de Zamacois. Estos tomos fueron editados por la casa editorial Araluce, de Barcelona en 1901.” (Granados García, 2002, p. 282) También participó en la redacción de la obra magna *Hombres ilustres mexicanos, biografía de los personajes notables, desde antes de la conquista hasta nuestros días*, publicado en 1874, donde participaron personajes de la talla de Ignacio Manuel Altamirano, Alfredo Chavero, Hilarión Frías y Soto, José Manuel Lafragua, Manuel Payno, Guillermo Prieto, Ignacio

²² Se refiere al periódico *La Libertad*, donde Cosmes escribió diversos artículos con ideología positivista.

Ramírez, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, José María Vigil, Julio Zárata, Francisco Zarco. La evidencia de esta obra y la aparición del nombre de Francisco Cosmes en la misma, revelan el círculo social e intelectual con el que se rodeaba, el más selecto e importante de la época.

En sus escritos, Cosmes fue crítico de la constitución de 1857, rechazaba las altas libertades que otorgaba la ley, estuvo en contra de la derogación de la pena de muerte, además de rechazar el monopolio político del partido liberal, según Leopoldo Zea esto se debe a que la carta magna fue vista por los intelectuales positivistas, como un instrumento hecho por idealistas que nada tenía que ver con la realidad nacional, el liberalismo y su constitución es vista como utopía, pues el país no estaba en una etapa de progreso para alcanzar dichos ideales, “La libertad en sentido liberal no es otra cosa que una utopía; y es una utopía porque las condiciones sociales del pueblo mexicano la hacen irrealizable.” (Zea, p. 1968, 263) La libertad liberal sólo se logrará a través del progreso de la sociedad, misma que México no ha alcanzado.

Un elemento más que nutre el pensamiento sociológico de Cosmes, es el de poner por encima del individuo a la sociedad, ésta es el principio y fin en sí mismo, ponderar o inclinarse hacia el individuo es un riesgo para el colectivo, esto es otro aspecto que va en contra del principio de la garantía individual del liberalismo, sobre este tema Cosmes menciona: “Yo [...] soy partidario de la libertad y de todos los derechos posibles e inimaginables; y creó firmemente que ellos son el ideal a que debe aspirar el pueblo. Pero más partidario que de esa libertad y de esos derechos lo soy de la sociedad” (Cosmes, Francisco, citado por Zea, 1968, p. 259)

También es sabido que Cosmes era asiduo lector de John Stuart Mill, pues cita la obra *El gobierno representativo*, con la cual se pregunta si el pueblo mexicano ha tomado la forma de gobierno que más necesita o por el contrario se le ha impuesto, y se cuestiona si el liberalismo es funcional para la sociedad mexicana “La respuesta a estas preguntas es la de que el pueblo mexicano no está capacitado para el tipo de gobierno que tiene, ni para la constitución que lo rige.” (Zea, 1968, p. 259 – 260)

Por otra parte, Cosmes fue un ferviente hispanoamericanista²³ la mayor parte de sus textos en la prensa mexicana versaban sobre la defensa de la cultura de la “raza hispana” lo que lo convirtió quizá en el representante más reaccionario y encarnizado de esta tendencia en México, la importancia que tuvo su pensamiento ha sido poco estudiado y valorado. Incluso en su propio contexto, sus compañeros de ideología lo posicionaban como uno de los escritores más destacados así lo demuestra el debate de 1897 en el que hay una disputa con el núcleo de intelectuales como Mateos y Bulnes en torno al tema de la independencia cubana.

En *El correo español* del viernes 25 de junio de 1897, se dice de Mateos y Bulnes: “gozaban de una falsa reputación de ser hombres de gran talento y de grande ilustración, de gran erudición y de poderosa elocuencia” (*El correo español*, Número 2125, tomo XI, año XI, 25 de junio de 1897, p.1) dichos pensadores son vistos como poco ilustrados además de acusarlos de deshonestidad intelectual al hacer falsas citas históricas en sus escritos. Los liberales mexicanos Bulnes y Mateos son “[...] señores [...] [que] carecen de elocuencia [...] lo mismo están falto de verdadera erudición que sobrados de pretensiones y de aplomo; esas gentes son y han sido siempre los liberales mexicanos [...] esas pruebas las ha producido la pluma liberal pero imparcial del señor Don. Francisco. Cosmes. Ese vacío que existía en la crítica liberal lo acaba de llenar magistralmente el citado señor Cosmes” (*El correo español*, Número 2125, tomo XI, año XI, 25, junio, 1987, p.1)

El texto en el cual Cosmes critica a Mateos y Bulnes sobre la cuestión cubana lleva el título de “La independencia de Cuba, en relación con el criterio de Bulnes. Carta abierta al señor diputado Mateos.” Publicada el martes 22 de junio de 1897, de la cual sólo citaremos un fragmento largo pero necesario para comprender su visión sociológica positivista, que le servirá para la defensa a España, en la cual dice a Bulnes:

[...] mi estimado amigo, no sólo inútil sino hasta ridícula tarea desperdiciar tiempo tinta y papel en demostrar a usted que es un disparate insigne la afirmación que hace el señor Bulnes de que la locura perseguidora de toda especie de libertades que atribuye a España es un elemento superorgánico [sic] de la nación española. Esa afirmación equivale a tanto como a decir que el tifo

²³ Para las características del hispanoamericanismo ver la sección anterior de este capítulo.

o la viruela son los elementos fisiológicos característicos de un organismo humano, ya dije a usted, y creo haberlo demostrado [...] que los elementos superorgánicos son los sociales, aquellos que representan en un grupo humano llamado pueblo un estado de civilización propia de él [...] elementos superorgánicos son lengua, religión, ideales, arte, literatura, costumbres, gustos [...] Necesita el señor Bulnes rematar con ese ático el edificio de absurdos que levantó tratando de los elementos generadores de las sociedades humanas. Sólo a él pudo ocurrírsele que una dolencia, una alteración de la salud, que naturalmente es agente destructor de los organismos, lo mismo individuales que sociales, pueda ser causa generadora y no casusa de muerte o de debilitación de esos organismos. (*El correo español*, Número 2122, tomo XI, año XI, Martes 22 de junio de 1897, p.1)

La idea de Cosmes, sería en palabras de Leopoldo Zea, un positivismo que está lejos de los ideales y postulados originales del mismo, y que sólo se ponen al servicio de otro tipo de intereses, los ideológicos, Para Zea, Cosmes está dentro del grupo de discípulos de Gabino Barreda, “este grupo sostenía el ideal enseñado por [...] Barreda [...] el del orden. Y como instrumento para establecer el orden, el de la Ciencia. Orden y Ciencia fueron el postulado de este grupo de jóvenes positivistas.” (Zea, 1968, p. 238) para Cosmes quien es citado por su maestro Telésforo García, el positivismo representa una herramienta poderosa de transformación social “[...] la nueva generación posee un método filosófico, menos vulnerable a los ataques reaccionarios, que el de los metafísicos de 1857.” (*La libertad*, año III, Núm. 251, 5 de noviembre de 1880, p. 1)

El positivismo y la nueva disciplina (sociología) sirvieron a Cosmes para fomentar el hispanoamericanismo, en su serie de artículos escritos en *El correo español* entre el 19 y 21 de agosto de 1898, titulado “Un gran problema sociológico” se planteó la siguiente interrogante ¿Terminó definitivamente la misión de España en América? esto como consecuencia de la pérdida de cuba ante Estados Unidos. Para Cosmes hay un gran problemática social en lo concerniente a la nula influencia que puede tener España hacia el continente de manera presente y futura, “[...] tendrá por resultado forzoso su renuncia formal a volver a dirigir sus miradas hacia el lado de acá del Atlántico? Tal es el problema

que se presenta a la consideración de la sociología que, a través de los hechos [...] busca las causas morales que han determinado éstos y funda en aquellas sus conjeturas para lo porvenir” (*El correo español*, Número 2475, tomo X, año X, 19, agosto, 1898, p.1)

Para Cosmes el arrebatarse a España su influencia en América es un signo claro de ingratitud ante la madre que alimentó de sus pechos a su hija. Además de ser este último continente el causante de tantas fatalidades y males para la metrópoli, por lo que la idea de Cosmes es que América fue un lastre para España, a pesar de que ésta le dio la civilización.

Causa determinante ha sido de su debilitación en Europa, pues desangrándose por ella, consagrándole lo mejor de sus fuerzas vitales y de sus energías, realizando en la Historia la fabulosa leyenda del ave que se abrió las venas para substentar [sic] a su prole, España puede hacer datar su decadencia del 12 de octubre de 1492; hoy por hoy, no puede experimentar más que profunda amargura al pensar en el mundo de Colón. [...] igual sentimiento habrá de experimentar en la actualidad la Madre patria cuando se le hable de cuestiones americanas, a las cuales debe su larga decadencia de cuatro siglos [...] (*El correo español*, Número 2475, tomo X, año X, 19, agosto, 1898, p.1)

Según la visión de Cosmes, España tendría que concentrarse en sí misma para poder recuperarse de su crisis, así que como cuerpo político y social, puede curarse “Ni el suelo de la Península Ibérica está exhausto, puesto que apenas ha sido explotado, y su agricultura y, sobre todo, su minería tienen mucho campo abierto, ni la raza española ha perdido las cualidades peotíficas que caracterizan a los pueblos dotados de larga existencia.” *El correo español*, Número 2475, tomo X, año X, 19, agosto, 1898, p.1) Además, nuestro autor explica que aunque la Madre Patria haya sido expulsada de América, eso no borrará su legado y herencia en distintos ámbitos de la vida.



Figura 6. Se observa al Tío Sam, símbolo del imperialismo estadounidense, acechando México y pisoteando Cuba, al finalizar la guerra hispano- estadounidense. Caricatura publicada en el contexto de la Guerra hispano – estadounidense, (*El correo español*, Número 2476, tomo X, año X, 20, agosto, 1898).

