



**“La ciudadanía indígena en San Luis Potosí y su
repercusión en la Huasteca potosina, 1824-1835”**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestro en Historia**

Presenta

Julio César Martínez Velarde



**“La ciudadanía indígena en San Luis Potosí y su
repercusión en la Huasteca potosina, 1824-1835”**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestro en Historia**

Presenta

Julio César Martínez Velarde

Director de tesis

Dr. Fernando Saúl Alanís Enciso

A la memoria de
Juan de Dios Escobar Velarde

Índice

Agradecimientos	I
Introducción	1
1. Definición del objeto de estudio y propuesta central	4
2. Objetivos específicos	5
3. Espacio social y delimitación temporal	6
4. Bibliografía de la ciudadanía	11
La ciudadanía desde la perspectiva nacional	12
La ciudadanía desde la perspectiva regional	26
Grupos de poder político y la ciudadanía en la Huasteca potosina.....	31
5. Marco conceptual.....	32
Ciudadanía	33
Indio/indígena.....	35
Clase política y grupo de poder político.....	39
6. Estrategia metodológica.....	42
7. Fuentes consultadas	44
8. Aclaración final.....	45
9. Estructura de la tesis.....	45
Capítulo 1. Ciudadanía y discursos en torno a los indios, 1808-1835	47
1. Ciudadanías y procesos de ciudadanía indígena, 1812-1835	49
La ciudadanía en la Constitución de Cádiz y ciudadanía indígena en la época gaditana, 1808-1813	50
La religión en la ciudadanía gaditana	51
La vecindad en la ciudadanía gaditana	52
Los marginados de la ciudadanía gaditana	53
Formas de perder la ciudadanía propuesta en Cádiz	54
La ciudadanía indígena durante la etapa gaditana	54
Medidas dictadas por las Cortes de Cádiz (1810-1813) para la inclusión de los indios	55
La ciudadanía en la Constitución de Apatzingán y la ciudadanía indígena durante la insurgencia, 1814-1815	57
Ciudadanía indígena durante la insurgencia	60
La ciudadanía en el Plan de Iguala y la ciudadanía indígena durante el primer Imperio Mexicano, 1821-1823	61
Cambio de Régimen: la instauración del primer Imperio Mexicano.....	64
La ciudadanía indígena durante el primer Imperio Mexicano	65

La “ausencia” de la ciudadanía en la Constitución de 1824 y la ciudadanía durante la primera República federal, 1824-1835	66
La ciudadanía indígena durante la primera República federal.....	67
2. Voces en torno al indio: discursos políticos sobre su integración y segregación	70
Debate en las Cortes de Cádiz: argumentos a favor y oposición a la inserción del indio en la sociedad nacional.....	71
Oposición.....	73
La “utopía” de José María Morelos: integración del indio a través de una visión cristiana milenaria	75
De “hijos predilectos de la madre patria” a “un problema nacional”: los indios, habitantes “incomodos” de la nación mexicana.....	79
Discurso hegemónico: las Leyes de Indias como generadoras del “problema nacional”	80
“Perfil psicológico” indígena en el discurso político después de la Independencia..	82
El indio como individuo ignorante y desdenoso de la ciudadanía	84
La necesidad de incluir a los indios como estrategia discursiva para romper con el pasado hispano.....	86
Conclusiones	88
Capítulo 2. Discursos y propuestas para la ciudadanía indígena en San Luis Potosí, 1824-1835	92
1. La Constitución Política del Estado Libre de San Luis Potosí (1826) y su propuesta de ciudadanía, libertad, igualdad y representatividad en el Congreso local	96
La ciudadanía en la Constitución potosina.....	97
Principios de libertad e igualdad ciudadana en la Constitución potosina	98
Representatividad de los ciudadanos en el Congreso del Estado.....	100
2. Discursos y propuestas para la ciudadanía indígena en San Luis Potosí.	101
La imagen del indio “histórico” y contemporáneo elaborada por la clase política y la prensa oficial	103
De víctimas históricas a sujetos degradados: la visión negativa en torno al indígena decimonónico potosino	107
El primer escenario para la ciudadanía: la sociedad potosina como una familia	111
Recalcar la Igualdad jurídica del indio.....	114
El impulso de una moral cívica.....	116
Una religión católica ilustrada para los indígenas.....	120
Educación “forzosa” para la “juventud” indígena.....	123
Eliminación del servicio personal indígena	127
Congregar a los indios.....	131

Fomento de pueblos mixtos.....	133
Impuestos necesarios.....	136
Conclusiones.....	137
Capítulo 3. La Huasteca potosina: escenario geográfico, indios y grupos de poder tras la Independencia	144
1. Escenario geográfico.....	145
2. Indios de la Huasteca potosina.....	150
Pames	151
Lengua pame.....	153
Vestimenta y vivienda pame.....	153
Familia pame y actividades económicas	154
Antigua religión pame y su presencia en el orden colonial	157
Dos organizaciones pames: gobierno interno y cofradía.....	159
Resistencia a la congregación y la conceptualización del pame a finales de la época colonial	162
Población pame a finales del orden colonial	164
Huastecos	166
Lengua huasteca	167
Vestimenta y vivienda huasteca	167
Familia huasteca y actividades económicas	169
Antigua religión huasteca y su presencia en el orden colonial.....	171
Dos organizaciones huastecas: gobierno interno y cofradía.....	175
Huasteco fronterizo y huasteco sureño, dos conceptualizaciones diferentes a finales del orden colonial	176
Población huasteca a finales del orden colonial	180
Nahuas.....	183
Lengua nahua.....	183
Vestimenta y vivienda nahua.....	184
Familia nahua y actividades económicas.....	185
Antigua religión nahua y su presencia en el orden colonial	186
Organización política nahua	188
La “rebeldía del nahua” y su conceptualización a finales del periodo colonial	189

Población nahua finales del orden colonial	191
3. La Huasteca potosina después de la Independencia: población indígena y características generales de los municipios	191
4. Grupos de poder político	197
Puestos públicos y su importancia para los grupos de poder. La organización política	203
Conclusiones	206
Capítulo 4. ¿Los indígenas eran susceptibles a la ciudadanía en la Huasteca potosina? Los grupos de poder político opinan	210
1. La construcción del indígena por los grupos de poder político	212
La “ignorancia” y “naturaleza” del pame.....	213
La “ninguna instrucción” y la naturaleza de los huastecos	218
Las “escasas luces” y la naturaleza de los indios nahuas	221
¿Eran los indios ciudadanos potenciales?	223
2. Imposibilidad de aplicar las leyes: la negativa de los indios por las estrategias de ciudadanía	226
Renuencia al abandono de sus “desiertos”	226
La embriaguez, un problema indígena	233
El poco entusiasmo al impulso de la agricultura.....	238
El indígena como evasor fiscal.....	248
Evasión de tributos eclesiásticos	251
¿Renuencia a la educación?.....	257
Conclusiones	259
Epílogo	263
Fuentes consultadas.....	270

Índice de mapas y cuadros

Mapa 1. Estado de San Luis Potosí, 1826	10
Mapa 2. Microrregiones que conformaban la Huasteca potosina en el siglo XIX.....	148
Mapa 3. Ríos de la Huasteca potosina.....	149
Mapa 4. Municipios que formaban la Huasteca potosina después de 1824	193
Cuadro 1. Población indígena de la pamería a finales de la Colonia	165

Cuadro 2. Población huasteca a finales de la Colonia.....	181
Cuadro 3. Población nahua a finales de la Colonia	191
Cuadro 4. Características de los municipios de la Huasteca potosina, 1824.....	195

Agradecimientos

Expreso mi gratitud al Dr. Fernando Saúl Alanís Enciso por aceptar dirigir este trabajo. Su amplia experiencia en la reconstrucción del pasado, sus valiosos comentarios y su paciencia ayudaron a construir las bases de este texto y a mejorarlo. Asimismo, sus consejos y conceptos en torno a la disciplina histórica reforzaron mis ideas sobre el historiador y su quehacer. A la Mtra. Ana María Gutiérrez Rivas, por su disposición para leer esta investigación. Sus apuntes durante las cátedras, en los coloquios y en su Seminario sobre la Huasteca, me ayudaron a repensar la región y a concebirla desde diferentes ángulos. Sin duda, los espacios de reflexión que propuso fueron sumamente provechosos para reforzar mi propuesta de estudio. Al Dr. Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, por su participación en este trabajo como lector y por sus acertadas premisas otorgadas en los Seminarios de Avances de Tesis. Sus apreciaciones y recomendaciones fueron fundamentales para ampliar mi perspectiva de San Luis Potosí en el siglo XIX.

Agradezco al Dr. Armando Hernández Souberville, al Dr. David Eduardo Vázquez Salguero y a la Dra. María Teresa Quezada Torres, quienes mostraron siempre una generosa disposición y amabilidad. Mi reconocimiento a la Dra. Luz Carregha Lamadrid y al Dr. Juan Carlos Ruiz Guadalajara, cuyas atinadas observaciones ayudaron a fortalecer algunos planteamientos del presente texto.

Por sus recomendaciones para ingresar a este posgrado, y por ser académicos importantes en mi formación profesional, doy gracias al Dr. Ramón Alejandro Montoya, a la Dra. María Gabriela Torres Montero y al Dr. Alexander Betancourt Mendieta. Con mucho respeto y nostalgia recuerdo sus cátedras en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP.

Manifiesto mi agradecimiento a los colegas Eugenio Lazo Freymann y José Luis Urrutia Jácome; desde su amplia experiencia en la investigación histórica y arqueológica, aportaron a esta disertación con sus puntos de vista. Aunado a ello, se convirtieron en compañeros de múltiples rutas, en las cuales se nutrió mi bagaje musical, cinematográfico e histórico. A Javier Salgado Ocampo y a David Martínez Román, por sus amables consideraciones y sugerencias.

Doy gracias a Mayra D. García por su ayuda incondicional y su motivación constante. A Alan S. Leiva, por sus consejos certeros y su fiel apoyo. A Sandra I. Olvera, por sus atenciones desde mi primer día en la institución. A Laura A. Hernández, por su inagotable paciencia y cordialidad. Y a los que siempre están: Eduardo Ramírez, Gerardo Donjuán, Francisco Bravo y Didier Palomo.

Esta investigación no hubiera prosperado sin el impulso de mi familia, especialmente el de mi madre. A ella le agradezco su soporte y el haberme transmitido el cariño e interés por su “querida Huasteca”.

Julio César Martínez Velarde
San Luis Potosí (noviembre, 2020)

Introducción

Mi interés por el tema de la ciudadanía de los indios en San Luis Potosí, y su repercusión en la Huasteca potosina, territorio ubicado al oriente del estado, surgió durante la escritura de la tesis de licenciatura. Describiendo tangencialmente la relación entre el indio nativo de dicha Huasteca y la ciudadanía, pude percatarme de manera muy general de tres fenómenos que coincidían temporalmente. El primero fue que los ideólogos nacionales concibieron necesario iniciar un proceso de ciudadanía indígena, es decir, fomentar estrategias para asimilar a los indios al sistema liberal por considerarlos seres degradados por el orden colonial. La ciudadanía, sin embargo, no se presentó de manera homogénea en lo que sería México, al menos en la primera República federal. La Constitución Federal de 1824, al querer conformar la nación mexicana a partir de un pacto entre las antiguas provincias coloniales, erigidas como estados soberanos con la emancipación, dejó a los órganos legislativos locales establecer los requisitos de la ciudadanía para sus gobernados. Por ende, los métodos de ciudadanía indígena dependieron de los Congresos estatales. Además, las especificidades históricas y sociales de las entidades marcaron la pauta para que se fraguaran diversas formas de asimilar al indio a la vida nacional. No obstante esa permisibilidad, el Congreso Federal esperaba que los estados apuntalaran a un solo objetivo: transformar al indio en un sujeto católico, “industrioso”, hablara español, supiera escribir y leer, “honesto”, y que cumpliera cabalmente con las leyes.

El segundo fenómeno fue la postura del gobierno del estado de San Luis Potosí respecto a los indígenas locales. Con la designación de estado federado (1824), y a pesar de no haber contado con un código constitucional hasta 1826, el primer gobernador de la

entidad, Ildefonso Díaz de León, declaraba a la sociedad potosina (incluidos los indígenas) como un conjunto de ciudadanos iguales ante la ley, con las mismas oportunidades, responsabilidades y obligaciones frente a esta. La declaración se hacía en el afán, según el mismo funcionario, de distinguir a San Luis como un territorio “filantrópico e ilustrado”¹ dentro de la emergente nación mexicana. En cuanto a los indios, su nombramiento como ciudadanos no podía considerarse como un estadio final de igualdad, más bien era un punto de arranque para integrarlos al cuerpo social. Fue necesario iniciar, tal como lo estipulaba el gobierno federal, un proyecto de ciudadanía. Así, la clase política, representada por el Congreso local y las diferentes gubernaturas, emitieron discursos, leyes y decretos, que los ayuntamientos, subprefecturas y prefecturas debían adaptar a los escenarios locales en el interior de la entidad.

El tercer fenómeno que vislumbré fue que en la Huasteca potosina, porción del estado que albergaba la mayor cantidad de indios, se hicieron con el poder municipal (ayuntamientos) y regional (subprefecturas y prefecturas), durante los primeros diez años republicanos, individuos pertenecientes a la clase propietaria local, mismos que se aferraron a mantener las viejas jerarquías sociales instauradas en la Colonia. Cabe añadir que esta clase propietaria, denominada como grupos de poder político en este trabajo, denotaban como forma de orgullo su filiación no indígena, denominándose a sí mismos como “gente de razón”. Dentro y fuera de sus posesiones enarbolaban un discurso de superioridad española y criolla.² En efecto, en el oriente de San Luis Potosí se encontraban los

¹ Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí (en adelante AHESLP.), Secretaría General de Gobierno (en adelante SGG.), 1825.12, leg. 27, f. 4.

² Aguilar-Robledo, Miguel, “Haciendas y condueñazgos en la Huasteca Potosina: notas introductorias”, en Jesús Ruvalcaba, (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San

funcionarios más racistas³ y reacios a reconocer la igualdad jurídica de la población, puesto que los indios representaban ganancias a través de servicios personales gratuitos y mediante los trabajos forzados (pobremente remunerados) en propiedades privadas. Al ser la explotación de la tierra una de las actividades preponderantes de la economía en la Huasteca, el sometimiento y control de la población se volvió fundamental para el funcionamiento de las unidades productivas.

La coexistencia de los tres fenómenos anteriores puso al descubierto un choque de visiones respecto al indio en la Huasteca potosina. Por un lado, una ideología exógena liberal, representada por los políticos nacionales y estatales potosinos, en busca de asimilar a la población indígena, y por el otro lado, una endógena ideología “tradicional”, encarnada por autoridades locales huastecas, que pugnaba por cambios mínimos en las relaciones sociales entre grupos étnicos. Este complejo panorama, aunque típico en una etapa de transición de regímenes, me generó algunas certezas y demasiadas dudas, latentes hasta la oportunidad de elaborar este proyecto de investigación.

Al replantearme constantemente las formas y los métodos para historiar el contexto anterior, proceso en el cual otorgaba y retiraba protagonismo a ciertos actores sociales descritos, decidí encauzar el rumbo del trabajo a través de los siguientes cuestionamientos: ¿cómo se legisló y cuáles fueron los discursos para la ciudadanía indígena en San Luis Potosí?, ¿cuál fue la posición de los grupos de poder político de la Huasteca potosina frente

Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, 1998, p. 136.

³ Entendiendo por racismo al “conjunto de representaciones, de valores, y normas expresadas en prácticas que conducen en la inferiorización y exclusión del “otro”, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos de los que comparte el grupo hegemónico”. En Castellanos Guerrero, Alicia, “Asimilación y diferenciación de los indios en México”, en *Estudios Sociológicos*, no. 34, 1994, p. 104.

a la ciudadanía?, ¿cómo enfrentaron dichos grupos las disposiciones del gobierno estatal?

Estas preguntas de investigación me permitieron despejar dudas y comprender que el camino para profundizar en la ciudadanía indígena, y en las discrepancias que provocaba, era guiar el trabajo por la “voz” de los políticos, tanto nacionales, estatales y municipales; ellos, como los encargados de forjar la nueva nación, tuvieron la potestad de legitimar proyectos e identidades para insertar a la sociedad en la senda liberal, así como la capacidad de rechazar o mostrar disidencia a las medidas dictadas por sus símiles. Además, como figuras políticas, generaron documentación importante que permite historiar su accionar detentando puestos públicos.

Por una cuestión de espacio y carencia de fuentes, no incluyo en este trabajo la forma en cómo la población autóctona concebía los planes que el gobierno tenía para su transformación en ciudadanos. Sin duda, esta visión ayudaría a constatar si las medidas de ciudadanía correspondían a las necesidades señaladas por gobernadores y diputados con respecto a la población india. Esta parte del relato queda como una veta de investigación pendiente, que espero se pueda subsanar con prontitud.

1. Definición del objeto de estudio y propuesta central

Este trabajo analiza el proyecto de ciudadanía indígena trazado por la clase política potosina durante la primer República federal (1824-1835), y la reacción que provocó dicho proyecto en algunos grupos de poder político de la Huasteca potosina. Se trata de examinar los discursos y el quehacer de gobernadores y diputados radicados en la capital, así como el

de los prefectos, subprefectos y ayuntamientos ubicados en la parte Huasteca de la entidad en torno a los indios y su conversión en ciudadanos.

La propuesta central de este trabajo es que, la ciudadanización indígena promovida por las gubernaturas y legislaturas potosinas de 1824 a 1835 se puede definir de dos formas distintas. La primera, como paternalista; la clase política potosina la justificó como un proyecto que contribuía al bienestar de los propios indios (sin consultárselos). Además, tal como lo expresaron algunos de sus impulsores, debía realizarse aplicando cierta tolerancia y permisividad en sus formas, es decir, mediante mecanismos pacíficos. En efecto, las autoridades querían que sus medidas se fincaran en tres pilares del liberalismo: igualdad ante la ley, libertad individual y seguridad. La segunda, como un plan sujeto a la interpretación de las autoridades locales, al menos en la Huasteca potosina, donde si bien no se negaron a aplicarlo, si recibió críticas en torno a su pertinencia y alcance por no adecuarse a la supuesta realidad social del territorio. Esta posición estuvo amparada en el autogobierno que dispusieron los ayuntamientos, subprefecturas y prefecturas como corporaciones políticas, mismo que les permitía evaluar el “carácter” de sus gobernados. Así, se puede decir que la ciudadanización tuvo dos dimensiones. Para la clase política era un proyecto que se adaptaba a todas las latitudes del territorio potosino, impostergable y de vital importancia para la homogeneidad social y el florecimiento económico de la entidad. Para los grupos de poder huastecos se trataba de una medida centralista, carente de sustento histórico y que ponía en riesgo, por las libertades concedidas a los indios, la ya precaria estabilidad social de la Huasteca potosina.

2. Objetivos específicos

Para entender los esfuerzos de la clase política potosina para convertir a los indios en ciudadanos, considero conveniente conocer los antecedentes de la ciudadanización, así como la imagen forjada por los ideólogos nacionales relativa al indio. De este modo, el primer objetivo específico es analizar las iniciativas de asimilación para la población indígena, y los discursos que se gestaron en torno a ella desde la Constitución de Cádiz hasta la Constitución Mexicana de 1824. Entrando en el espacio que interesa a esta investigación, el segundo objetivo es conocer el tipo de ciudadanización indígena edificada en el estado de San Luis Potosí. Para identificar la zona con el mayor número de indígenas del territorio, el tercer objetivo específico es analizar a la Huasteca potosina desde una perspectiva física y social. El cuarto objetivo es conocer las interpretaciones en torno a la ciudadanización que generaron los grupos de poder político huastecos. Este último objetivo pone de relieve si el indio fue aceptado como un ciudadano más o segregado por sus diferencias culturales.

3. Espacio social y delimitación temporal

Coincido con Luis Alfonso Ramírez Carrillo cuando menciona que el escenario social de estudio es un espacio creado por la acción de los hombres, en especial por la de aquellos que ejerciendo un poder político y económico influyen de manera particular sobre el curso de la historia local.⁴ Empero, también considero al espacio social como una herramienta heurística que auxilia al investigador en el ejercicio de establecer ciertas pautas para describir y delimitar un espacio. Esos dos aspectos permiten partir de las construcciones hechas por los actores del pasado, y de la documentación disponible, para identificar un

⁴ Ramírez Carrillo, Luis Alfonso, “La ronda de las élites: región y poder en Yucatán”, en Jaime Preciado Coronado, Hélène Riviere d’Arc, Luis Alfonso Ramírez Carrillo y Marielle Pepin Lehalleur (coords.), *Territorios, actores y poder: regionalismos emergentes en México*, México, Universidad de Guadalajara-Universidad Autónoma de Yucatán, 2003, pp. 191-194.

espacio social, así como para analizarlos críticamente con variables propuestas desde el presente.⁵

Partiendo de lo anterior, el espacio social de esta investigación se divide en dos lugares: la ciudad de San Luis Potosí y la Huasteca potosina. La primera tenía historial como sede política. A finales del orden colonia fungía como centro principal de la Intendencia, y años después, con la implantación de la nueva organización político-territorial basada en provincias (1812), se convirtió en la capital provincial y sede de la diputación. Creado el estado potosino, San Luis pasó a ser la capital y hogar del Congreso local y, por tanto, el de las autoridades encargadas de trazar las políticas públicas para toda la entidad. Consecuentemente, esta ciudad es un bastión importante del espacio de estudio por ser el centro de operaciones de la ciudadanización indígena.

La Huasteca potosina,⁶ el otro lugar clave de esta investigación, se encontraba al oriente del estado, a unas 50 leguas. Colindaba al norte con el estado de Tamaulipas, por el sur con los estados de Hidalgo y Querétaro, con Veracruz al este y la Sierra Madre Oriental por el oeste. Si bien esta delimitación pudiera parecer un tanto arbitraria, considero que responde de manera positiva para cumplir con los objetivos de esta investigación, toda vez que la Huasteca de San Luis fue un espacio que correspondió a una delimitación geográfica

⁵ Rangel Silva, José Alfredo, *Capitanes a guerra, linajes de frontera: ascenso y consolidación de las elites en el oriente de San Luis, 1617-1823*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2008, p. 35.

⁶ La Huasteca potosina, a su vez, se encuentra dentro de una región más amplia denominada “la Huasteca” o “las Huastecas”, territorio que abarca municipalidades de los estados de Veracruz, Tamaulipas, Hidalgo y, como ya se mencionó, de San Luis Potosí. José Ruvalcaba Mercado define la Huasteca como “el término para nombrar o adjetivar un espacio, una civilización de al menos cuatro milenios de antigüedad y una cultura particular surgidos y ubicados al noreste de México, entre la Costa norte del Golfo y la Sierra Madre Oriental, entre los ríos cazones y Soto la Marina, compartidos por media docena de pueblos de diferente filiación lingüística”. En Ruvalcaba Mercado, Jesús, y Juan Manuel Pérez Zevallos, “Prólogo”, en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos temas y problemas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, 1996, p. 12.

y política reconocible y definible en el periodo colonial.⁷ En virtud de lo anterior, puede comprenderse como un territorio histórico.⁸

Por otro lado, se puede afirmar que no existe una relación entre un “territorio homogéneo” y una cultura común. Desde la Colonia, los pueblos tuvieron contrastes entre sí por las condiciones de su fundación y organización.⁹ En el norte estaban los poblados insertos en lo que hasta 1746 (año de fundación del Nuevo Santander) fue una “frontera de guerra”, espacio de amortiguamiento de los ataques de los indios considerados “bárbaros”; al oeste, una zona misional que fungió como espacio evangelizador y al mismo tiempo como franja de contención de algunos indígenas que hasta bien entrado el siglo XVIII se negaban a pacificarse; al sur se encontraba relativa calma gracias a que las localidades de origen mesoamericano fueron apaciguadas tempranamente y adaptadas a la administración colonial.

Si bien para las primeras décadas del siglo XIX la Huasteca potosina está claramente definida en sus lados norte, sur y este, delimito su parte serrana (oeste) a través de los límites políticos administrativos de los ayuntamientos que se asentaron en los linderos históricos de la región durante la primera República federal (antiguos pueblos y misiones). Procedo de esta manera porque entiendo como una variable para el espacio social la influencia de los hombres asentados en los ayuntamientos de los municipios y puestos

⁷ Antes de la emancipación, la Huasteca potosina era ubicada en el la Alcaldía Mayor de Valles, de la cual se formó el partido del mismo nombre en 1786.

⁸ Además de ser un territorio que viene gestando relaciones desde antes de la conquista española, una de las variables para considerarlo histórico es que su “historia está ligada al fenómeno del poder político y al hecho de que contiene movimientos de esa índole, que marcan su especificidad”. En Escobar Ohmstede, Antonio, “Las Huastecas: imaginar o construir una región”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Escenarios de la investigación regional*, México, El Colegio Mexiquense, 2010, p. 67.

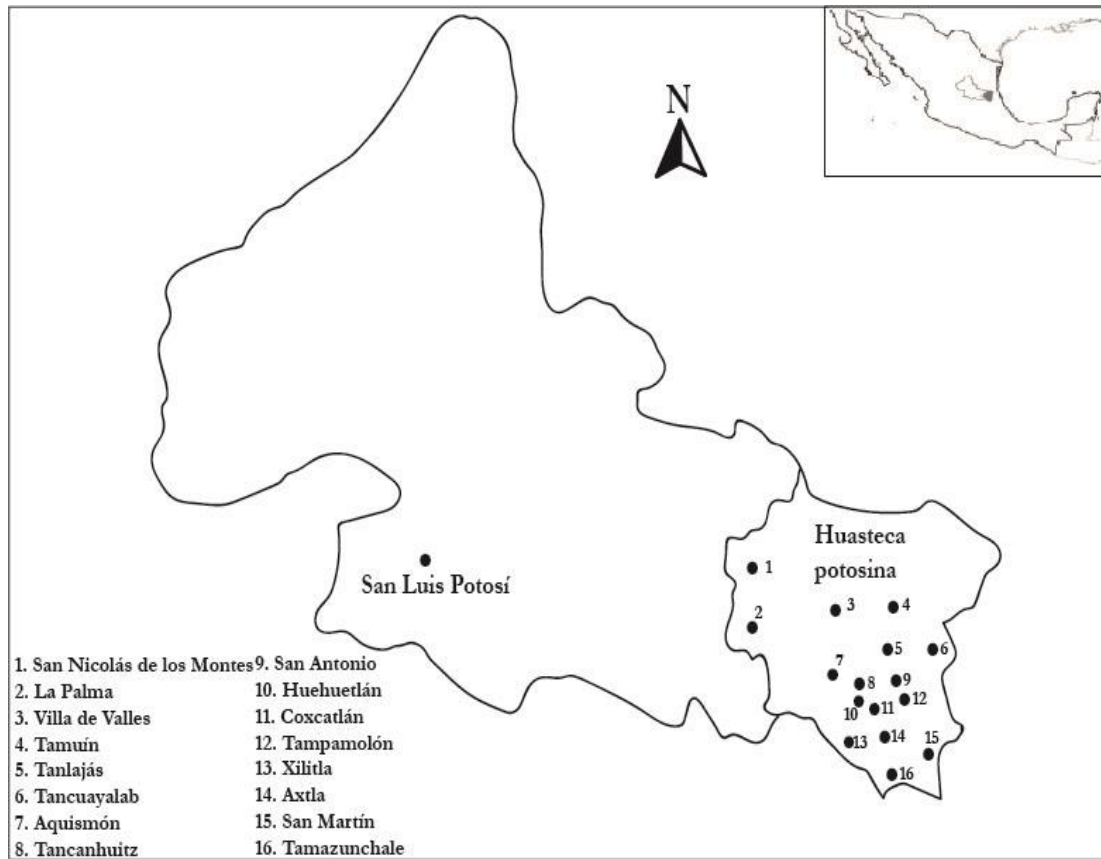
⁹ Sánchez Montiel, Juan Carlos, “Nuevos ayuntamientos y reformulación de la representación política: San Luis Potosí, 1812-1835”, Tesis de Doctorado en Historia, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2007, p. 72.

afines a ellos. Como menciona Marcello Carmagnani, el ayuntamiento, desde la época gaditana, es una comunidad territorial que coincide con un asentamiento social preexistente, el pueblo, ejercitando un control sobre una comarca específica.¹⁰ Esa comunidad recibió con la Constitución de Cádiz y posteriormente con la Carta magna mexicana una transferencia de poder político, permitiendo el autogobierno municipal y el control de sus recursos naturales. Por tanto, la cultura política cambia totalmente al concebirse al ayuntamiento constitucional como receptor de la soberanía local, blindándose frente a cualquier instancia de autoridad externa. Así, los ciudadanos de la comunidad territorial, en especial los dirigentes, interpretan esta coyuntura como la oportunidad privilegiada de “valer más”, es decir, para reivindicar el hecho de que a ellos, y solo a ellos, competían los derechos que por uso y costumbre detentaba la comunidad territorial.¹¹ Amparados en estas potestades, pudieron generar capital político para dominar el territorio, valorar a los indios y, en ocasiones, contradecir los mandatos referentes a su ciudadanización.

¹⁰ Carmagnani, Marcelo, “Del territorio a la región. Líneas de un proceso en la primera mitad del siglo XIX”, en Alicia Hernández y Manuel Miño (coords.), *En el cincuentenario del Centro de Estudios Históricos*, vol. 2, México, El Colegio de México, 1993, p. 224.

¹¹ Sánchez Montiel, Juan Carlos, “Formación de ayuntamientos constitucionales y un nuevo sistema de representación política en los pueblos-misión de Rioverde, San Luis Potosí, 1812-1826”, en *Estudios de Historia Contemporánea de México*, núm. 37, 2009, p. 40.

Mapa 1. Estado de San Luis Potosí, 1826



Fuente: elaboración propia con información de Monroy, María Isabel, *Sueños, tentativas y posibilidades: extranjeros en San Luis Potosí, 1821-1845*, México, El Colegio de San Luis, 2004, p.31.

El proyecto tendrá como arco temporal la primera República federal, es decir, de 1824 a 1835. No por eso olvidaremos tomar como un hito para la investigación lo propuesto por el liberalismo español, el liberalismo insurgente y algunas premisas en torno a la igualdad social esbozadas durante el Imperio de Agustín de Iturbide. Si bien es cierto que el proceso de ciudadanía no es privativo de la República federal, extendiéndose, con diferentes tintes y objetivos, hasta finales del siglo XIX en el territorio nacional, es durante los primeros años de la vida independiente donde surge, a causa de la notoria inestabilidad del país, la necesidad de inclusión no solo del indio sino de toda la población bajo el mando de una unidad supraindividual.

La asimilación del indígena también respondió durante esos años a la ilusión de los ideólogos por formar una nación con identidad propia, cohesionada internamente y uniforme, tanto en el aspecto físico como en el mental. En ese sentido, Will Fowler ha señalado una etapa de “esperanza” que va los años 1821 a 1828,¹² caracterizada por el significado redentor que los gobiernos nacional y estatal concedieron a las constituciones, leyes y decretos, creyendo que mediante estas se formarían comunidades políticas homogéneas. Considero que este sentido de esperanza, al menos en lo tocante a los indios, se extiende en el estado potosino hasta finales de la primera República federal. A partir de la imposición del régimen centralista (1836) los parámetros de la ciudadanía cambian para tornarse censitarios y basados en la propiedad y dependencia económica, requisitos que muy pocos indios podían cumplir.