¿Cuál es la razón de la animadversión hacia España, al menos en México? Para Cosmes esto viene de la independencia y de la cuestión indígena “Desde que la independencia se efectuó con el falso carácter de una reivindicación de los derechos indígenas hollados por la conquista no se ha cesado de educar a nuestro pueblo con ideas de hostilidad a España. En virtud de un criterio pasmosamente falso de razón, casi estúpido, se ha hecho consistir el patriotismo mexicano en manifestaciones de antipatía a todo lo español.” (*El correo español*, Número 2477, tomo X, año X, 21, agosto, 1898, p.1) Lo anterior sería concebido para nuestro autor como una contradicción pues todo en México, cultura, lengua, costumbres, prácticas, es de raigambre española, forma parte del organismo social mexicano, para entender esto se deben buscar leyes sociológicas, mismas que son argumentadas en la última entrega de “Un gran problema sociológico”. La herencia y tipo español que hay en México no parte de la casualidad sino que, explica Cosmes:

Obedecen como todos los fenómenos sociológicos, a una ley determinada la cual explicando la causalidad, nos pronosticará lo que en el porvenir habrá de acontecer, a pesar del abandono definitivo que la Madre Patria ha hecho de su papel político en esta parte del mundo. En el caso presente, la sociología no ve

otra ley que explique los fenómenos mencionados más que la herencia [...] consiste en la conservación forzosa, porque es natural, del tipo humano y social, con sus caracteres peculiares físicos y morales, creado por la colonización ibérica [...] La herencia que de ella misma recoge España [...] está fundada en un principio biológico, al par que sociológico, indiscutible y es el siguiente: cada individuo de la especie humana dice un sociólogo moderno, desde la infancia hasta la edad madura, recorre en pequeña escala toda la historia de la humanidad desde los tiempos primitivos hasta nuestros días. Esta evolución puramente social concierne [...] [al] hombre [...] El niño recuerda en su modo de ser, el hombre primitivo, y a medida que va avanzando en edad, las diferentes etapas de la civilización. Y esto que pasa con el individuo acontece también con las sociedades [...] (*El correo español*, Número 2477, tomo X, año X, 21, agosto, 1898, p.1)

Según esta ley los individuos al igual que las sociedades van pasando por etapas, que corren de lo primitivo a lo civilizado, además de que no pueden borrar su herencia, pues es biológica pero también moral, en este sentido siempre es necesario buscar los orígenes, voltear al pasado, ya que eso imprime el carácter o idiosincrasia de una sociedad.

Para Cosmes existe también un determinismo geográfico, mismo que no permite hasta cierto punto una raza ibérica “pura” en México, una de las razones que Cosmes atribuye a este fenómeno es el indígena, casusa de la no existencia de la “pureza”; “En cuento a estos pueblos, no obstante que el medio ambiente en que se ha desarrollado, les ha imprimido cierta diferencia del tipo genuino, español, y a pesar de que la diferencia existía ya desde el principio, debido a que no son productos puros de la familia ibérica sino procedentes de la inserción de la savia de esta raza en árboles indígenas [...]”(*El correo español*, Número 2477, tomo X, año X, 21, agosto, 1898, p.1)

A pesar de esto, los pueblos de América, nos dice Cosmes le ha sido legada la cultura española, misma que es parte de su ser, y de su existencia. Por ello la unión España es una cuestión vital para las naciones americanas. Los hispanoamericanistas observaron que su identidad común era lo que tenían frente al asecho de la civilización sajona:

[...] la necesidad para los hispano-americanos de conservar incólume la herencia española que recibieron [...] es más fuerte hoy que antes, hoy que el peligro del sajonismo triunfante se presenta, más amenazador que nunca. Ahora es cuando deben los pueblos americanos [...] fomentar y cultivar con más empeño los caracteres de diferenciación que constituyen su independencia nacional; y ya que España, vencida, no puede darles el apoyo de sus armas, que al menos busquen en la conservación de las tradiciones españolas, el apoyo moral que fortalezca su ser propio. [...]" (*El correo español*, Número 2477, tomo X, año X, 21, agosto, 1898, p.1)

En conclusión, a la pregunta con la que Cosmes abre esta serie de escritos, ¿Ha terminado su misión España en América? él categóricamente dice, no, pues sigue ejerciendo y derramando su infidencia, su herencia, sobre aquellos pueblos a los que dio la vida y sobre todo la "civilización". España no debe renunciar a lo que Cosmes considera una misión impuesta por el destino.

Finalmente me gustaría cerrar esta parte del hispanoamericanismo de Cosmes con idea relevante que él mismo escribe y que es importante para comprender su idea de civilización, de nación y de la función de la historia. La historia servirá en función del presente, para hacer notar lo perjudicial del anti españolismo, recuperar su legado y pasado, reivindicándolo, de esta forma se sabrá que sólo existe una civilización la de herencia hispana – ibérica y todo lo que de ella se derive es parte de la nación mexicana.

[...] luchar sin descanso porque ese espíritu no se debilite, procurar robustecerlo por medio de la educación, desvanecer con la pluma los errores históricos y las preocupaciones apasionadas que inspira a los pueblos españoles de América injusta antipatía contra sus padres europeos, es deber imperioso, porque es esencialmente patriótico y de amor a la raza propia, que les está impuesto a los hombres, tanto de España como de hispano- américa, que con su inteligencia y su cultura pueden influir sobre las masas ignorantes. *El correo español*, Número 2477, tomo X, año X, 21, agosto, 1898, p.1)

3.3 El indio bárbaro/salvaje en el pensamiento sociohistórico de Francisco G. Cosmes.

Antes de explicar la visión que Cosmes tiene sobre el indígena mexicano, como hombre salvaje y bárbaro, es importante, analizar su idea de ¿qué es la patria? Y ¿Cuáles son los orígenes de la misma? Esto es fundamental para comprender el por qué excluye a los pueblos que considera ajenos a dicha patria. Para analizar esto me apoyaré del discurso promulgado por Cosmes el 16 de septiembre de 1897, en la ciudad de Tlalpan durante los aniversarios de la independencia de México.

Para conocer cómo se ha formado la patria, su constitución y el núcleo social que la compone es necesario según Cosmes analizar el pasado a través de la historia, cuyo motor es la ley del progreso, “[...] la ley del progreso, que es la ley forzosa de la vida, porque lo que no progresa muere. Los hechos históricos no son más que las manifestaciones, en determinado momento, de esa ley, las formas de su aplicación, hijas siempre del acaso; y lo mismo la llegada de las naves españolas [...] que el grito de Dolores fueron los ejecutores sumisos de los decretos formulados hacia millares de centurias [...]” (Cosmes, 1897, p.7)

Según Cosmes, esta ley permitió la evolución y desarrollo de la civilización que hoy es México, misma que comenzó a partir de la conquista y colonización de América. Para aquellos que rechazaban esta herencia hispana que conformaba su ser, estaban negando su propia existencia. Asimismo Cosmes afirma que esto fue un triunfo de la civilización sobre la barbarie indígena:

¡Cuánto desconocen la ley del progreso humano los que maldicen de la conquista! ¡Cuánto se ignoran a sí mismos los que, en lengua castellana [...] se dicen descendientes y vengadores de la raza dominada por la espada victoriosa de Cortés! Declamar contra las crueldades inevitables en toda invasión, aun en nuestro siglo actual, olvidando que, junto con ellas, vino la transformación del Anáhuac bárbaro en la nación civilizada que hoy, con legítimo orgullo, llamamos nuestra patria, juzgarse representante de los aborígenes del suelo mejicano, cuando todos los mejicanos, sin excepción, tenemos, cual más, cual menos, algo de la herencia ibérica [...] y los beneficios de la civilización

equivale a lo mismo que [...] renegar de los padres a los que se debe la vida que se disfruta. (Cosmes, 1897, p. 8)

Vale la pena examinar una idea que ya se venía proyectando previamente; Cosmes ve en España, la madre de México, en su cultura la civilización, y en ésta la nación mexicana, todo lo que quede fuera de ello es barbarie y salvajismo. El indígena no puede y no debe ser la cabeza de la patria, ni en la parte espiritual, de valores, y mucho menos en lo fenotípico; “[...] ya sea étnica, ya moralmente, el español, es mil veces más padre del mejicano actual que del indio de tiempos de Guatimoc.” (Cosmes, 1897, p.8)

Para nuestro autor la violencia de la conquista es justificable, pues la valía de dicho proceso histórico está en el hecho de que trajo una transformación hacia la civilización, con todo aquello que vino posteriormente, esto es: el mestizaje, las instituciones políticas y organización territorial en municipios, la legislación europea, la evangelización, la vida ilustrada de las escuelas, universidades, la agricultura, y la industria. Es innegable el hecho de que Cosmes conocía la historia antigua de México, incluso es probable que leyera *México a través de los siglos*, por lo que podemos arriesgarnos a decir que a pesar de tener referencias firmes de las culturas indígenas antiguas, omitía intencionalmente los alcances civilizatorios de las mismas, al decir: “Las admiraciones que [los indigenistas] tienen a una civilización material enteramente, y de la cual no hay otras pruebas que las exageraciones de los conquistadores para hacer valer más sus hazañas, al hacerles concebir altísimo concepto de la raza primitiva, les inspira menosprecio profundo por cuanto España procede, y el deseo vehemente de rechazarlo con horror.” (Cosmes, 1897, p. 8)

De la mezcla entre ibérico e indígena afirma Cosmes nace un nuevo “organismo social”, la nación mexicana, de este cruce “racial” se sobrepone el elemento superior, el ibérico caucásico “[...] de cerebro desarrollado dentro de espacioso cráneo y, a la vez, heredero de varias civilizaciones altísimas entre ellas la latina [...]” (Cosmes, 1897, p. 8) ese es el nuevo tipo social que para Cosmes se creó con la conquista, el mestizo, pero con mayores atribuciones de la civilización española, nuestro autor declara: “¡Bendito cruzamiento que, al darnos existencia como sociedad, preparó de antemano nuestra manera de ser como nación libre y soberana y nos puso aptos para tomar parte en la gran batalla del progreso humano!” (Cosmes, 1897, p.9) esta idea le permite a Cosmes afirmar que México

estaba preparado para su independencia, pues al tener su sociedad rasgos y costumbres “civilizadas”, estaba lista para emanciparse.

Sin embargo desde la visión de Cosmes aquellos pueblos que no tienden hacia la civilización occidental, no son merecedores de la libertad e independencia: “No todas las independencias, ni todas las libertades son admisibles, ni legítimas, ni tolerables siquiera. La libertad para el mal, para la barbarie, la independencia del caníbal en las selvas africanas, o la de grupos humanos que, por el atraso de los elementos étnicos [...] no manifiesta tener aptitud para caminar sin ayuda ni tutela por la senda de la civilización [...]” (Cosmes, 1897, p. 9) Uno de esos grupos que tenía que ser tutelado e incluso desaparecido era el indígena.

En este sentido, para nuestro autor hispanoamericanista, los argumentos que van en contra de la civilización y herencia española y a favor del indigenismo, son irracionales; “El pago que a estos beneficios inestimables debemos dar no será otro que el odio, el del salvaje ¡muera! Que con rubor escuchan resonar en estas fiestas cuantos abominan de la ingratitud como el más ruin de los defectos humanos [...]” (Cosmes, 1897, p. 9)

Analicemos ahora la obra titulada *La dominación española y la patria mexicana*, dada a conocer en 1896 por la imprenta de *El Partido liberal*, nombre que también llevaba el periódico donde originalmente fueron publicados la serie de artículos que componen la obra de Cosmes, entre el 15 de septiembre de 1894 y el 18 de octubre de 1895. Este conjunto de escritos nos darán la pauta para explicar y comprender la visión que este personaje tiene del mundo indígena como seres bárbaros y salvajes, que se contraponen a las leyes sociológicas del progreso, la modernidad y la civilización.

Es importante mencionar que el prólogo a *La dominación española y la patria mexicana*, es escrito por Telésforo García, prominente escritor de tendencia hispanoamericanista, quien se jacta de haber aconsejado a Cosmes de compilar y publicar esta serie de escritos, además de dejar claro el método que utilizó el autor para analizar la herencia hispana y la independencia mexicana; “[...] Cosmes no comulga con aquellos para quienes la independencia mexicana debe descansar en una negación falsa, absurda y lamentable de la influencia bienhechora de España en esta hermosa parte del continente

americano; y tomando a la historia sus datos y a la naturaleza sus leyes, deshace prejuicios, flagela errores [...] y pone de relieve [...] el amor a ese pasado español [...]" (García, 1896, p. V) por ello el método histórico o en otros términos la historiografía servirá a Cosmes para hacer una interpretación para reivindicar a la civilización española en América, aunque eso signifique excluir, atacar y menospreciar otras formas de ver y entender el mundo.

Telésforo García, al igual que Cosmes, piensa que el indigenismo hace mal a la nación mexicana, por ello declara en su prólogo que "[...] Cosmes sirve bastante mejor al bienestar y a la grandeza de México que cuantos defensores poco aprensivos se entregan todos los días a la estéril tarea de querer resucitar un indigenismo bien muerto y bien enterrado desde hace siglos en los cementerios de la historia." (García, 1896, p. V- VI)

Entremos de lleno a las ideas de Cosmes; el primer texto es titulado "¿A quién debemos tener patria?" en el cual España es vista como la madre de la joven nación mexicana, hace un crítica a aquellos que creen que las culturas precolombinas eran superiores a la europea, incluso sin decirlo de forma explícita, se percibe que esta afirmación sólo la hace gente ingenua, Cosmes lo menciona de la siguiente manera: "A cada paso se encuentran buenas gentes que afirman con profunda convicción que los conquistadores eran unos bárbaros que vinieron a destruir una civilización infinitamente más adelantada a la europea en el siglo XVI [...] hay personas que serían capaces de jurar que los habitantes de Tenoxtitlán [sic] descubrieron antes que Copérnico el sistema planetario (Cosmes, 1896, p. 2- 3)

Por otra parte enfatiza aquellas prácticas que considera incivilizadas de la cultura mexicana, a quien considera "dizque prodigiosa" "[...] no obstante que los indios practicaban sacrificios humanos y se comían a las víctimas, obedeciendo a preceptos religiosos que les imponían la antropofagia como un deber."(Cosmes, 1896, p.4) si recordamos, la antropofagia es una de las prácticas que se pensaba realizaban los seres del mundo salvaje occidental, por lo que para autores como Cosmes, esto es algo más que evidente, considerado incivilizado y atrasado.

Según Cosmes no se debe nada a esa cultura (indígena), ni siquiera la sociedad decimonónica de su tiempo descende de ella, algo que como ya vimos era indeseado en la época, pues se desprecian sus costumbres, su físico, su lengua, nuestro autor menciona que: “[...] nos juzgamos representantes de los derechos de un pueblo a quien despreciamos de la manera más profunda.” (Cosmes, 1896, p. 5)

Cosmes al criticar a los indigenistas afirma que todos los pueblos del mundo enarbolan las victoria de la civilización contra la barbarie, pero México hace lo contrario, es en este punto donde aparece en la argumentación de Cosmes el concepto de salvaje “[...] coronamos de laurel la resistencia de un heroico salvaje como Guatimocin contra la ilustración de la conquista trajo consigo, pretendemos cubrir de baldón al paladín de la causa del progreso llenando de denuestos a Cortés. A Guatimocin se le erigen estatuas y nadie piensa en levantar un monumento a la civilización mexicana, implantada por el inmortal conquistador.” (Cosmes, 1896, p. 5)

Como se puede observar dentro del análisis histórico que hace Cosmes, aparece la antítesis entre civilización/barbarie-salvajismo, una argumento universalista en términos de Todorov (2007) puesto que trata de justificar racionalmente que ciertas sociedades y sus costumbres e instituciones son inferiores a otras, en este caso la cultura mexicana es salvaje, mientras la hispana representada por Cortés es civilizada. Por lo que el mayor bien para México fue la conquista junto a la independencia, si se niega eso según Cosmes, México es un hijo ingrato con su madre patria.

Las fuentes que utiliza son variadas, mismas que va mencionando a lo largo de sus escritos, por ejemplo: William Prescott, José Ma. Luis Mora, Carlos María de Bustamante y Washington Irving.

El segundo texto compilado en *La dominación española y la patria mexicana*, tiene el título de “A mis contradictores sobre la cuestión de Cortés” en el que critica a los indigenistas, tachándolos de hipócritas, al decirles:

[...] en cuanto a las lágrimas por lo menos, son menos cocodrilos que el patriotismo que, derramando amargo llanto sobre las atrocidades cometidas por el conquistador contra la raza indígena, nada absolutamente ha hecho en el

espacio de setenta y tantos años por indemnizar a esa raza de sus sufrimientos [...] que se ha negado a darle ciudadanía y hasta patria, y que, a semejanza del encomendero español, la mantiene todavía en la esclavitud del ilota y la degradación del paria. (Cosmes, 1896, p. 10)

En este texto también aparece la idea sociológica de un organismo social nuevo, creado a partir de la llegada de la civilización española, que sustituyó al grupo indígena, por lo que la conquista, las acciones de Cortés y su violencia es justificable, mientras los sacrificios humanos de los mexicas no lo son, para Cosmes, Hernán Cortés es el sujeto histórico que estaba designado y destinado a llevar la civilización:

[...] porque atormentó primero y ahorcó después a Cuauhtémoc, porque derramó sangre indígena ¿hay guerra sin sangre vertida? Porque abandonó a Marina, porque dio muerte (la murmuración lo dijo, pero no lo probó) a su primera mujer. No cabe duda en que tales razones son fuertes cuando se aducen contra el hombre que, en menos de cinco años, organizó admirablemente el país que acababa de conquistar, que cristianizó a los indios, que trajo a los misioneros [...] en fin dio civilización española las más de las civilizaciones en el siglo XVI a un pueblo que se encontraba aún en la edad de la piedra labrada, y cuya moral consentía los sacrificios humanos. (Cosmes, 1896, p. 11)

Los posibles interlocutores con los que Cosmes disputa sobre la cuestión de si Cortés es o no el padre de la nación mexicana y la cuestión indígena son: Felipe Sánchez Solís y sus discípulos, el *Monitor republicano*, Luis del Toro, Filomeno Mata, y la redacción de *El Siglo XIX*.

El tercer texto compilado se titula “¿Quién fue el padre de nuestra nacionalidad?” redactado en tres partes. En este texto hace una réplica que llama “filosofía histórica” a la premisa de Luis del Toro quien comentó que decir que Cortés era el fundador y padre de la nación mexicana era anti patriótico y anti – liberal, Según Cosmes nadie dudaría que Hernán Cortés es el principio y origen de la nación, además de que aquél que niegue esto no es un buen patriota “Puede un hombre ser tan buen patriota creyendo que la actual sociedad mexicana fue fundada por Cortés, como aquel que jure y perjure que Acamapitzin,

primer rey Azteca, dio al organismo social a que pertenecemos en el presente momento histórico, juntamente con el ser, lengua castellana y religión cristiana y espíritu europeo.” (Cosmes, 1896, p. 15) Para nuestro autor dicha afirmación no sólo es antipatriótica, sino también ignorancia histórica.

Por otra parte *Observatore*, señala que negar, el indigenismo como origen del ser mexicano y afirmar el hispanoamericanismo como el principio de la patria no es anti – liberal, pues no se dañan ni trasgreden los principios de libertad ni las leyes de reforma. Asimismo Cosmes señala el hecho de que el organismo social creado por Cortés fue continuado y conservado por su “hijo” Miguel Hidalgo quien consumó la independencia.

En este mismo escrito Cosmes insiste irónicamente en lo atrasada e incivilizada que era la sociedad mexicana “[...] únicamente porque se sospecha que los alimentos que come fueron traídos por Cortés, no son precisamente las culebras, las lagartijas y los sapos que formaban el menú de los banquetes del gran Moctezuma y de su civilizado pueblo.” (Cosmes, 1896, p. 16)

En la segunda entrega de “¿Quién fue el padre de nuestra nacionalidad?” Cosmes analiza los símbolos e imágenes históricas a las cuales se les debe rendir culto, “Los monumentos públicos erigidos a los hombres notables, significan o deben significar, la gratitud que las generaciones venideras les tributan por los servicios que le prestaron a la nación [...]” (Cosmes, 1896, p. 20) por supuesto Cortés debe estar entre ellas al ser el origen de la nación, mientras que “Cuauhtémoc [al] no ser hijo de la nación mexicana propiamente [...] si no fue mexicano, sino azteca, si ningún servicio prestó a la sociedad de que formamos parte los ciudadanos de esta República no se explica cómo es llamado héroe de nuestra patria” (Cosmes, 1896, p. 20)

Error para *Observatore* es erigir el monumento a Cuauhtémoc, cuando Cortés fue moralmente superior al tlatoani, además de que el extremeño está más vinculado con la nación mexicana, “[...] el conquistador tiene cien veces mayor número de vínculos con la patria actual que el heroico bárbaro que luchó hasta el último extremo contra la fundación de esta patria” (Cosmes, 1896, p. 20) esta última cita es interesante, si la analizamos podemos deducir que aparte de reafirmar la barbarie indígena, se desprende una

interpretación particular de la conquista de los que es México, al decir que Cuauhtémoc, luchó contra Cortés y los conquistadores con la intención de evitar la fundación del llamado “organismo social” que es la nación mexicana.