4. Bibliografía de la ciudadanización

Con el fin de ir delimitando metodológicamente esta investigación, en este apartado se hace una revisión de algunas obras que han tenido como objeto de estudio la ciudadanización indígena. Sabedor de la basta bibliografía sobre los indios en la transición de Colonia a República, y con el riesgo de dejar obras importantes de lado, la elección de los textos obedeció a su aportación de conceptos y al hincapié hecho en el análisis de los discursos emitidos por grupos de poder político, tipo de fuente fundamental para este trabajo. Cabe señalar que si bien se privilegia el territorio nacional, en esta revisión se intercalarán experiencias de ciudadanización provenientes de otras latitudes latinoamericanas con el objetivo de complementar y comprender de una manera más amplia el caso mexicano en sus escalas nacional y regional.

¹² Fowler, Will, *Santa Anna ¿héroe o villano?: la biografía que rompe el mito*, México, Crítica, 2018, p. 11.

Esta revisión está escalonada en tres niveles: en el primero, se hace mención de los trabajos enfocados en el fenómeno asimilacionista desde una perspectiva nacional, es decir, las iniciativas y discursos elucubrados desde las capitales nacionales; en el segundo, se presentan textos que analizan la ciudadanía en su aplicación regional, pasando por el filtro de las legislaciones estatales. Se procede de este modo por el diálogo que esta investigación pretende entablar entre lo decretado por las autoridades nacionales y su recepción en un ámbito meramente local. Es por ello que en el tercer escalón de esta revisión se presentan textos que ahondan en los actores sociales encargados de aplicar las políticas integracionistas en la Huasteca potosina

La ciudadanía desde la perspectiva nacional

Uno de los trabajos más sobresalientes e incisivos sobre los discursos y planes de ciudadanía imaginados por los pensadores decimonónicos y postrevolucionarios mexicanos es *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de los intelectuales y políticos del México independiente*¹³, escrito por Eva Sanz Jara. En él, la autora plantea, a través de una minuciosa revisión historiográfica del siglo XIX y XX, que el proceso de ciudadanía a los indios mexicanos fue apostando por su total desaparición cultural, teniendo diferentes matices a lo largo del siglo XIX. En la primera mitad del siglo decimonónico, con una actitud optimista amparada en que una nación moderna debía tener en sus entrañas una misma religión, una misma lengua y costumbres compartidas, los encargados de “forjar patria” identificaron al indígena como un problema nacional por su heterogeneidad cultural, pero era un problema con solución. Se visualizó a la época colonial como la responsable de legar a un indio enajenado y sumergido en la barbarie por

¹³ Sanz Jara, Eva, *Los indios de la nación, los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, México, Tiempo Emulado, 2011.

la exclusión sostenida en las Leyes de Indias. A la par de ese discurso, se glorificaba el pasado indígena, esto es, la época prehispánica, etapa histórica donde México como “nación” encontró su origen. Para la conversión del indio “embrutecido” a ciudadano “patriota” se plantearon una serie de iniciativas: la imposición del catolicismo y del español como religión y lengua oficiales, el impulso de la alfabetización y un sistema educativo general, el ataque al corporativismo indígena enquistado en las tierras comunales, la eliminación de los trabajos forzados, entre otras, que harían surgir una “identidad mexicana”.

El acierto de *Los indios de la nación*, desde mi óptica, radica en la brillante interrelación entre el contexto histórico, los discursos y políticas oficiales, rindiendo cuenta de las mutaciones escriturísticas alusivas al indio conforme las ideologías en boga en el país se adaptaban a lo sucedido en los grandes centros de irradiación cultural (Estados Unidos y Europa).

Enrique Florescano también estudió el proceso de ciudadanía concerniente a los naturales, denunciando “una campaña ideológica contra los pueblos indios”. En *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*¹⁴, el historiador propone que el gobierno, desde el comienzo de la vida independiente, en el afán de homologar a los indios al resto de la sociedad, hizo surgir un nacionalismo intolerante y brutalmente opresivo, exigiendo la adaptación de los indígenas a nuevas dinámicas sociales que ofrecían uniformidad, mismas que desataron la destrucción de las estructuras corporativas que por casi tres siglos le dieron estabilidad al territorio. En efecto, para este investigador, la ciudadanía encontró, entre todas sus leyes y decretos, su carta más

¹⁴ Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

fuerte en la erradicación de las tierras comunales, siendo consideradas incompatibles con la libertad individual. En respuesta a la desaparición de los antiguos derechos tradicionales, se presentó un número considerable de rebeliones campesinas a lo largo y ancho del país entre 1820 y 1870. Aunque no es objeto de estudio en esta investigación, basta decir que Florescano las analiza de manera profunda, diseccionando cada uno de sus atenuantes e interrelacionándolos con el descontrol político que acaecía en México durante esos años.

En *Etnia, Estado y nación*, el autor no solo visualiza los decretos como parte del proceso de “desindianización”, sino que da gran peso a la desvaloración constante elaborada por los grupos dirigentes en torno al indio en el siglo XIX. Citando a ideólogos como José María Luis Mora, Lucas Alamán y Francisco Pimentel, da cuenta de la evolución discursiva entorno a las comunidades, percatándose de que la ideología liberal convirtió a un ser pasivo y moldeable, como se imaginaba al indígena a inicios de siglo, a uno descarado y vengativo, principal problema de la nación mexicana al final de la centuria decimonónica. Esta idealización del indígena permitía aplicar medidas para su “transformación en ciudadano”.

Este análisis del discurso lo plasma Florescano con más profundidad en *Memoria Mexicana*,¹⁵ indicando, tal como lo hizo Sanz Jara, pero apoyado en una gama de fuentes más amplia, que la base del proceso de ciudadanización fue la construcción de un cuerpo discursivo sólido y conciso que a posteriori se convirtió en una memoria histórica. Como todo grupo que llega al poder, los liberales del naciente siglo XIX se aferraron a imponer una visión hegemónica del pasado, desdeñando la influencia española, categorizada como la responsable del saqueo y abuso de una tierra generosa en el aspecto social y material. De

¹⁵ Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, México, Taurus, 2001.

este modo, se inicia la búsqueda de una identidad nacional, decidiendo que la etapa prehispánica era la generadora del temperamento y la virtud de la nación desafiante del yugo español. Los hombres decimonónicos, entonces, estaban íntimamente ligados con aquellos constructores de ciudades imponentes (Tenochtitlán), incluso sus descendientes directos, quienes por las políticas paternalistas coloniales se encontraban en un estado de abyección temporal, mismo que superarían al disolverse por completo en el cuerpo nacional. Eran ellos, los intelectuales, los encargados de enderezar el rumbo histórico del país e insertar a los indios en la nueva etapa de progreso que se asomaba en la unión de todos los mexicanos. La ciudadanización, por tanto, estaba bien justificada.¹⁶

En esta original propuesta, Florescano plantea que el discurso nacional hegemónico, al intentar desempeñar el papel de nivelador social (origen común) y, por tanto, erradicar los imaginarios históricos locales que reivindicaban sucesos e individuos ajenos a la narrativa nacional, desató una crisis de identidad y una lucha interna por salvaguardar el pasado entre los diferentes grupos étnicos pobladores del país. La consagración de una simbología nacional cimentada en alegorías y mitos prehispánicos sería el fiel reflejo del triunfo de la retórica liberal.

La mitificación del pasado indígena como un dispositivo cultural a disposición de la ciudadanización también se manifestó en Chile. Viviana Gallardo Porras, en *Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de*

¹⁶ Florescano, *Memoria*, p. 157. El historiador Andrés Lira menciona que el pasado y el presente de los indios debían usarse como símbolo de la legitimidad del Estado nacional. En ese sentido, eran “armas retóricas” imprescindibles, aunque en la realidad fueran incómodos, para justificar el proceder de estos ideólogos y legitimar el derrotero por donde llevarían al país. En Lira González, Andrés, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”, en *Relaciones*, vol. 20, 1984, p.76.

la identidad nacional,¹⁷ observa que en la pretensión de negar todo sustrato español en el nuevo orden social republicano, la “aristocracia criolla” chilena fundó la identidad histórica nacional en un pasado indígena “glorificado” y “heroico”, o lo que es lo mismo, en la “idealización de la Araucanía”. En los múltiples discursos analizados por la historiadora se deja ver un común denominador: el indio araucano fue considerado el más aguerrido y valeroso de América, llegándose a decir que los criollos chilenos eran “herederos legítimos de los Araucanos”. Fueron estos últimos los que “dotaron” de coraje a los patriotas para derrotar a los ejércitos realistas. Según Gallardo Porras, tras la independencia, el adjetivo “araucano” llegó a ser un modo poético de decir “chileno”. Pero ¿Cómo era adjetivado el indio contemporáneo a esa aristocracia no india? Aunque no fue detectado como un problema nacional (al menos en la primera mitad del XIX), si existieron esbozos discursivos que lo asociaban a la incivilidad, la falta de moral y de educación. Desde la cúpula política denominaron a las comunidades araucanas como “heterogéneas” pero sensibles a ser incorporadas a la nación chilena. Esta valoración “positiva” no se tradujo en un relativismo cultural, al contrario, la “chilenización” implicaba eliminar las diferencias y arrasar con la realidad cultural indígena, ya fuera con educación paciente y pacífica, o mediante amenazas y acciones de violencia.

Para la autora de *Héroes indómitos*, el “mundo indígena” fue fundamental para “la clase dominante”, ya que legitimó su papel de constructores del Estado nacional al verse en la necesidad de organizar un proyecto incorporador que si bien arrancaba por ese “mundo”, se extendería a toda la sociedad chilena. Así, la eliminación de las características araucanas fue pensada desde una instrucción de corte nacionalista, que expandiría la religión católica,

¹⁷ Gallardo Porras, Viviana, “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, en *Revista de Historia Indígena*, núm. 5, 2001, pp. 119-134.

los buenos modales y “las costumbres nacionales”. Del mismo modo, se dictaminó poblar con criollos los territorios exclusivos de los indígenas (Araucanía) y fundar escuelas de primeras letras. Posteriormente se añadirían políticas de gobierno encaminadas a la prosperidad económica, la principal fue la eliminación de la propiedad comunal y su remate al mejor postor. Las condiciones fueron claras: los indios podían existir en tanto ciudadanos integrados cultural y territorialmente. Chile no podía reconocer espacios diferenciados, como no podía, bajo ninguna circunstancia, aceptar unidades heterogéneas.

Tal como sucedió México, la utopía integracionista chilena duró unos cuantos años, perdiendo fuerza durante la segunda mitad del siglo XIX. Ante la imposibilidad de “desnaturalizar” (expresión utilizada por los políticos) al araucano, o sea, barrer con sus diferencias étnicas, la ciudadanización en la década de los setentas y ochentas del ochocientos estuvo marcada por discursos y políticas oficiales beligerantes (ocupación de la Araucanía haciendo la guerra). De ser un individuo sensible a la ciudadanización, el indio pasó a ser ente reaccionario y adicto a la incivilidad.

No solo México y Chile compartieron una visión nacional del indio y un proceso de ciudadanización similar, también la construcción nacional del Perú mostró semejanzas con los dos casos citados. Un trabajo enriquecedor por la extensa revisión de fuentes bibliográficas (muy parecido al de Eva Sanz Jara), y que enlaza las distintas voces encargadas de fundar Perú tras la Independencia es *De Peruanos e Indios: La figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII y XIX)*,¹⁸ escrito por Manuel Andrés García. El autor percibe que los ideólogos peruanos recurrieron al pasado indígena para la fundación de una identidad histórica. Estos intelectuales se empeñaron en

¹⁸ García, Manuel Andrés, *De Peruanos e Indios: La figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII y XIX)*, España, Universidad Internacional de Andalucía, 2007.

mostrar los “aspectos civilizados” del mundo incaico para diseñar un futuro nacional avanzado en la vía del progreso y la modernidad. De esta forma, el pasado prehispánico sería la base de la nación civilizada. Empero, la gran vicisitud para lograr ese escenario eran los indios contemporáneos, los cuales no correspondían a la imagen mitificada de sus ancestros; se encontraban degradados y abatidos por la desigualdad de las Leyes de Indias. Tal como en México, en Perú se hablaba de una “cuestión indígena”, proyectada como un problema nacional.

Además de reconocerlos como ciudadanos con derechos y obligaciones legales, los indios fueron objeto de reflexión para implementar leyes y decretos que suprimían todas las “diferencias coloniales”. Así, se prohíbe el trabajo forzado y el tributo, se suprime la comunidad y se instaura la propiedad privada. A diferencia de México y Chile, años después regresaría el cobro del tributo, pero llamado eufemísticamente “contribución”. Siguiendo a García, se presenta un proceso de ciudadanización parcial, aunque los ideólogos nieguen rotundamente la existencia de leyes segregacionistas y traten de mostrar hacia el exterior del país a un Perú en un proceso de “europeización” a través de la educación nacional, y no mediante la colonización extranjera, como se presumía en otras latitudes.

De este mundo de las ideas, decretos, discursos, buenas intenciones y memorias históricas, Fernando Escalante Gonzalbo aterriza las iniciativas asimilacionistas en el terreno de la realidad social que persistía en el México independiente. En *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y la apología del vicio*

triumfante en la república mexicana –tratado de moral pública-,¹⁹ el autor pone de relieve que simultáneamente a los discursos “utópicos” de los intelectuales y el decreto de políticas para ciudadanizar, entre la población, fuera india o no, existía un total desconocimiento y desobediencia a los valores republicanos pregonados por las autoridades, en otras palabras, no se cumplía con el “modelo cívico” apuntalado a la formación de un cuerpo social homogéneo. Si Florescano propuso una lucha interna de memorias históricas,²⁰ Gonzalbo advierte una multitud de actitudes “morales” contraponiéndose a la idea de progreso o modernismo, mostrando que México era un *continuum* de lo establecido antes de la Independencia. Sin negar el impacto del ataque al corporativismo y las rebeliones resultantes, sostiene que el concepto de comunidad, con una moral en sí (negación a la propiedad privada), se mantuvo y representó el mayor problema para las autoridades republicanas al no poder erradicar del todo el sistema de lealtades y de hacer política de las comunidades campesinas. De esa forma, las políticas que quisieron hacer de esos cuerpos sociales diferentes un conjunto de iguales fueron ignoradas o reinterpretadas para mantener las estructuras comunales. La ciudadanización, según el historiador, fue una representación ideal de los políticos decimonónicos que nada tenía que ver con la realidad histórica.

Partiendo del mismo punto que Gonzalbo, el texto de Ariadna Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero,²¹ que da entrada a una serie de capítulos sobre políticas oficiales integracionistas y formas de apropiación de la ciudadanía, resulta clave para esta

¹⁹ Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y la apología de vicio triunfante en la república mexicana –tratado de moral pública-*, México, El Colegio de México, 2002.

²⁰ Que también lo hace en otro texto que ha servido de complemento para este trabajo: Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

²¹ López Caballero, Paula y Adriana Acevedo, “Introducción. Los ciudadanos inesperados”, en Adriana Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 13-38.

investigación. Las historiadoras argumentan que el proceso de ciudadanía estuvo en constante modificación y readaptación por las condiciones cotidianas dictadas por los actores sociales. Nos dicen también que la ciudadanía y los procesos de homologación, si bien se enclavan en la ley y en las instituciones del Estado, muchas veces no se limitan a estas instituciones; en su aplicación adquieren condicionantes derivados de las prácticas sociales o de las relaciones de fuerza existentes en ámbitos locales, que hacen de la ciudadanía y de las iniciativas integracionistas conceptos negociables.

Alguien que coincide con Escalante sobre la inmovilidad de las estructuras mentales de la época frente al proceso de ciudadanía, y con Acevedo Rodrigo y López Caballero en torno al aspecto negociable de dicho proceso, es Antonio Escobar Ohmstede. En un interesante texto titulado *Ciudadanías diferenciadas en los procesos de conformación de las naciones y los estados en el siglo XIX (México, Bolivia, Colombia). Una perspectiva analítica*, el autor arguye que después de 1821 no hubo un cambio significativo en la forma de pensar de la población mexicana, tampoco en la boliviana y colombiana, porque se seguían encontrando organizaciones corporativas, mostrando que el proceso de concebir al individuo desprendido de ellas no cristalizó. No obstante, como señala el autor, eso no impide pensar en regímenes políticos fundados en individuos libremente asociados. Esto condujo a que los indígenas siguieran en gran medida como antes, “enfrentándose a viejos (funcionarios ‘convertidos’, hacendados, militares, rancheros, comerciantes) y nuevos actores (jefes políticos, jueces de justicia,

ayuntamientos); esto es, el sistema de dominación cambió poco en términos de estructuras mentales y más en la jerarquización de territorio y de los espacios políticos”.²²

Atendiendo a los postulados de Escobar, al no trastocarse las relaciones de poder entre indios y no indios, política, social y culturalmente la ciudadanía dependió de las relaciones de fuerza en las que se cimentó a finales del periodo colonial, así como en la etapa republicana. De esta manera, la ciudadanía en México, Colombia y Bolivia, se convirtió en un componente del “mundo del sentido común”, ateniéndose a las interpretaciones que les concedieron los grupos de poder nacional, regional y local, desembocando en reinterpretaciones contrarias al ideal integrador de la legislación. Por esta razón, se presentaron constantes dudas y negativas para ciudadanizar a la población indígena, las cuales estuvieron ancladas en formas de pensamiento ligadas a la visión de una sociedad organizada por corporaciones, propia del pasado colonial.

Con las lecturas reseñadas se puede esbozar una idea general de los proyectos integracionistas en México, Chile, Perú, Bolivia y Colombia. Empero, no podemos pensar que este fenómeno fue uniforme en todos los países del Cono Sur. Por sus diferencias y similitudes con las naciones referidas, el caso argentino fue de mucha utilidad para comprender los anhelos de asimilación poblacional desde una perspectiva geopolítica. Una de las investigadoras que más ha producido conocimiento sobre la integración de los indios a la dinámicas nacionales argentinas ha sido Mónica Quijada, quien en *La ciudadanía del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la*

²² Escobar Ohmstede, Antonio, “Ciudadanías diferenciadas en los procesos de conformación de las naciones y los estados en el siglo XIX (México, Bolivia, Colombia). Una perspectiva analítica”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede (coords.), *Las Poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los estados en la América Latina decimonónica*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, 2016, pp. 57-98.

pampa y la Patagonia, 1870-1920 ²³ expone el proceder del Estado sobre el “desierto” establecido fuera de sus “fronteras interiores”. El desierto argentino no correspondía a un bioma de clima árido, era una metáfora para referirse a los terrenos del norte del país carentes de control estatal y habitados por indios no sometidos. Quijada identifica tres escenarios en el proceso de ciudadanización indígena propuesto a finales del siglo XIX. El primero fue la semantización del desierto, el segundo fue encontrarle una solución a la cuestión del indígena rebelde, y el tercero consistió en aplicar medidas para volver ciudadanos a la población “aborigen”. Después de hacer patente la necesidad de incorporar esos terrenos desérticos a la nación para dotarlos de civilización, y tras hacer la guerra para la eliminación física de los indios disidentes, el gobierno argentino implementa discursos y políticas oficiales para la población sometida. Esos discursos y políticas estuvieron enfocados al repartimiento de tierras y al poblamiento del desierto con personas no indígenas con el fin de que los “incivilizados” aprendiesen a vivir regidos por un sistema político nacional. No obstante, la autora menciona que se dictaron otras iniciativas para civilizar el máximo de población: la escolarización de los niños indígenas, la castellanización del colectivo, la obligación de los indios a presentar faenas rurales y domésticas, así como su integración a las fuerzas armadas y de seguridad.

En otros de sus escritos, *Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional Argentina. Siglo XIX*,²⁴ Mónica Quijada profundiza en el “papel simbólico” del territorio como factor primordial para la integración de los indígenas. A diferencia de México, los argentinos no reivindicaron el pasado indio como parte de su

²³ Quijada, Mónica, “Ciudadanización del ‘indio bárbaro’. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920”, en *Revista de Indias*, núm. 217, vol. 59, 1999, pp. 675-704.

²⁴ Quijada, Mónica, “Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional Argentina. Siglo XIX”, en *Revista de indias*, vol. 60, núm. 219, 2000, pp. 373-394.

historia nacional, sino que desde la concepción territorial de la nación incorporaron al habitante natural al entramado de la nacionalidad en formación. En ese sentido, el indio derrotado en “la guerra por el desierto” era reconocido como ciudadano argentino, con derechos y obligaciones, por el único hecho de haber nacido dentro de los límites nacionales. La autora advierte que este otorgamiento de derechos intrínsecos se debió a la fuerza simbólica de la construcción territorial. “La pertenencia al suelo de la patria”, oración muy utilizada por los políticos decimonónicos, fue el eje y sustrato que borró las fronteras de la diferenciación étnica. El siguiente paso de esta efectiva estrategia fue la negación ideológica del indio en el entramado demográfico, llegando a desaparecer en el imaginario colectivo la existencia de comunidades indígenas en el territorio argentino. La frase “no hay indios en la Argentina; los mataron todos” sería bastante común a comienzos del siglo XX, reflejando, aunque aún proliferaran en el territorio, la negación de las colectividades indígenas.

Esta negación del natural se reforzó con legislaciones migratorias que permitieron el establecimiento de personas “caucásicas” provenientes del viejo continente en territorio argentino. En “‘¿Hijos de los barcos’ o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)”,²⁵ Quijada analiza parcialmente este fenómeno migratorio, concluyendo que facilitó el proceso de invisibilización de la diversidad étnica. Así, propios y ajenos empezaron a concebir a la población argentina como crecientemente homogénea, “de raza blanca y cultura europea”. El no imponer restricciones censitarias (sea de propiedad o de alfabetización) y el no retirar

²⁵ Quijada, Mónica, “‘¿Hijos de los barcos’ o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)”, en *Historia Mexicana*, vol. 53, núm. 2, 2003, pp. 469-510.

derechos de ciudadanía a los grupos indígenas, como en otras latitudes hispanoamericanas (México), fueron acciones que complementaron la construcción de este imaginario. Los forjadores de la nación lograron disolver, discursivamente, a los indios entre la “sociedad mayoritaria”. Este “constructo a posteriori”, como lo llama la autora, posibilitó que a finales del XIX el indio fuera recordado, consiente e inconscientemente, como un ente histórico “lejano”, “bárbaro”, “incivilizado”, “nómada” y finalmente “exterminado”.

Teniendo presente la superioridad demográfica indígena de México sobre la de Argentina, puede decirse que, a diferencia del primero, el proceso de aniquilación cultural del indio, aunque no se haya logrado totalmente, fue efectivo en Argentina. La eliminación física de comunidades enteras no sometidas, una ciudadanía fundada en el nexo territorial y el papel de los europeos como agentes de “civilización”, acciones que en México se quedaron en el papel, llevaron a que la población se mimetizara y se negara en el ámbito cotidiano a aquel de tez morena.

Esta somera revisión de algunas iniciativas integracionistas a nivel nacional otorga siguientes conclusiones:

- a) Los procesos de ciudadanía en Latinoamérica, con sus diferentes matices, comienzan concibiendo a los indios como un problema social, o a tenerlos por colectividades heterogéneas que no encajaban con el ideal de la uniformidad nacional. Paralelo a esas afirmaciones se entretiene un discurso que tiene como fin el romper lanzas contra el pasado español: la reivindicación de las culturas prehispánicas. Estos discursos ambiguos sobre los indios sirvieron para buscar una identidad histórica lejos del elemento europeo, y para reforzar la posición de los

ideólogos liberales, quienes se referenciaban como los constructores de los valores nacionales.

- b) Instalados los postulados liberales referentes al indio en el discurso oficial, las iniciativas para integrar al indígena en la vida nacional se hacen presentes. Se pugna generalmente por reconocer la igualdad social, la oficialización del catolicismo y el castellano, así como el impulso a la educación de primeras letras y el ataque al corporativismo, reflejado en la tenencia comunal de tierra. Cada nación, dependiendo de sus dinámicas y prioridades sociales, privilegió algunas de estas iniciativas por sobre las otras.
- c) Fue una constante en América Latina, terminados los procesos emancipadores, que desde las cúpulas políticas permeara un sentimiento optimista relativo a la integración de la sociedad. Se creyó con certeza que los planes de ciudadanía llegarían a buen puerto en unas cuantas décadas. De este modo se iniciaron las “utopías nacionales”, mismas que se desvanecerían con el paso de los años, teniendo su punto de quiebre en la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, ocurrieron casos particulares, como el de Argentina, donde su proceso de ciudadanía acaeció en la segunda mitad del siglo XIX. Esta nación aplicó medidas radicales que le granjearon la desaparición parcial y la negación del “diferente” en muy pocas décadas.
- d) En lo alusivo al plano historiográfico, se puede mencionar que la mayoría de los autores utilizaron como fuentes principales los discursos emitidos por políticos e intelectuales. El resultado final fueron trabajos que si bien estructuraron su contenido de forma distinta, partieron de la misma base: conocer la forma de pensar y actuar de las autoridades frente a los postulados de igualdad e integración social.

Lo anterior demuestra que la cultura política como procedimiento metodológico está íntimamente ligada a los estudios sobre la ciudadanía indígena en América Latina.

La ciudadanía desde la perspectiva regional

Al situar a la ciudadanía en la escala regional, esta nos deja ver el complejo entramado político que se gestó para su aplicación en los ámbitos locales. De esta manera, emerge en las narrativas históricas el quehacer de los congresistas estatales, los prefectos, subprefectos, jefes políticos y alcaldes de los ayuntamientos. Los protagonistas de estas narrativas ya no son aquellos intelectuales y políticos residentes en las ciudades capitales, los cuales estuvieron en relación directa o situados en los órganos políticos más importantes, sino hombres provenientes de las capitales provinciales y otros nacidos en municipios alejados a estas, mismos individuos que se identificaron en y con sus regiones, y que al emerger los ayuntamientos constitucionales vieron la oportunidad de apropiarse de lo que consideraron legítimamente suyo: el poder político local.

Si bien es cierto que algunos historiadores han generado conocimiento sobre el proceder de los congresistas potosinos después de la Independencia (conocimiento de valiosa utilidad en el cuerpo de la investigación), en esta revisión privilegio un trabajo que me arrojó una imagen clara de cómo la ciudadanía se convirtió en tópico complejo que produjo, por los múltiples intereses que representaba, arduos debates en un Congreso estatal, me refiero a *Imaginar el poder local: los debates del Congreso Constituyente del Estado de México (1824)*,²⁶ escrito por Diana Birrichaga Gardida y Merizanda Ramírez

²⁶ Birrichaga Gardida, Diana y Merizanda Ramírez Aceves, “Imaginar el poder local: los debates del Congreso Constituyente del Estado de México (1824)”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana

Aceves. En este trabajo, además de presentar prolijamente el organigrama de un órgano legislativo y el mecanismo para crear una ley o decreto, las autoras demuestran que la ciudadanización puede observarse más allá de lo establecido en los códigos constitucionales. Mediante el análisis de actas de debates, en las que se plasmaron las ideas de José María Luis Mora y otros diputados sobre las poblaciones indígenas del Estado de México, las autoras proponen que las bases de los proyectos asimilacionistas deben observarse como constructos derivados de un “estira y afloja” entre políticos, y muchas veces de intransigencias entre los representantes de la población.

La historiografía que versa sobre los proyectos de asimilación ha ensalzado a los ayuntamientos como los protagonistas (que lo fueron) en la aplicación de los proyectos nacionales, dejando un tanto de lado el filtro estatal, mismo que adecuó, teóricamente, las disposiciones nacionales a las particularidades sociales de las entidades estatales. No obstante, Birrichaga Gardida y Merizanda Aceves ponderan que los estudios de las iniciativas integracionistas deben complementarse con el pensar y lo expresado por los diputados en las sesiones donde se discutían las iniciativas de leyes y decretos. Consecuentemente, los documentos legislativos, en especial las actas de debates, representan una fuente primaria imprescindible para los interesados en conocer la cultura política de los hombres que ocuparon un curul en las capitales estatales.

Antonio Escobar Ohmstede, ya mencionado en esta revisión, ha sido uno de los historiadores que más ha generado conocimiento sobre la Huasteca. Resulta fundamental

Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 195-223.

para este trabajo su texto *Insurgencia y ayuntamientos en la Huasteca*,²⁷ pues otorga una mirada particular sobre el protagonismo de estos órganos de gobierno y su rol de “civilizadores” o “ciudadanizadores”. Después de analizar el surgimiento de algunos ayuntamientos como puntos de contención contra el movimiento insurgente en la Huasteca, el autor expone que estos órganos políticos impusieron su influencia por asentarse en las viejas cabeceras político administrativas. La consecuencia de este proceso fue que las comunidades indígenas quedaron política y económicamente supeditadas a ellos. De este modo, comienza el interés de los “sectores oligárquicos por controlarlos”, lo que en efecto lograron en la Huasteca potosina.

Otro científico social que ha estudiado, de manera somera, el pensar de los ayuntamientos sobre la ciudadanización es José Alfredo Rangel Silva, quien en su trabajo titulado *“Las voces del pueblo. La cultura política desde los ayuntamientos: San Luis Potosí (1820-1823)”*,²⁸ analizó quejas y actitudes de algunos ayuntamientos en la etapa gaditana respecto a su población. Rangel utilizó como fuente principal un corpus documental denominado “instrucciones”, elaboradas por dichos ayuntamientos. En el Antiguo Régimen, las instrucciones fueron peticiones suscritas por grupos y corporaciones, las cuales contenían la queja sobre un asunto específico y se insinuaban soluciones para que el rey o las autoridades virreinales tomaran decisiones al respecto. Tras revisar el contenido de las peticiones, el autor propone que “las elites” buscaron controlar a las poblaciones indígenas para mantener intactos sus intereses económicos. A pesar de no mencionar

²⁷ Escobar Ohmstede, Antonio, “Insurgencia y ayuntamientos en las Huastecas”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Andrés Lira González (coords.), *México, 1808-1821. Las ideas y los hombres*. México, El Colegio de México, 2016, p.133-176.

²⁸ Rangel Silva, José Alfredo, “Las voces del pueblo. La cultura política desde los ayuntamientos: San Luis Potosí (1820-1823)”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 123-149.

cuándo ni dónde, Rangel asegura que el asunto de la ineffectividad de la ciudadanía fue un pretexto utilizado por las autoridades locales en su constante búsqueda de control y explotación social.

Sin duda, por otorgar de una manera parcial (Escobar y Rangel solo toman en cuenta un tipo de fuente) la forma en que algunos ayuntamientos enfrentaron las legislaciones entorno a la igualdad legal de los indígenas en la etapa gaditana, los textos citados con anterioridad resultan piezas importantes en este trabajo; actúan como una suerte de soporte teórico para entrar a conocer las dinámicas sociales entre indígenas y no indios en la etapa independiente, periodo donde los ayuntamientos se vuelven protagonistas absolutos por el nivel de “autonomía” que adquirieron con la ideología liberal republicana.