En su última entrega de ¿Quién es el padre de nuestra nacionalidad? Cosmes insiste en la grandeza de Cortés, y critica a aquellos liberales que denuestran la misión civilizadora del conquistador, diciendo: “Hasta hoy habíamos creído que solamente las razas inferiores como las indios y los negros, eran incapaces de generalizar las ideas. Con tristeza profunda nos vemos obligados a rectificar nuestra creencia, al ver que abundan entre nosotros hombres de raza blanca cuyo criterio es digno del de un negro catedrático cualquiera.”(Cosmes, 1896, p. 25) Esta última expresión nos muestra que dentro del pensamiento racial de Cosmes existe de hecho una clasificación biológica donde los blancos (salvo algunas excepciones) siempre estarán intelectualmente y socialmente por encima de aquellos grupos étnicos que considera irracionales.

En el siguiente texto llamado “Última palabra sobre la cuestión de Cortés” insiste en que dicho personaje es quien dota de ser al organismo social que después será México, sin embargo lo que llama la atención de este artículo es la crítica que hace a fray Bartolomé de las Casas, al decir que con su denuncia sobre los malos tratos a los indígenas estaba evitando la misión civilizatoria de la conquista; “[...] Las Casas, por ejemplo, aconsejando la esclavitud negra y empleando hasta la calumnia y la mentira en favor de los indígenas, rayó en la demencia, se proponían fines opuestos a la obra civilizadora comenzada por la conquista [...]” (Cosmes, 1896, p. 33) Según las ideas de *Observatore* es la conquista la obra civilizatoria de la cual se debe estar agradecidos.

Para Cosmes, el gran resultado de la conquista fue la conformación de la nueva sociedad, dotando de ser a sus miembros, con este proceso los conquistadores transmitieron conciencia de virilidad, espíritu latino, dignidad por la nación, cosas que el mundo indígena no lograron transmitir: “¿Podremos acaso adquirir esa conciencia en las tradiciones de la raza conquistada, débil, apática, sin energía moral, de esa raza, que, en el trascurso de una sola generación después de la conquista, había perdido por completo cuantos sentimientos de altivez caracterizan al hombre libre?” (Cosmes, 1896, p. 35) desde la visión de Cosmes el mundo indígena no forma parte de lo mexicano, de su ser o esencia.

Por otra parte en su texto titulado “Vuelta a la carga” Cosmes menciona que va a llevar a cabo la tarea de hacer justicia histórica, al decir verdad sobre el origen de la nacionalidad mexicana, además de luchar contra lo que llama “una superstición histórica” “[...] la falsa suposición de que la nación mexicana de hoy es la sucesora y representante de las tribus bárbaras sometidas en 1521 por la conquista española.” (Cosmes, 1896, p. 37) Según Cosmes quien piensa de esa forma vive engañado y en la ignorancia histórica, por lo que el objetivo de su escrito es corregir y desechar los errores históricos del origen del mexicano.

Francisco Cosmes tenía por verdad que la difusión de las versiones históricas que afirman el indígena es el origen y principio de la nación mexicana, falsean el pasado y por ello el presente social; “Justo y debido me parece que, así como, por espacio de setenta y cuatro años [...] no se ha hecho por medio de la tribuna y de la prensa [...] otra cosa que falsear el criterio histórico de nuestro pueblo, hacerle perder la conciencia de su verdadero origen, y rebajar, por consiguiente, en su espíritu el concepto que debe tener de su dignidad como heredero y continuador [...] de la gloriosa raza latina.” (Cosmes, 1896, p. 37 - 38) Hay que leer entre líneas para comprender el hecho de que *Observatore* entiende por rebajarse el sentirse heredero del mundo indígena, hecho indeseado para él.

En este mismo texto nos menciona que a la conquista debemos la existencia de México, pues España trajo civilización, dado que era la cabeza del mundo en el siglo XVI, esto a pesar de lo que puedan pensar aquellos a los que Cosmes llama Hispanóforos.

En la segunda parte de “Vuelta a la carga” nuestro autor recalca su noción de civilización “[...] Cortés, fundador y verdadero padre, dígame lo que se dijere de la sociedad humana a que pertenecemos [...] una raza latina, en parte por la sangre, pero completamente latina por el espíritu, esto es, por la civilización, las costumbres, el carácter, los ideales, el modo de ser moral, la manera propia de concebir la existencia, la religión e idioma, el idioma sobre todo, esa alma de las nacionalidades [...]” (Cosmes, 1896, p. 42)

En cambio el ser nacional no es de procedencia indígena, puesto que Según Francisco Cosmes, no podemos provenir de una “raza” con raquitismo cerebral, bárbara, idólatra, en este sentido aparece la vieja clasificación del mundo moderno colonial, el del

dominador y el dominado, el conquistado y el conquistador, el civilizado y el bárbaro/salvaje, de esta forma lo dice Cosmes: “[...] las primeras observaciones superficiales que se les presentan, se fijarían en que hay dos elementos componentes de la actual nacionalidad mexicana: uno de ellos opta por la civilización, el descendiente, por la sangre o por el espíritu, de los españoles; y el otro completamente inepto para el progreso, el indígena.” (Cosmes, 1896, p. 43)

En este mismo texto Cosmes dedica un estudio sobre lo que él llama la masa indígena, de la cual reta a sus interlocutores a decirle cuáles son sus aptitudes para la civilización pues él no ve ninguna. Se hace la siguiente pregunta ¿Acaso el indio de nuestros días se distingue en algo del indio del tiempo de la conquista? Su respuesta es no, incluso en este aspecto podemos observar una diferencia radical tanto con el estado porfirista como con los historiadores de *México a través de los siglos*, que si bien rechazaban al indígena contemporáneo encomiaban al del pasado prehispánico, para Cosmes no hay diferencia el “indio” es y ha sido uno mismo, atrasado, bárbaro y salvaje.

Incluso aparece de nuevo la reminiscencia del salvaje, de lo bestial en la argumentación de Cosmes “¿A caso el indio de nuestros días se distingue en algo al indio del tiempo de la Conquista? ¿Por ventura ha sacudido el yugo de esa rutina, o mejor dicho, de esos instintos, que apenas le dan un lugar un poco más elevado que el de las bestias de labor?” (Cosmes, 1896, p. 44) a esta idea de bestialidad Cosmes suma la escasa inteligencia de las comunidades indígenas, así como su bajo orden moral.

Por otra parte Cosmes se pregunta si antes de la conquista los indios tenían un grado de inteligencia, su respuesta es contundente: “Lo que yo veo es que en el orden moral, los pobladores de esta región de América, eran fetichistas, antropófagos y carecían por completo de la verdadera noción de patria [...] en el orden material, apenas conocían la agricultura [...] vivían casi desnudos y en chozas infelices iguales a las que sus descendientes habitan hoy en día [...]” (Cosmes, 1896, p. 44) en cuestión religiosa Cosmes menciona que los indígenas de su tiempo siguen adorando a los ídolos de antes de la conquista de forma supersticiosa.

Sobre Benito Juárez²⁴, e Ignacio Manuel Altamirano, menciona que no se puede deducir lógicamente que de lo particular siempre se pueda generalizar, por lo que estos personajes son es un caso extraño entre muchos de la misma etnia.



Figura 7. Santiago Hernández (1871) *La reelección como la pintan los Juaristas* / *La reelección tal como es*, en *La Orquesta*, Tomo IV núm. 53.

Según Cosmes, en esta lucha de elementos sociales uno está condenado a sobrevivir (lo hispano) por su movimiento o dinamismo y el otro a desaparecer por su estatismo (el indígena) apoyar su supervivencia representaría el regreso a la barbarie y salvajismo:

²⁴ Algunos opositores a Juárez realizaron litografías de él con forma de animal, uno de los caricaturistas más destacados fue Santiago Hernández quien elaboró diversas caricaturas, donde tomaba como referente animales para vincular la imagen de Juárez, ¿Tendrá su origen indígena alguna relación con la animalidad que plantea Hernández?

Favorecer las tendencias de retroceso a la barbarie, pretende convencer al pueblo mexicano de que no es más que el heredero y continuador de los derechos de una raza incapaz, no sólo de adelantar, sino de vivir, colocar sus ideales de perfeccionamiento en un pasado de salvajismo a fin de marcar el rumbo de la patria hacia horizontes que tienen por límite sociedades primitivas renuentes a toda civilización; y hacer esto a expensas de otras tendencias más conformes a la ley del progreso, sacrificando ideales cultos que son los de los pueblos modernos[...]" (Cosmes, 1896, p. 46- 47)

Para Cosmes lo antes dicho tendría el fatal resultado de renunciar a la modernidad, a la nación y sólo podría darse para México el nombre de tribu. Podemos observar que no sólo es el discurso de una época dada en un espacio particular, sino que la idea de exterminar y caracterizar al otro como ser inferior y diferente en este caso utilizando los motes de bárbaro y salvaje es un proceso de larga duración que responde a un proceso civilizatorio.

En "Vuelta a la carga III" Cosmes inicia con una crítica airada sobre el monumento a Cuauhtémoc, esto sin mencionar el nombre del gobernante mexicana, hay que recordar que el régimen de Díaz mandó erigir dicha escultura al igual que los indios verdes, nuestro autor menciona sobre el monumento al último tlatoani:

Infinitamente más dulce que ella es la mentira, esa buena mentira de palabras de miel que hace creer [...] a los pueblos nacidos ayer, de que han tenido mayor número de grandes hombres dignos de que se les levanten estatuas en la Calzada de la Reforma [...] Es lícito por ejemplo decir en lo privado que el héroe a quien se acaba de ensalzar con poesías al erigírsele un monumento, fue en vida un pobre diablo o un facineroso vulgar [...]"(Cosmes, 1896, p. 48- 49)

En este mismo texto Cosmes anuncia su intención de seguir desmontando las mentiras sobre la conquista española, una de ellas es la idea popular de que la metrópoli fue una dominadora inicua y explotadora de estas tierras y poblaciones, cosa errónea según Cosmes pues España vio a su colonia como la predilecta de sus hijas, a quien más le dedicó tiempo y esfuerzos para otorgarle su civilización expresada a través de las leyes de indias,

la Real y Pontificia Universidad, etc., Es importante volver a recalcar que Cosmes es conocedor profundo de la historia de México, sobre todo de la etapa colonial y de la conquista, a pesar de ello no muestra un contraste de fuentes y visiones de dichos procesos históricos, inclinando y radicalizando sólo la postura que él quiere mostrar.