Otra publicación que amerita una consideración especial en esta propuesta de investigación es la titulada *‘Ha variado el sistema gubernativo de los pueblos’. La ciudadanía gaditana y republicana fue ¿imaginaria? Para los indígenas. Una visión desde las Huastecas,*²⁹ del ya mencionado Antonio Escobar Ohmstede. Aunque no profundice en la porción potosina de la Huasteca, resalto dos propuestas que deja abiertas para su reflexión. La primera, donde coincide con Rangel, es que hay una constante negativa de alcaldes y prefectos por reconocer los derechos de igualdad de los indios. La segunda, el entusiasmo mostrado por los Congresos estatales por “ilustrar” a la población indígena por medio de la educación. Escobar concluye diciendo que, al menos en la etapa gaditana, la ciudadanía obtuvo un efecto “fantasma”, debido a que las poblaciones indias quedaron

²⁹ Escobar Ohmstede, Antonio, “‘Ha variado el sistema gubernativo de los pueblos’. La ciudadanía gaditana y republicana fue ¿imaginaria? Para los indígenas. Una visión desde las Huastecas”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 141-191.

desprovistas, desde la visión del “otro”, de protagonismo social, con un escaso aporte económico o cultural a la nación de ciudadanos en formación y, desde luego, carentes de toda relevancia política.

Al revisar el fenómeno de la ciudadanía en su aspecto práctico, se puede concluir que:

- a) Si bien se dictaron medidas específicas para el trato de los indios desde la Ciudad de México, su aplicación se complejiza en gran medida por la diferencias entre la población de un estado federado a otro. Estas diferencias internas hicieron que los trabajos de los Congresos locales fueran de suma importancia; se encargaron de legislar e imponer un matiz específico al proceso de ciudadanía que se pondría en marcha dentro de sus fronteras.
- b) Los ayuntamientos fueron los órganos políticos responsables de aplicar las leyes y decretos relativos a la ciudadanía en el ámbito municipal. Este rol de “civilizadores” les otorgó amplio rango de acción, teniendo la facultad de interpretar las estrategias y discursos integracionistas acorde con las necesidades de su población.
- c) Al menos en la etapa gaditana, el otorgar la igualdad social a los indios y eliminar las barreras sociales fue un acto que dependió de las relaciones de poder gestadas en las localidades huastecas. La ciudadanía fue una acción que estribó en el “sentido común” y en los intereses particulares de los responsables de aplicarla.
- d) En el aspecto historiográfico, al igual que en el apartado anterior, los autores analizaron el accionar y los discursos emitidos por algunos funcionarios públicos

relativos al indio, sabiéndolos diseccionar y hacerlos comprensible al lector mediante una interrelación con los contextos históricos.

Grupos de poder político y la ciudadanía en la Huasteca potosina

No hay trabajos que profundicen en la ciudadanía planeada desde San Luis Potosí y su eco y aplicación en la Huasteca potosina por los grupos de poder. Se han publicado algunos artículos donde el tema de la ciudadanía indígena se toma en cuenta de manera muy tangencial. En ese sentido, en unos cuantos párrafos, Enrique Márquez³⁰ menciona que algunas “elites” se antepusieron sobre la igualación social de la población. De la misma manera, en un pequeño apartado, Miguel Aguilar-Robledo argumenta que el plan integracionista fue relegado a segundo plano por las autoridades locales y que se reprodujeron esquemas de dominación ideológica y política forjados en la Colonia. Por su lado, Barbara Corbett³¹ arguye de forma muy somera que la ciudadanía fue utilizada como un recurso retórico para acosar de forma violenta a las comunidades por parte de los dirigentes políticos locales. En otros de sus textos, la autora menciona que el uso del látigo y el escarmiento fueron la antítesis de la integración social de los indios a la vida nacional.³²

Cabe señalar que este trabajo toma a los autores referidos como importantes teóricos de la realidad social en la Huasteca después de la Independencia, y que si bien no se

³⁰ Márquez, Enrique, “Tierras, clanes y política en la Huasteca Potosina (1797-1843)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm.1, 1986, p. 205.

³¹ Corbett, Barbara, “Comercio y violencia en la Huasteca Potosina: el monopolio del tabaco, 1821-1846”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002.

³² Corbett, Barbara, “Soberanía, elite política y espacios regionales en San Luis Potosí (1824-1828)”, en *Secuencia*, vol. 15, 1987.

enfocaron a profundidad en la ciudadanía, sus aportes a los grupos de poder político serán de gran ayuda para esta investigación.

Dicho lo anterior, se puede llegar a las siguientes conclusiones:

- a) No se ha profundizado en el proceso de ciudadanía indígena, es decir, en la imagen del indio forjada en la capital y en lo plasmado en discursos y decretos en torno a su integración; tampoco se ha tomado como objeto principal las reacciones de ese proceso en la Huasteca potosina.
- b) Los textos que tocan tangencialmente el tema de la ciudadanía afirman que los planes unificadores del gobierno no fueron tomados en cuenta en la Huasteca potosina; empero, estas afirmaciones no analizan lo dicho por los grupos de poder en torno a esos planes, tan solo se basan en voces externas al territorio.
- c) Este trabajo puede arrojar luz en dos aspectos. Por un lado, al interesarse por lo expresado y lo legislado en la capital potosina en torno al indio, muestra la imagen general del proceso de integración indígena. Esta imagen permitirá exponer el tamiz y las singularidades de dicho proceso. Por el otro lado, pone a conocimiento del lector lo argumentado en torno al indígena y su nuevo estatus de ciudadano, así como la aplicación de las estrategias de asimilación en la Huasteca potosina.

5. Marco conceptual

Para alcanzar los objetivos planteados en este trabajo es necesario establecer los conceptos teóricos que definirán sus alcances y límites. Mi propuesta de estudio reúne cuatro conceptos protagonistas del relato: la ciudadanía, los indios o indígenas, la clase política y grupo de poder político. Estos dos últimos conceptos compartirán un apartado en virtud de marcar sus diferencias y similitudes.

Ciudadanización

Por su similitud con el caso mexicano y posteriormente con el potosino, para esta investigación me he decantado por la idea de ciudadanización expuesta por Mónica Quijada para la experiencia argentina. Así, por presentar los indios una notable disparidad cultural con el resto de la población, y por carecer de una visión nacional, las autoridades estatales elucubrarón un proceso de ciudadanización indígena, el cual respondió a un fenómeno estrictamente asimilacionista, llevado a cabo a través de declarar la igualdad jurídica de los indios, así como mediante el decreto de múltiples políticas oficiales y discursos para insertarlos en un proyecto de nación liberal.³³ Adaptada esta idea en México a fin de construir una nación homogénea con valores propios (lengua, religión y costumbres similares), Alicia Castellanos arguye que la clase política se entronó en una posición superior sobre una escala de valor universal única y absoluta, pues la asimilación social imaginada por los no indios tiene de base un modelo cultural autorreferencial y autopreferencial con respecto a todos los otros grupos étnicos.³⁴ Este fenómeno generaría que los intentos por ciudadanizar reflejaran una actitud paternalista respecto a los naturales, los cuales necesitaban de un tutelaje especial para alcanzar el grado de occidentalización reclamado por el nuevo orden social y político.

La ciudadanización parte de la acción de invisibilizar la diversidad social del “otro” mediante la simplificación, vale decir, aglutinando todos los grupos étnicos que pervivían en el territorio mexicano a comienzos del siglo XIX en la categoría de “indios” o “indígenas”. Una vez postulada esta simplificación, se detecta que estos indios, por su

³³ Este proceso lo identifica Mónica Quijada al término de la guerra propuesta por el Estado Argentino en contra los “indios bárbaros” a finales del siglo XIX. En Quijada, “Ciudadanización”, p. 676.

³⁴ Castellanos, “Asimilación”, pp. 107-108.

estado de degradación y heterogeneidad étnica, consecuencia directa de la dominación española, son el principal obstáculo para alcanzar la tan ansiada homogeneidad cultural. De esta manera, se crea el *latemotiv* del proceso de ciudadanía: los indios son un problema nacional; y para resolverlo se plantea la aniquilación de todos sus rasgos culturales.³⁵ Esta negación de la diferencia étnica se tradujo en la disolución de las estructuras de castas heredadas de la Colonia, decretándose la intolerancia a las diferencias lingüísticas, religiosas y de organización social (República de indios y la tenencia de tierras comunales). Para reforzar estas medidas se introdujo la castellanización y programas para una educación nacional que apuntó a crear “valores ciudadanos”, siendo uno de los más importantes la moral cívica. Como complemento de lo anterior, durante todo el siglo XIX se edificaron planes para la extinción cultural de los indígenas mediante la colonización y el mestizaje.

Dentro de la nación homogénea imaginada por los pensadores mexicanos, tanto la educación liberal como la religión católica actuarían para erigir a un indio industrial, parte fundamental de la expansión capitalista mexicana”. Por consiguiente, se decretó la libertad de actividades comerciales y la apertura del espectro laboral para los indios (eliminando los trabajos coactivos); asimismo, se trató de ampliar el mercado, no sólo de mercancías, sino de mano de obra para vender libremente su fuerza de trabajo.³⁶ Sintiéndose libre e igual al resto de la ciudadanía, el indígena desarrollaría “el culto al capital, la convicción de un futuro mejor y la confianza de que por medio del trabajo se alcanzaría un futuro más

³⁵ Viqueira, Juan Pedro, “La falacia indígena”, en *Revista Nexos*, 2006, vol. 1, núm. 5, 2006, p. 50.

³⁶ Castillo Vegas, Jesús Luis, “El estatuto jurídico de los indígenas en las constituciones hispanoamericanas del periodo de la emancipación”, en *Revista de Estudios Históricos-jurídicos*, núm. 35, 2013, p. 437.

favorable”.³⁷ De este modo, el indio sería un ente individualista, inserto en la constante búsqueda de sus propios objetivos, sin olvidar su pertenencia a la “gran familia mexicana”.³⁸

Indio/indígena

Al interesarse esta investigación por las prácticas y los discursos en torno a la ciudadanización de los indios en la esfera nacional, estatal, pero principalmente en una local, considero necesario señalar algunas precisiones sobre los términos indio e indígena, así como identificar, de forma general, “quiénes” eran esos indios tan mencionados en legislaciones y discursos después de la Independencia.

El concepto de “indio” fue una figura jurídica del sistema colonial que justificó la estadía del europeo en América. El indio era considerado un menor de edad, por tanto, un ente necesitado de políticas tutelares para su conversión a la vida “civilizada”. Este concepto se consolidó como una categoría supraétnica que no denotaba ningún contenido específico de los grupos que abarcaba, más bien hacía referencia a una particular relación de dichos grupos y los conquistadores. Al estudiar este fenómeno, Guillermo Bonfil Batalla propuso que “indio” puede ser calificado como una “categoría colonial”, pues se aplicó de manera indiscriminada a toda la población “aborigen”, obviando las profundas diferencias culturales que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades

³⁷ Briseño Senosiain, Lillian, “La moral en acción: teoría y práctica durante el porfiriato”, en *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 2, 2005, p. 438.

³⁸ Para la idea de la construcción de México como familia, véase en Pani Erika, *Para pertenecer a la gran familia mexicana: procesos de naturalización en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2014.

prexistentes. Así, las poblaciones prehispánicas, con su gran diversidad cultural, quedan anuladas, convirtiéndose en un ser plural y uniforme: el indio/los indios.³⁹

Instaurado el orden republicano y para evitar el empleo de términos que fomentaran la estratificación social por calidades étnicas, las autoridades intentaron traslapar la palabra indio por la de indígena, que para la época significaba “natural de”. Esta decisión causo arduos debates en la opinión pública, pues, según algunas publicaciones periódicas de la época, caía en una contradicción irresoluble: en la búsqueda de evitar la distinción social, ésta se hacía presente al otorgar el monopolio del concepto indígena a los naturales.⁴⁰ Marcela Lagarde estipula que esa contradicción se transformó en un eufemismo, siendo la palabra indígena un elemento para “mistificar” la igualdad social del indio, sin un cambio socioeconómico que la respaldara. Según la historiadora, acuñar un término para suplantar al de indio fue una acción consensuada entre la cúpula política para intentar mantener un mayor control sobre la población natural.⁴¹ A pesar de los empeños de las autoridades, la resignificación de la palabra indígena no obtuvo los dividendos deseados; tanto políticos como los que no lo eran siguieron utilizando la palabra indio y empleando también la de indígena, concibiendo los términos como sinónimos. Más que denotar la inexistencia jurídica del indio como sujeto corporativo, la introducción del término indígena significó nutrir la gama de adjetivos para referirse al “otro”.

Empero, ¿Quiénes eran esos indios o indígenas necesitados de la ciudadanía?

Eva Sanz Jara menciona que para entender las referencias de los grupos de poder político

³⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de la Antropología*, vol.9, 1972, p. 4.

⁴⁰ Ramírez Zavala, Ana Luz, “Indio/indígena. 1750-1850”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, 2011, pp. 1667-1669.

⁴¹ Lagarde, Marcela, “El concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios”, en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, vol. 39, núm. 48, 1977, pp. 9-16.

decimonónicos en torno a los indios se debe tener en cuenta la importancia del “racialismo” en los primeros años del siglo XIX en México. El racialismo puede ser percibido como “una construcción ideológica fundada en la idea de las razas humanas, según la cual la raza determina los rasgos fenotípicos y la cultura (la aptitudes mentales, las actitudes y costumbres)”.⁴² En ese sentido, el indio necesitado de la ciudadanización era el miembro de la “raza indígena”, descendiente de los antiguos pobladores precolombinos, compartiendo rasgos físicos y una cultura con sus símiles. En la cuestión del fenotipo racial, el liberal José María Luis Mora se aventuró a generar un perfil físico de “la raza bronceada a la que pertenecen los indígenas de México”:

“[...] su estructura, menor en algunas pulgadas que la del blanco, abultada hacia los hombros y estrecha en las extremidades: su pie y mano son pequeños y de color más claro en las plantas y palmas que en el resto del cuerpo, muy escaso de vello en toda su extensión: el busto se halla en las mismas proporciones, ancho en la parte superior de la frente y estrecho hacia su barba, que por lo común se halla muy desprovista de pelo, si no es en su extremidad y sobre el labio superior: la nariz por lo común es aguileña, el pelo lacio y el ángulo exterior de los ojos un tanto elevado hacia sus sienes: el hueso frontal no tan elevado como el del blanco, ni tan deprimido como el del negro”.⁴³

En lo relativo al sistema cultural indígena, este no pudo ser definido con claridad por los políticos decimonónicos (quienes tampoco se destacaron por tratar de comprenderlo e interpretarlo), sino que fue establecido en contraste de la cultura dominante u occidental.⁴⁴

Lo anterior desencadenó la conceptualización de los indígenas como melancólicos, indecisos, lentos, hipócritas, serviles, desconfiados, abatidos, etc., a causa de una religión y una lengua prehispánica que, a pesar de los intentos españoles, nunca se pudieron erradicar.

En ese sentido, era una necesidad alinearlos con la “raza” no india, que

⁴² Sanz, *Los Indios*, pp. 65-66.

⁴³ Citado en Sanz, *Los indios*, p. 65.

⁴⁴ Bonfil Batalla, “El concepto”, p. 2.

“es con mucho exceso la dominante en el día, por el número de individuos, por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos y por lo ventajoso de su posición respecto a las demás: en ella es donde se ha de buscar el carácter del mejicano, y ella es la que ha de fijar en todo en todo el mundo el concepto que se deba formar de la república”.⁴⁵

Este binomio antitético les exigía adentrarse en un proceso “descaracterización étnica”,⁴⁶ que solo el gobierno a través de la ciudadanización podía ofrecer. Siendo la pertenencia a la categoría “indígena” fundamentalmente de naturaleza física y cultural, no socioeconómica, el indio permeable a ser ciudadanizado podía encontrarse inserto en comunidades indígenas alejada de los centros urbanos, poseedoras de una “estrecha trabazón de lazos internos y unas raíces que se remontan a los tiempos anteriores a la conquista”, o estar avecindado en grandes urbes, que permitían y promovían la apertura de las relaciones sociales por los múltiples grupos de individuos que convivían en sus entrañas.⁴⁷ “Lo indígena” en México, a diferencia de otras latitudes del continente americano (Argentina, por ejemplo), no estaba asociado exclusivamente al escenario rural.⁴⁸

Al ser comprendido en función de las “características” de los que no compartían su físico y su cultura, el indio fue despojado de su identidad y de su especificidad histórica. En lugar de ser entendido como un miembro de una colectividad organizada (grupo, sociedad o pueblo) con una herencia cultural propia, forjada y trasformada históricamente por generaciones sucesivas, los impulsores de la ciudadanización lo relacionaron con el atraso y

⁴⁵ Citado en Sanz, *Los indios*, p. 84.

⁴⁶ Ferrer Muñoz, Manuel y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 25.

⁴⁷ Muñoz y Bono, “*Pueblos indígenas*”, p. 23.

⁴⁸ Véase la interesante comparación que hace la historiadora Eva Sanz Jara sobre las concepciones en torno a los indígenas elaboradas por José María Luis Mora y Faustino Domingo Sarmiento. En Sanz Jara, Eva, “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”, texto presentado en el simposio 22: *El pensamiento liberal atlántico, 1770-1880. Fiscalidad, recursos, naturales, integración social y política exterior desde una perspectiva comparada*, María Eugenia Claps Arenas y Pedro Pérez Herrero(coords.), XVI Congreso Internacional de AHILA, San Fernando, Cádiz, 6-9 de Septiembre 2011, pp. 158-187.

el lastre social, considerándolo inferior e incapaz de competir con las ideas de los hombres no indios.⁴⁹

Puede esgrimirse que la modernidad política propuesta por el liberalismo no daba lugar al relativismo cultural; el indígena fue abordado desde una mentalidad occidental y determinado siempre dentro de la dualidad civilización-barbarie. Por tanto, no resulta extraño que fuera contemplado y visibilizado exclusivamente en su relación con el Estado mexicano, ya sea para vituperarlo y declarar la guerra, para justificar legislaciones o, en el caso que me interesa, para pregonar su asimilación a la vida nacional mediante su ciudadanización.

Clase política y grupo de poder político.

Antes de mencionar la manera en cómo implemento estos dos conceptos en el cuerpo del trabajo, considero prudente dejar en claro lo que entiendo por política. Atendiendo lo expuesto por José Alfredo Rangel Silva, estimo la política como la actividad mediante la cual los grupos y los individuos de una sociedad articulan, negocian, implementan y refuerzan sus posturas y demandas unos con otros y hacia el conjunto social.⁵⁰ Partiendo de ello, expongo los usos que hago de la clase política y el grupo de poder político.

Por encajar en sus características, utilizo el concepto de clase política para adjetivar al grupo de diputados, tanto nacionales como locales, y gobernadores potosinos que emprendieron discursos y acciones para la nivelación social del indio. Acorde con Gaetano Mosca, esta clase se puede identificar por ser menos numerosa y por desempeñar todas las

⁴⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social, 1987, p. 48.

⁵⁰ Rangel, "Las voces", p. 126.

funciones políticas, monopolizando el poder y disfrutando de las ventajas que van unidas a él. Su ejercicio de dirigencia hacia los gobernados, grupo mayoritario, puede ser de una manera “más o menos legal”, o bien de un modo “más o menos arbitrario y violento”, y a ellos (gobernados) les suministra, aparentemente, los medios materiales de subsistencia y los indispensables para la vitalidad del organismo político.⁵¹ Las características distintivas de la clase política pueden ser dos: 1) que los individuos que la componen distan de los gobernados por una superioridad material e intelectual; o bien son los herederos de los que poseían estas cualidades; 2) cuando de gobernar se trata, la clase política forma un bloque relativamente homogéneo, con objetivos compartidos; su mayor debilidad es la fragmentación, sufriendo estragos cuando los miembros se enfrentan en competencias personales y sectoriales.⁵²

A estas características expuestas por Mosca, podría sumársele, sobre todo para las clases políticas que emergieron con los Estados después de las guerras de Independencia en la América hispánica, otro elemento: el apoyo de letrados, quienes mediante las plataformas oficiales (prensa, rituales conmemorativos, discursos y debates) legitimaron toda decisión del gobierno en turno. Según Mariana Terán Fuentes, estos personajes, que emitieron su voz bajo el mote de “opinión pública”, se caracterizaron por

“configurar una nueva imagen de organización social basada en las ideas centrales de representación y soberanía; por tratar de incidir en sectores más amplios de la población con menor acceso a la información sobre los acontecimientos políticos del momento; por implementar una educación y moral cívica-ciudadana para ventilar los derechos del pueblo”.⁵³

⁵¹ Mosca, Gaetano, *La clase política. Selección de Norberto Bobbio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 106-108.

⁵² Mosca, *La clase política*, pp. 112-115.

⁵³ Terán Fuentes, Mariana, “De nación española a federación mexicana. La opinión pública en la formación de la nación”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 22, núm. 2, 2006, p. 252.

Como ya se dijo al principio de este segmento, desarrollado con más precisión en el capítulo uno y dos de esta investigación, tanto diputados y gobernadores cumplieron con los parámetros de una clase política: fueron una minoría de hombres que gozaron de riqueza, reconocimiento social y un capital cultural amplio, utilizando este último factor para crear las reglas de convivencia de las comunidades políticas y para generar imaginarios históricos mediante el reordenamiento del pasado. Si bien tuvieron diferencias de pensamiento en torno al liberalismo, siempre enarbolaron sus principales bases ideológicas. Aunado a lo anterior, se valieron de letrados que, a través de editoriales y discursos, apoyaron sus proyectos y acciones de gobernabilidad.

Para identificar los actores sociales radicados en la Huasteca, uso el término grupo de poder político. Acorde a lo establecido por Gabriel Torres, el grupo de poder puede ser definido como un sector socioeconómico con acceso a espacios de poder (político, económico, simbólico, etc.), lo que les permite ejercer un determinado dominio sobre el resto de la población.⁵⁴ De esta suerte, la política puede ser un eje articulador de un grupo de poder. Siguiendo con el mismo autor, el grupo de poder político, a diferencia de la clase política, no puede ser considerado un bloque monolítico y homogéneo, aunque sus integrantes tengan objetivos comunes con relación al poder. En este contexto, dentro de un grupo de poder político se puede observar una imperiosa necesidad de defender sus actividades, propiedades y posición social en un espacio regional contra rivales en ascenso o miembros del grupo, teniendo al mismo tiempo la ilusión de una participación política en el ámbito nacional.⁵⁵

⁵⁴ Gabriel Torres, "Política cotidiana y gestión municipal", en *Ciudades*, núm. 28, p.16.

⁵⁵ Torres, "Política", p. 17.

Estas características, insisto, pueden representarlas algunos oriundos la Huasteca, que consiguieron gran poder económico con la conformación de latifundios a raíz de la puesta en venta de las tierras realengas y mediante una creciente presión sobre las tierras comunales indígenas. Del mismo modo, su capital aumentó a través de alianzas matrimoniales para reforzar la dominación de amplios terrenos. Estos individuos se hicieron presentes en la arena política local, consolidando grupos de poder político a lo largo del siglo XIX.

Ahora bien, que los grupos de poder hayan compartido algunos métodos para la acumulación del capital, así como alianzas para la retención del mismo, no significó la existencia de un grupo general con relaciones sociales horizontales y armónicas, porque fue conocido que estos individuos tuvieron roces y conflictos en cuanto a posiciones políticas, acciones de gobierno y actitudes referentes a los indios, situaciones que llegaron a instancias estatales y algunas hasta las nacionales.

6. Estrategia metodológica

En el afán de conocer el pensar y el actuar de los legisladores en capital del estado, así como los grupos de poder en la Huasteca en torno a la ciudadanización indígena, he decidido utilizar “la cultura política” como la herramienta metodológica que me ayudará a interpretar las diferentes fuentes que he consultado para este trabajo.

La cultura política puede entenderse como el conjunto de ideas, valores, creencias, actitudes, discursos y prácticas compartidas por un grupo determinado, y que tiene como

producto fenómenos políticos.⁵⁶ Acorde con Peter Guardino, el interesado del pasado debe conocer que la cultura política no es estática y que está en perpetuo cambio por su cuestionamiento constante. Consecuentemente, “congelar” una cultura política en el tiempo se ha convertido en una estrategia conveniente para dilucidar lo que pensaron y practicaron los actores sociales involucrados en una coyuntura política específica, anclada en una parcela de tiempo determinada. El autor nos advierte que la cultura política está constituida por “repertorios”, en otras palabras, por acciones que la gente aprende, improvisa e inventa en pro de nuevos discursos y tácticas, empleándolos para conseguir sus objetivos.⁵⁷ Según Ulrich Mucke, el análisis del pasado mediante este procedimiento metodológico ha ayudado a descifrar procesos involucrados en la formación, reconstrucción o la disolución de formaciones políticas históricas, considerando que “la perspectiva de la cultura política ayudó a historiar modelos políticos idealizados, junto a los discursos, prácticas y constelaciones de poder asociados a ellos”.⁵⁸

Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto, coincidiendo con los autores citados con anterioridad, expresan que la cultura política como enfoque metodológico “permite comprender mejor la transición del régimen colonial al republicano, y a explicar de una manera más cabal los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de la época”. Estos historiadores aseguran que el estudio de la conjunción del discurso y de las prácticas

⁵⁶ Rodríguez Franco, Adriana, “Reflexiones sobre el concepto de *cultura política* y la investigación histórica de la democracia en América Latina”, en *Revista Historia y MEMORIA*, núm. 14, 2017, p. 2015.

⁵⁷ Guardino, Peter, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad autónoma Metropolitana, El colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Congreso del Estado de Oaxaca, 2009, p. 14.

⁵⁸ Citado en Reina, Leticia y Silvia Ratto, “Introducción”, en Leticia Reina (coord.), *Pueblos indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía, y representación. Siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 12.

políticas ayuda a apreciar más nítidamente las permanencias como los cambios, siempre que se asuma la transición como parte de un proceso continuo.⁵⁹

Atendiendo a estas premisas, la noción de cultura política que se acuña para este trabajo es la del grupo de discursos y de prácticas políticas, las que ponen de relieve ideas, valores, creencias y actitudes, desde donde los actores políticos del Congreso del estado y los de la Huasteca potosina realizaron demandas, sustentados en sus puestos administrativos (diputados, gobernadores y titulares de los ayuntamientos). Discursos, prácticas y definiciones forman parte de una visión compartida del mundo, una cosmovisión que contiene una normativa del pasado y una concepción de la sociedad ideal.⁶⁰

7. Fuentes consultadas

Esta investigación se basa principalmente en la documentación resguardada en el Archivo Histórico de San Luis Potosí. Se consultaron los fondos de Periódico Oficial del Estado, Intendencia, Secretaría General de Gobierno y Supremo Tribunal de Justicia en su Ramo Criminal. En ellos pude consultar decretos, informes de gobierno, correspondencia, constituciones, periódicos, declaraciones judiciales, defensas abogadiles, resoluciones legislativas y criminales, libros de la época, entre otros. En esta heterogeneidad de fuentes, algunas hicieron relación directa de los indios y su identidad de ciudadanos, y otras no presentaron pronunciamientos políticos directos al respecto al tema; sin embargo, sirvieron para contextualizar el objeto de estudio.

⁵⁹ Gómez Álvarez, Cristina y Miguel Soto, “Presentación”, en Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto (coords.), *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 7.

⁶⁰ Ideas cimentadas en la definición propuesta que da Rangel, “Las voces”, pp. 126-127.

8. Aclaración final

Es pertinente añadir que usaré los términos “indio”, “indígena”, “población autóctona” y “natural” para referirme a aquellos individuos destinados a la ciudadanía. Con esta acción no se pretende ningún “posicionamiento social”, mucho menos implica una connotación peyorativa, más bien responde a un apego a las fuentes consultadas. Para identificar a los sujetos que no se adscribían como indígenas, y aunque no haya encontrado este término en ningún documento, me referiré a ellos como “no indios”.

9. Estructura de la tesis

En el primer capítulo se hace un análisis de los tipos de ciudadanía y los proyectos de ciudadanía indígena establecidos en la Constitución de Cádiz, la Constitución de Apatzingán, el plan de Iguala y la Constitución Federal de 1824. También se analizan los discursos que se generaron en torno a los indios en los contextos constitucionales anteriores. Estos elementos otorgan la posibilidad de observar cómo la ideología liberal que se impuso en 1824 se nutrió de los proyectos de nación antecesores, a la vez que permite una mirada sobre la adjetivación del indio durante los primeros años del siglo XIX a nivel nacional.

El segundo capítulo está enfocado en analizar la ciudadanía gestada en San Luis Potosí por la clase política. Para entender el plan asimilacionista del gobierno, primero se esbozan la ciudadanía y las garantías individuales de la Constitución estatal de 1826, que establecen los parámetros del ciudadano potosino ideal, y segundo, se plasma la construcción del indio decimonónico potosino, es decir, la forma en como los gobernadores y diputados se lo imaginaron, misma que sirvió para justificar la ciudadanía. Como

corolario del capítulo, se otorga una comparación del plan integracionista potosino con el trazado en otros estados de la República. Este ejercicio permitió generar un perfil de la ciudadanía indígena en San Luis Potosí.

En el tercer capítulo se otorga al lector un análisis de la Huasteca potosina desde la perspectiva física y social. En la primera se hace mención de los ríos y de las diferentes “microrregiones” imperantes dentro del territorio huasteco. Considero importante resaltar esta perspectiva por ser el factor físico uno de los atenuantes del comportamiento de la población. En el segundo, se hace un estudio de las principales etnias indígenas de la región, donde presento, echando una mirada al pasado colonial, sus características culturales predominantes. También en esta perspectiva incluyo a los grupos de poder que se hicieron con el dominio económico y político de la región, quienes se debían encargar de ciudadanizar a los indios.

En el cuarto y último capítulo se profundiza en la repercusión que tuvo el proyecto de ciudadanía en la Huasteca potosina. Por tanto, se explicita la concepción que los grupos de poder político tenían sobre los indios de la región, así como las exceptivas que pusieron dichos grupos en la asimilación de la población. Del mismo modo, se presenta, desde la voz de las autoridades locales, las reacciones concernientes a la ciudadanía por parte de los indios.

Capítulo 1

Ciudadanización y discursos en torno a los indios, 1808-1835

Desde el año 1808 hasta 1830, es decir, en el espacio de una generación, es tal el cambio de ideas, de opiniones, de partidos, y de intereses que ha sobrevenido, cuanto basta a trastornar una forma de gobierno respetada y reconocida, y hacer pasar siete millones de habitantes desde el despotismo y la arbitrariedad hasta las teorías más liberales.¹

El México de las primeras décadas del siglo XIX se caracterizó por contener en su seno un sinfín de ideologías políticas con marcadas diferencias entre unas y otras. No obstante, existió un común denominador entre ellas: todas optaron por políticas oficiales encaminadas a asimilar al indio a una forma de vida nacional. Estas políticas reflejaron una tendencia a satanizar “lo indígena” por considerarlo heterogéneo, y a privilegiar el anhelo de una homogeneidad social que aspiraba a sustentarse mediante el desarrollo de una identidad nacional, la que tendría como estandarte el concepto de ciudadano en su acepción moderna.²

En efecto, los proyectos de ciudadanización planteados por el liberalismo español, el radicalismo insurgente, el liberalismo monárquico mexicano y el liberalismo que se enquistó después de la emancipación, fueron anunciados como prioridad social y como la antítesis del trato que se ejerció sobre los indígenas durante el orden absolutista.