Pretendo cerrar con una idea que se ha venido repitiendo durante este escrito, la cual es que nuestro autor, asegura que es gracias a España que existe el ser de México, y que es un error histórico que sea una cruel dominadora:

Si, los que nos pintan incesantemente a España como a la cruel dominadora y explotadora del país de Moctezuma, entendiesen algo en achaques de sociología y plantasen sobre bases científicas el problema histórico relativo a la aparición de México en el número de las naciones independientes, se quedarían asombrados al obtener, como consecuencia de sus lucubraciones, esta gran verdad: España nuestra pretendida dominadora, fue la primera y más eficaz autora de la independencia de México, porque ella le dio las condiciones necesarias para llegar a ser nación [...]” (Cosmes, 1896, p. 52)

Esta idea de que España otorgó a México las condiciones necesarias para lograr su independencia, será desarrollado más adelante en otros escritos de Cosmes, donde menciona que en general la herencia hispana tanto física, moral e intelectual fueron los elementos de la ley del progreso que permitieron la emancipación del país.

En otro texto de la recopilación de *La dominación española y la patria mexicana*, titulado “Un rato de charla a cerca de los indios” *Observatore* contesta a los detractores de su obra pasada “Vuelta a la carga” en la que mencionó que los indígenas eran incapaces de progreso, por ello le dedica al redactor de *El Nacional*, las siguientes palabras en las cuales apela a la gloria de la literatura y letras españolas: “El entendido kings,²⁵ de *El Nacional*,

²⁵ El texto estaba dirigido a Martín Pescador, posiblemente se refiera a José Anacleto Castellón (1860 – 1940) También está dirigido a Kings (autor no localizado), Cosmes mantuvo un debate muy fuerte con este escritor sobre la cuestión indígena, el texto de Cosmes “Un rato de charla acerca de los indios”, es una respuesta al escrito de King del jueves 26 de septiembre de 1895 titulado “¿De qué lado está el verdadero patriotismo? Ni con los hispanófobos ni con los indiófobos” donde critica los dichos de Cosmes en su serie “Vuelta a la carga” en particular la idea de que Cortés sea el fundador de la nacionalidad mexicana, y donde “[...] su amor hacia Cortés y hacia España, le hizo incurrir en verdaderas herejías históricas que nos proponemos rectificar [...]” (*El Nacional*, 26 de septiembre de 1895, Tomo XVIII – Año XVIII, núm. 74.

deduce, de que un indio tradujo al mexicano comedias de Lope de Vega, que la raza a que ese indio perteneció es capaz de producir genios como el Fénix Español; y el segundo que mi querido compañero y amigo Castellón compara a los indígenas con las mulas, a fin de librarlos del cargo de ser poco aptos para el progreso, que formulé contra ellos.” (Cosmes, 1896, p. 56)

En un apartado de su texto, Cosmes reconoce que algunos indígenas se han elevado más allá de sus capacidades intelectuales, aunque no muchos, por tener una fisiología inferior, lo menciona de la siguiente manera²⁶: “Si hubiesen pertenecido a un tipo humano más perfecto, si no hubieran ofrecido pasmoso contraste con el raquitismo cerebral común en la especie a la que pertenecieron, nadie se habría maravillado de que un azteca hubiese sido capaz de ser un buen estudiante de humanidades o de haber escrito una crónica, sin criterio filosófico de ninguna especie.” (Cosmes, 1896, p. 56) De igual forma explica que cualquier muestra de mediana inteligencia de un español siempre será superior a la de un indígena.

Observatore se basa en el devenir histórico como prueba irrefutable de que el indígena como “raza” no es propensa al progreso: “Lo que sí aseguro, y la historia y los hechos que a la vista se nos ofrecen diariamente lo confirman, que el conjunto [indígena] carece de las condiciones características de las razas susceptibles de progreso [...] la marcha de una colectividad humana se verifica en virtud de leyes sociológicas conducentes al mejoramiento social de esa colectividad [...]” (Cosmes, 1896, p. 57- 58)

Para Cosmes son tres elementos de la vida colectiva los que hacen que una sociedad marche hacia el progreso; a) el lenguaje; b) la organización social (familia, gobierno, propiedad); c) religión. De estos elementos ninguno tiene el mundo indígena, por lo tanto no hay progreso dentro de estos sectores.

Sobre las lenguas indígenas menciona que son de uso de los pueblos salvajes, además de darle el estatus de dialectos, explica que están en proceso de extinción, las acusa de no ser aptas para el cultivo de la literatura, llama la atención que nuestro autor mete en un costal a la gran diversidad lingüística de México; sobre el náhuatl menciona: “Donde quiera

²⁶ Como ya se mencionó pone los ejemplos de Benito Juárez e Ignacio Manuel Altamirano.

que haya un idioma que emplee más metáforas que términos propios, puede asegurarse que este idioma es de seres de inteligencia escasa: la metáfora es el lenguaje propio de los salvajes y de los niños.” (Cosmes, 1896, p. 59) Nos dice Cosmes que estos elementos no son rasgos de una lengua propensa al progreso humano.

El segundo elemento, la organización social, Cosmes enfatiza que el indígena no tiene dicha capacidad, siendo su única estructura, la familia, pero con algunos defectos pues no viven en matrimonio sino que practican la poligamia; sobre la propiedad, *Observatore* menciona “[...] en materia de propiedad, los indígenas mexicanos, en su inmensa mayoría, no han logrado aún salir de un especie de comunismo. Si fuese la raza susceptible de progreso, tiempo habría transcurrido ya de que el ejemplo de los españoles le hubiese dado nociones mejores respecto a organización social.” (Cosmes, 1896, p. 60)

Finalmente la religión y moral, nuestro autor escribe que ni siquiera la evangelización logró sacar de las prácticas idólatras a los indígenas, además del fanatismo hacia los santos. Como los pueblos originarios no tienen elementos de progreso, Cosmes dice: “En ninguna manifestación colectiva la raza india se manifiesta capaz de progreso” (Cosmes, 1896, p. 61)

En otro orden de ideas, Cosmes apoyado en Hipólito Taine y su obra *La inteligencia*, menciona que dicha capacidad (inteligencia) designa diferentes facultades, por ejemplo percibir, no es comprender, sino simplemente conocer, y entre estas dos hay una gran distancia, el ejemplo que pone Cosmes es el siguiente “Se puede conocer y no comprender una ciencia y de ello es fácil presentar ejemplos numerosísimos. Un individuo sabe perfectamente la historia, es decir, conoce los hechos, y sin embargo, nada comprende, ni ninguna consecuencia deduce de ellos.” (Cosmes, 1896, p. 62) En este sentido el indígena le falta dicha capacidad para alcanzar un grado de comprensión, que le facilite el crear conocimiento propio y no simples repeticiones:

Y aun concediendo que en el cerebro de la raza indígena exista la facultad de asimilación de lo aprendido, hija de la reflexión [...] imposible es negar que falta en él una condición indispensable para que sea fructuoso a la civilización el cultivo intelectual, y es la voluntad, la fuerza de iniciativa, el deseo de

progresar [...] En el indio, no hay más que esa fuerza pasiva de las razas inferiores, que no son capaces de caminar por su propio impulso en pos de la civilización y necesitan siempre ser llevadas a remolque por el tipo humano dotado de esa fuerza motora llamada voluntad. (Cosmes, 1896, p. 63)

Por otra parte Cosmes cita a José María Luis Mora para rebatir a sus detractores quienes usaron a Clavijero para argumentar en favor del indio. En este aspecto *Observatore* piensa igual que Mora a quien parafrasea y dice sobre el indígena: no tiene capacidad inventiva, no piensa o discurre, y cuando lo hace es sobre las ideas de otros, no dan orden a sus ideas, son faltos de educación.

Finalmente y fiel a su postura sociológica Cosmes alude a las leyes que hacen desaparecer a unos grupos y mantener a otros, lo cual tendría como resultado la extinción del mundo indígena “[...] si es una ley admitida ya por la ciencia y conformada por la historia natural y sociología que el ser menos apto y peor organizado para la vida sucumbe en la lucha por la existencia que sostiene con seres más capaces y mejor dotados ¿Cómo se explica que, si el indio posee aptitudes, cuando menos iguales, a las del blanco para el progreso, va cediendo constantemente el terreno a éste?” (Cosmes, 1896, p. 64)

Según Cosmes la evidencia de que el “indio” está desapareciendo ante el hombre blanco es su condición actual de paria social, y su nula capacidad para competir o superarse y por consiguiente de civilizarse y llegar al anhelado progreso de la modernidad. Esta misma idea de la ineptitud e incapacidad del indígena se repite cuando Cosmes contesta a Martín Pescador, al decirle que los indígenas a pesar de su superioridad numérica nunca tuvieron la capacidad de levantarse contra los conquistadores, en contraste los griegos lograron liberarse de los otomanos y retomar su dignidad de hombres “¿Por qué el griego se emancipó, y el indio continúa esclavo, no ya de los conquistadores, sino de los descendientes de éstos y contra los preceptos legislativos vigentes? Por qué la mula se deja ensillar sucesivamente por todos sus amos? Sencillamente porque es mula.” (Cosmes, 1896, p. 64) La ley del progreso que defiende nuestro autor es la que le hace pensar que sólo lo culto y civilizado, lo español es lo que sobrevivirá.

Para el mes de octubre de 1895, Francisco G. Cosmes publicó la cuarta parte de “Vuelta a la carga” que comienza de nuevo enfatizando el salvajismo y la barbarie del mundo indígena y las cualidades de la “raza” hispana creadora del ser mexicano; del organismo social tendiente al progreso.