¹ Zavala, Lorenzo de, *Ensayo crítico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830*, prólogo, ordenación y notas de Manuel González, México, Editorial Porrúa, 1969, p. 22.

² Según Erika Pani, la ciudadanía en el Antiguo Régimen estaba asociada a la de vecindad. Era ciudadano el “vecino de una ciudad que goza de sus privilegios y está obligado a sus cargas”, empero en su carácter “civil” podía definirse como “desestimable, mezquino, ruin y de baja condición y proceder”. Por ello, la autora atina a decir que los hombres públicos del siglo XVIII rara vez se concebían así mismos como ciudadanos frente al rey, más bien utilizaban, además del florido lenguaje de la lealtad señorial, la palabra “vasallo” o el gentilicio de su comunidad. Véase Pani, Erika, “La calidad de ciudadano pasado y presente. Los ritmos del sufragio en México y en los Estados Unidos: 1776-1912”, en *Istor*, vol. 4, núm. 5, 2003, p. 72.

Ciudadanizarlos era “salvarlos”, ya que procurar que los indios dejaran de serlo significaba rescatarlos de sí mismos, mediante su absorción en una cultura nacional.

A pesar de que ninguna facción política toleraba la existencia del indígena como ente corporativo (con derechos y privilegios propios), sino como individuo sujeto obligatoriamente a la ciudadanía, cada una generó, motivadas por necesidades coyunturales particulares, una imagen del indígena en sus discursos. Lo anterior desembocó en que no se consolidara un bloque monolítico de pensamiento en torno a la figura del indígena, dudándose incluso en ciertos escenarios políticos sobre sus posibilidades intelectuales para su asimilación. Esta falta de consenso hizo que el indio transitara por varias adjetivaciones en relación con la ideología política de quienes expresaron su opinión durante las primeras décadas del siglo XIX.

Teniendo en cuenta lo antes descrito, este capítulo tiene dos ejes rectores. Por un lado, se analizan los tipos de ciudadanía establecidos en la Constitución de Cádiz, la Constitución de Apatzingán, el Plan de Iguala y la Constitución de 1824, y las acciones para la ciudadanía indígena legisladas en cada uno de estos contextos constitucionales. Por el otro, se presentan las posturas discursivas adoptadas por la clase política en cuanto al indio y a la inserción o exclusión de éste como ciudadano en los diferentes proyectos nacionales propuestos por las constituciones antes señaladas.

Además de contextualizar al lector, la utilización de estos dos ejes arroja luz sobre la constante redefinición que sufrieron en el plano legislativo la ciudadanía y las iniciativas para la ciudadanía establecidas entre 1808 y 1835, y da cuenta de los cambios discursivos que permearon sobre el indio y su ciudadanía en los años iniciales del

siglo XIX. Entender lo anterior como conjunto, es decir, el cuerpo de ideas, creencias, actitudes, discursos y prácticas de la clase política en torno al indio, allana el camino para concebir la cultura política a nivel nacional referente al “otro”, que a su vez permite observar en qué dirección se condujeron los encargados de “forjar la patria” en lo tocante a los naturales.

1. Ciudadanías y procesos de ciudadanía indígena, 1812-1835

La ciudadanía, entendida en su sentido más pragmático como la membresía plena de una comunidad, se refiere a conjuntos de derechos y obligaciones que determinan el carácter de las relaciones entre los individuos de determinadas comunidades políticas. Si bien estas ciudadanía promueven la construcción de “comunidades imaginadas” (utilizando el término de Benedict Anderson)³ con fuertes lazos sociopolíticos de unión, también constituyen mecanismos de inclusión-exclusión característicos de toda organización social occidental.⁴

En este apartado se analizan las premisas anteriores insertas en los modelos de ciudadanía que surgieron de las comunidades políticas imaginadas en la primeras tres décadas del siglo XIX en México. Por tanto, presento las garantías individuales y la serie de restricciones que se forjaron por y para formar parte de esas comunidades. Asimismo, expongo los múltiples esfuerzos para ciudadanizar, es decir, incluir y asimilar a la población indígena. Este último sector considerado vulnerable y necesitado de medidas

³ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁴ Castro, José Esteban, “El retorno del ciudadano: los inestables territorios de la ciudadanía en América Latina”, en *Revista Perfiles Latinoamericanos*, vol. 14, núm. 8, 1999, p. 40.

tutelares por la larga tradición de “segregación” que habían padecido durante el modelo absolutista de gobierno español.

Ciudadanía en la Constitución de Cádiz y ciudadanización indígena en la época gaditana, 1808-1813

La Constitución de Cádiz, jurada el 19 de marzo de 1812, surge como elemento legitimador de una Monarquía española que se encontraba acéfala por la abdicación obligada de Fernando VII tras la invasión napoleónica a la península ibérica en 1808. Este documento fue producto de dos años de actividad de las Cortes efectuadas en dicha ciudad española, en las que participaron delegados de todos los reinos, tanto peninsulares como ultramarinos. Debido a los movimientos autonomistas que se efectuaban en América, y a la propagación de las fuerzas francesas en la península, la intención de las Cortes fue enlazar a los reinos de ultramar y a España en una sola fuente de poder político, es decir, en una misma nación.⁵

El texto gaditano convirtió a los pobladores de la América hispánica y a los de la península en una “familia nacional”, puesto que “la nación española”, expresión abstracta y homogeneizadora, fue entendida como la reunión de todos “los españoles de ambos hemisferios” (artículo 18).⁶ Consecuentemente, el ciudadano era el vecindado en cualquier pueblo de la nación, poseedor de derechos civiles, como la igualdad, la seguridad y la

⁵ Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación iberoamericana siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 293.

⁶ *La Constitución de Cádiz (1812): y discurso preliminar a la Constitución*, edición, introducción y notas de Antonio Fernández García, Madrid, Clásicos Castalia, 2002, p. 95.

propiedad. Asimismo, poseía derechos políticos, como la capacidad de elegir a los gobernantes y la posibilidad de ser elegido.⁷

Este reconocimiento de los derechos individuales trastocó el Antiguo Régimen hispano; en la época colonial eran adoptados mediante la adscripción a una corporación, misma que estipulaba un lugar en el escalafón social y un estatus particular ante la ley. Desdeñar los derechos particulares y fueros de las corporaciones y estamentos significó reformular el funcionamiento jurídico de la sociedad: el rey ya no fungía como el destinatario de la soberanía, sino que esta rescindía en los ciudadanos. Se configuraba la soberanía popular como la fuente única de legitimidad del poder. En ese sentido, François-Xavier Guerra advierte que el liberalismo gaditano quiso construir “la modernidad política” a través de “una nación homogénea, formada por hombres libremente asociados, con un poder salido de ella misma y sometido en todo momento a la opinión o voluntad de sus miembros”.⁸

La religión en la ciudadanía gaditana

A pesar del perfil antiaristocrático y muy poco monárquico de la Constitución de Cádiz,⁹ su contenido interactuó con imaginarios políticos de raigambre virreinal, notándose esto, de entrada, en la intolerancia religiosa. El texto gaditano dictaminó (artículo 12) que la religión de la nación española era “perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por las leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de

⁷ Urías Horcasitas, Beatriz, *Indígena y criminal. Interpretaciones de derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 27.

⁸ Guerra, François-Xavier, *Modernidad e Independencias*, Madrid, Colecciones Mapfre, 1992, p. 26.

⁹ Quijada, Mónica, “Una Constitución singular. La carta gaditana en perspectiva comparada”, en *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 242, 2008, p. 19.

cualquier otra”.¹⁰ Esta unicidad de culto religioso, además de ser un integrante esencial de la cultura política de los españoles de la época y una de las principales señas de identidad de España, fungió como un factor de contención de los supuestos planes napoleónicos de acabar con la religión católica e instaurar la tolerancia de cultos. Inevitablemente, el requisito base para ser ciudadano español era la reconocible identidad católica.¹¹

De acuerdo con lo anterior, el ciudadano español era católico por definición; empero, esa condición identitaria debía ser reforzada constantemente mediante un “catecismo de la religión cristiana”, el cual explicaría que “las ciencias sagradas y morales” formaban parte fundamental para la construcción del “verdadero” ciudadano español.¹² En efecto, la nación española era entendida también como una comunidad católica dotada de derechos y libertades.¹³

La vecindad en la ciudadanía gaditana

La relación dialéctica entre el liberalismo monárquico y un pensamiento político colonial se reflejó incluso en la imposición de términos tradicionales como filtros para lograr la ciudadanía. Uno de esos términos fue el de vecino. En el Antiguo Régimen hispano, el vecino era el jefe de familia y dueño de una propiedad en algún pueblo, villa o ciudad; con un modo honesto de vida y siendo reconocido socialmente por sus símiles.¹⁴ Para la época gaditana, el ciudadano accedía a sus derechos de ciudadanía únicamente como vecino de un

¹⁰ *La Constitución*, p. 23.

¹¹ Ibarra García, Laura, “El concepto de igualdad en México, (1810-1824)”, en *Relaciones*, núm. 145, 2016, p. 286.

¹² Cayetano Núñez Rivero, José María, “El tratamiento religioso en la Constitución de Cádiz”, en *Revista de derecho político*, núm. 82, 2011, p. 364.

¹³ La Parra López, Emilio, “Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, núm. 44, 2014, p. 54.

¹⁴ Medina Bustos, Jorge Marcos, “Vecinos, indios, vagos y sirvientes: avatares de la ciudadanía en Sonora durante la primera mitad del siglo XIX”, en *Región y Sociedad*, vol. 14, núm. 25, 2005, p. 114.

lugar.¹⁵ Por lo tanto, la vecindad se convirtió en el elemento básico de la comunidad territorial y la célula esencial de la comunidad era el jefe de familia (el único con derecho al voto) por poseer los medios de vida adecuados y gozar del reconocimiento por parte de los otros jefes de presentes en la comunidad.¹⁶ De acuerdo con Marcelo Carmagnani, “la vecindad se configuró como el elemento fundante de la categoría de ciudadano”.¹⁷ Por su parte, Mónica Quijada observa que la noción de vecindad “posibilitó el tránsito identitario de súbdito a ciudadano y articuló los múltiples significados y contenidos que fue adquiriendo la ciudadanía a lo largo del siglo XIX”.¹⁸

Los marginados de la ciudadanía gaditana

Las dudas sobre su cristiandad y racionalidad, además del temor a rebeliones si se les reconocía como ciudadanos,¹⁹ orillaron a excluir de los derechos de ciudadanía a los poseedores de un nexo sanguíneo cercano o lejano con África, aunque con la posibilidad de lograrlos a través de servicio de las armas (artículo 22).²⁰ Aunado al elemento religioso, Josep Fradera ha puesto en la palestra que el recurrente alegato de “la condición esclava como el estigma inapelable de la exclusión ciudadana” actuó como una estrategia de los diputados europeos para disminuir la delegación americana en las Cortes.²¹

¹⁵ Borrero Vega, Ana Luz, “El legado de Cádiz: ciudadanía y cultura política en la Gobernación de Cuenca, 1812-1814, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, núm. 39, p. 15.

¹⁶ Carmagnani, “Del territorio”, p. 224.

¹⁷ Carmagnani, “Del territorio”, p. 224.

¹⁸ Quijada, “Una Constitución”, p. 29.

¹⁹ Para los motivos religiosos y civiles para la exclusión de los negros, véase Vila Vilar, Enriqueta, “La gran omisión en la Constitución de 1812: la esclavitud africana”, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, núm. 39, 2011, pp. 107-120.

²⁰ *La Constitución*, pp. 96-97.

²¹ Fradera, Josep, “Ciudadanía, ciudadanía congelada y súbditos residuales. Tres situaciones bajo un mismo Estado”, en *Illes i imperis*, núm. 7, 2004, p. 115.

De la misma forma que los portadores de sangre africana, pero en este caso por habitar en terrenos carentes de civilización occidental y por ser ajenos a la estructura política y legal de la sociedad española, en otras palabras, por no cumplir con el requisito de la vecindad, los “indios bárbaros”, “indios bravos” o “indios de frontera” fueron privados de los beneficios de la ciudadanía.²² Corrieron con la misma suerte los “indios de misión”, restringiéndoles su entrada formal a la nación por su calidad de “neófitos” y “rústicos”, es decir, por estar en plena conversión religiosa.²³

Otro sector segregado de las prerrogativas ciudadanas fue el de las mujeres. Estas fueron relegadas de “por vida” de la ciudadanía por una “natural sumisión” y “dependencia” al jefe de familia.²⁴ La mujer solo figuraba como “la pareja del ciudadano”, o mejor dicho, era definida por una relación privada y no pública. Su rol en el ámbito de la ciudadanía era la de desempeñarse exclusivamente como proveedora de futuros (buenos) ciudadanos.²⁵ Esta discriminación seguiría presentándose en todos los proyectos decimonónicos de nación.

Formas de perder la ciudadanía propuesta en Cádiz

La ciudadanía gaditana quedaba suspendida si el individuo presentaba una incapacidad física o moral, por ser un deudor a los caudales públicos, por pertenecer a la servidumbre doméstica (carencia de independencia económica), por no poder justificar ingresos monetarios (modo honesto de vida), por estar sometido a un proceso legal y por no contar

²² Quijada, Mónica, “La caja de Pandora. El sujeto político indígena en la construcción del orden liberal”, en *Historia Contemporánea*, núm. 33, 2006, p. 612.

²³ Escobar, “Ciudadanías”, p. 73.

²⁴ Castells Oliván, Irene y Elena Fernández García, “Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)”, en *Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, núm. 9, 2008, p. 167.

²⁵ Velázquez Delgado, Graciela, “La Ciudadanía en las Constituciones Mexicanas del siglo XIX: inclusión y exclusión política-social en la Democracia Mexicana”, en *Acta Universitaria*, vol. 18, núm. 6, 2008, p. 45.

con conocimientos básicos de primeras letras (artículo 25).²⁶ Esta serie de “candados”, aunados a una obligatoria vecindad, demuestran, como lo ha planteado Antonio Annino, que en la práctica de la ciudadanía el residente no era el repositorio de las garantías individuales, más bien fueron las comunidades locales la fuente máxima de derechos políticos.²⁷

La ciudadanía indígena durante la etapa gaditana

Los ideólogos doceañistas sabían que otorgar la ciudadanía a los indígenas no era una estrategia suficiente para integrar a la nación española a un sector poblacional que padecía la ignorancia del castellano, un bajo nivel cultural, la no utilización del traje occidental y la pobreza crónica.²⁸ Fue necesario dictar medidas para asimilar a esa “población diferente” a “la manera española”, como genéricamente se le decía a los hábitos occidentales.²⁹

Medidas dictadas por las Cortes de Cádiz (1810-1813) para la inclusión de los indios

La ciudadanía gaditana exigió la eliminación de ciertas prácticas sociales con arraigo colonial, y la implementación de otras de carácter ilustrado. Las Cortes, máxima autoridad de los mandatos nacionales, abolieron los servicios personales y los castigos corporales, así como el tributo indígena,³⁰ carga fiscal que simbolizaba la desigualdad social.³¹ Por otro

²⁶ *La Constitución*, p. 97.

²⁷ Annino, Antonio, “Pueblos, liberalismo y nación en México”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 401.

²⁸ Bernabéu, Albert, *Las Cortes de Cádiz y los indios: imágenes y contextos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 44.

²⁹ Portillo Valdés, José M., *Fuero indio. Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015, p. 184.

³⁰ Chust Calero, Manuel, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, p. 79.

³¹ Escobar Ohmstede, Antonio, *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1998, p. 78.

lado, en pos de erradicar la desigualdad en el aspecto laboral, les permitió a los indios desempeñar la ocupación económica de su conveniencia. En cuanto al ámbito educativo, se repartieron becas para la asistencia a escuelas de primeras letras, donde la población natural aprendería el castellano,³² lengua que se oficiaría como la “constitucional”, es decir, la única permitida.³³

Como ciudadano español, el indio no podía estar sometido a ningún tipo de excepción legal, al contrario, todo rastro privilegio debía desaparecer. En ese sentido, se suspendieron sus fueros en materia de justicia (protectores y comisionados en los tribunales) y se eliminaron los juzgados de indios, foros donde se les enjuiciaba a través de leyes especiales y donde las autoridades ponderaban como elemento de análisis la supuesta “pobreza de conocimientos jurídicos” de la población.³⁴ Si las Cortes habían nivelando jurídicamente a la sociedad, resultó lógico que suprimiera los *corpus* legales distintos y que buscara la unificación de criterios para que la sociedad nacional fuera juzgada bajo una misma ley.

Los diputados alegaron que las políticas oficiales para la ciudadanización sólo serían efectivas si se destruía por completo la estructura política indígena. Así, se consideró la desaparición de la República de Indios como una práctica imprescindible. Al extinguirse las “Repúblicas”, fueron eliminados los cabildos indígenas, quedando las colectividades de naturales supeditadas a los ayuntamientos constitucionales, de los cuales podían formar

³² Staples, Anne, *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005, p. 341.

³³ Cifuentes, Bárbara y María del Consuelo Ros, “Oficialidad y planificación del español: dos aspectos de la política del lenguaje en México durante el siglo XIX”, en *Políticas del lenguaje en América Latina. Iztapalapa*, núm. 29, p. 137.

³⁴ Puede ser que ese fenómeno haya acaecido durante los primeros años de contacto, pero durante la etapa colonial los indios llegaron a dominar las legislaciones para su protección y a desarrollar una “cultura pleitista”, mediante la cual se pudieron defender ante los agravios de los no indios. Véase Owensby, Brian, “Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política Nueva España, siglo XVII”, en *Historia Mexicana*, núm. 61, 2011, pp. 59-106.

parte de su organigrama o consolidar uno si su número poblacional (1000 vecinos) lo permitía.³⁵ Por estar adscritos al orden municipal, se les exigió el pago de gravámenes equivalentes al resto de la sociedad.

Acorde con la Regencia, los indios eran los “hijos predilectos de la madre patria”,³⁶ por tanto, no ciudadanizarlos, es decir, sostener sus viejos atributos, como lo rústico (falta de cultura letrada), lo miserable (incapacidad de valerse por sí solos) y la minoría de edad (estatus jurídico sancionados por los dos factores anteriores),³⁷ era tenerlo en “tutela, bajo la ficción de minoridad, a la sombra de leyes que ya no gobiernan, es cerrarle el camino que le franqueó la constitucionalidad para la ilustración, los empleos y los demás cargos públicos; es sumergirle por tercera vez en un piélago de ignorancia y de miseria, es despojarle de los derechos que le da la Constitución”.³⁸ El tamiz reformista del texto doceañista era claro, no habría vuelta a un pasado estamental, sino que las legislaciones concernientes a la población indígena serían diseñadas para “reformular los abusos” y buscar su “felicidad”.³⁹

La ciudadanía en la Constitución de Apatzingán y la ciudadanización indígena durante la insurgencia, 1814-1815

³⁵ Annino, Antonio, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821”, en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 209-214.

³⁶ Ferrer Muñoz, Manuel, “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: la igualdad jurídica, ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”, en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 34.

³⁷ Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, p. 8-12.

³⁸ Zarza Rendón, Gloria de los Ángeles, “El largo camino hacia la ciudadanía: la población indígena en la Constitución de 1812”, en *XIV de Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Santiago de Compostela, España, Septiembre 2010, pp. 2649-2650.

³⁹ Citado en Armellada, Fray Cesáreo, *La cuestión indígena en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959, p. 12.

En Nueva España, los insurgentes se reusaron a reconocer los postulados de la Constitución de Cádiz. Los líderes que se mantuvieron en rebelión tras el fusilamiento de Miguel Hidalgo en 1811 alegaron que la “nación americana”, ante el vacío de poder dejado por la ausencia del monarca, tenía la potestad de conspirar y retomar la soberanía: “ningún derecho tienen los habitantes de la península para apropiarse la suprema potestad, y representar la real persona en estos dominios.”⁴⁰

Este “patriotismo” criollo provocó que los líderes insurrectos propusieran una alternativa diferente a la Constitución de Cádiz: la instalación de un congreso para elaborar un texto constitucional que declarara la autonomía mexicana e institucionalizara la rebelión. Bajo la organización de José María Morelos y Pavón, Ignacio López Rayón, Andrés Quintana Roo, Carlos María de Bustamante y otros dirigentes con reconocido peso político, el congreso fue instalado en Chilpancingo el 14 de septiembre de 1813. El resultado de las resoluciones allí pactadas fue el Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana, también conocida como Constitución de Apatzingán. Pese al regreso del monarquismo absolutista encarnado por Fernando VII, su juramento se realizó el 22 de octubre de 1814. En todo caso, la retórica política rebelde había mutado para ese momento; la Constitución de Apatzingán propugnó por convertirse en el código constitucional de una nación independiente. Era tiempo, en palabras de Morelos, de “quitar la máscara a la independencia” y de desconocer al monarca hispano.⁴¹

La Constitución de Apatzingán estableció que el ciudadano era el nacido en la “América mexicana” (artículos 13 y 14), así como los extranjeros que profesaran la fe

⁴⁰ Citado en Gómez Álvarez, Cristina, “Liberalismo en la insurgencia novohispana: de la monarquía constitucional a la república”, en *Secuencia*, núm. 8, 2014, p. 18.

⁴¹ Citado en Torre Rangel, Jesús Antonio de la, “La herencia novohispana en la Constitución de Apatzingán”, en *Pensamiento Novohispano*, núm. 17, 2016, pp. 171-172.

católica y fuesen adictos a la libertad de la nación. El ciudadano contaba con derechos civiles (a la seguridad, a la vida, a la propiedad, etc.) y políticos (elegir y ser votado). Se recalcó que el gobierno no se instituía por la honra o intereses particulares de ninguna familia, de ningún hombre ni clases de hombres, sino para la protección y seguridad de todos los ciudadanos, unidos voluntariamente en sociedad, teniendo ésta la autoridad de alterar o modificar el gobierno cuando su felicidad lo requiriera (artículo 4). Consideró que el ideario político insurgente puede condensarse en dos sentencias: a) la soberanía reside en el pueblo, a quien le correspondía elegir a los diputados para su representación; b) la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consistía en el goce de la igualdad, seguridad, prosperidad y libertad. La íntegra conservación de estos derechos era el objeto de la institución de los gobiernos, y el único fin de las asociaciones políticas (artículos 5 y 17).⁴²

A pesar de que la ciudadanía promovida por los insurgentes proyectaba un régimen de convivencia más amplio, igualitario y legitimado por la soberanía popular, el elemento religioso fue considerado parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva nación mexicana.⁴³ Un año antes de decretarse el texto constitucional de 1814, Morelos ya anunciaba en sus *Sentimientos de la Nación*, documento que dotó de principios jurídico-políticos a la insurgencia,⁴⁴ la intención de establecer la unicidad del culto católico. Carlos Herrejón Peredo atribuye esta decisión a la mentalidad reinante en la época; Morelos, al igual que los liberales españoles, “suponía la unidad religiosa como indispensable para la

⁴² Artículos analizados en Remolina Roqueñí, Felipe, *Vigencia y positividad de la constitución de Apatzingán*, México, Federación Editorial Mexicana, 1972, pp. 7-9.

⁴³ Blancarte, Roberto, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 24, 2004, p. 19.

⁴⁴ Martínez Pichardo, José, *Morelos y la Constitución de Apatzingán. Expresión del humanismo revolucionario*, México, Fondo Editorial Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2017, p. 167.

unidad política”.⁴⁵ La influencia de la religión en el modelo de ciudadanía imaginado por los rebeldes puede reflejarse en el primer artículo de la Constitución de Apatzingán, el cual impone al culto católico como el único de la nación mexicana.⁴⁶

La Constitución de Apatzingán pugnó por una ciudadanía susceptible a ser cancelada por tiempo indefinido. Se decretaba la pérdida de la ciudadanía por acciones heterodoxas, como la herejía, la apostasía (rechazo total de la fe cristiana.)⁴⁷, la ofensa a la nación, la infidencia (violación de la confianza y fe debida a alguien)⁴⁸ y “otras causas determinadas por la ley” (artículo 17), aunque estas no se especifiquen en el cuerpo del código constitucional.⁴⁹

Ciudadanización indígena durante la insurgencia

La Constitución de la insurgencia trató de erradicar todo rastro de desigualdad social a través de la ampliación del concepto de nación, dando cabida a todos los individuos por el simple hecho de haber nacido dentro del territorio nacional.⁵⁰ Se prefiguraba un concepto territorial de nación, el que triunfó tras la ruptura oficial con la metrópoli. Sorprendentemente, la ampliación del concepto de nación no explicitó una iniciativa de asimilación o ciudadanización para los indios. Jesús Luis Castillo Vegas, ante esta “ausencia constitucional”, concluye que fue una deliberada inclusión de la población

⁴⁵ Herrejón Peredo, Carlos, “Los sentimientos de la Nación”, en *Legajos*, núm. 3, 2010, p. 17.

⁴⁶ Olveda, Jaime, “Cádiz y Apatzingán dos constituciones en pugna”, en Ana Carolina, et al., *La insurgencia Mexicana y la Constitución de Apatzingán*, México, Universidad Autónoma de México, 2014, p. 119.

⁴⁷ Diccionario del Español Jurídico de la Real Academia Española, <https://dej.rae.es/lema/apostas%C3%ADa> [Página electrónica consultada](#) el 15 de noviembre de 2018

⁴⁸ Diccionario de La Lengua Española, <https://dle.rae.es/?id=LWDynrR> página electrónica consultada el 15 de noviembre de 2018.

⁴⁹ Vázquez Saldaña, Marco Homero, “El concepto de ciudadanía. De la Constitución de Cádiz a la Constitución Política de del Estado Libre de San Luis Potosí”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2016, p. 100.

⁵⁰ El autor es enfático en recordar que para los cabecillas rebeldes la “nación” era imaginada, es decir, amorfa y sin delimitación, por ende, un concepto abstracto. Véase en Olveda, “Cádiz”, p. 124.

indígena entre los que no lo eran, o sea, una acción consiente para otorgarles a todos los habitantes el idéntico trato de ciudadanos. Se hace nula la referencia para evitar cualquier suerte de discriminación y mostrar que un criollo significaba lo equivalente ante la ley que un indio o cualquier otra casta.⁵¹

Aunque no lo haya expresado en la Constitución, Morelos dio continuidad a las estrategias para la ciudadanización vertidas en Cádiz, incluso antes de la promulgación de la Constitución de Apatzingán, pero a diferencia del texto gaditano, condenó y abolió la esclavitud. Pensando en la asimilación de los indígenas, suprimió el tributo, redujo el trabajo sin retribución y extinguió las cajas y las tierras de comunidad. Con las acciones anteriores, quiso destruir el sistema de finanzas internas y obligaciones comunitarias, pilares básicos e institucionales de un sistema político indígena impuesto por la administración colonial.⁵²

La ciudadanía en el Plan de Iguala y la ciudadanización indígena durante el primer Imperio Mexicano, 1821-1823

El fusilamiento de José María Morelos en 1815, los múltiples indultos ofrecidos por las autoridades novohispanas y la escasa coordinación entre los grupos rebeldes produjeron que el ejército insurgente proyectara una imagen de debilidad y descrédito. Pocos hombres comandados por Vicente Guerrero en la insalubre costa del Sur presentaban real resistencia. El panorama político también era diferente: en 1820, tras un levantamiento armado en España, el constitucionalismo monárquico se instaló de nuevo en los territorios

⁵¹ Castillo, "El estatuto", p. 433.

⁵² García Castro, René, "Los pueblos de indios en el pensamiento de Morelos", en Jorge Olvera García, René García Castro y Ana Lidia García Peña, (coords.), *El caudillo del sur: forjador de la nación mexicana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2015, p. 107.

ultramarinos, provocando descontento entre un sector considerable de la élite política criolla y el clero novohispano, quienes se encontraban temerosos de perder los amplios fueros y privilegios que disfrutaban bajo la protección del monarquismo absolutista.⁵³

En esta coyuntura, el militar realista Agustín de Iturbide elucubró un plan independentista aprovechando el mando de la comandancia del Sur, un considerable ejército con el que marchó a la costa para erradicar la disidencia encabezada por Guerrero. Después de sufrir dolorosas derrotas, el 10 de enero de 1821 Iturbide escribió al líder de los insurrectos para negociar el fin de la guerra y proclamar la independencia del territorio.⁵⁴ Mientras esperaba respuesta, el militar realista se ocupó de establecer las bases para legitimar la separación con la metrópoli. A pesar de una primera negación de los rebeldes, los ejércitos en pugna pactaron la tregua en el poblado de Acatempan, el 10 de febrero del mismo año. Días más tarde, en la ciudad de Iguala, Iturbide proclamó el Plan de Iguala o de Las Tres Garantías, sumándose, con ciertas dudas pero sabedores de que este documento separatista podía sacar buenos dividendos para la causa insurgente, Vicente Guerrero y sus subalternos.⁵⁵

El Plan de Iguala propuso la independencia total de la Nueva España (artículo 2), el catolicismo como la religión oficial (artículo 1), el establecimiento de una monarquía constitucional presidida por Fernando VII o algún integrante de su familia (artículo 3) y que todos los residentes del territorio fuesen considerados ciudadanos con opción a cualquier tipo de empleo, distinguiéndolos únicamente las virtudes y los méritos (artículo 13). Para

⁵³ Guzmán Pérez, Moisés, “El Movimiento Trigarante y el fin de la guerra en Nueva España (1821)”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, núm. 2, 2014, pp. 137.

⁵⁴ Neri Guarneros, José Porfirio, “La guerra de Independencia: la resistencia insurgente”, en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, núm. 67, 2010, p. 14.

⁵⁵ Bobadilla Vargas, Víctor, “Independencia y Soberanía”, en *Alegatos-Revista Jurídica de la Universidad Autónoma Metropolitana*, núm. 73, 2009, p. 598.

proteger estas prerrogativas, un nuevo ejército llamado Trigarante o de las Tres Garantías sería el encargado de cuidar la soberanía de la nación.⁵⁶

La ciudadanía en el Plan de Iguala varió en cada una de las versiones que proliferaron durante 1821. Por ejemplo, Timothy E. Anna se percató que en el Plan redactado el 2 de Marzo “se declaraba a todos los habitantes del país ciudadanos, mientras que en el preámbulo, que adopta la forma de una breve introducción escrita por Iturbide, se refiere a la ‘unión general entre europeos, americanos, indios e indígenas’”.⁵⁷ Otras versiones incluyen explícitamente a los “Africanos”, nombrándolos ciudadanos “sin distinción alguna”.⁵⁸ Por ser un documento que llamaba a la unión y a la fractura de fronteras sociales mediante la emancipación de México, el Plan de Iguala no establece ninguna situación que involucre la pérdida o suspensión de sus garantías y de la ciudadanía.

El modelo de ciudadanía ideado por Iturbide tenía de fondo un acendrado cristianismo. Como los proyectos de nación anteriores, el Plan de Iguala contenía en su primer artículo la unicidad de la religión católica, apostólica y romana.⁵⁹ Jaime del Arenal Fenochio argumenta que el catolicismo debía fungir como uno de los ejes rectores del país imaginado por el jefe del Ejército Trigarante, pues era el punto de encuentro de las masas. Además, era conocido que Iturbide era un partidario de soterrar todo intento de “reforma de

⁵⁶ Artículos analizados en Migallón Serrano, Fernando, *Historia mínima de las constituciones en México*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 102-104.

⁵⁷ Anna, Timothy E., *El imperio de Iturbide*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1991, p. 17.

⁵⁸ Plan de Iguala consultado en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1821A.pdf>

⁵⁹ Adame, Jorge Carlos, “Las reformas constitucionales en materia religiosa”, en *Ars Iuris*, núm. 7, 1992, p. 12.

religiones”. Si bien la ciudadanía se otorgaba a todos los “hijos del país”, la membresía a la comunidad nacional se podía obtener solamente demostrando una clara identidad católica.⁶⁰

Cambio de Régimen: la instauración del primer Imperio Mexicano

El 3 de agosto de 1821, Juan O’Donojú llegó a la Nueva España con el título de capitán general y jefe político (puesto sustituto de virrey) para implantar orden y suprimir cualquier intento separatista. Al arribar en el puerto de Veracruz, el peninsular se encontró que la mayor parte del país estaba ligada a la causa de Iturbide. Así, se percató de la imposibilidad de erradicarla habiendo ya pocos soldados fieles a España en el territorio novohispano.⁶¹ Con el fracaso de su empresa a la vista, solicitó una entrevista con Iturbide para efectuar la rendición y asentar por escrito la retirada de las tropas españolas. El encuentro acaeció el 24 de agosto en el pueblo de Córdoba, donde por común acuerdo se pactó la paz y, lo más importante para los separatistas, la total independencia de la otrora Nueva España.

Los Tratados de Córdoba tenían como punto de partida el Plan de Iguala, especificando que, ante la ausencia de una monarquía constitucional mexicana establecida, el gobierno del territorio estaría bajo el mando de una Regencia, y mientras no se contradijera el Plan, se usaría el texto gaditano para legitimar el nuevo orden social. El texto especificó que ante una negativa de la familia real para venir a gobernar, las Cortes Mexicanas tendrían la facultad de elegir a un emperador. Como era de esperarse, Fernando VII y los suyos se negaron a gobernar México, descalificando el movimiento independentista. Trascurridos algunos meses, el 18 de mayo de 1822, con el apoyo de los

⁶⁰ Arenal Fenochio, Jaime del, “El significado de constitución en el programa político de Agustín de Iturbide, 1821-1824”, en *Historia Mexicana*, vol. 48, núm. 1, 1998, pp. 45-46.

⁶¹ González Polo, Ignacio, “Don Juan O’Donojú, un benemérito gobernante olvidado en la historia de México”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. 11, núm. 2., 2012, p. 34.

grupos de poder político, las elites económicas y el clero, el Congreso proclamó emperador a Agustín de Iturbide.⁶²

La ciudadanización indígena durante el primer Imperio Mexicano

El contexto de inestabilidad política y social que se vivía dentro y fuera del país hizo que el gobierno imperial no pudiera afianzar instituciones que integraran plenamente a la sociedad. No obstante, se presentaron iniciativas coyunturales que apelaron a una igualdad “universal” y a la metamorfosis del indio a ciudadano. Cabe señalar que los ideólogos de imperio retomaron premisas del liberalismo español y del pensamiento liberal encabezado por Morelos.

En el mandato de Agustín I se manifestó una continuidad con la individualidad y la igualdad social de los pobladores. El primer Congreso Constituyente declaró “la igualdad en derechos civiles en todos los habitantes, sea el que quiera su origen en las cuatro partes del mundo”. El indio como sujeto corporativo no tenía cabida en el Imperio. Es por ello que se recuperaron las iniciativas de asimilación de Cádiz y se propuso su integración mediante una rigurosa igualdad, tanto jurídica como económica.⁶³ Para fortificar esta posición política y para hacer efectivo el artículo 13 del Plan de Iguala, el Soberano Congreso Constituyente dictaminó la supresión de los calificativos que hicieran alusión a las castas en los documentos públicos. Esta medida motivó, según Ana Luz Ramírez Zavala, a que la

⁶² Para conocer el papel de estos estratos sociales en la ceremonia de coronación, véase en Hensel, Silke, “La coronación de Agustín I. Un ritual ambiguo en la transición mexicana del Antiguo Régimen a la Independencia”, en *Historia Mexicana*, núm. 61, vol. 4, 2012, pp. 1367-1399.

⁶³ Salinas Sandoval, María del Carmen, “Oposición al imperio de Iturbide, 1821-1823”, *Documento presentado como ponencia en el marco de los festejos del 175 Aniversario de la Consumación de la Independencia*, México, Archivo General de la Nación, 21 de noviembre de 1996, p. 8.

palabra “indígena” fuese utilizada para sustituir la de “indio”, que rememoraba una categoría jurídica representativa del pasado colonial.⁶⁴

De igual forma, los ideólogos del imperio vislumbraron en la educación de la población indígena, que en la época se reducía a leer y escribir,⁶⁵ la alternativa más viable para su integración cultural. La educación les permitiría dejar de ser “bárbaros” y “feroces” y les enseñaría a vivir en sociedad.⁶⁶ Así, en el Primer Proyecto de Constitución del México Independiente, documento pensado para ser el anclaje teórico-político del texto constitucional del Imperio Mexicano, su autor, José Miguel Guridi y Alcocer, plasmó la estrategia de crear “un número competente de universidades y algunos otros establecimientos para la enseñanza de las ciencias y las artes. Se propuso a su vez un código o plan de instrucción pública para todo el imperio y una Dirección General de Instrucción Pública”. Poniendo en marcha el plan educacional, se solicitaría “especialmente a los indígenas que enviasen a los niños a la escuela”.⁶⁷ Este “proceso civilizatorio” fue interrumpido por la prematura abdicación de Iturbide, el 19 de marzo de 1823.

La “ausencia” de la ciudadanía en la Constitución de 1824 y la ciudadanía durante la primera República federal, 1824-1835

Con la desastrosa experiencia imperial, los diputados no tuvieron duda de que el siguiente sistema representativo debía ampararse bajo la égida del republicanismo. Efectivamente, lo que supuso múltiples cuestionamientos e intensos debates fue decidir el tipo de república

⁶⁴ Ramírez, “Indio/indígena”, p. 1666.

⁶⁵ Escobar Ohmstede, Antonio y Teresa Rojas Rabiela, *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX. Catálogo de noticias I*, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992, p. 14.

⁶⁶ Ramírez, “Indio/indígena”, p. 1664.

⁶⁷ Jiménez Codinach, Guadalupe, “Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano, 1822”, en Patricia Galeana (coord.), *México y sus Constituciones*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 75.

que se debía adoptar. Los optantes por un México centralizado divisaron en la insuficiente instrucción de la sociedad el principal problema para erigir un régimen federalista, pues, siguiendo a estos políticos, los ciudadanos no entenderían las “desventajas” del federalismo. Dicho esto, proponían un régimen central de arranque, modificándolo con el transcurrir del tiempo. Este discurso no cambió la perspectiva de los adeptos a la federación, quienes se negaban de manera rotunda a perder la autonomía política conseguida durante la etapa gaditana. Al final, el sistema federal arrasó en la votación congresual; 72 votos contra 10.⁶⁸ El avasallante triunfo fue resultado de la presión ejercida por los grupos de poder políticos regionales a sus representantes en el órgano legislativo nacional. Algunos de ellos, en el afán de mantener sus intereses intactos, amagaron con movimientos independentistas en Yucatán, Querétaro, Puebla, Zacatecas y Jalisco.⁶⁹

Acordada la federación como sistema político-territorial, los diputados se dispusieron a construir las bases constitucionales; el resultado fue la definición de nación, los límites territoriales, la religión católica como el culto religioso oficial y la división de los poderes políticos. Cabe señalar que en el documento constitucional de 1824 desaparecieron los apartados destinados a la ciudadanía, la forma de ejercerla y las razones de su suspensión o pérdida. Cada estado, atendiendo a sus particularidades sociales, tenía la responsabilidad de establecer las condiciones de la ciudadanía dentro de sus fronteras.⁷⁰ Sin embargo, la Constitución fue enfática en declarar la igualdad jurídica dentro del territorio nacional

La ciudadanía indígena durante la primera República federal

⁶⁸ Serrano, “*Historia mínima*”, p. 157.

⁶⁹ Rabasa, Emilio O., “Análisis jurídico de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 1824”, en Patricia Galeana (coord.), *México y sus Constituciones*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 93-95.

⁷⁰ Velázquez, “La Ciudadanía”, p. 43.

Manuel Ferrer Muñoz se percató de que existe una continuidad de posturas legislativas frente a las colectividades indígenas después de la Independencia, y se aventura a decir que a diferencia de los proyectos de nación que emergieron antes de la emancipación, el ideado por los liberales mexicanos estuvo condicionado principalmente por un incipiente capitalismo agrícola. El autor menciona que la ciudadanía “ocultaba el propósito de destruir el sistema de propiedad comunal y de convertir a los indios en propietarios individuales de sus parcelas que, de esta manera, quedarían desamortizadas y en condiciones de incorporarse al mercado de la tierra”.⁷¹

Aunado al factor capitalista, el gobierno mexicano pretendió una ciudadanía que fomentara el desarrollo de una “moral ciudadana”.⁷² Este tipo de moral tenía el objetivo de forjar una comunidad de derechos compuesta por ciudadanos virtuosos, es decir, una sociedad que se constituía por su soberanía y en la vivencia de sus libertades y derechos (igualdad, libertad, propiedad, seguridad).⁷³ Legisladores como José María Luis Mora, Lucas Alamán y Lorenzo de Zavala pusieron énfasis en que los vehículos culturales para lograr la construcción de esta comunidad eran la religión católica, la lengua castellana y una educación pública obligatoria que sirviera como filtro de la ideología liberal en boga.

⁷¹ Ferrer Muñoz, Manuel, “Nacionalidad e indianidad: el papel del indígena en el proceso de configuración del México independiente”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 11, 2000, p. 267.

⁷² Aunque cabe resaltar que la moral ciudadana propuesta por el liberalismo mexicano tenía como pilar fundamental proyectar y mejorar la economía nacional; adoctrinaría ciudadanos “ambiciosos y productivos”, beneficiando no solo a los indios, al arrancarles la idea de “compulsión comunitaria”, sino al resto de la población.

⁷³ Barba, Bonifacio, “La sociedad política mexicana y la formación moral del ciudadano: apertura del proyecto en la Constitución de 1824”, en *Revista mexicana de investigación educativa*, vol. 19, núm. 62, 2014, p. 897.

Respecto al culto católico, este fue oficializado como religión única, porque era el cuerpo de creencias relativamente común en la etapa independiente.⁷⁴ A diferencia de la etapa colonial, en el México republicano se planeó hacer uso de la religión desde un aspecto secular, es decir, utilizar la “moral católica”, teóricamente conocida por un margen amplio de población mexicana, como eje de las leyes y del cumplimiento de las mismas. Los ideólogos nacionales creyeron que sin una moral firme era imposible construir un país fuerte; sin valores que normaran la conducta sería imposible el surgimiento del “ciudadano moderno”.⁷⁵ En virtud de esto, según David Carbajal López, el catolicismo fue explotado como elemento axiológico y como un efectivo lazo político de unión.⁷⁶

En cuanto al lenguaje, las más de cien lenguas indígenas que se practicaban en el siglo XIX en México⁷⁷ eran consideradas como una traba al impulso modernizador y como uno de los máximos impedimentos para construir el igualitarismo tan deseado en este periodo. De este modo, la obligatoriedad del castellano, además de responder a una formalidad jurídica, fue pensada como un dispositivo cultural a favor de la ciudadanización por promover “la igualdad y la unidad ciudadana”.⁷⁸ Como lo explica María Bono López, tolerar y promover los idiomas indios en los establecimientos de educación “suponía un atentado contra esa unidad nacional”.⁷⁹

⁷⁴ Arredondo López, María Adelina, “De la educación religiosa a la educación laica en el currículum oficial de instrucción primaria en México (1821-1917)”, en *Espacio, Tiempo y Educación*, vol. 4, núm. 2, 2017, p. 256.

⁷⁵ Santillán, Gustavo, “Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831”, en *Signos Históricos*, núm. 7, 2002, pp. 92-94.

⁷⁶ Carbajal López, David, “Ceremonias, calendarios e imágenes: religión, nación y partidos en México, 1821-1860”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 65, 2017, p. 73.

⁷⁷ Viqueira, “La falacia”, p. 49.

⁷⁸ Cifuentes y Ros, “Oficialidad”, p. 137.

⁷⁹ Bono López, María, “Política lingüística y los comienzos de la formación de un estado nacional en México”, en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 33

En lo referente a la enseñanza pública obligatoria, esta tenía la misión de concientizar a los ciudadanos indígenas sobre los derechos y obligaciones en la sociedad, así como el fomento de la lealtad al Estado y la fidelidad incuestionable a sus leyes.⁸⁰ La educación de corte nacional formarían ciudadanos convencidos de conseguir su propia felicidad y el progreso económico.⁸¹ La situación era clara para los políticos: una educación obligatoria actuaría como un mecanismo de “distribución de derechos civiles y políticos para la construcción, a futuro, de electores alfabetizados con derecho pleno a la ciudadanía”.⁸²

Con esta constante reinterpretación de las ciudadanías y formas de ciudadanizar, puedo argumentar que la Constitución de Cádiz representó la introducción del modernismo político a la América hispánica, sentando las bases de una ciudadanía masculina que pugnó por derechos individuales y derechos políticos, y que definió las estrategias para asimilar a los indios en una identidad diferente a la colonial. La influencia del texto gaditano fue tal que sus ideas sobre ciudadanía e integración social fueron retomadas en gran medida por los insurgentes, por los ideólogos imperiales y por los diputados del primer periodo republicano mexicano (1824-1835). El nuevo ordenamiento de la sociedad impuesta por Cádiz fue el hito más importante para lo que Mónica Quijada llama la “magia de las constituciones” del siglo XIX, una soberanía popular fundada en ciudadanos virtuosos, responsables y patriotas.⁸³

2. Voces en torno al indio: discursos políticos sobre su integración y segregación.

⁸⁰ Tanck de Estrada, Dorothy, *Independencia y educación. Cultura cívica, educación indígena y literatura infantil*, México, El Colegio de México, 2013, p. 256.

⁸¹ Arredondo López, María Adelina, “Políticas públicas y educación secundaria en la primera mitad del siglo XIX en México”, en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 12, núm. 32, 2007, p. 40.

⁸² Roldán Vera, Eugenia, “La escuela mexicana decimonónica como iniciación ceremonial a la ciudadanía: normas, catecismos y exámenes públicos”, en Adriana Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, p. 42.

⁸³ Quijada, “La caja”, p. 635.

Una de las funciones más importantes del discurso político a lo largo del siglo XIX mexicano fue la enunciación y difusión de los proyectos nacionales. Cada uno de esos proyectos de nación le confirió un papel determinado a los indígenas, que se difundió a través de los discursos políticos producidos por la clase dirigente.⁸⁴ Teniendo como base la afirmación anterior, en las siguientes líneas presento algunas visiones sobre el indígena que permearon en los proyectos nacionales de las primeras tres décadas del siglo XIX.

Debate en las Cortes de Cádiz: argumentos a favor y oposición a la inserción del indio en la sociedad nacional

Una de las novedades de las Cortes de Cádiz, que puede fungir como un parteaguas en la historia política de España y de sus territorios sujetos, fue que por primera vez delegados de toda la América española y los representantes de la península se reunieron para pensar juntos los grandes problemas sociales de la Monarquía en términos continentales.⁸⁵ Uno de esos problemas fue la condición de los indígenas y su integración a la sociedad española mediante el estatus de ciudadano. Como todo tema polémico, la homologación del sector indígena suscitó voces a favor y otras disidentes.

Los diputados americanos se declararon conscientes de que un gran número de indígenas americanos no alcanzaban los parámetros civilizatorios propuestos por la Constitución de Cádiz. No obstante, argumentaron que la situación del indio no era fortuita y que un agravante de su poca integración fue “la tiranía hispánica”, encarnada en

⁸⁴ Sanz Jara, Eva, “Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas, siglos XIX y XX”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 51, 2010, p. 85.

⁸⁵ Rieu-Millan, Marie-Laure, “Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz: Elecciones y representatividad”, en *Quinto centenario*, núm. 14, 1988, p. 54.

autoridades desobedientes a los justos mandatos del monarca. El 30 de enero de 1811, Ramón Olaguer Feliú, desde su escaño, emitió este juicio:

“Sé que en la opinión común, los indios son tenidos por muy rudos; más para que fuese fundada era menester que se dijera qué medios eficaces se han puesto para probar si generalmente son capaces de algo. Y no deja de ser cruel insulto, mofar porque es ciego, a uno a quien se puede dar vista. El origen de aquella opinión ha sido la malicia de algunos, que han sacado grandes utilidades de haberlo persuadido así a nuestros monarcas y la ignorancia de otros”.⁸⁶

Echando mano de discursos reivindicativos, los diputados americanos exaltaron los valores, la organización y esplendor de las culturas prehispánicas, definiéndolas como portavoces de “virtudes sociales inexistentes en otra parte de la tierra”. Los indios contemporáneos eran, a su parecer, “fidelísimos”, “humildísimos” e “integérrimos”, y era menester recordar que “fueron dueños del país, y nada que no fuera suyo les damos con igualarlos a todos nosotros”. Asimilarlos a la vida política sería motivarlos a interactuar con prácticas occidentales:

“[...] necesitados los indios a reunirse para la elección de sus diputados, empezarán a gustar el placer de las grandes sociedades [...] se dedicarían también con más gusto y universalidad a aprender el habla castellana, pues el saberla deberá tenerse por uno de los requisitos para ser representantes. Comenzarán también a usar nuestro traje, cosa de la mayor importancia”.⁸⁷

Al parecer, los argumentos de los representantes americanos actuaron de forma efectiva; consiguieron que los indígenas fueran considerados ciudadanos con derechos y obligaciones. Si bien es cierto que la ciudadanía exigía un mínimo conocimiento de las

⁸⁶ Elejalde Vargas, Eduardo, “La labor americanista de los diputados peruanos en las cortes de Cádiz”, en *Revista de la Universidad Católica*, vol. 6, núm. 37, 1987, p. 828.

⁸⁷ Citado en Zarza, “El largo camino”, p. 2646.

primeras letras, en nombre del “ideal homogeneizador” se les concedía un lapso de 18 años para alcanzar un óptimo grado de “civilización”.⁸⁸

La integración del indio a la nación española denotó una ruptura con el sistema corporativo que lo definía, bajo el discurso de una minoría de edad, como un ente jurídico con privilegios especiales. El liberalismo lo igualó al resto, proyectándolo a futuro como un “hombre nuevo”, una suerte de mixtura entre el cristiano tradicional y una persona ilustrada, libre de toda atadura corporativa, quien acentuaría su animadversión por la ignorancia e inacción, defectos que transformaban a los sujetos en sendas cargas para su comunidad. En efecto, serían, junto con los demás ciudadanos, los constructores del orden social liberal naciente. Los ideólogos constitucionales sabían que gran número de naturales carecía de las virtudes del ciudadano modelo, padeciendo, incluso, de los requisitos básicos de la ciudadanía; pero la educación moderna, mediante la instrucción cívica y el amor por el “patriotismo”, crearía al indio “consciente, alfabeto y responsable”, es decir, al “hombre nuevo”.⁸⁹

Oposición

Los políticos ibéricos presentaron una férrea oposición para aceptar a los indios como ciudadanos capaces de elegir delegados para su representación, argumentando una supuesta “incivilidad”. Este fundamento tenía la intención de mantener la superioridad numérica europea en las cortes y, por tanto, seguir legislando para supeditar económica, social y

⁸⁸ Clavero, Bartolomé, “Constitución de Cádiz y ciudadanía de México”, en Carlos Garriga, (coord.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, Escuela Libre de Derecho, Historia Constitucional de España, El Colegio de México, 2010, p. 149-152.

⁸⁹ Tanck de Estrada, Dorothy, “Las Cortes de Cádiz y el desarrollo de la educación en México”, en *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 1, 1979, pp. 15-17.

políticamente los territorios americanos a la península. Con esos razonamientos, el debate constitucional se tornó a uno de carácter cultural.⁹⁰ Así se expresaron algunos peninsulares sobre la imposibilidad del indio para asimilarse a la usanza española y ejercer sus derechos de ciudadanía:

[...] es tal la pequeñez de su espíritu, su cortedad de ingenio, su propensión al ocio [...] que al cabo de tres siglos de oportunas y empeñadas providencias para entrarlos en las ideas comunes y regulares se muestran iguales a los del tiempo del descubrimiento de las Indias. En el singular y laudable propósito de conservarlos en su pureza de origen y de atemperarse en lo posible a usos y costumbres, la ley los estima en la capacidad de aun menos de siete años y les concede de lleno un cúmulo de exenciones y privilegios que no tienen ejemplar”.⁹¹

Para ellos, el natural era un ser que denostó las bondades y oportunidades brindadas por la cultura occidental y, en consecuencia, un ente sumergido en un estado de miseria. Como resultado de un largo proceso de colonización y sujeción política, los imaginarios elaborados en Europa relativos al indígena eran complejos y variados. Se utilizaron dispositivos culturales, como la pintura de historia y las crónicas de los primeros viajeros y conquistadores, para forjar la imagen de un indio que oscilaba entre la pasividad, el exotismo y la resistencia a entrar en las dinámicas cristianas, así como la de un ser entregado al ocio y a la embriaguez, cobijado bajo el proteccionismo del gobierno español desde el principio de su dominio en aquel lejano continente.⁹² Detentando la titularidad del consulado de México en las Cortes de Cádiz en 1811, Fray Servando Teresa de Mier se percató de estos imaginarios y denunció que los políticos ibéricos veían a los indios “tan brutos como al principio, ebrios por instinto, lascivos en todas las diferencias de este vicio,

⁹⁰ Portillo, *Fuero indio*, p. 184.

⁹¹ Citado en Torres Freyermuth, Amanda Úrsula, “La idea del indio en Chiapas” 1794-1821”, en *LiminaR*, vol. 10, núm. 2, 2012, p. 61.

⁹² Reyero, Carlos, “Pasivos, exóticos, vencidos, víctimas. El indígena americano en la cultura oficial española del siglo XIX”, en *Revista de Indias*, vol. 64, núm. 232, 2004, p. 732-738.

perezosos, ladrones, sin instrucción ni aun en la doctrina cristiana”. No eran seres susceptibles a la ilustración, “sino a lo más [...] monos orangutanes”.⁹³

La “utopía” de José María Morelos: integración del indio a través de una visión cristiana milenaria

Si en el liberalismo español existían dudas sobre la incorporación de los indígenas, en el proyecto insurgente de nación, encabezado por José María Morelos, la asimilación de la población se volvió fundamental. Laura Ibarra García considera que la integración del indio y demás castas a un cuerpo nacional fue pensada por los insurgentes desde una visión “cristiana milenaria”, una suerte de escenario fraterno y armónico para la interacción de todos los sectores sociales. De esta manera se expresaba Morelos en los *Sentimientos de la Nación*:

“Que [en] nuestro sistema no hay distinción de calidades, sino que todos generalmente nos nombremos americanos, para que mirándonos como hermanos, vivamos en la santa paz que nuestro Redentor Jesucristo nos dejó, cuando hizo su triunfante subida a los cielos, de que se sigue que todos deben conocerlo, que no haya motivo para que los que se llamen castas quieran destruirse unos a otros, los blancos contra los negros o estos contra los naturales”.⁹⁴

Proponer como ideal político una fraternidad cristiana fue recurrir a un discurso de muchos años de antigüedad. La analogía política de la fraternidad fue aprovechada como un elemento de cohesión y fortalecimiento interno de una comunidad, que originaba un comportamiento social (*ethos*) diferente del mostrado por los no suscritos a ella. La relación de fraternidad se funda en una paternidad común; por lo tanto, con la divina, reconocida por el cristianismo, los individuos se convierten en hermanos entre sí. Héctor Ghiretti, estudioso del tema, comenta que la fraternidad cristiana como elemento político supuso un

⁹³ Martínez, *Morelos*, p. 105.

⁹⁴ Ibarra, “El concepto”, p. 287.

concepto novedoso, distinguiéndose de las concepciones cerradas y universalistas que rechazaba las hermandades de acuerdo con las identidades nacionales o raciales. La fraternidad cristiana reconocía en su seno únicamente a los creyentes verdaderos, pero abría la posibilidad a todo ente dispuesto a someterse a los mandatos divinos. Si bien este tipo de fraternidad no es excluyente, solamente los fervorosos pueden acceder al grado de hermanos”.⁹⁵

Si nos apegamos a los argumentos de Ibarra y Ghiretti, la intención de Morelos fue concebir al indio como un “hermano”, es decir, construir una hermandad nacional con tintes religiosos que supiera asimilar a los indígenas y a las castas a través de un mensaje político. En ese sentido, el escenario nacional imaginado por Morelos no discriminaba por orígenes sociales, sí por el compromiso a la causa independentista: solo los creyentes en la soberanía popular como el postulado fundacional del estado mexicano podrían llegar a convertirse en hermanos (ciudadanos), apegados a “los principios más sanos del honor y de la política”.⁹⁶

Esta inclinación cristiana estuvo mezclada con imaginarios políticos provenientes del movimiento ilustrado (aunque lo anterior, en teoría, suponía una contradicción por la incompatibilidad de posturas ideológicas). Pese a su prohibición en Nueva España, Morelos fue un ávido lector de la filosofía encabezada por Montesquieu y Rousseau. Fue éste último, con su *Contrato Social*, el más influyente en el pensamiento político del insurgente, constatándose en el establecimiento de los conceptos igualdad y voluntad general como su

⁹⁵ Ghiretti, Héctor, “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”, en *Anuario Filosófico*, núm. 36, 2003, pp. 285-287.

⁹⁶ Herrejón, Carlos, *Morelos. Antología documental*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 114.

bandera de lucha para la emancipación mexicana.⁹⁷ Una carta enviada a Andrés Quintana Roo pone al descubierto sus ideas híbridas (entre religión y política) y su anhelo de una sociedad asimilada, apegada a una idea de nación con

“un gobierno dimanado del pueblo y sostenido por el pueblo [...] quiero que hagamos la declaración que no hay otra nobleza que la de la virtud, el saber, el patriotismo y la caridad; que todos somos iguales pues del mismo origen procedemos; que no haya privilegios ni abolengos; que no es racional, ni humano, ni debido, que haya esclavos, pues el color de la cara no cambia el del corazón ni el del pensamiento; que se eduque a los hijos del labrador y del barretero como a los del más rico hacendado; que todo el que se queje con justicia, tenga un tribunal que lo escuche, que lo ampare y lo defienda contra el fuerte y el arbitrario”.⁹⁸

Como se mencionó en líneas anteriores, toda hermandad debía desarrollar un *ethos* que la dotara de identidad en oposición a los no creyentes. En la hermandad imaginada por los insurgentes debía reinar la “santa paz y el igualitarismo” para dentro de su fronteras, pero fuera de ellas, máxime en tiempo de guerra, era necesario politizar el escenario social. En ese sentido, Morelos empezó a utilizar el término “gachupín” para denostar a los “peninsulares afrancesados”, supuestamente coludidos con la invasión napoleónica.⁹⁹ En una proclama elaborada en 1812 los denominó “gachupines brutos de Babilonia”, “gachupines infieles”, “gachupines malévolos” y “gachupines infames”.¹⁰⁰

Emplear la construcción discursiva del gachupín “detestable” e “impío” fue útil en dos frentes. En el primero, para zanjar una línea entre el “nosotros” y el “ellos”; y en el segundo, para pedir por el exterminio de los peninsulares si no se sujetaban al Estado propuesto por los independentistas: “si los gachupines no rinden sus armas ni se sujetan al

⁹⁷ Remolina Roqueñí, Felipe, *La Constitución de Apatzingán. Estudio jurídico-histórico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 56-60.

⁹⁸ Ibarra, “El concepto”, p. 287.

⁹⁹ Marco Antonio Landavazo, “El imaginario antigachupín de la insurgencia mexicana”, en Agustín Sánchez Andrés, Tomás Pérez Vejo y Marco Antonio Landavazo (coords.), *Imágenes e imaginarios sobre España en México, siglos XIX y XX*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Editorial Porrúa, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2007, p. 59.

¹⁰⁰ Martínez, *Morelos*, p. 125.

gobierno de la Soberana y Suprema Junta Nacional de esta América, acabémoslos, destruyámoslos, exterminémoslos, sin envainar nuestras espadas hasta no vernos libres de sus manos impuras y sangrientas”.¹⁰¹

Erika Pani establece, teniendo en cuenta esta proliferación de silogismos en contra de los peninsulares radicados en Nueva España, que el bando insurgente se sirvió de la palabra “ciudadano” como “etiqueta universal”, en otras palabras, como una categoría donde los indios y las castas tenían un peso político importante, en contraposición a la de “gachupín”, categoría promotora de la fractura y el conflicto. El término ciudadano parecía acortar distancias y referirse a un espacio protector de ciertos derechos y prerrogativas.¹⁰²

Al igual que Morelos, Iturbide evitó adjetivar a los indígenas en los discursos donde promovía la integración ciudadana. Esta negación fue intencional, advirtiendo una actitud en contra de la estratificación de las “clases menesterosas” del país. Durante su destierro en Londres, el ex mandatario escribió que uno de sus máximos atenuantes políticos para la integración de la sociedad mexicana fue la intensa búsqueda de eliminar “la odiosa diferencia de castas”.¹⁰³ Su abrupta abdicación evitó que sus deseos adquirieran fuerza con el paso de los años.

En el proyecto iturbidista de nación la unión ciudadana debía ser el ingrediente condensador de una sociedad dividida y polarizada por diez años de guerra civil. Según Jaime del Arenal Fenochio, Iturbide concebía que lo traumático de la guerra de

¹⁰¹ Citado en Marco Antonio Landavazo, “El asesinato de *gachupines* en la guerra de independencia mexicana”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 23, núm. 2, 2007, p. 258.

¹⁰² Pani, “La calidad”, p. 72.

¹⁰³ Iturbide, Agustín de, *Manifiesto al mundo, o sean apuntes para la historia*, prólogo, transcripción y notas de Laura B. Suárez de la Torre, México, Fideicomiso Teixidor, 2001, p. 44.

Independencia debía servir para recapacitar y generar una unión general entre la población.