Creo haber demostrado suficientemente, en los artículos anteriores de la presente serie, que la verdadera noción de patriotismo la tienen entre nosotros, no aquellos que con sus absurdas reivindicaciones de los supuestos derechos de la barbarie indígena domeñada por la conquista española, pretenden hacer de la nación mexicana [...] la representante y continuadora de las tribus salvajes que poblaban nuestro extenso territorio al parecer en él Cortés, sino los que, uniendo en una misma concepción ideológica las ideas de patria y de progreso, reclaman para su país los títulos legítimos que a la civilización le concede la formación merced a la influencia [...] de España, de un organismo social más apto para realizar la ley del adelanto indefinido [...] (Cosmes, 1896, p. 67)

Asimismo en este texto retoma, el tema de la independencia de México, y lo que ésta significa o representa, Cosmes explica que romper las cadenas de España no es regresar al estado de las “tribus” del Anáhuac, algo indeseable. Por ello si se siguen llevando las costumbres, el idioma, la religión española, la palabra independencia es nada en realidad. *Observatore* se pregunta ¿Por qué entonces México se independizó de España? “[...] Acaso porque la raza indígena sometida por la Conquista, se levantó para reclamar sus derechos atropellados? [...] Falso, falsísimo, pues ni fueron los indios quienes hicieron la independencia [...] ni pensaron en ello siquiera, ni tampoco esos supuestos derechos existieron nunca. Y no existieron porque la barbarie no puede alegar derecho alguno contra la civilización” (Cosmes, 1896, p. 70) Cosmes desecha, encubre e invisibiliza cualquier participación del indígena como agente de cambio social y político en la historia de la nación mexicana. Por ello concluye: “La tesis de la independencia mexicana, considerada como reivindicación de derechos anteriores a la conquista, no resiste un momento el análisis de la sana filosofía.” (Cosmes, 1896, p. 73)

En el siguiente texto “Vuelta a la carga” V Cosmes sigue hablando del significado de la independencia, ahora apoyado de argumentos de la biología, mencionando que todo

pueblo para ser independiente necesitó haber llegado a su formación completa, poseer un patrimonio genético heredado “En la filogenia de una sociedad, lo mismo que en la ontogenia de un individuo (diré para la inteligencia de mis ilustrados contradictores, que la primera palabra significa el génesis de la especie, y la segunda el génesis del ente individual) la formación y el desarrollo del organismo consiste en la consistencia que van adquiriendo los elementos heredados de la paternidad.” (Cosmes, 1896, p. 75) Por ello México heredó de España aquellos elementos que lo prepararon para ser un nuevo organismo social.

Para Cosmes México ya estaba preparado para la independencia, que biológicamente era el mestizo “La mezcla de blancos e indios dio nacimiento a un pueblo nuevo, que ni era del todo español, ni tampoco era indígena aunque sobreponiéndose en la fusión las características intelectuales y morales de la raza superior.” (Cosmes, 1896, p. 77) *Observatore* señalará en un escrito posterior que el indio sólo proporcionó materia prima, pues dichos rasgos han ido desapareciendo, según estos planteamientos los elementos biológicos como culturales que España dio a México prepararon a éste para independizarse según la ley del progreso. La independencia de México desde esta perspectiva es hija de España, y de los herederos de Cortés.

En su último artículo “Vuelta a la carga” VI, Cosmes da sus conclusiones sobre esta serie de reflexiones en torno a la herencia española, y la cuestión indígena. Menciona que es deber de todo patriota acercarse desde la historia y la filosofía a cuestión tan importante sobre el origen de la nación mexicana y de esta forma conocer la naturaleza orgánica de la sociedad, esto es fundamental para contestar la siguiente pregunta misma que es lo central del escrito “¿hacia dónde estamos obligados a enderezar nuestro rumbo como sociedad independiente?” (Cosmes, 1896, p. 79)

Para Cosmes sus escritos han servido para conocer los orígenes del ser social mexicano, negarlos es negar la historia y las leyes científicas de la herencia, “La herencia, considerada desde el punto de vista etnológico, se ve impresa con signos de gran relieve en todas las manifestaciones de las masas humanas.” (Cosmes, 1896, p. 82) Para nuestro autor estos caracteres físicos y morales permanecen a través y a pesar de los siglos, por ello según *Observatore*: “El carácter de nuestro organismo nacional es esencialmente europeo,

formado enteramente por la herencia latina que de la Conquista recibimos.” (Cosmes, 1896, p. 83)

Siguiendo este orden de ideas y retomando la pregunta que Cosmes plantea, el organismo social llamado México tiene como obligación hacia el futuro, la supervivencia de aquellos rasgos que le dan su esencia y existencia, de lo contrario la nación estaría destinada a desaparecer:

El estudio, pues, y la determinación de los orígenes de nuestra nacionalidad nos indican claramente el rumbo que ella debe seguir en su vida independiente. Si no quiere desaparecer, si aspira a sobrevivir y a triunfar en la lucha por la existencia, está obligada a conservar sin merma los elementos intelectuales y morales que constituyen su carácter propio, su identidad, elementos que son exclusivamente de origen español. (Cosmes, 1896, p. 84)

En contra parte los elementos indígenas al no ser parte de la nación mexicana no deben ser mantenidos o preservados, dado que son contrarios a la civilización y al progreso, se estancan en lo tradicional y el atraso:

Muy lejos de mi ánimo está el deseo de que se aplique a esa pobre raza india, por la cual experimento conmiseración profunda, la ley sociológica evidente que Spencer formula en estas dos proposiciones: 1ª que la calidad de una sociedad disminuye bajo el aspecto físico, por la conservación artificial de sus miembros más débiles; y 2ª. Que la calidad de una sociedad, bajo el aspecto intelectual y moral, se deteriora por la conservación artificial de los individuos menos capaces de valerse y cuidarse así mismo. Ambas proposiciones son perfectamente aplicables a nuestra raza indígena. (Cosmes, 1896, pp. 84- 85)

Para nuestro autor, lo único que retrasó la inevitable extinción del indígena fue la conquista y evangelización, sin embargo el fatal momento es inevitable, según Cosmes al igual que los conquistadores los hombres civilizados del porfiriato deben tratar de prolongar su inevitable destino. Lo que pretende *Observatore* con este argumento no es conservar los elementos de las culturas indígenas sino simplemente “alargar su vida” por una especie de compasión, explicándolo de la siguiente manera: “Pero no por amor al indio

busquemos nuestra propia destrucción, no ayudemos a la degeneración y muerte del organismo nacional [...] no reneguemos de nuestro origen latino [...] llevados por el deseo romántico de poetizar a un tipo incapaz de todo progreso, las tradiciones de servidumbre y de barbarie de una raza inferior.” (Cosmes, 1896, p. 85)

En palabras de Francisco Cosmes, el porvenir, la independencia y la existencia de México, está determinado por la conservación de los elementos heredados de la cultura española, si se llegará a prescindir de ellos, y decirse hijos de Moctezuma y no de Cortés, significaría la desaparición de la nación, lo que nos haría sucumbir ante la civilización anglosajona representada por Estados Unidos.

Como se puede observar a lo largo de este análisis Francisco G. Cosmes utiliza la historia y la sociología como instrumentos para explicar los orígenes y fundamentos de la nación mexicana, asimismo uno de los argumentos que da es que lo nacional nada tiene que ver con lo indígena. Es en este sentido que aparecen categorizaciones como la barbarie y el salvajismo de los pueblos originarios.

Lo anterior nos muestra que la noción de salvajismo y barbarie a pesar de ser una idea universalmente difundida, fue monopolizada por los occidentales y los herederos de su proyecto moderno, como una herramienta de dominación y/o exclusión sociopolítica, que justificaba una supuesta inferioridad, en el caso particular de México, fue aplicada al mundo indígena.

4. Epílogo Las derechas y la cuestión indígena ¿es vigente el pensamiento de Francisco G. Cosmes?

Francisco G. Cosmes murió en el año 1907, pero lo que pervivió fue un tipo de discurso conservador, que defiende ciertos elementos de la tradición hispana: la religión católica, el idioma castellano, y la herencia fenotípica latina. Estos elementos con sus cambios y continuidades estuvieron presentes en organizaciones de derecha en la década de los años veinte y treinta en México.

Una de los primeros choques con el pensamiento conservador se dio en el México posrevolucionario con las leyes de la Constitución Mexicana de 1917 que marcaba la no participación política de los ministros de la iglesia, la renuencia de las élites católicas para acatar la carta magna llevaron al gobierno mexicano a verla como una institución sometida a un poder extranjero, el Vaticano, que estaba en contra de los principios revolucionarios.

Entre 1925 y 1926 Plutarco Elías Calles entró en disputa con los Estados Unidos por el control del petróleo, siendo algunos de los dueños católicos, quienes se acercaron a grupos opositores de la misma religión, quienes llamaron al pueblo a desobedecer toda la constitución y en particular el artículo 27.

Según Rafael Barajas (2018) para intentar calmar a estos sectores Luis N. Morones quien para entonces era líder de la CROM y aliado de Calles lanzó una iniciativa para crear una iglesia católica que estuviera desvinculada del Vaticano; “La iniciativa de Morones enfureció a miles de católicos, y éstos fundaron la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (o la liga) [...] Los grupos religiosos conservadores pensaron que había llegado su hora.” (Barajas, 2018, p. 121)

Lo anterior llevó a Calles a lanzar la famosa ley que llevó su apellido, que establecía penas contra los católicos y su activismo político, obligar a los ministros a casarse, prohibir el culto, cerrar iglesias y exiliar a curas. El entonces arzobispo José Mora y del Río llamó a desobedecer dichas leyes, esto desencadenaría posteriormente la Guerra Cristera, siendo el Bajío la zona principal del conflicto. El movimiento cristero estuvo dirigido por un grupo ultrasecreto que se hacía llamar “la Unión” o “la U”, así como los miembros de “la liga”

cuyas acciones estaban determinadas por el episcopado de México y aprobadas por el Vaticano.

Tal como señala Rafael Barajas (2018) la Guerra Cristera significó la puesta en marcha de diversas atrocidades por parte de ambos bandos, unos en nombre de Dios, y los otros por la Revolución y el progreso.

Después de firmar la paz en 1929 y poner fin al conflicto, el gobierno mexicano estableció constitucionalmente una “Educación socialista” misma que fue rechazada no sólo por la iglesia sino por las bases de los cristeros, a partir de 1934 se tiene registro de cómo diversos profesores agrarios fueron torturados y asesinados en nombre de Dios y de la religión católica.

Otro ejemplo de extrema derecha en México es el sinarquismo, surgido en el Bajío como respuesta a las políticas cardenistas, sus características eran similares a las del hispanoamericanismo: “el tradicionalismo y el conservadurismo sociocultural eran una característica de las relaciones y las expresiones sociales; los problemas sociales de las masas se relacionaban con la simbología religiosa católica; la ideología hispanista, patrioter y católica era una característica del comportamiento y la expresión de la población regional [...]” (Serrano Álvarez Pablo, 1991, p. 195) además de ser hija de su contexto, pues estuvo influida por el falangismo español y el nazismo alemán, fueron los estados de Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Querétaro donde se encontraban los cuadros del movimiento sinarquista, siendo las más importantes la “segunda”, “Las legiones” y “la base”.