En ese sentido fue su arenga emitida en el pueblo de Iguala:

“No pido otra cosa que la de vosotros mismos debéis pedir y apetecer: unión, fraternidad, orden, quietud interior, vigilancia y horror a cualquier movimiento turbulento [...] Es llegado el momento en que manifestéis la uniformidad de vuestros sentimientos, y que nuestra unión sea la mano poderosa que emancipe a la América sin necesidad de auxilios externos”.¹⁰⁴

Definido por el Congreso como la cabeza del Imperio mexicano, Iturbide declaraba, el 21 de mayo de 1822, que durante su estancia en el gobierno fomentaría la “religión sagrada, la santa Independencia y la unión” como el enlace social.¹⁰⁵ El monarca sabía que el contexto social era inestable y que peligraba la soberanía de la nación por el poco reconocimiento que ésta tenía en el exterior. La unión social era el factor clave; el faccionalismo traía consigo “las trágicas escenas de la anarquía”. Por consiguiente, no resulta raro que el Congreso nacional le recordara que su principal objetivo debía ser el desempeñarse como gestor de la “unión de sentimientos”.¹⁰⁶

De “hijos predilectos de la madre patria” a “un problema nacional”: los indios, habitantes “incomodos” de la nación mexicana

La retórica sobre los indígenas cambia de manera radical con la total Independencia del país. De ser considerados “hijos predilectos de la madre patria”,¹⁰⁷ (a pesar de que algunos diputados peninsulares pensaban lo contrario) y entes sumamente moldeables para su asimilación, pasa a ser advertido como un “problema nacional” para los políticos

¹⁰⁴ Citado en Torres Salazar, Hugo, “La conquista de la nacionalidad mexicana: una alternativa ontológica en los documentos insurgentes: 1810-1821”, en *Revista Káñiña*, vol. 32, núm. 1, 2008, p. 130.

¹⁰⁵ Anna, *El imperio*, p. 43.

¹⁰⁶ *Los presidentes de México ante la Nación: informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, Tomo I, Informes y respuestas desde el 28 de septiembre de 1821 hasta el 16 de septiembre 1875*, México, Editado por la XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966, p. 6.

¹⁰⁷ Ferrer, “Pueblos”, p. 24.

mexicanos de 1824; no encajaban en el modelo patrio de igualitarismo por su notable heterogeneidad cultural. No obstante, debían ser sujetos a ciudadanizarse, ya que existían intereses de índole hacendaria, pero también intenciones reales de incluir a los indios mediante una moral ciudadana. En esa disyuntiva, el indio se consolidó discursivamente como un habitante incomodo dentro del tejido social mexicano.

Discurso hegemónico: las Leyes de Indias como generadoras del “problema nacional”

Antes de la Independencia, en 1820, el diputado Félix Osoreo aseguraba que “el indio del siglo 19 es inferior al del siglo 16” por el “embrutecimiento” sometido a causa de “más de dos siglos y medio de dominación”.¹⁰⁸ Este polémico discurso tomó fuerza después de la emancipación de la nación, colocándose como el hegemónico y dotando a los indios de una identidad general que los concebía como individuos embrutecidos e ignorantes por la segregación promovida por las Leyes de Indias. Dentro de esta lógica discursiva, el indio fue encumbrado como el lastre social del país.

Durante el conflicto por la separación política de la Nueva España, Carlos María de Bustamante, un intelectual comprometido con la causa separatista desde sus inicios, refirió ideas en ese tenor:

“La naturaleza y el gobierno parece que se han empeñado en destruir la propagación de los indios, mejor diré, el gobierno, pues la naturaleza, desde sí, procura la conservación de las especies, que crea una multitud de leyes consignadas en el Código de Indias [...] se ha empeñado en colocar a estos miserables en la clase de una infamia perpetua; ellas les han dado por tutores a los mismos interesados a favor de su trabajo y mantenerlos en su ignorancia, para que no conozcan jamás su derechos”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Bono, “Política”, p. 36.

¹⁰⁹ Citado en Sanz, *Los indios*, p. 86.

Teniendo en cuenta el perfil proindependentista de Bustamante, su crítica mordaz al orden colonial y a sus políticas sociales puede enclavarse en el sentimiento “antigachupín”, reconocido en los que apoyaban la idea de un estado sin nexo alguno, al menos en el plano discursivo, con la península ibérica. No obstante, la idea de las legislaciones novohispanas como causantes de la “infamia perpetua” de los indios también fue retomada por el político yucateco Lorenzo de Zavala, quien en la década de los treinta del siglo XIX afirmó lo siguiente:

“Los indios tenían sus leyes especiales, sus jueces, sus procuradores y defensores que les nombraba el gobierno, porque eran legalmente considerados como menores de edad. El estado de embrutecimiento en que se les mantuvo, los hacía en efecto inhábiles para representar ningún género de derechos, ni perfeccionar contratos de importancia en que se supiese la necesidad de algunas ideas combinadas”.¹¹⁰

A decir de estos dos influyentes políticos, las Leyes de Indias implementadas en la Nueva España resultaron desacertadas debido al “embrutecimiento” que originaba en la población, estado que la mermó de la posibilidad de detentar las aptitudes intelectuales poseídas por los no indios. José María Luis Mora, otro intelectual con un gran peso en la arena política mexicana, aunque vislumbró en la segregación y privilegios de los indios un bienintencionado intento por protegerlos, secundó a sus colegas:

“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 estaban no solo confesando, sino sentado por principio que abandonados a sí mismos no podrían igualarse a los blancos [...] los más de estos privilegios acordados con la más sana intención fueron en la realidad perjudiciales, pues se convirtieron contra los que se pretendía favorecer, el más pernicioso fue el de ser reputado perpetuamente menores, pues los inhabilitó para todas las transacciones sociales de la vida [...]”.¹¹¹

¹¹⁰ Citado en Sanz, *Los indios*, p. 55.

¹¹¹ Citado en Sanz, *Los indios*, p. 57-58.

A diferencia de los liberales citados, Lucas Alamán, un político con tendencias monárquicas, fue menos severo con la supuesta labor “exclusionista” de la Corona, no así con los indios, considerándolos seres “débiles” por natura e ignorantes en cuestiones morales. Esas condiciones fueron atribuidas a un defecto genético, argumento propagado con más ahínco durante la segunda mitad del siglo XIX, que justificaban plenamente el proceder del rey:

“Las leyes habían hecho de los indios una clase muy privilegiada y separada absolutamente de las demás de la población. La protección especial que se les dispensó provino, de la opinión [...] respecto a las razas del antiguo continente, por su escasa capacidad moral y debilidad de sus fuerzas físicas; pero de esto deducían que necesitaban ser protegidos contra las violencias y artificios de aquellas”.¹¹²

Para estos eruditos, el origen del lastre indígena estaba totalmente identificado: fueron las legislaciones imperiales las responsables de legar un indio embrutecido, marginado, escaso de inventiva y acostumbrado a un tutelaje destructor de todo rasgo asimilacionista. Este ser degradado representaba el principal obstáculo para consolidar una “nación de ciudadanos”, considerada en el mundo occidental como la puerta de un destino alumbrado por el mito del progreso.¹¹³

“Perfil psicológico” indígena en el discurso político después de la Independencia

Después de la Independencia, algunos políticos tendieron a exponer un “perfil psicológico” del indio con el fin de dar a conocer sus particularidades y el tipo de lugar que ocupaba dentro del cuerpo social mexicano. Ferrer Muñoz advierte que en este intento de entender y exponer las características de los naturales se produce un irreconciliable “desencuentro

¹¹² Citado en Sanz, *Los indios*, p. 56.

¹¹³ Quijada, “¿Qué nación?”, p. 307.

entre políticos e indígenas;¹¹⁴ estos últimos fueron caracterizados como individuos carentes de la facultades para adquirir un papel relevante dentro de la sociedad nacional.

Según Mora, si bien existían asomos de virtudes, como la “constancia”, “resignación”, “fidelidad” y “capacidad de imitación”, se presentaban actitudes “irremediables” dentro de las colectividades indígenas. Al decir del político, “una de las cosas que impiden e impedirán los progresos de los indígenas en todas líneas, es la tenacidad con que aprenden los objetos y la absoluta imposibilidad de hacerlos variar de opinión; esta terquedad que por una parte es el efecto de su falta de cultura, es por otra el origen de sus atrasos y la fuente inagotable de sus errores”. Más tarde, agregaría las siguientes “deficiencias”: “melancolía”, “indecisión”, “lentitud”, “hipocresía”, “servilismo”, “desconfianza”, “abyección” y “abatimiento”.

En cuanto a la capacidad de creación, Mora les consideraba incapaces de desarrollarla:

“la invención no es prenda que caracteriza al indio mejicano: pocas veces discurre sino sobre las ideas del otro, ni hace por lo común otra cosa que imitar y muy bien cuanto ve: su discurso aunque tardo es sólido por lo común; a costa de mucho trabajo logra dar algún orden a sus ideas y siempre las vierte mal [...] el indio carece por lo común de imaginación aun cuando ha llegado a adquirir cierto grado de cultura: su expresión ya sea de palabra o por escrito es muy árida y descarnada [...] de aquí es que su estilo desaliñado, inculto y concentrado en las arideces de un raciocinio pujado, es por lo común poco agradable”.¹¹⁵

A pesar de considerársele como un defensor de los indios y de las clases desfavorecidas, Zavala fue crítico con los primeros, visualizándolos como pobres y carentes de raciocinio

¹¹⁴ Ferrer y Bono, “Pueblos indígenas”, p. 150.

¹¹⁵ Citado Sanz, *Los indios*, p. 72.

político, no aptos para participar en las decisiones importantes de la nación.¹¹⁶ Alamán, en la misma línea crítica que Zavala, los consideró una “carga” y “peligrosos” para el desenvolvimiento político de México.¹¹⁷

Acorde con los políticos referidos, el natural demostraba ser la antítesis de ciudadano moderno, aquel que mediante la inteligencia y la inventiva rompería las cadenas que lo asociaban al tradicionalismo ignorante y a la irracionalidad.¹¹⁸

El indio como individuo ignorante y desdeñoso de la ciudadanía

José María Luis Mora se encontró decepcionado al constatar el poco entusiasmo mostrado por los indios ante sus nuevos derechos civiles y políticos; empero, por el tiempo transcurrido de haberse declarado la Independencia, esta respuesta social era concebida como lógica dentro de los planes gubernamentales:

“si la igualdad ha sido sin efecto respecto de los indígenas, esto lo que prueba es, no la mala fe del gobierno ni del resto de la nación mejicana, sino la dificultad de reparar en pocos días los males causados por la abyección de muchos siglos, a virtud de la cual no ha podido aprovecharse de esta declaración: la puerta ha estado abierta para todos, y solo no han entrado por ella los que no han podido o no han sabido hacerlo, lo cual no es culpa de las leyes ni de los gobiernos sino efecto del estado de las personas a quienes rigen estos, y para quienes aquellas fueron dictadas”.¹¹⁹

La queja pública sobre la actitud de los indígenas no fue exclusiva de los escritos de Mora. Indignado, Alamán despotricaba contra la pasividad de estos frente a las ofertas de inclusión pregonadas por el gobierno. Se decía no entender la “resistencia” de las

¹¹⁶ Lira, Andrés, *Espejo de discordias. La sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 153.

¹¹⁷ Quiroz, Enriqueta, “Indio instruido: ciudadano productivo (1767-1776)”, en *La palabra y el hombre*, núm. 99, 1996, p. 75.

¹¹⁸ Gómez, “Liberalismo”, p. 11.

¹¹⁹ Sanz, “Indio y nación”, p. 180.

comunidades a incorporarse con sus bienes a “la más perfecta igualdad”, y tampoco su “obstinación” a mantenerse en el país como una “extraña anomalía”.¹²⁰

Por su parte, el polémico Lorenzo de Zavala mencionaba que si los indios eran indiferentes a los beneficios de la igualdad y la ciudadanía, se debía a su calidad de no propietarios: “más de tres millones de individuos llamados repentinamente a gozar de los derechos más amplios de la ciudadanía, desde el estado de la más oprobiosa esclavitud, sin ninguna propiedad inmueble, sin conocimiento en ningún arte ni oficio, sin comercio ni industria alguna, ¿cómo hemos de juzgarlos tan desprendidos del deseo de mejorar su suerte?”¹²¹ Para el político yucateco era necesaria implementar una rápida reforma agraria que nutriera a la ciudadanía puesta en marcha por el gobierno.

Mora no visualizó en el repartimiento de la tierra un método efectivo para asimilar a los indígenas, pues “acostumbrados a no tener necesidades ni a procurarse sobrante, no solicitan [de la tierra] sino lo muy preciso [...], y si llegan a obtenerlo con el trabajo de un día, descansan el resto de la semana”.¹²² Alamán coincidía con la lectura anterior, considerando a los indios “torpes e ineptos” para sobresalir en el ramo del agro. Mora, de manera lacónica, puntualizó que “la agricultura mexicana hará considerables progresos luego que acabe de salir de las manos del americano y pase a las del europeo”¹²³. El político hacía clara referencia a los planes de colonización del campo mexicano por familias europeas, planes que no llegaron a concretarse por la inestabilidad política del país y la falta de recursos. Para los políticos precitados, la clave de la ciudadanía estribaba en el apego a las políticas oficiales del gobierno y en el transcurso del tiempo. José María Luis

¹²⁰ Citado en Florescano, *Emia*, p. 365.

¹²¹ Citado en Lira, *Espejo*, p. 39.

¹²² Lira, *Espejo*, p. 78.

¹²³ Lira, *Espejo*, p. 79.

Mora aseguraba que el futuro deparaba la fundación del indio “en la masa general, porque el impulso está dado y no es posible contenerlo, ni hacerlo cambiar de dirección”. Por su parte, Lucas Alamán creía que el paso de los años vencería todo lo indígena: “así como los antiguos mexicanos cayeron bajo el poder de los españoles, ganando el país infinito en este cambio de dominio, así también los actuales habitantes [indios] quedarán arruinados [culturalmente] y sin obtener siquiera la compasión que aquellos merecieron”.¹²⁴

La necesidad de incluir a los indios como estrategia discursiva para romper con el pasado hispano

El historiador Andrés Lira menciona que el pasado y el presente de los indígenas fueron usados como símbolo de la legitimidad del Estado nacional después de 1824. Así, los indios eran “armas retóricas” imprescindibles (aunque en la realidad fueran incómodos) para justificar el proceder de estos ideólogos y legitimar el derrotero por donde llevarían al país.¹²⁵ Tenerlos por vejados, olvidados por la administración colonial y herederos de múltiples defectos fue un artificio que sirvió para difundir la idea de que los políticos mexicanos estaban produciendo un rencuentro con los indígenas, a los que en esta ocasión se les otorgaría un trato adecuado. El objetivo principal de este discurso era insertar la alteridad en los propios parámetros para comprenderla, aun a costa de modificarla, y sobre todo incluirla en el proyecto nacional.¹²⁶

Como artificio literario para reforzar la idea de que el pasado español había sido poco benéfico para los naturales, y demostrar que, a pesar de su abyección presente, los indios debían ser integrados a la nación, se empezó a revalorizar el pasado indígena. Los

¹²⁴ Lira, *Espejo*, p. 81.

¹²⁵ Lira, “Los indígenas”, p. 76.

¹²⁶ Sanz, *Los indios*, p. 27.

ideólogos se encargaron de tender un puente con lo prehispánico (con la cultura mexicana) para configurar la idea de una nación atemporal, un México preexistente a la llegada de los europeos, quienes se dedicaron a degradar a la población que otrora tuvo la inventiva de construir escenarios materiales imponentes y una cosmovisión sumamente compleja. Tomás Pérez Vejo analizó este *corpus* argumental y lo consideró como un proceso con tres estadios: el nacimiento, la muerte y la resurrección. En el primero, la nación se funda antes de la llegada de los españoles; en el segundo, México fenece con la imposición de la cultura occidental; y en el último, resucita por los esfuerzos de los grandes patriotas que dejaron la vida por la Independencia.¹²⁷ Luis Villoro analizó esta “paradoja” discursiva y concluyó que el ensalzamiento de las culturas precortesianas fue una estrategia que no se reflejó en hechos palpables; ni por asomo los políticos decimonónicos se propusieron suplantar los valores de la época colonial por los del pasado indígena. Según Villoro, esta acción tenía el único fin de “una depuración del coloniaje”.¹²⁸ Al igual que Villoro, Guillermo Bonfil Batalla arguyó que esta capacidad de las autoridades nacionales para disociar al “indio de ayer del indio de hoy” actuó en función de cortar lazos con lo español. Del mismo modo, consideró que este constructo conceptual puede denominarse como una “alquimia mental”, misma que perdura hasta nuestros días.¹²⁹

En el aspecto discursivo, se puede constatar una metamorfosis conceptual concerniente al indio de 1808 a 1835: de ser un ente imprescindible para los diputados doceañistas, pasó a ser uno prescindible para los constructores de la cultura mexicana; de constituir el elemento clave (aunque sujeto a la ciudadanía) para la nación española, se

¹²⁷ Pérez Vejo, Tomás, “Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina”, en *Interdisciplina*, vol. 2, núm. 4, 2014, p. 198.

¹²⁸ Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de la Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 151.

¹²⁹ Bonfil, *México profundo*, p. 147.

convirtió en el lastre social y un problema nacional para el México independiente. En ese orden de ideas, el indio estuvo continuamente presente en el debate político, siempre visto como un individuo necesitado de políticas para su transformación a ciudadano.

Conclusiones

Además de generar la regulación del establecimiento y reproducción de relaciones sociales dentro de comunidades políticas, las ciudadanía propuestas en los primeros años del siglo XIX dejan ver los modelos del ciudadano ideal construidos por la clase política, mismos a los que las comunidades autóctonas debían aspirar a convertirse. En 1812 los liberales imaginaron para la nación española a un ciudadano de sexo masculino, católico, avecindado, propietario, letrado, con un modo honesto de vida que le granjeara independencia económica, un individuo alejado de procesos legales en su contra y fuera del radar de la negritud y el esclavismo. Conuerdo con José María Portillo cuando argumenta que la Constitución de Cádiz no pretendía generar individuos libres por sí mismos, sino sólo en la medida en que se acoplasen a la cultura y a la identidad de la nación española.¹³⁰

La guerra por la Independencia hizo que todo lo relativo a lo español fuera materia de descredito, asociado a la opresión y a la opulencia. Sin embargo, el molde o prototipo del ciudadano español se respetó, esgrimiéndose sus mismas características en los códigos constitucionales que pugnaron por la emancipación, con la diferencia de que la lealtad que se imponía como obligatoria a una nación trasatlántica con sede política en la península se tenía que conceder a una nación mexicana, cabe decir, sin límites territoriales precisos. Lo anterior no fue un tema menor, implicó iniciar un proceso ideológico que negaba lo español como parte inherente del “mexicano” y que aspiraba a formar una moral cívica nacional a

¹³⁰ Citado en La Parra, "Intransigencia", p. 58.

través de la religión, el castellano y la educación. En resumen, podría mencionar que el ciudadano modelo elucubrado por los diputados doceañistas sobrevive para la época independiente de México; el imaginado por los políticos liberales de 1824 era, acorde con algunos historiadores, “un hombre católico, activo, práctico, industrioso, que hiciese de su propio trabajo la fuente de su bienestar material”.¹³¹

Establecidas las ciudadanías de cada proyecto político, y definido el ideal de ciudadano que los representaría, se decidió integrar al indio como ciudadano. Se puede argüir que existió un común denominador en las estrategias de ciudadanización indígena desde Cádiz a la primera República federal: no había lugar para el indio como categoría jurídica, debía entrar en un proceso de “desindianización”, desaparecer como colectividades corporativas y perderse en el grueso de la población nacional. Al igual que las características ideales del ciudadano, las acciones para asimilarlos fueron las mismas, oscilando entre la desaparición de las sus estructuras políticas, eliminación del tributo, educación obligatoria, supresión de los servicios personales y trabajos forzados, etcétera. Cada grupo político acorde con sus necesidades impondría sus particularidades sobre estas políticas oficiales.

En lo referente a la visión del indígena en los contextos constitucionalistas de las primeras tres décadas del XIX, debe decirse que ocupó un lugar preponderante en el debate político. Por razones de contexto social y objetivos inmediatos, la presencia del indio como sujeto de reflexión fue más intensa en unos escenarios constitucionales que en otros, alcanzando, desde mi perspectiva, el cenit en las Cortes de Cádiz y en la primera República federal de 1824. Más allá de la postura radical o moderada de los protagonistas políticos en

¹³¹ Bono, “Política”, p. 34.

torno a la inserción del indio o exclusión en los diferentes proyectos de nación, siempre se partió de la idea de que no encajaba en los modelos ilustrados de país, pero que debía ser incluido de una u otra manera. Así, el natural se consolida como un elemento incomodo, fuente de esporádicas virtudes y dueño de muchos defectos; para unos con la capacidad de adquirir conocimientos y virtudes nacionales, y para otros con un nivel de raciocinio tan ínfimo que podía ser comparado con el de un animal. Cada grupo en el poder, o los que peleaban por este, esgrimió un relato oficial que sometió a los indios a un juicio por su presente, y que los incluyó con la condición de que negaran dicho presente.

Al no tener presencia en los foros en donde se debatía su futuro y, por ende, no poder contradecir las adjetivaciones de las que era blanco, el indígena fue parte de una constante asignación de identidades étnicas en función del momento histórico y del tipo de proyecto de nación esbozado. Cabe señalar que cada una de las identidades que los órganos rectores en turno le asignaron no fueron producto de arbitrariedades, sino que respondieron a intereses y necesidades particulares: los diputados americanos lo reconocieron como un ente vejado y carente de ilustración, pero inteligentísimo para adquirirla si le dieran las herramientas necesarias y un trato digno. Este discurso tenía el objetivo de que la Regencia lo considerara como ciudadano capaz de elegir a sus representantes y así ensanchar la representación americana en las Cortes nacionales. Por su parte, Morelos concibió al indio como un “hermano”, necesitado de recibir toda clase de igualdad. Su movimiento quiso construir una comunidad con identidad propia, opuesta a la que representaba la Constitución de Cádiz. En la etapa independiente políticos como Mora, Alamán y Zavala se imaginaron a un indio degradado y reacio a la ciudadanización. Con estos argumentos

buscaron legitimar una incorporación forzada, enarbolando la imperiosa necesidad de crear una identidad mexicana.

Capítulo 2

Discursos y propuestas para la ciudadanía indígena en San Luis

Potosí, 1824-1835

¿Sabéis quien es ciudadano?
El útil a la nación
De cualquier condición
Si es obediente y cristiano.¹

Como se mencionó en la introducción de este trabajo, la ciudadanía indígena en los escenarios estatales dependió del perfil de los legisladores y de las particularidades y necesidades de sus representados indios. Para el caso de San Luis Potosí, la clase política que tomó las riendas del estado después de la Independencia se caracterizó por su profundo apego a la ideología liberal. Este liberalismo se dividió en dos facciones: los radicales, miembros confesos de la logia masónica yorkina; y aquellos a los que Sergio Alejandro Cañedo Gamboa ha denominado “moderados”.² El desencuentro ideológico giró en torno al sentimiento hispanofóbico que azolaba en el estado tras la emancipación, promovido por los radicales y al que los moderados contemplaban con desconfianza (sin desaprobalo), tolerando a la población ibérica radicada en territorio potosino. Más allá de las diferencias de pensamiento político, las dos facciones fomentaban las premisas del liberalismo ideado en la capital de la República, el cual encontraba su anclaje ideológico en la defensa de la Independencia, la exaltación del sistema federal y la pretensión de cambiar a la nación mediante el desplazamiento del tradicionalismo:

¹ “El amante de sus semejantes”. San Luis Potosí, septiembre 24 de 1827. En Calvillo Unna, Tomás y Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, *El congreso del estado de San Luis Potosí, selección de documentos, 1824-1923*, México, El Colegio de San Luis, H. Congreso del Estado, 1999, p. 55.

² Cañedo Gamboa, Sergio Alejandro, *Los festejos septembrinos en San Luis Potosí. Protocolo, discurso y transformaciones, 1824-1827*, México, El Colegio de San Luis, 2001, p. 40.

“La idea que nos anima de ser Liberales hasta el grado posible: el conato de desterrar absolutismo groseros más allá de los mares: el odio que profesamos a la tiranía y monopolismo, como el deseo de acabar con los privilegios, protegiendo los derechos de los hombres en la sociedad, y animando los principios de la libertad, igualdad y propiedad, que bajo de un método mientras más representativo, mientras más popular, más puro”.³

Asentados en el Congreso del Estado y en la gubernatura del mismo, estos políticos reivindicaron, a la par de la representación democrática mediante un orden constitucional, la protección de las garantías del hombre en sociedad, el individualismo económico y la distinción entre el campo de la autoridad política y el eclesiástico.⁴ Amparados en estos pilares del liberalismo, elaboraron la Constitución del estado en 1826, proyectándola como el documento base para la modernización de la sociedad y de las instituciones que la regirían.

El desbordado optimismo por las premisas liberales expresado en San Luis Potosí, fundado en un sentimiento de orfandad española que alentaba a la construcción de una realidad diferente,⁵ motivó a considerar a todos los sectores de la población como actores activos de la configuración del nuevo orden social. La postura del gobierno fue lacónica y hasta cierto punto “extremista”: “la sociedad que desnivele la suerte de sus individuos, más allá de lo que exija la consecución de este objeto, quebranta las obligaciones más sagradas y se prepara para su exterminio”.⁶ Dentro de esta lógica inclusionista, los indios fueron objeto de reflexión de la clase política, quien los consideró en desventaja social por sus precarios “hábitos occidentales”, es decir, por su escasa instrucción, su nulo dominio del

³ AHESLP, Periódico Oficial (en Adelante P.O.) *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 7, jueves 3 de enero de 1833.

⁴ Esta postura se mostró desde la época gaditana en territorio potosino. Véase Rangel Silva, José Alfredo, “Lo que antes era casa de Dios...Adaptaciones del liberalismo en los ámbitos locales, 1820-1825”, en *Historia Mexicana*, vol. 53, núm. 1, 2003, p. 119.

⁵ Mora, Pablo, El sueño criollo: optimismo y desengaño en la poesía de la primera mitad del siglo XIX, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1998, p. 130.

⁶ AHESLP, P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 60, viernes 5 de julio de 1835.

castellano y su poco apego a los valores civiles y religiosos. En consecuencia, se emitieron discursos e iniciativas para motivar su asimilación a la vida nacional. Esta empresa de ciudadanización indígena fue respaldada por la prensa del gobierno estatal, la que mediante “vastos y polémicos editoriales”⁷ publicados en el *Periódico Oficial* expresó su apoyo incondicional al diseño y organización de las disposiciones relacionadas con los naturales. Las ceremonias protocolarias organizadas por “juntas patrióticas”, en especial los festejos conmemorativos de la Independencia, también contribuyeron a hacer hincapié sobre la inclusión social del indio. En estos espacios algunos diputados forjaron la idea de un pasado prehispánico virtuoso, extinto con la instauración del sistema colonial.⁸ Por ello, la ciudadanización del indígena contemporáneo se perfiló como una necesidad de urgencia.

En efecto, las autoridades locales repitieron los argumentos de los ideólogos nacionales al diseñar una imagen contrapuesta de los indios: virtuosos antes de la llegada de los europeos y repletos de vicios e ignorancia tras la emancipación nacional. El estado de los indios potosinos decimonónicos era, según los políticos, producto del dominio español. El tono filantrópico del gobierno potosino cambiaba cuando adjetivaba al natural contemporáneo, conceptuándolo como un habitante incómodo y uno de los mayores obstáculos para el progreso y la civilización que el futuro, acorde a la retórica oficial, le deparaba a la entidad. Convertir a los indígenas en ciudadanos no solo significaba mejorar

⁷ Los editoriales no aparecen expresamente firmados, pero se sabe que sus redactores fueron Ponciano Arriaga y Mariano Villalobos, dos abogados destacados en la sociedad potosina decimonónica. El cariz político de sus textos deja claro su filiación hacia el federalismo radical promovido por la logia yorkina. En Cañedo Gamboa, Sergio Alejandro y María Isabel Monroy Castillo, *Ponciano Arriaga: la formación de un liberal, 1811-1847*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2008, pp. 65-68.

⁸ Siguiendo la recomendación de Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, concibo estos discursos como arengas políticas que fueron utilizadas para exponer enfrentamientos entre distintas facciones. Cuando los ciudadanos ilustres (intelectuales con el buen manejo de la pluma) y algunos legisladores hicieron referencia al indígena y al trato que recibieron tras la conquista, puede distinguirse que el atenuante principal de esas disertaciones era el sentimiento antiibérico que afloró en la política nacional. No obstante las motivaciones de los discursos, pueden considerarse como fuentes valiosas para interpretar los imaginarios históricos generados en torno a la figura del indio. Sobre los alicientes de estas arengas políticas, véase Cañedo, *Los festejos*, pp. 11-15.

sus costumbres y hacer respetar sus derechos, también ayudaría a consolidar los diferentes ramos con los que se pretendía sustentar San Luis Potosí como estado federado.

Teniendo como base lo anterior, el foco de atención de este capítulo se divide en dos apartados. En el primero expongo las generalidades del surgimiento de la primera Constitución de San Luis Potosí (1826), su modelo de ciudadanía y garantías individuales, así como la representación obtenida por los ciudadanos en el Congreso de la entidad. Estos puntos sitúan históricamente la Carta magna local, determinan las potestades del individuo dentro de la comunidad política potosina y dan la pauta para conocer el perfil de los políticos representantes de la población, mismos que, desde una posición de poder, elaboraron los imaginarios sociales y las disposiciones oficiales para ciudadanizar a la población. Por una cuestión de espacio, en esta sección no mencionaré todos los nombres de los diputados que conformaron las legislaturas relativas al periodo 1824-1835, pues fueron muchos los que cada corto tiempo ocuparon un curul en el Congreso, por lo que me limité a describir la forma de su elección, los parámetros para ocupar el puesto y su función primordial. Empero, a lo largo del capítulo se hará mención de varios de ellos y de sus tintes ideológicos, sobre todo los que expresaron su pensar a cerca de los indígenas.

En el segundo pongo al conocimiento del lector la construcción conceptual referente a la figura del indio, tanto “histórico” como contemporáneo, elaborada por diputados, gobernadores y prensa oficial local. Asimismo, con base en esa construcción anterior, se exponen los intentos legales y discursivos para la conversión de los indígenas a ciudadanos. Es importante señalar que en este segundo apartado se intercalarán las disposiciones y discursos del gobierno con los textos de la prensa oficial, lo que esclarece su relación y permite observar su alianza para el objetivo común: la ciudadanización. Es pertinente

indicar que si bien las políticas oficiales y discursos fueron de carácter general, esto es, para todos los indios de la entidad, en esta porción del trabajo se citarán algunas situaciones tocantes a la Huasteca potosina, espacio social privilegiado en la presente investigación.

El análisis de los dos aspectos que vertebran este capítulo abre la posibilidad de conocer el ideal de ciudadano anhelado por la clase política y, con relación a eso, posterior a la evaluación hecha por las autoridades sobre su persona, entender la distancia a la que se encontraba el indio de tan ansiado ideal. Igualmente, indagar la forma en que se le imaginó al indio, pasado y decimonónico, permite establecer la relación de los legisladores locales con el intento oficial del gobierno nacional para construir una identidad histórica congruente con el proyecto de nación independiente y soberana trazado en 1824.

1. La Constitución Política del Estado Libre de San Luis Potosí (1826) y su propuesta de ciudadanía, libertad, igualdad y representatividad en el Congreso local

Establecido el pacto federal el 31 de enero de 1824, la organización político-territorial basada en un sistema de provincias (acuñada en 1812) dio paso al surgimiento de los estados libres y soberanos. Cada entidad estatal debía gestionar a través de una legislación local un texto constitucional, articulador del poder político, de la administración de justicia y los bienes del estado.

La mayoría de las Constituciones de la primera República federal mexicana fueron redactadas entre 1824 y 1826. El caso potosino es singular por ser una de los últimos textos en jurarse. Después de algunos borradores (1824 y 1825)⁹ y un sondeo de sus contenidos en

⁹ Para conocer el contexto de elaboración y el contenido de estos proyectos, véase Cañedo Gamboa, Sergio Alejandro y Flor de María Salazar Mendoza, *De la formación del Estado de San Luis Potosí al prelude de la Guerra de reforma, 1820-1857*, México, El Colegio de San Luis, 2014, pp. 34-38; Motilla Martínez, Jesús, *El*

varios ayuntamientos del estado y en algunos congresos estatales limítrofes, la comisión encargada de formular la Carta magna local, conformada por los diputados José María Guillén, José Miguel Barragán y Pedro Ocampo,¹⁰ presentó, el 16 de octubre de 1826, el texto final al Congreso y al primer gobernador del estado, Ildefonso Díaz de León.¹¹

Reunidos en el Congreso el 17 de octubre, gobernador, diputados, autoridades civiles y eclesiásticas juraron la Constitución. Terminando la ceremonia protocolaria los asistentes se dirigieron a la iglesia parroquial para celebrar una misa y un “Te Deum” en acción de gracias por la sanción del primer código constitucional. Posteriormente se organizó una procesión con el fin de mostrar a la ciudadanía el bando publicado que atestiguaba el juramento.

La ciudadanía en la Constitución potosina

La Constitución de San Luis Potosí definió a sus ciudadanos como los nacidos en el territorio del estado o en cualquiera de los demás de la república; los extranjeros residentes en el territorio potosino desde antes del pronunciamiento de Iguala y que juraran la Independencia de la nación; los habitantes que hubieran obtenido una carta de naturaleza expedida por el Congreso del Estado o se avecindasen en alguno de sus pueblos después de obtenerla del Congreso General o de alguno de los particulares de la Federación; los

doctor Gorriño y Arduengo, su proyecto para la primera Constitución potosina 1825, México, Casa de la Cultura de San Luis Potosí, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1990.

¹⁰ Diputados pertenecientes al I Congreso Constituyente (1824-1826). Se les relacionó con la facción moderada. En Lorena Herrera Facundo, “Reacciones, resistencias, malversaciones y consecuencias de las reformas eclesiásticas en la ciudad de San Luis Potosí. Gobierno, Iglesia y clase política, 1833-1847”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2013, p. 96.

¹¹ Díaz de León, quienes algunos historiadores aseguran que fue el líder de la logia escocesa, ocupó la gubernatura de 1824 a 1828, tuvo un peso importante dentro de la facción política moderada. Cañedo Gamboa, Sergio Alejandro, “El Congreso potosino y la ardua tarea de organizar un estado, 1824-1848”, en Sergio Alejandro Cañedo Gamboa (coord.), *Cien años de vida legislativa. El congreso del estado de San Luis Potosí 1824-1924*, México, El Colegio de San Luis, Honorable Congreso del Estado, 2000, p. 43.

esclavos que no hubiesen nacido en el territorio potosino, después de adquirida su libertad, podían detentar el mote de ciudadano “potosinense” (artículo 13).¹² Eran reputados por ciudadanos los individuos que contraían matrimonio o los que probaran tener veintiún años cumplidos. Solo ellos podían elegir o ser elegidos para desempeñar los empleos que el estado demandase (artículo 14).¹³

La ciudadanía podía ser suspendida adquiriendo la carta de naturaleza de otra nación; recibiendo condecoración, título o empleo de un gobierno extranjero; por los delitos públicos que implicaran actos directos contra la unidad y soberanía del territorio nacional, y por cualquier otra falta a cuyo reo impongan penas graves “corporis” aflictivas o infamantes (artículo 17).¹⁴ La ciudadanía podía ser interrumpida indefinidamente por incapacidad física o moral notoria, o en casos dudosos, declarada por la autoridad competente; por el estado de deudor quebrado por fraude o vicios notoriamente graves; por no tener empleo, oficio u algún modo honesto de vivir; por hallarse procesado criminalmente, desde el día que se notifique prisión hasta que se termine la causa (artículo 18).¹⁵

Principios de libertad e igualdad ciudadana en la Constitución potosina

La Constitución potosina dispuso una plena libertad para que el ciudadano hiciese “cuanto quisiera”, siempre y cuando su accionar no trasgrediera a “Dios, a la nación, al estado y a

¹² Síntesis de este articulado en Monroy Castillo, María Isabel y Tomás Calvillo Unna, “Las apuestas de una región: San Luis Potosí y la república federal, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003, p. 349.

¹³ Francisco Pedraza, José, *Estudio Histórico-Jurídico de la Primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) y Reproducción Facsimilar de la misma*, México, Academia de Historia Potosina, 1975, p. 68.

¹⁴ *Legislación Potosina o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas Expedidas desde el 21 de Abril de 1824. Edición Oficial, Tomo I*, México, Imprenta de la Escuela Industrial Militar a cargo de José J. Martínez, Calle de Fuente. Número 7, 1892, p. 55.

¹⁵ *Legislación Potosina*, p. 54.

los particulares”. Dentro de este marco de libertad estaba inserta la expresión de las ideas, garantía reforzada con el derecho a la publicación de textos a través de la imprenta. En cuanto a la igualdad ciudadana, esta debía reflejarse en el hecho de que todos los integrantes del estado estarían regidos por una ley análoga, sin ninguna excepción. El escenario de igualdad jurídica autorizaba el derecho a la compra y venta de propiedades. Las autoridades del estado potosino serían las garantes de la libertad y la igualdad, así como las encargadas de que ningún individuo fuera perseguido, arrestado, detenido, cateado su hogar, registrado, secuestrados sus libros y papeles; ni abiertas sus cartas, sino por las causas y maneras que demarcaban las leyes (artículo 10).¹⁶

Algunos autores han señalado que los textos modelo para la escritura de la Carta magna potosina fueron la Constitución de Cádiz, la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, la Constitución Federal de los Estados Unidos de Norteamérica y el derecho público francés.¹⁷ Respecto a lo estudiado en este capítulo, el modelo de ciudadanía local resalta una fuerte carga gaditana en las restricciones y en el mecanismo de exclusión de la comunidad política, esto es, en la vecindad (reconocimiento social) y en el modo honesto de vida (dependencia económica). La influencia doceañista se hace presente también en las prerrogativas constitucionales del ciudadano (inviolabilidad de la libertad e igualdad). Dado a lo revolucionario de sus reformas (aunque no reusaron a utilizar conceptos tradicionales como el de “vecino”), las cuales renovaron el fundamento político de los territorios españoles de ultramar,¹⁸ resulta comprensible que liberalismo hispano haya sido utilizado como edificador del constitucionalismo potosino. Los legisladores locales buscaron en la

¹⁶ *Legislación Potosina*, p. 55.

¹⁷ Pedraza, *Estudio*, p. 63.

¹⁸ Galante, Mirian, “La revolución hispana a debate: lecturas recientes sobre la influencia gaditana en México”, en *Revista complutense de historia de América*, vol. 33, 2007, pp. 93-112.

Constitución española la “modernidad”, entendida por François Xavier-Guerra como “la invención del individuo”, mismo que aspiraría a convertirse “en el sujeto normativo de las instituciones y de los valores”.¹⁹

Representatividad de los ciudadanos en el Congreso del Estado

Los diputados encarnaron la representatividad de la ciudadanía en el Congreso del Estado. El número de legisladores fue mediado por la cantidad de habitantes de la entidad, siendo escogido uno por cada veinte mil almas. Conforme a esta base, cada partido político nombraría uno, o más diputados de su territorio, o de cualquier otro del estado, e igual número de suplentes. Si algún partido no tuviese el criterio poblacional referido, se debía elegir a un representante para que hiciera acto de presencia en las resoluciones legislativas. La Carta magna potosina especificó un perfil idóneo de los diputados propietarios (titulares) y suplentes: ciudadanos en el ejercicio de sus derechos, mayores de veinticinco años, de origen mexicano y con residencia de un lustro en el estado. No podían actuar como legisladores ningún burócrata del gobierno, ni dependiente alguno de la Federación. Con licencia del Congreso, los diputados podían acercarse al gobierno a representar a sus partidos. El Congreso se renovarían cada dos años por elecciones hechas con anterioridad.²⁰

Las funciones primordiales de los diputados fueron las siguientes: formar leyes y decretos, revocarlas o reformarlas, formar el código de las leyes particulares del estado, representar a los poderes de la federación cuando contrarioran a la Independencia y a la libertad de la nación, elegir senadores al Congreso General, elegir presidente y

¹⁹ Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Fondo de Cultura económica, 2000, p. 86.

²⁰ Cañedo, “El Congreso”, p. 449.

vicepresidente del país y ministros y fiscal de la Suprema Corte de Justicia, regular los votos de los ayuntamientos para el nombramiento de gobernador y vicegobernador, y evaluar las cuentas de la administración. Otras de sus facultades eran crear nuevas autoridades en corporaciones o individuos, aprobar reglamentos redactados por los ayuntamientos y elaborar ordenanzas para los progresos de todos los ramos del estado.²¹

Dentro de estas complejas labores estaba implícita la aún más complicada tarea de organizar un estado nuevo. Sobreponiendo los intereses del colectivo frente las diferencias ideológicas, los diputados debían sentar las bases de una comunidad separada de las dinámicas organizacionales españolas, encontrando nuevas formas de financiamiento y reglamentando el orden político administrativo, así como la convivencia colectiva. En el último punto, una de las tareas apremiantes del Congreso, y de toda la estructura dirigente, fue consolidar de un escenario social inclusivo con un mensaje de igualdad liberal. En el caso de los indígenas, la búsqueda de su inclusión no bastaba con ese mensaje, fue necesario evaluarlo e integrarlo por medio de políticas oficiales.

2. Discursos y propuestas para la ciudadanía indígena en San Luis Potosí

Si bien las garantías constitucionales eran por naturaleza extensivas a toda la sociedad potosina, su aplicación hacía el indígena se volvió una urgencia por estar padeciendo los estragos de la jerarquización establecida con la conquista. Así, por encontrarse los indios en el último lugar del escalafón social, ciudadanosarlos se convertía en una tarea fundamental

²¹ Cañedo, “El Congreso”, pp. 50-51.

para el gobierno. Además, los políticos sabían que el éxito de toda unidad estatal moderna dependía únicamente de “los individuos deseosos de conformarla”.²²

El recién creado estado potosino albergaba dentro de sus fronteras a grupos indígenas con devenires históricos distintos: guachichiles (pertenecientes a la familia chichimeca), distribuidos en el altiplano; indios con ascendencia tlaxcalteca, en la capital y sus zonas aledañas; pames, huastecos y nahuas, en el oriente del estado. Estas etnias estuvieron distribuidas mayoritariamente en pueblos (indios y mixtos), misiones, haciendas, ranchos, estancias y barrios o “tlaxicales”. Un gran número de indígenas se negó a congregarse en este tipo de asentamientos, formando grupos reacios al control social y económico propuesto por el gobierno estatal.

Aunque resulta difícil hacer un cómputo más o menos preciso de la población por su origen étnico después de la Independencia, debido a la prohibición del uso de “calidades raciales” en los documentos, agregándose la ya mencionada negativa de un significativo número de indígenas para ser “sujetos estatales”, de las “297,593 almas” integradas al territorio potosino en 1826,²³ se puede aproximar que el 65% eran de origen indígena.²⁴ La preponderancia demográfica india pone de relieve y justifica la urgencia y la importancia de implementar medidas para su asimilación social. Algunos autores han mencionado que este predominio numérico pudo mostrarse aún más superior si en los padrones estadísticos

²² Guerra, *Modernidad*, p. 86.

²³ AHESLP., *Informe de la gestión administrativa del Gobierno del Estado de San Luis Potosí, presentada a la Segunda Legislatura Constitucional por el ciudadano Vicente Romero, Gobernador del Estado, 1829*, Edición del Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, p. 1.

²⁴ Porcentaje obtenido con base en Monroy, María Isabel, *Pueblos, misiones y presidios de la intendencia de San Luis Potosí. 1819*, México, Academia de Historia Potosina, 1983; Mandeville, Peter, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Academia de Historia Potosina, 1976; Escobar Ohmstede, Antonio y Ricardo Fagoaga Hernández, “Sociedades híbridas, pueblos mixtos o mestizaje. ¿Cómo se puede percibir la población en la Huasteca Potosina en el periodo colonial tardío?”, en *El Taller de la Historia*, vol. 5, núm. 5, 2014.

se reflejara la cantidad de indios reacios a avecindarse, los cuales en algunos puntos del estado se estimaba que doblaban la cifra de los registrados por los funcionarios.²⁵ Si bien se puede hablar también de un predominio “geográfico” indígena, este se vuelve cambiante durante las primeras décadas del siglo XIX por la constante expansión de las haciendas y la migración de no indios a terrenos y poblados en donde su estancia estuvo supuestamente prohibida por las autoridades virreinales.

Para entender el tamiz de las legislaciones y discursos emitidos para la ciudadanización de este gran porcentaje de indios en San Luis Potosí es imperioso indagar primero en la forma en que se los imaginaron histórica y contemporáneamente los legisladores, gobernadores y prensa oficial. Desafortunadamente, solo se cuenta con las opiniones y sentencias de aquellos diputados representantes del partido de San Luis Potosí, y las de funcionarios radicados en la capital. Pese a esta visión un tanto sesgada, siendo ideal tener las impresiones de los políticos oriundos de lugares donde la presencia indígena era predominante (como en el caso de los partidos del oriente potosino), conocer estos imaginarios contribuye a entender el lugar asignado al indio en el teatro social potosino y en el proyecto político de estado.

La imagen del indio “histórico” y contemporáneo elaborada por la clase política y la prensa oficial

La imagen alusiva al indio “histórico” elaborada por algunos dirigentes políticos estuvo interrelacionada con la retórica antiibérica en boga en el país. En San Luis Potosí, esta retórica alcanzó el grado de ley cuando el Congreso local dictaminó en los años 1827 y

²⁵ Para el caso de la Huasteca, véase Escobar Ohmstede, Antonio, “Las Huastecas, ¿de qué tipo de “regiones” estamos hablando?”, en *Península*, vol. 3, núm. 2, 2008, p. 106.

1833 la expulsión de los españoles avecindados en su territorio.²⁶ Si los ibéricos fueron considerados invasores justificados por un ilegal derecho de conquista, así como causantes de un cruel esclavismo contra la población natural, el indio del pasado fue fraguado como su antítesis, dicho de otro modo, como un sujeto noble, despojado de sus pertenencias, vejado y sometido por la avaricia del europeo. Esta “victimización” frente a “lo español”²⁷ fue coherente con el discurso oficial del gobierno mexicano, el cual encontraba en la hispanofobia un “elemento fundamental en el proceso de construcción de la identidad nacional”.²⁸

Los legisladores redujeron el espacio social del indio histórico exclusivamente dentro de las fronteras de lo que el diputado Tirso Vejo²⁹ llamó en 1830 el “opulento Anáhuac”.³⁰ Igualmente conocido como Valle de México, este territorio albergó civilizaciones complejamente estructuradas en los ámbitos social, político y económico, y en los primeros años de vida independiente era ubicado en el centro del país, ocupando municipios de los estados de México y Tlaxcala, así como gran parte del Distrito Federal. San Luis Potosí,

²⁶ Para profundizar en el tema, véase Cañedo y Salazar, *De la formación*, pp. 63-68; Para conocer a detalle los acontecimientos que llevaron a tomar esas decisiones, ver Bernal Ruiz, Graciela, “La sociedad potosina ante la presencia española”, 1808-1828, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2004.

²⁷ El español miembro de la clase alta potosina tenía una forma de vida que se separaba del resto: acceso a una educación privilegiada, el monopolio de ciertos sectores comerciales y de algunos puestos burocráticos, etc. Sin embargo, muchos “criollos” tenían las mismas o muy similares ventajas que las del “gachupín”. En este contexto, lo que se “odiaba” del español era su supuesta ambición de acaparar ganancias y seguir cimentando las barreras sociales en el estado, aunado a su apego a la ideología monárquica. Véase a Bernal, “La sociedad”, pp. 98-108.

²⁸ Antonio Landavazo, Marco, “Imaginario encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX y XX”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 42, 2005, p. 35.

²⁹ Desempeñó el cargo de legislador en la II Legislatura Constitucional (1829-1830). Fue un político perteneciente a la facción moderada y vinculado a la clase propietaria de la ciudad. En Leija Irurzo, Edgardo, “La actividad comercial de San Luis Potosí durante la primera república federal (1824-1835)”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2013, p. 6.

³⁰ “Discurso patriótico pronunciado por el ciudadano Lic. Tirso Vejo. En la función cívica con que la capital del Estado libre de San Luis Potosí solemnizó el aniversario de la Independencia mexicana de 1830. San Luis Potosí”. En Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, *Discursos patrióticos de la Independencia en San Luis Potosí. De la primera República federal a la República restaurada, 1827-1872*, México, El Colegio de San Luis, LIX Legislatura del H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí, 2010, p. 64.

lejos de pertenecer a esa región geográfica, generó lazos históricos a través del discurso con dicha región para acceder al relato oficial, pues el septentrión, al ser conceptualizado como un “desierto cultural”, no aportaba ningún símbolo identitario nacional.³¹ Por tanto, fue constante que en las proclamas oficiales del gobierno potosino se hiciera mención de “las glorias de la patria de los Aztecas”.³² En ese sentido, en 1833, durante la celebración del aniversario de la Independencia, Luis Guzmán³³ arengaba a los miembros de la sociedad potosina para reconocerse como “hijos de Cuauhtémoc”, y a tratar de imitar “el valor de Xicotécatl y la prudencia de Magiscatzin”.³⁴ Cinco años antes, siendo diputado, Guzmán evocó la figura de Moctezuma al considerar necesario, metafóricamente, que el antiguo tlatoani se levantase de su “sepulcro” para defender la causa del liberalismo.³⁵

En el festejo independentista de 1829, el licenciado Ignacio Sepúlveda³⁶ visualizó al indio del pasado como un sujeto que derramó “sangre y lágrimas” durante la conquista, proceso histórico considerado por el político como un “robo a la naturaleza misma”. De acuerdo a esta narrativa, en los “tres siglos de barbarie española” siguientes el indio fue objeto de “la más cruel y dura servidumbre”. El licenciado aseguraba que la sangre de los indígenas fue derramada “por solo la feroz complacencia de derramarla”, siendo sus cuerpos “descuartizados” y “semivivos” alimento de “mastines y lábres”. Los

³¹ Rajchenber, Enrique y Catherine Héau-Lambert, “La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX”, en *Frontera norte*, vol. 19, núm. 38, 2007, pp. 45-46.

³² “Discurso que el ciudadano Luis Guzmán, pronunció el 16 de septiembre de 1833, en la Plaza Mayor de la capital de San Luis Potosí, en celebridad del glorioso grito de Independencia dado e Dolores por el inmortal Hidalgo, San Luis Potosí”. En Cañedo, *Discursos*, p. 85.

³³ Ocupó un lugar en el Congreso del Estado, en la I (1827-1828), III (1831-1832), IV (1832) y V (1832) Legislatura Constitucional. Se le asoció al grupo de los moderados. En Herrera, “Reacciones”, p. 96.

³⁴ “Discurso que el ciudadano Luis Guzmán, pronunció el 16 de septiembre de 1833”, p. 90.

³⁵ Discurso que pronunció en la Plaza Mayor de San Luis Potosí el 16 de septiembre de 1828. El C. L. Luis Guzmán diputado de la Legislatura del Estado, en la función cívica por el aniversario de los héroes de la Independencia, San Luis Potosí, año de 1828. En Cañedo, *Discursos*, p. 43.

³⁶ Fue un intelectual ligado a la clase política. Apegándose a los escritos de Ponciano Arriaga, podría decir que Sepúlveda apoyaba la causa radical, por lo que fue vejado por los “aristócratas” o moderados. Cañedo y Monroy, *Ponciano Arriaga*, p. 77.

sobrevivientes fueron reducidos a “la miseria y a la ignorancia” para “no dejarles ni la más remota esperanza de sacudir algún día el yugo de la esclavitud”, y les restringieron “de las luces y conocimientos que pudieran advertirles su situación”, prevaliéndose los “tiranos” hasta de “la misma religión para conservarlos sujetos a la obediencia”. La estrategia más efectiva del gobierno español para mantener el dominio total de la población indígena fue “el condenarlos a formar una casta degradada, la que jamás desarrollara “sentimientos de honor y de virtud”.³⁷

En la misma tónica utilizada por Ignacio Sepúlveda, el diputado José Victoriano Vargas Machuca³⁸ percibió a los indios como “víctimas históricas”. En una sesión congresual efectuada en 1833, el político expresaba que los naturales fueron vejados desde siglos atrás por la administración colonial, sufriendo “tantas ingratitudes y tan formidables tiranías que la naturaleza entera se ha escandalizado y horrorizado de ellas”.³⁹ Ese año, el secretario del Congreso, Anastasio Quiroz,⁴⁰ asumió una posición idéntica a la de Vargas

³⁷ “Discurso que pronunció el C. Licenciado Sepúlveda en la Plaza Mayor de San Luis Potosí la tarde del día 16 de septiembre de 1829 para la gloriosa memoria del grito de libertad dado en dolores por los primeros héroes de la Independencia. San Luis Potosí, 1829”. En Cañedo, *Discursos*, pp. 57-59.

³⁸ Diputado perteneciente a la III Legislatura Constitucional (1831-1832). Se le reconoció como uno de los integrantes del grupo federalista radical. En Herrera, “Reacciones”, p. 96.

³⁹ Sesión del día 18 de abril de 1833. En AHESLP, P.O., *El Yunque de la Libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 54, domingo 13 de octubre de 1833. Esta posición discursiva se presentó antes de la Independencia. En las “instrucciones”, documentos donde se tenían que exponer los problemas y sugerencias de las distintas provincias, mismos que debían ser enviadas a las Cortes españolas, elaboradas por el Ayuntamiento de San Luis Potosí en 1809 se estipulaba que los indios “sufrían muchas vejaciones” y se aseguraba que estos “quieren ser libres y reputados por españoles (ciudadanos), como ellos lo son en realidad de verdad y fieles vasallos del Rey, como lo somos todos”. En Bernal Ruiz, Graciela, “Una provincia sin representación. La ausencia de San Luis Potosí en las Cortes de Cádiz”, en *Signos Históricos*, vol. 10, núm. 20, 2008, p. 176.

⁴⁰ Diputado en la III Legislatura Constitucional (1833-1834). Se le consideró “aristócrata”, ligado con los moderados. En Cañedo y Monroy, *Ponciano Arriaga*, p. 69.

Machuca, diciendo en pleno cónclave político que, con una “política atroz y opresora”, los españoles no dejaron que el indígena “fructificase”.⁴¹

En cuanto a los indios contemporáneos, aquellos vivían en la periferia de la ciudad y los que enviaban misivas desde el altiplano y el oriente, también ocuparon un lugar en el pensamiento de los dirigentes. En su proyecto para la primera Constitución del estado (1825), el diputado Manuel María Gorriño y Arduengo,⁴² concibió a los indígenas como entes necesitados de “una paternal y desvelada atención, para que entrando ellos en los usos civiles, y adquiriendo los conocimientos necesarios, puedan ser restituidos a sus derechos naturales y propios de los ciudadanos, como es conveniente a esta recomendable porción del estado”. Gorriño y Arduengo juzgaba esencial que el Congreso formara “un plan para [sacarlos] del estado civil y de ignorancia en que por la mayor parte existen”.⁴³ Esta visión fue compartida por el Ildefonso Díaz de León, gobernador de San Luis Potosí, señalando en una misiva enviada al alcalde de Huehuetlán en 1826 que los indios necesitaban de una protección especial, “pues hasta ahora, lejos de sentir los beneficios de la sociedad, solo han experimentado vejaciones en sus personas e intereses, lo cual además origina una rivalidad con las otras clases”.⁴⁴

De víctimas históricas a sujetos degradados: la visión negativa en torno al indígena decimonónico potosino

⁴¹ Sesión del día 18 de abril de 1833. En AHESLP., P.O *El Yunque de la Libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 47, jueves 12 de septiembre de 1833.

⁴² Diputado por el I Congreso Constituyente (1824-1826). No se conoce con certeza su posición ideológica, pero me inclino a que fue simpatizante del grupo moderado por su posición en la sociedad potosina y por su pasado clerical en el Antiguo Régimen. Aunque hay que recalcar que las pugnas intestinas entre radicales y moderados acaecerían con más vehemencia cuando Gorriño y Arduengo se retiró de la vida política.

⁴³ Motilla, *El doctor*, p. 54.

⁴⁴ AHESLP., SGG., 1826.5., leg. 22, f. 11.

Las construcciones discursivas sobre la figura del indio contemporáneo no se quedaron en plano paternalista, también se efectuaron críticas incisivas sobre su actuar cotidiano. En 1826, una comisión del Congreso conceptuó a los indios de ignorantes y evasivos, culpándolos en gran medida de la inexistencia de un índice poblacional claro. La comisión argumentaba que algunos ayuntamientos encargados de elaborar los planes estadísticos estaban formados por “indígenas que no saben aún el castellano”, quienes temían “como en otro tiempo se siguieran algunos gravámenes o imposiciones a sus intereses”.⁴⁵ En ese mismo tenor, Vicente Romero⁴⁶, sucesor de Díaz de León en el puesto de gobernador, declaró en su informe de gobierno de 1829, que el indio era un ente “sin otras luces que las naturales”. La crítica del gobernador se mantendría al visualizar a los indígenas como seres esquivos que preferían “mejor vagar por los montes que sujetarse al [gobierno] que hoy tiene establecido”. Romero no se mostró inflexible; destacó que aminoraban y muchas veces suplían sus carencias de ilustración occidental a través de su vasto conocimiento sobre la naturaleza, especialmente en la “fértil Huasteca”, donde conocían los remedios “medicinales” provenientes de las plantas de la región, los que “con buen éxito aplican”.⁴⁷

Haciendo referencia de los naturales de la Huasteca potosina, Rafael Álvarez de la Bandera, fiscal y defensor de los pobres, concebía a los indios como individuos sin “ninguna civilización” a causa de “la escases de medios para instruirse y la vehemencia con que los arrastran las pasiones de la embriaguez y venganza”. El funcionario, preocupado,

⁴⁵ “Dictamen de la Comisión del Honorable Congreso del Estado de San Luis Potosí, para el cumplimiento del de la obligación 8 del artículo 161 de la Constitución General de la Federación Mexicana”. En Calvillo y Cañedo, *El Congreso*, p. 47.

⁴⁶ Detentó la gubernatura del estado en dos ocasiones (1828 y 1832) y fungió como el líder de los federalistas radicales. En Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, “Suelos alcabalatorios y política fiscal en San Luis Potosí, México: 1824-1835”, en *Documentos de trabajo (IELAT, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos)*, núm. 40, 2012, p. 14.

⁴⁷ AHESLP., *Informe de la gestión*, p. 7.

pedía en 1829 no subestimar la “profunda ignorancia” y “la suma rusticidad aun en el idioma común en la república” que presentaban los “desgraciados indígenas huastecas [sic]”. Por esta razón, el gobierno debía “suponerlos ajenos absolutamente de las leyes y, aun, de las obligaciones personales y recíprocas que ordena la religión y la sociedad, porque las pláticas semanales de los curas o vicarios (suponiendo que las haya y cumplan en esta parte con su encargo) no pueden bastar para una completa y razonable instrucción”. Era una acción errada no tenerlos “en todo sentido y con la estrecha obligación que los demás ciudadanos”. Sin ninguna excusa debían de ciudadanizarse, siendo la única manera de acercarlos al “perfecto y exacto cumplimiento de las leyes que apenas barruntan y no le es dable entenderlas siquiera remotamente por falta de conductos”.⁴⁸

Vicente Romero y Rafael Álvarez de la Bandera no fueron los únicos personajes de la arena política que ofrecieron su visión crítica sobre el indio nativo de la Huasteca, en las páginas del *Periódico Oficial* se moldeó una imagen peculiar del indio nacido en aquellos accidentados paisajes. En 1833 se publicó un segmentó en donde se los dibujaba como proclives a “la embriaguez” y con una propensión “a la vida errante y salvaje, sin la esperanza que cambie en breve unos hábitos viciosos muy arraigados, y que traen su origen muchos años atrás”. Se aseguraba que “no es general este mal, y que se halla sólo radicado en parte de los llamados indígenas”.⁴⁹ Amén a esta percepción, era una deuda del gobierno

“procurar inclinar a aquellas gentes a gozar las ventajas de la sociedad, e inspirarles amor al trabajo y el odio que deban profesar a los vicios; más para el caso jamás serán bastantes leyes puramente coercitivas. Bien se podrá en virtud de ellos

⁴⁸ Si bien Álvarez de la Bandera se desempeñó como fiscal en múltiples procesos judiciales donde se vieron implicados indígenas, se elige citar este testimonio por ser explícito y permitir conocer su pensar sobre la ciudadanización de dichos indígenas. AHESLP., Supremo Tribunal de Justicia, Criminal (en adelante STJ.CRI), 1829-16, leg. 1.

⁴⁹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

aprisionar, condenar a trabajos públicos u otras penas a lo vagos y a los que pasan días enteros embriagados con escándalos de sus familias y público, más será poco el fruto que se recoja sino se aplica cuidado especial en ejercitar otros medios suaves, y sobre todo estimularles indirectamente al trabajo, por el que las costumbres se mejoran, se destierra la ociosidad que las corrompe, y se ponen en acción todos los ramos de la industria, con notoria utilidad de los particulares y el estado”.⁵⁰

Se aseguraba que, a corto plazo, la legislatura en turno dictaría medidas para buscar la homologación de los indios, quienes se hallaban en “en una situación muy triste”. Del mismo modo, se recalca que los políticos sabían que los indios eran una “clase apreciable, tan digna de consideración como las demás del estado, que exige para sí unas disposiciones especiales con la que consiga nivelarse completamente en civilización a las otras, y puedan formar una población útil, laboriosa y que se aprovechen las envidiables ventajas del país en que se halla colocado”.⁵¹ Conforme a esta visión, la empresa de ciudadanización en San Luis Potosí tenía de trasfondo “civilizar”. Guillermo Bonfil Batalla ha mencionado que para la época esta “palabra clave” significó “siempre desindianizar, imponer occidente. Si el indio estaba aquí y era mayoría, la solución era civilizarlo”.⁵² En esa directriz, “las medidas benéficas” del gobierno local no solo serían en “obsequio de la industria y riqueza de aquellos pueblos de indios, sino lo que es más importante: de su civilización y su cultura”.⁵³

Teniendo en cuenta el contenido de los discursos emitidos por la cúpula política potosina, puede afirmarse que ésta mitificó al indígena del pasado, lo trazó prístino antes de la llegada de los españoles y esclavizado con el establecimiento del orden colonial. Con

⁵⁰ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

⁵¹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

⁵² Bonfil, *México profundo*, p. 158.