Lo que pretendía el sinarquismo no era tomar las armas como en la cristiada, sino incorporar a las masas y sobre todo a los jóvenes a través de un catolicismo social, que mostrara los errores de los gobiernos posrevolucionarios. Por otra parte si bien el sinarquismo fue creado a partir de la institución católica, lo que se pretendió en ese momento fue “[...] una oposición que partiera desde la sociedad, desde la lucha popular, desde la ideología [...] desde aquellos hombres que materializaban el proyecto de la Revolución” (Serrano Álvarez Pablo, 1991, p. 196)

En este sentido al ser una lucha ideológica y doctrinante, los miembros del sinarquismo crearon la Unión Nacional Sinarquista, en León Guanajuato, siendo uno de sus líderes Salvador Abascal, dicha organización estaba contra el comunismo ateo, el agrarismo, y la revolución anticatólica, y a favor de la patria de origen hispano, de la tradición y el conservadurismo. “La acción pacífica fue una táctica para acrecentar el número de adeptos, y fue la razón de ser [...] del proyecto de orden social que deseaba implantar (basado en el orden, la disciplina, la paz social, la jerarquía, la **restauración del régimen colonial**, la justicia y libertades sociales, etc.)” (Serrano Álvarez Pablo, 1991, p. 197) colocamos en negritas restauración del régimen colonial para aludir a una forma romántica a la que aspiraban los sinarquistas a retornar una vieja época donde dominaba la corporación religiosa, así como sus prácticas y creencias. “El sinarquismo bajense deseaba el progreso de la nación, retornando al régimen colonial – donde, por añadidura se encontraba el origen de la felicidad y orden sociales, época de cuando el Bajío era el centro de la vida socioeconómica, sociopolítica y sociocultural de México.” (Serrano Álvarez Pablo, 1991, p. 198)

Era en el Bajío donde se encontraban según los sinarquistas el verdadero patrón cultural y físico del mexicano “el mestizo” creadores de la nación y patria mexicana; “El Bajío y su gente eran, para el sinarquismo, los verdaderos mantenedores de la tradición patriota, hispana, nacionalista, católica y jerarquizada de la nación mexicana” (Serrano Álvarez Pablo, 1991, p. 198) uno de los objetivos del sinarquismo del Bajío (dirigido por jesuitas) era homologar sus valores y principios en todo el país, pues esa era la verdadera identidad del mexicano.

Otro aspecto del sinarquismo que encuentra lazos y similitudes con el hispanoamericanismo de Francisco Cosmes es su rechazo a la cultura anglosajona específicamente a la estadounidense, pues para ellos la única y verdadera herencia es la de la civilización hispana.

Una de las rupturas quizá más evidente del sinarquismo con el pensamiento decimonónico hispanoamericanista de Cosmes es el de la lucha contra el comunismo, pues

como se sabe dichas ideas aunque eran conocidas en México aún no eran acogidas de manera exponencial.²⁷

Los ritos, festejos cívicos y religiosos eran un elemento para la difusión de los valores ideológicos de los sinarquistas, en los cuales se conmemoraba su historia y pasado conservador, por lo que se apoyaban del discurso historiográfico de historiadores como “[...] Lucas Alamán, Niceto Zamacois, Luis Gonzaga Cuevas y Francisco de Paula Arrangoiz. El principal ideario de esta historiografía es defender a la iglesia de los masones y de otros enemigos, utilizando a la historia como un arma de defensa de los principios cristianos. Se reivindica el hispanismo y se ataca la revolución y la cultura anglosajona estadounidense como causa de todos los males entre otros aspectos.” (González Flores, p. 62- 63) asimismo los nuevos “barbaros” y “salvajes” fueron los chinos y los judíos.

Así por ejemplo el 12 de octubre de 1940 se realizó un desfile, para celebrar el día de la raza o de la hispanidad en ciudad Hidalgo Michoacán, en donde se reunieron 8, 000 sinarquistas y donde estuvo presente Salvador Abascal. “Esta costumbre de celebrar las fiestas cívicas alternas al discurso revolucionario muestra la naturaleza conservadora y antirrevolucionaria de la UNS. Se celebraba la hispanidad con el 12 de octubre; y a Iturbide, a Lucas Alamán, a Miramón, el 27 de septiembre y no el 16, como aniversario de la independencia de Méjico (con J española y no X), etcétera.” (González Flores p. 73) según González Flores hasta el día de hoy siglo XXI, los pocos miembros de la UNS o de FRENA, siguen celebrando y venerando estos sucesos y personajes históricos.

Por ejemplo en el 2009, los simpatizantes de la UNS, convocaron a celebrar el aniversario de la independencia el día 27 de septiembre fecha en la que entró el ejército trigarante de Iturbide a la ciudad de México. Durante este evento se dio una misa en honor al primer emperador mexicano.

²⁷ Si bien los hermanos Magón tenían un pensamiento anarquista, así como Plotino Rhodakanaty, este tipo de teorías anarquistas y comunistas, se consolidarán hasta la década de los treinta y cuarenta en México.

Otros sectores de ultraderecha se concentraron en la Universidad Autónoma de Guadalajara, fundada en 1935, cuyos dirigentes Carlos Cuesta Gallardo, Ángel y Antonio Leño crearon una organización de corte franquista, nazista y anti judía llamada los Tecos.

Organizaciones como la UNS, dejaron amplia huella ideológica en partidos políticos como el PAN fundado en 1939 por Manuel Gómez Morín, quienes surgieron como un movimiento profascista influidos por el ideólogo Maurras y por la derecha nacionalista - católica española quienes fundaron en 1931 un partido llamado Acción Nacional, esto lleva a decir a Rafael Barajas que “[...] la doctrina panista comparte las mismas raíces teóricas del fascismo. Además, la primera doctrina panista recoge las tesis franquistas sobre la hispanidad y la raza hispana, que también son netamente fascistas.” (Barajas, 2018, p. 151) en este punto quiero aclarar que las ideas de la “raza hispana” no tienen su origen en el franquismo sino en el hispanoamericanismo decimonónico tal como se mencionó a lo largo del trabajo.

Los miembros del PAN, crearon una revista llamada *la Reacción*(¿), donde elogiaban la política de Hitler y sus acciones bélicas en Europa, también eran abiertamente racistas contra los nuevos salvajes, los chinos y judíos, además era antisajona, anticomunista y despreciaba la política cardenista, en esta publicación escribieron reconocidos intelectuales como Gerardo Murillo conocido como el Dr. Atl y el filósofo Antonio Caso.

Después de la derrota de los fascismos en Europa, la derecha mexicana sostuvo ese tipo de ideales, incluso no les pareció el viraje hacia una derecha con tintes demócrata – cristianos, uno de los personajes más radicales fue Salvador Borrego que en 1953 publicó su obra *Derrota Mundial*, donde habla sobre la conspiración judía/comunista, y que la derrota nazi fue un sisma para la civilización occidental, según Rafael Barajas (2018) ese fue el libro por excelencia de la derecha en el siglo XX.

Del movimiento sinarquistas, nacerá en la década de los años cincuenta la organización secreta y ultra católica el Yunque, será la región poblana la que dio vida a este grupo, fueron los sinarquistas que llegaron a este estado reclutando jóvenes los que influirán ideológicamente para su formación, en la iniciación simbólica de los nuevos

integrantes de esta organización se declara que nos sólo lucharán por Dios, sino por la patria “Hispanoamérica”: “Se procedió, entonces, al festejo: un brindis, con vino tinto, en honor de la lucha contra el comunismo y la Revolución diabólica: “¡Y por Hispanoamérica, nuestra querida patria!”” (Delgado Álvaro, p. 9) cabe señalar que el nuevo enemigo y obstáculo era el comunismo así como la revolución agraria hasta cierto punto de raigambre popular.

El Yunque creó grupos de choque para combatir la “Revolución comunista”, entre los más importantes estaban el Frente Universitario Anticomunista (FUA), el Movimiento único de Renovadora Orientación (MURO), quienes luchaban también contra masones y judíos, siendo activos probablemente en el gobierno de Díaz Ordaz. “Los miembros del MURO y del FUA eran fanáticos violentos, estaban armados, tenían entrenamiento militar, eran sádicos y hacían inescrupulosas campañas de desprestigio e intimidación. Muchos militantes de estos grupos fueron reclutados en universidades privadas y del Bajío.” (Barajas, 2018, p. 164) Es interesante que muchos miembros del MURO, fueran inscritos al Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales financiado por Hugo Salinas Price, para adoctrinar en la nueva teoría, el neoliberalismo, donde se les educó no con la noción de razas superiores sino de clases superiores.

Entre 1950 y 1970, muchos de los grupos de choque de derecha se incorporaron al gobierno del PRI, para combatir al nuevo enemigo, el comunismo, esto se vio expresado en las matanzas de estudiantes y la Guerra Sucia, apoyada por grupos empresariales y corporaciones religiosas.

Para la década del 2000 cuando el PAN llegó al poder recurrió a cuadros del Yunque, ocupando cargos importantes de la administración pública “Ramón Muñoz fue secretario de la presidencia y Manuel Espino Presidente del PAN. Asimismo Carlos Abascal hijo del líder histórico del sinarquismo llegó a ser secretario de gobernación.” (Barajas, 2018, p. 170)

Ya en el poder el PAN y el Yunque promovieron la ideología del conservadurismo hispanista: reducir derechos a las mujeres como el aborto, defensa de valores tradicionales y libertad religiosa, así como el racismo, basta un ejemplo para evidenciar dichas actitudes.

En 2014 durante la presentación del jugador Brasileño Ronaldinho, el panista Carlos Manuel Treviño mostró su molestia tras el alboroto causado, llamando al futbolista “simio brasileño”.

En el 2015 se popularizó y se hizo viral en el mundo de la política una grabación que contenía una charla del entonces consejero presidente del INE Lorenzo Córdova Vianello con otro funcionario de la misma institución, en donde dicho personaje se burla y habla despectivamente de un grupo de representantes indígenas con los que previamente había dialogado, es importante señalar que Córdova estuvo muy vinculado a las fuerzas de derecha en los últimos años.

El comentario o burla del ex funcionario era con respecto al acento con el que el representante indígena hablaba el español, de esta forma se expresó:

“Se ve que este wey, yo no sé si sea cierto que hable así, cabrón. Pero no mames vio mucho *Llanero solitario*, cabrón, con ese Toro, cabrón. No mames cabrón, o sea. No mames. Nada más le faltó decir: “Yo, gran jefe Toro sentado, jefe, gran nación chichimeca”, No mames, cabrón. No, no, no, no. Está de pánico cabrón. No mames wey (Navarrete, 2016, p. 12- 13)

De esta forma nuestro trabajo fue un análisis de la persistencia y evolución de la idea de salvajismo y barbarie como instrumento de construcción del enemigo de la civilización y proyecto occidental, que en el caso de México se utilizó en torno al mundo indígena. Tomé como referencia a Francisco G. Cosmes pues aparte de ser un autor poco conocido es un ejemplo perfecto sobre el pensamiento conservador e hispanoamericanista en México.

Es importante mencionar que la idea de salvaje y bárbaro se entremezclaron con el hispanoamericanismo defensor de la tradición hispana, la religión católica, y la herencia latina, este discurso, encontró resonancia en varias organizaciones de derecha durante el siglo XX.

En el siglo XXI, el PAN continuó promoviendo una agenda conservadora, marcada por el racismo y la defensa de valores tradicionales. La ideología de derecha sigue siendo una fuerza significativa en la política mexicana, como se evidencia en incidentes recientes

de racismo y desprecio hacia comunidades indígenas, el salvaje y el bárbaro siguen vivos en el ideario conservador, ya no sólo el indígena, sino el afromexicano, el judío, el migrante, son los nuevos enemigos de la civilización.

Fuentes primarias

Cosmes Francisco G. (1986) *La dominación española y la patria mexicana*.

Cosmes Francisco G. *Discurso pronunciado por el señor Francisco G. Cosmes el 16 de septiembre de 1897 en la ciudad de Tlalpam [sic] en conmemoración de la independencia mexicana*.

Publicaciones periódicas

La voz de México (1882)

El Siglo XIX (1889)

La Patria Diario de México (1907)

Revista Azul (1907)

El Correo español (1897- 1898)

La libertad (1880)

Bibliografía

Alamán L. (1849). *Historia de Méjico: desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México Imprenta de J.M Lara, Calle de la Palma núm. 4.

Argüello Nevado (2014). “Monumentos, Historia y Poder: El caso de los indios verdes en la disputa de la identidad nacional”. En *Correo del maestro*, núm. 218, pp. 39 – 49.

Aristóteles. (2016). *Política*, edición digital Titivillus.

Balbás, M. (1985). “Recuerdos del Yaqui”. En M. Balbás y F. Hernández, *Crónicas de la Guerra del Yaqui*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Bartra R. (2011). *El mito del salvaje*, México, F.C.E.

Braudel Fernand (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid Alianza Editorial.

Bueno Cristina (2010). “Forjando Patrimonio: The Making of Archaeological Patrimony in Porfirian Mexico” *Hispanic American Historical Review* vol. 90 (2): 215–245.

Buffon, (s.f). “Variedades en la especie humana” en *Historia Natural, General y Particular*.

Campos Rubén M. (1996). *El bar: la vida literaria de México en 1900*, México, UNAM.

Castro Gómez Santiago, (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). Conejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Argentina.

Castro Ibarra, G. (2004). “Justo Sierra O’Reilly: pionero de la novela histórica y de folletín en México”. *Caleidoscopio - Revista Semestral De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8 (16), 125–135. <https://doi.org/10.33064/16crscsh507>

Clavijero F. (2006). *Historia Antigua de México*, Tomo IV, México. Porrúa.

Colón Cristóbal (1892). *Relaciones y cartas*. Madrid, Imprenta de la viuda de Hernando y Ca. Ferraz.

Corral R. (2022). *José María Leyva Cajeme: Una biografía*, México INEHRM.

Cosío Villegas, D. (1963). *El porfiriato, era de consolidación. En Historia Mexicana*.

Covarrubias Dueñas J. J. (2014). aportaciones al pueblo de México de Josef Mariano Fausto Andrés Otero Mestas (1817-1850), Tomo II, México, UNAM.

Cruz Barrera, Nydia E. (2001). “Indígenas y criminalidad en el Porfiriato. El caso de Puebla”. *Ciencias* 60-61, octubre-marzo, 50-56

Cuche Denys. (2002) *La noción de cultura en las ciencias sociales*, 1° ed. Buenos Aires, Nueva Visión.

De la Torre Rendón J. (2019). “Niceto de Zamacois”. En. *Historiografía mexicana. Volumen IV. En busca de un discurso integrador de la nación, 1848-1884*, México, III-UNAM.

Dedrick, J. M. (2016). Las cartas en yaqui de Juan "Bandera". *Tlalocan*, 10.

- Estrabón. (1991). *Geografía*, Libros I – II, Madrid, Gredos.
- Gallego J. (2005). *Campeños en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*, 1° ed. Buenos Aires: Del signo.
- Gallego J. (2012). La formación de la pólis en la Grecia Antigua: Autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas. *Trabajos y Comunicaciones* (38), 133-151. En *Memoria Académica*.
- Gómez Espalós F.J. (1998). *Introducción a la Grecia antigua*, España, Alianza editorial.
- González Flores José G. (2015). Los motivos del sinarquista. La organización y la ideología de la Unión Nacional Sinarquista, en *Culturales*, Época II - Vol. III - Núm. 1 / enero-junio.
- González Navarro M. (1952). *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, F.C.E.
- (1988). *Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910. En Historia Mexicana*.
- Granados García A. (2002). *Los debates sobre España: El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX*, Tesis de Doctorado, México, COLMEX.
- Hale Charles. (1972). *El liberalismo Mexicano en la época de Mora (1821 – 1853)*, México, Siglo XXI editores.
- Heródoto. (2011). *Los Nueve libros de la Historia*, 9° edición, México Porrúa, Sepan cuantos.
- Lagos Aburto L. (2018). “Fronteras de la “otredad” en las fuentes de Alejandro Magno” en. *Límites: Estudios sobre las fronteras en el mundo grecorromano*, Chile, Universidad de La Frontera. Ediciones Universidad de la Frontera.
- Lévi – Strauss C. (1987). A *Antropología estructural*, 1° ed. Barcelona. Editorial Paidós.
- Lévi – Strauss C. (1987). B *Mito y significado*, Madrid. Alianza editorial.
- Licón Almada P. C. (2015). “Entre el conflicto y la negociación: los yaquis y el estado interno de occidente durante la rebelión de Juan Ignacio Jusacamea “banderas” 1824-1830”, Tesis de Maestría en Historia, México UNAM.

- Lira, A. (1984). “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”. *Relaciones*, 20, 75-94.
- López Quiroga (2011). *Gentes barabarae. Los bárbaros, entre el mito y la realidad*, Murcia España, Universidad de Murcia.
- López Saco J. (2013). “Monstruosidad y salvajismo: trazas míticas en el marco de la racionalidad griega antigua”. *Praesentia* 14 p. 1 – 21
- Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana.* (2010). Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.) México, UNAM-INAH-Fideicomiso TEIXIDOR.
- Marco Polo, (2023). *El libro de las maravillas*, Ed. Generales Anaya.
- Méndez Reyes S. (1996). *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán (1823 – 1853)*. México UAEM.
- Mignolo Walter D. (2005). *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa editorial
- Montaigne M. (2014). *Los Ensayos* (Según la edición de 1595de Marie de Gournay) Epublibre.
- Montemayor Carlos (2000). *Los pueblos indios de México hoy*, México, Editorial Planeta.
- Muñoz Morán, Oscar (2008). *Salvajes, bárbaros y brutos. De la Grecia clásica al México contemporáneo. Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6 (2). ISSN 665-8027
- Ochoa Muños K. (2014). “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, en. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ordoñez Burgos J. (2009). “Sobre lo griego y lo bárbaro” *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, N° 27, 2, págs. 123-147.
- Otero M. (2013). *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, México, Cámara de diputados LXII legislatura.

Peust O. (1907). *La defensa Nacional de México*, México, Imprenta central – Rejas de la concepción 24.

Pi-Suñer Llorens, A. (Coord.). (1996). *En busca de un discurso integrador de la nación, 1848–1884* (Historiografía Mexicana, 4). México, UNAM, II-H.

Quijano Aníbal, (2014). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). Conejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Argentina.

Rajo Serventich A. (2008). Las dimensiones del hispanismo e hispanoamericanismo. En *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 47, México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, pp. 97-116.

Ramírez Batalla M. (2009). “Las dos caras de Jano: la imagen del bárbaro en el imperio romano”, *Espacio, tiempo y forma*. Serie II, Historia antigua, N° 22.

Reina, L. (Coord.). (1997). *La reindianización de América: Siglo XIX*. Siglo XXI Editores.

Rina Simón C. (2018). Proyección exterior, hispanoamericanismo y regeneración nacional en la península ibérica en el siglo XIX, *Hist. mex.* vol.67, n.4, pp.1597-1631.

Rodríguez O. Jaime E. (2016). *La independencia de la América Española*, México. FCE.

Rosset Clément (1999). *Lejos de mí, estudios sobre la identidad*. España, Editor digital: chungalitos.

Sanz Jara E. (2011). Indio y Nación. La imagen del indígena en los escritos de intelectuales y políticos nacidos en el siglo XIX de las repúblicas latinoamericanas. primeras aproximaciones: José María Luis Mora y Faustino Domingo Sarmiento. En: *El pensamiento liberal atlántico, 1770-1880. Fiscalidad, recursos naturales, integración social y política exterior desde una perspectiva comparada* (HAR2010-18363, subprograma HIST), del Ministerio de Ciencia e Innovación (España).

Sepúlveda Juan G. (1987). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, FCE.

Serrano Álvarez, P. (1991). El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional. *Estudios De Historia Moderna Y Contemporánea De México*, 14(14). <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1991.014.68856>

Soustelle J.(2003). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE. Decimoquinta edición.

Todorov. (2007). *Nosotros y los otros reflexiones sobre la diversidad humana*, 5° ed. México Siglo XXI editores.

Tomich, D. (2011). “El orden del tiempo histórico: la Longue Durée y la microhistoria”. *Pasajes*, 35, 78–93. <http://www.jstor.org/stable/41446207>

Valmiki (2014). *El Ramayana. La historia del príncipe Rama el avatar*, Bolivia. Tercera edición impresa, Bhaktivinod Aloy, Kanata.

Vasconcelos J. (1935). *Bolivarismo y Monroísmo*. Santiago de Chile. Editorial Arcilla.

Zamacois N (1877). *Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta el gobierno de D. Benito Juárez*. Barcelona, Araluce editor.

Zea L. (1968). *El Positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México FCE.