⁵³ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

este visible reordenamiento del pasado, el gobierno quiso tender un puente con el indio prehispánico para sumarse al proceso de la construcción de una identidad mexicana alejada de toda retórica hispana. Tal como sucedió en la esfera nacional, el uso de la hispanofobia en San Luis Potosí influyó en la evaluación y clasificación de los naturales contemporáneos, sopesados como víctimas de los profundos estragos de la conquista, “condenados por el delirio español a formar la última clase de todos los seres por efecto de una enajenación permanente”.⁵⁴ La ignorancia, los vicios y la desatención mostrada por la usanza occidental serían combatidos, prometían los políticos, con acciones de gobierno que permitirían al indio gozar de su nueva identidad de ciudadano.

El primer escenario para la ciudadanía: la sociedad potosina como una familia

Aunque en los diccionarios de la segunda década del siglo XIX la “familia” era parcamente definida como “la gente que vive en una casa debajo del mando del señor de ella”,⁵⁵ así como “parentela inmediata de alguno”,⁵⁶ en esos años adquirió un carácter polisémico en el discurso político al ser relacionada con la idea de nación. Al apelar al término “familia nacional”, los ideólogos quisieron forjar relaciones horizontales de unión y fraternidad con una filiación común (hijos de la patria), las cuales tenían el objetivo de generar una identidad mexicana.⁵⁷

⁵⁴ “Discurso que pronunció en la Plaza Mayor de San Luis Potosí el 16 de septiembre de 1828. El C. L. Luis Guzmán diputado de la Legislatura del Estado, en la función cívica por el aniversario de los héroes de la Independencia, San Luis Potosí, año de 1828”, p. 43.

⁵⁵ Manuel Núñez de Taboada, *Diccionario de la lengua castellana para cuya composición se han consultado los mejores vocabularios de ésta lengua, y el de la Real Academia Española últimamente publicado en 1822, Primera Parte A-G*, París, Librería de Seguin, 1825, p. 693.

⁵⁶ *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española, Sexta Edición*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. 380.

⁵⁷ Rajchenber y Héau-Lambert, “La frontera”, pp. 41-42.

El tópico de la familia en su sentido político fue replicado en el estado potosino. El discurso del gobierno concerniente a la población fue que esta debía reconocerse como una familia, con la responsabilidad de enarbolar y reproducir los elementos básicos de la vida familiar: cohesión social y hermandad. A través de esta analogía, la clase política quería construir una identidad estatal propia (ligada a la nacional) y sentar las bases de una cohesión social interna para la consolidación de un proyecto de estado.

La consolidación de la familia estatal deseada por las autoridades se vio opacada desde el principio de la era republicana. En los primeros años de vida independiente existió un temor profundo en San Luis Potosí a una reconquista europea, y después de la confianza obtenida por el triunfo de las fuerzas nacionales sobre el último intento de reconquista española en 1827, el temor a una fragmentación interna del país se presentó a causa de los brotes de inconformidad al sistema federal a finales de 1829 y principios del siguiente año en el sur de la República.⁵⁸ Con un panorama de supuesto orden en 1831, en el *Periódico Oficial de San Luis Potosí* se recordaba a la ciudadanía no olvidar su pertenencia a “una gran familia ligada por los más estrechos lazos”. Su obligación era “mantenerse unida en intereses y conspirando continuamente a conseguir su felicidad”.⁵⁹ Se decía también que la

⁵⁸ En los últimos días de 1829 se presentó un levantamiento en pro del centralismo en el territorio de Campeche, perteneciente por aquellas fechas al Estado de Yucatán. Para frenar los disturbios y una posible rebelión general en el país, el ejército de reserva del Estado de Veracruz proclamó el Plan de Jalapa al mando del vicepresidente Anastasio Bustamante. Algunos historiadores mencionan que este Plan se erigió como una estrategia para derrocar al ejecutivo en turno, Vicente Guerrero, quien al ausentarse de su cargo para sofocar la rebelión fue traicionado por los que “favorecían” al vicepresidente. El primero de enero de 1830, el Congreso Federal consideró a Guerrero “imposibilitado” de ejercer la presidencia de México, ocupando su lugar Anastasio Bustamante. En San Luis Potosí hubo una reproducción de lo acaecido en la capital de la República: aplicándose el artículo 4 del Plan de Jalapa, el 21 de julio de 1830 fue disuelta la Legislatura del Estado y destituido el entonces gobernador Vicente Romero. El 12 de agosto del mismo mes la facción moderada, adicta a Bustamante, convoca a un Congreso Constituyente para legislar los asuntos del estado. El dominio legislativo de los moderados se extendió hasta 1832, año en que Romero vuelve a ocupar el cargo de Gobernador. Cañedo, *Los festejos*, pp. 65-66.

⁵⁹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 50, sábado 15 de julio de 1831.

“hermandad potosina” gozaba de “salud completa” pero que no faltaban “algunos hombres que adolecen de diversos males, y estén por ellos en peligro de contagiar a los demás”.⁶⁰

En efecto, la familia potosina tenía en la unión su “principal virtud”; sin ella no habría “república ni sociedad alguna, sino una anarquía espantosa que traerá consigo, y muy en breve, la disolución del estado, o nos haría una presa miserable de la nación primera que intente imponernos su pesado yugo”. Poseyendo “la fuerza de la unión”, los potosinos lograrían el “olvido” de las “aberraciones pasadas”, convirtiéndolas en “lecciones para el futuro”.⁶¹ En fin, la unión remarcaría cotidianamente “los sagrados vínculos de la hermandad”.⁶²

El medio primordial e inmediato para alcanzar y conservar el “enlace perpetuo” de la sociedad sería la observancia de las leyes, elemento suficiente “para amalgamar todos los miembros del estado, por heterogéneos que sean”. Familiarizados y beneficiados con el respeto a las leyes, la sociedad conocerá de un modo práctico que el trasgresor de ellas es un enemigo del orden y, por consiguiente, de la felicidad pública y privada de todos los ciudadanos que forman el cuerpo del estado”.⁶³

Unida la sociedad, la base de su convivencia se fincaría en una igualdad promotora de relaciones sociales simétricas. En el caso de la población natural, la igualdad debía ser recalcada constantemente como un medio de defensa contra aquellos “consanguíneos” que buscaran restituir sus viejos privilegios y romper la paz de la familia.

⁶⁰ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 50, sábado 15 de julio de 1831.

⁶¹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 50, sábado 17 de diciembre de 1831.

⁶² AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 7, jueves 3 de enero de 1833.

⁶³ “Manifiesto del Congreso constituyente del estado libre y soberano de San Luis Potosí a los pueblos de su distrito”. En Calvillo y Cañedo, *El Congreso*, p. 39.

Recalcar la igualdad jurídica del indio

A través de la voz de los políticos y de los dispositivos informativos del gobierno se difundió que procurar igualar a los individuos era un “deber”, y este se fundaba en “el mismo estado natural de la sociedad”.⁶⁴ La igualdad era definida como “una especie de pacto por el cual los hombres se han prometido mutuamente cumplir todos los deberes y gozar de todos los derechos por una exacta repartición”. Considerados los hombres “en el sentido abstracto de la sociedad”, no debían denominarse ya “ni como castas, ni como ricos o pobres, ni como sabios o ignorantes, ni valientes ni cobardes”.⁶⁵ Así, en 1828 miembros del Congreso local dictaminaba que en una “asociación republicana” la igualdad era “indivisible a los ojos de la ley que a todos como ciudadanos concede los mismos derechos”.⁶⁶ Acorde con lo dicho por el diputado Luis Guzmán, la igualdad significaba “una justicia igual para todos, de manera que no haya una raza de privilegiados y otras de sacrificados, no, nada de aristocracia de sangre: esa es la que contradice a la naturaleza, la que se opone a la justicia, la que retarda la civilización y embaraza la prosperidad de los pueblos”.⁶⁷

Aparentemente, en la sociedad potosina no existía lugar para la discriminación, en tanto que el gobierno con “sus leyes justas” al no poder “igualar a los ciudadanos en los bienes, los igualaba en el derecho de conservarlos y adquirirlos”.⁶⁸ En ese sentido, el indio

⁶⁴ La constante búsqueda de asimilación se refleja en el La ley número 49, del 29 de agosto de 1827, la que versaba por la liberación de esclavos.

⁶⁵ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 71, domingo 22 de diciembre de 1833.

⁶⁶ “Manifiesto del Congreso”, p. 39.

⁶⁷ “Discurso que pronunció en la Plaza Mayor de San Luis Potosí el 16 de septiembre de 1828. El C. L. Luis Guzmán diputado de la Legislatura del Estado, en la función cívica por el aniversario de los héroes de la Independencia, San Luis Potosí, año de 1828”, p. 43.

⁶⁸ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 60, viernes 5 de julio de 1835.

transitó a la vida independiente como un individuo endeble y plagado de “vicios”, necesitado de ilustración para su ciudadanización, pero no por ello era estimado como un sujeto digno a ser segregado o privilegiado por sus supuestas carencias intelectuales. Fue incorporado dentro de las proclamas de igualdad social del gobierno potosino como parte de su ciudadanización. Ejemplo de ello fue la orden girada en 1825 por Ildefonso Díaz de León para que en la Huasteca se evitara “la distinción de ciudadanos naturales y otros a quienes llama españoles y castas”:

“Hecha la Independencia de la antigua metrópoli y constituidos bajo un gobierno liberal, todos hemos venido a quedar convertidos en ciudadanos mejicanos, y borrado el nombre de castas con que el ominoso gobierno español quiso marcar la infamia de aquella clase de hombres a quienes se les aplicaba. Por la misma causa ninguno puede llamarse ciudadano Español, pues esto significaría una dependencia que afortunadamente no tenemos”.⁶⁹

Siendo San Luis Potosí reconocido como un territorio “filantrópico e ilustrado”, el ejecutivo del gobierno potosino consideraba “deshonroso” que en las estructuras mentales de los habitantes de la Huasteca potosina se mantuviera la idea de ciudadanías con más “valía” que otras, y que esos resabios de “dominación española” representaban un retroceso a la libertad, ultrajando la “naturaleza” de la nación mexicana. El gobernador se mostró enfático en promover la nivelación social en el oriente potosino. Su propósito principal sobre los indios fue “civilizarlos”, “convirtiéndolos en buenos ciudadanos que contribuirían con sus impuestos y su trabajo a un gran proyecto de desarrollo regional dirigido desde el altiplano”.⁷⁰

Empero, ¿Cuál debía ser el resorte que motivara la práctica de la igualdad, la unión y cada una de las garantías esgrimidas en la Carta magna potosina? Apegándose a las

⁶⁹ AHESLP., SGG., 1825.12, leg. 27, f. 4.

⁷⁰ Corbett, “Comercio”, p. 248.

máximas de los impulsores del movimiento ilustrado iniciado en el viejo mundo a finales del siglo XVIII, los ideólogos potosinos quisieron construir los cimientos de una disciplina filosófica que vertebraría cada uno de los actos de los ciudadanos, imponiendo un conjunto de normas y conductas con base en valores liberales. Esa disciplina sería una moral cívica.

El impulso de una moral cívica

Una tarea primordial de la ciudadanización de la población, especialmente la de los indios, fue la de interiorizar en la familia potosina una moral cívica con valores liberales, como la representatividad, la igualdad, la justicia, el amor al trabajo y “el desapego a los vicios que nublaran el juicio de los individuos”. Además de forjar al ciudadano y desarrollarle códigos de conducta, los efectos de estos valores liberales modernizarían al estado potosino. Para llegar a ese estadio, la moral cívica debía encontrar en la laicidad uno de sus pilares ideológicos; el quehacer del ciudadano no estaría motivado por la promesa metafísica de una recompensa divina (tampoco por el temor a Dios), sino por la convicción de obrar de una manera correcta, de acuerdo con los valores liberales, pero por voluntad propia. En el *Periódico Oficial* se declaraba que la moral cívica consistía en:

“El sentimiento de nuestros deberes, en la resolución perseverante de cumplirlos, y en la satisfacción de haber sido fiel a ellos: consiste en la plena posesión y libre disposición de las facultades que la naturaleza nos ha dado para querer y obrar, y en la dirección que les damos hacia el alto fin que fue asignado a los destinos humanos: se alimenta por el comercio interior que tenemos con nosotros mismos”.⁷¹

Una vida moral sana permitía al ciudadano desarrollar una “educación interior”, es decir, un conocimiento de “sí mismo”; convertía al hombre común en un “atleta de la sabiduría”, quien “arranca al alma de letargo de la indolencia, sacude el yugo de la imitación, se hace

⁷¹ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

independiente de las hábitos ciegas y triunfa de sus flaquezas y de sus afectos”. “Ser dueño de sí” le suponía “ser indulgente” con sus símiles y encontrar una “paz del espíritu”, “condición necesaria de la razón, aquella calma que dirige sus pasos por entre los peligros del mundo”.⁷² Estas bondades de la moral cívica debían conformar no solo la mentalidad de los potosinos, sino incluso construir y modificar hábitos para la ciudadanización y el fortalecimiento de joven estado. A este respecto, algunos diputados del primer Congreso local (1824) aseguraron que para restablecer “la moral práctica, que forma la dignidad del hombre”, eran vitales los siguientes hábitos liberales:

“promover unas leyes sabias y bien sostenidas con una energía prudente, pero inflexible en el gobierno que las administra, en mantener una libertad que no consiste, como ignorantemente se cree, en que cada uno viva a su antojo en la sociedad como los brutos en los campos, sino en la igualdad con que mira la ley a los ciudadanos para mantenerlos en el libre ejercicio de los derechos que la misma ley les concede”.⁷³

Estas acciones obligarían a los ciudadanos a actuar como “las piezas de una máquina, que con una armonía reciproca tienden todas al mismo fin: la prosperidad del estado”.⁷⁴ La promoción de estos valores cívicos enquistaría en la sociedad una aprehensión por “los inestimables bienes” representantes de “las virtudes republicanas”, como “la libertad pública, el sistema de gobierno popular representativo que felizmente nos rige y la Independencia misma”.⁷⁵

⁷² AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

⁷³ “Manifiesto del Congreso”, p. 31.

⁷⁴ “Manifiesto del Congreso”, p. 32.

⁷⁵ Discurso que Pedro Fernández, jefe político de este Departamento pronunció al poner en posesión al Ayuntamiento de la misma y al comenzar el periodo constitucional. En AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 75, domingo 5 de enero de 1834.

La “dedicación al trabajo” fue otro de los hábitos base de la moral cívica. El trabajo, definido en la época como “ejercicio u ocupación en alguna obra o ministerio”,⁷⁶ suprimiría en su praxis “la pereza y el ocio”.⁷⁷ Laborar arrancaría la “pereza” asentada por los “conquistadores”⁷⁸ y formaría a “unos ciudadanos honrados, laboriosos vecinos y buenos compatriotas”.⁷⁹ Según el gobernador José Guadalupe de los Reyes,⁸⁰ “el amor al trabajo” permitiría el crecimiento de las fortunas particulares, “y con proporción a ellas deben engrosar las entradas al erario público”. Únicamente trabajando, “la población, que es el resultado de la comodidad con la que vive el ciudadano, se multiplicará y en fin el estado será otro debiendo su mutación al trabajo”.⁸¹

Conforme a lo anterior, y atendiendo a diversas voces políticas del estado, la pereza no fue el único objetivo a reprimir mediante el trabajo, también estaba el ocio, considerado la principal amenaza de la moral cívica. Si en su origen significó descanso (*otium*), con el liberalismo (a su vez influenciado por la ilustración europea) el ocio adquiere connotaciones negativas, vinculándose con la indolencia, la holgazanería, la vagancia, etc. Acorde con Clara E. Lidia y Sonia Pérez Toledo, de significar una necesidad natural (reposo y esparcimiento), el ocio pasó a denotar vicios.⁸² Esta resignificación del término fue apropiada por el gobierno potosino, definiendo al ocio como la “oficina detestable de

⁷⁶ *Diccionario de la lengua castellana*, p. 808.

⁷⁷ *Diccionario de la lengua castellana*, p. 808.

⁷⁸ “Dictamen de la Comisión”, p. 43.

⁷⁹ AHESLP; *El yunque de la libertad, está más golpeado, está más limpio*, núm. 97, miércoles 23 de marzo de 1834.

⁸⁰ Se desempeñó como Gobernador en 1831. Fue miembro de la facción moderada y, dentro de esta, formó parte del grupo de los “aristócratas” por su cercana relación con la clase propietaria y comerciante, también llamada “monopolista”. Cañedo, “Suelos”, p. 14.

⁸¹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 33, viernes 19 de agosto de 1831.

⁸² Lidia, Clara E. y Sonia Pérez Toledo, “Los conflictos del trabajo y del tiempo libre”, en Clara E. Lidia y Sonia Pérez Toledo (comp.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Porrúa, 2001, p. 7.

todos los vicios”.⁸³ “Siempre delincuente”, la ociosidad podía derivar en “vagancia”, “adulterio”, “prostitución”, “holgazanería”, “ignorancia” y “embriaguez”. Se proyectaba urgente su desarraigo en los pueblos del estado, en especial “los de la Huasteca” (donde se le achacaba exclusivamente el vicio de la ingesta de alcohol a los indios); se encontraban “plagados de multitud de jóvenes entregados a la embriaguez, al juego y a toda clase de vicios: ellos solo sirven allí para desmoralizar a sus conciudadanos, causar a sus familias pesares y tenerlas continuamente sumergidas en el llanto y la amargura”.⁸⁴

Si bien tenidas por secundarias, pero no por ello “menos nocivas”, otras de las prácticas antagónicas de la moral cívica se podían encontrar en “la vanidad orgullosa”, “la insaciable ambición de poder” y “una envidia rencorosa que envenena hasta los más dulces movimientos del alma, que la hace suspicaz, descontentadiza, mórbidamente sensible y que logra a veces alucinarse a sí misma, usurpando las apariencias de la virtud”.⁸⁵

El único vehículo para subsanar los males del tejido social potosino era el cultivo de la moral cívica: “ella combate y reforma los hábitos depravados; fomenta la energía de la voluntad, cultiva y desarrolla en nosotros todas las fuerzas que nos hacen capaces de obrar bien, y nos eleva gradualmente al heroísmo de la virtud”. En ese sentido, la vida moral era una “de recogimiento, porque nace y tiene su asiento en lo más profundo del alma; produce goces tan vivos como exquisitos; allí todo es regular, ordenado, constante, armonioso, todo es muy puro”. Para mantenerla en buena salud era necesario “alimentarla, fortificarla,

⁸³ “Manifiesto del Congreso”, p. 32.

⁸⁴ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 79, jueves 23 de enero 1834.

⁸⁵ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

preservarla y curarla de los males que la menoscaban”.⁸⁶ El elemento que mejor subsidiaba estos requerimientos, según los miembros de la clase política y sus allegados, era la ideología del liberalismo.

En resumen, para la moral cívica “no hay bajo el sol un espectáculo más hermoso” que el de la creación del

“ciudadano de bien, que fijos los ojos en el fin de su destino, avanza con pasos firmes y seguros, fiel a sus deberes, útil a la sociedad, afectuoso con sus hermanos, sereno, independiente, siempre en medio de las vicisitudes de la fortuna. La tierra se afana de llevarle: la naturaleza ve coronada en él la magnífica y progresiva armonía de sus planes: él ocupa la cumbre de la creación visible, descuella sobre todos los seres, y es en cierto modo el lazo que une al universo sensible con la alta región de las puras inteligencias”.⁸⁷

Si bien el mensaje de la moral cívica quería imponerse como el sustrato cotidiano del quehacer del ciudadano y como el regulador de las relaciones sociales y simbólicas (individuo-gobierno), algunos de sus puntos medulares tenían arraigo o eran ensalzados también por el catolicismo. Esto haría que el dogma cristiano, además de ser un generador de cierta cohesión social en la población, fuese considerado un engrane más para la ciudadanización. Los ministros de la fe y su discurso, al menos dentro de las fronteras potosinas, debían estar a la altura de los tiempos ilustrados.

Una religión católica ilustrada para los indígenas

Por exaltar valores como el respeto, la justicia, la unión, el interés por el trabajo honesto y la templanza, resultó evidente que la religión católica fuese ponderada como un filtro importante a favor de la ciudadanización del indio y del resto de la población. En 1824

⁸⁶ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

⁸⁷ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

varios diputados la adjetivaron como “la primera base y la más firme de la felicidad verdadera de los pueblos”; su influencia en la sociedad debía ser absoluta, porque de ella manaba el germen de las “virtudes políticas, sin las que ni los pueblos que ignoran esta religión pueden seguir acertadamente aquel sistema que mantiene una organización fuerte, robusta y respetable. Tales son las costumbres arregladas a las leyes, el amor al trabajo y sobre todo la moralidad y enlace mutuo en los miembros y corporaciones del estado”.⁸⁸

El papel predominante de la religión católica en la vida social y política del estado se pondría en duda con el paso de los años. Si bien es cierto que las autoridades la seguían considerando una fuente de valores para la formación de la ciudadanía, también fue catalogada como un medio por el cual “frailes descocados” instauraban la división política, incentivados por una supuesta obsesión por volver al antiguo orden social. En ese contexto, el gobierno toleraría únicamente “a los ilustrados y sabios eclesiásticos” que

“saben a fondo las obligaciones de un condecorado instituto, los fieles enviados por Jesucristo a glorificar solo su nombre, y sus mandatos se adherirán al plan salvador de la nación, tomarán parte en sus empresas, harán lo que esté en sus alcances por el bien universal y común, pero jamás por jamás violando los lugares respetables que están destinados a objetos muy distintos. Jamás por jamás escandalizando al pueblo, ni levantando tumultos que ocasionan deplorables trascendencias y males de grandes tamaños; jamás por jamás atropellando los mandamientos de la ley divina que encarga solo la exaltación de la fe más pura y de las virtudes”.⁸⁹

Era menester una “religión ilustrada” vinculada privativamente al mensaje de Dios y no al de la “alta aristocracia”, la legitimadora de la estratificación social de antaño. La nueva vertiente ilustrada demandaba unos ministros comprometidos con el proceso de ciudadanización de la población, poniendo suma atención en la de los indios, los que se encontraban enajenados por un “fanatismo religioso” que sirvió como “apoyo del tirano

⁸⁸ “Manifiesto del Congreso”, p. 39.

⁸⁹ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 9, jueves 10 de enero de 1833.

gobierno que los mandaba” en el orden colonial. Los españoles “desmejoraron sus costumbres” y

“como dice Montesquieu, podían darles una religión de mansedumbre y les llevaron una superstición furiosa: pudieron hacer libres a los esclavos e hicieron esclavos a los hombres libres. Superstición, esclavitud, he aquí el cielo en que se hallaba sumergida la nación mexicana por más de trecientos años: apareció un genio benéfico por los años de 1810”.⁹⁰

Los sacerdotes debían fomentar entre la población indígena “la religión como lo es la de cristo, un sistema dulce y arreglado que haga a los hombres trabajar por formarse ideas exactas de la divinidad que debe adorar y conocer; por instruirse en sus leyes y preceptos que, como los del Evangelio cristiano, respiren complacencia y respeto”. De esta forma se le suministraría “una moral en todo, acompañada de la virtud; una obediencia constante a los preceptos de la ley divina y una disposición eterna a ejecutar el bien y a aborrecer el mal”. Por exacerbar estos valores entrecruzados con los de la moral cívica (además de ser individuos con amplio reconocimiento social), la responsabilidad del cura era explicar desde el púlpito las “bondades” del liberalismo a los indígenas, su papel en la dinámica social liberal y recalcar las prerrogativas de su rol de ciudadanos.⁹¹ Solo de esta manera el culto católico dejaría de ser hijo de “una piedad ciega que a la vez no produce más que barbarismos y supersticiones”, y borraría esa imagen de “un proyecto de ambición que abrumba a los pueblos con el peso de creencias groseras”.⁹²

⁹⁰ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, está más golpeado, está más limpio*, núm. 102, sábado 12 de abril de 1834.

⁹¹ Era tan importante la coordinación entre autoridades civiles y eclesiásticas que el diputado Gorriño y Arduengo consideró en su proyecto de Constitución (1825) elevarla al grado de un artículo: “Art.174. se recomienda a todos los párrocos que unánimemente con las autoridades civiles, y con el mayor celo, contribuyan en su influjo sobre los indígenas, para que se verifique cuanto antes su educación civil”. En Motilla, *El doctor*, p. 54.

⁹² AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 102, sábado 12 de abril de 1834.

Para que la moral cívica y la religión católica ilustrada tuvieran resonancia entre la población indígena, fue imprescindible un filtro ideológico que masificara sus premisas. La clase dirigente se decantaría, lógicamente, por la instrucción pública como la encargada de sostener esa titánica labor.

Educación “forzosa” para la “juventud” indígena

El historiador Manuel Muro afirmó que en el San Luis Potosí colonial se creía que los indios “eran indignos de instruirse, sirviendo como bestias para los trabajos del campo”. Asimismo, Muro aseguraba que entre la clase letrada se pregonaba un sentimiento de animadversión hacia el indígena conocedor de la lectura, sentimiento resumido en un dicho coloquial de la época: “indio que sabe leer, no lo quiero ni ver”.⁹³ Para la etapa independiente se intenta revertir esa imagen, ya que en el proceso de ciudadanización indígena la educación fungía como uno de sus principales baluartes, permitiendo a largo plazo fragmentar las barreras sociales que arrojaban al indio, aun decretada su igualdad jurídica, a un peldaño ínfimo. El gobernador Díaz de León, en mayo de 1826, preveía las diferencias sociales “mientras no se procure generalizar la educación [del indio]”, debiéndola recibir “cómodamente”.⁹⁴ Compartiendo la afirmación de Díaz de León, en el *Periódico Oficial* se aseguraba que la ilustración los motivaría

“a vivir juntos desde su infancia, se acostumbrarán a considerarse todos como miembros de una misma familia: desaparecerá desde luego esa desigualdad de clases que tan funestos efectos ha causado a la república, y la voz de la naturaleza

⁹³ Muro, Manuel, *Historia de la instrucción pública en San Luis Potosí, escrita por acuerdo del señor gobernador del estado, ingeniero Don Blas Escontría*, San Luis Potosí, Imprenta, litografía, encuadernación y librería de M. Esquivel y compañía, 1899, p. 6.

⁹⁴ “Discurso pronunciado por Ildelfonso Díaz León, Gobernador del Estado de San Luis Potosí, el 20 de mayo de 1826”. Citado en Barragán, Nereo Rodríguez, *Lic. José Ildelfonso Díaz de León: primer gobernador del Estado de San Luis Potosí y fundador del Colegio Guadalupano Josefino*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1972, p. 36.

encontrará siempre dispuestos a los ciudadanos que la escuchen recordándoles que tiene derechos a conservar, y derechos a defender”.⁹⁵

Solo los indígenas educados encajarían plenamente en la sociedad liberal. Una buena educación, decía Díaz de León, “ha sido siempre la mejor recomendación de los hombres: en todas partes el Ciudadano ilustrado se prefiere al que no lo es”.⁹⁶

Los ideólogos de la primer Constitución potosina vieron en la instrucción pública “la primera y más sagrada de sus obligaciones”. Por tanto, una de las empresas que exigieron su rápido actuar fue formar “un plan de instrucción con respecto a las diversas circunstancias de los ‘potosinenses’ y con arreglo a las leyes de la federación”.⁹⁷ Aunque algunos funcionarios pugnaron por un plan educacional exclusivo para los indígenas,⁹⁸ a nombre del ideal homogeneizador de la población se designó que recibieran la misma instrucción que el resto del estado. El plan de instrucción consistió primeramente en que

“Todos los ayuntamientos bajo cuya inspección está este ramo, [...] saquen con preferencia a cualquier otro gasto los necesarios para la dotación de escuelas de primeras letras. [...] si se logra el fin, traerá todas las ventajas que proporciona un sistema digno del ilustrado siglo en que vivimos, [...] sin educación no hay libertad, no hay justicia, no hay orden, y con ella se logra todo esto, y la prosperidad y engrandecimiento de la nación”.⁹⁹

Las escuelas de primeras letras, “base fundamental de la educación”, reclamaban una “atención particular”, porque “en ellas se interesa todo lo que es el hombre en el curso de la vida para la patria y para sus semejantes: allí es donde se ponen las bases primeras de los ciudadanos, y en ellas más que en ninguna otra cosa estriba la futura prosperidad o

⁹⁵ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 79, jueves 23 de enero de 1834.

⁹⁶ “Discurso pronunciado por Ildefonso Díaz León”, p. 36.

⁹⁷ *Legislación Potosina*, p. 152.

⁹⁸ Para el caso del diputado Gorriño y Arduengo, Véase Motilla, *El doctor*, p. 67.

⁹⁹ Informe del Gobernador del Estado al Ministro de Relaciones de la República. Citado en Rodríguez, *Lic. José Ildefonso Díaz de León*, p. 25.

decadencia del estado”.¹⁰⁰ En las aulas de estos recintos se debía forjar insoslayablemente la escritura, la lectura, las operaciones básicas de aritmética, la enseñanza del catecismo religioso¹⁰¹ y “demás elementos de buena crianza”.¹⁰² Pese a que el gobierno estatal expresaría en variadas ocasiones que no había “vejez para la virtud”¹⁰³, sin las cátedras de “la primera instrucción”

“no habrá hombres ilustrados, los más serán ignorantes, viciosos y malos ciudadanos: por consiguiente, los de algunas luces, serán serviles; los ignorantes, sectarios decididos del despotismo y aristocracia; los viciosos, corruptores de la moral pública y todos en fin como malos ciudadanos, serán promovedores de asonadas anárquico-lucrativas, que indefectiblemente les conducirá a su aniquilamiento, con el que concluirá ilustración, libertad, e independencia; y entonces los restos humanos volverán a ser dados en encomienda, como en los tiempos aciagos del bandolero Cortés”.¹⁰⁴

El entusiasmo por la instauración y funcionamiento de escuelas de primeras letras se amainó con las respuestas de los distintos ayuntamientos que acusaban escases de recursos monetarios y la poca capacidad de respuesta de la ciudadanía ante los esfuerzos del gobierno por educarlos. Como muestra de lo anterior, desde Tampamolón y San Antonio se informaba de las vicisitudes de los funcionarios con los indígenas, negándose los segundos a aportar impuestos para la ilustración y, por ende, a reconocer los beneficios de la educación para sus hijos. Frente a esta negativa, en la ciudad de San Luis Potosí se autorizó en 1825 que los “ciudadanos indios con hijos, ahijados y demás de uno y otro sexo, los mandarán a la escuela sin excusa ni pretexto alguno y el que contraviniere a lo dispuesto por primera vez se reprenderá seriamente por el Juez, por segunda sufrirá la multa de un

¹⁰⁰ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 2, viernes 14 de enero de 1831.

¹⁰¹ Arredondo, “Políticas”, p. 42-43.

¹⁰² AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 27, domingo 26 de mayo de 1833.

¹⁰³ AHESLP., P.O., *La Opinión, Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí*, núm. 73, martes 21 de julio de 1835.

¹⁰⁴ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, está más golpeado, está más limpio*, núm. 26, domingo 12 de mayo de 1833.

peso”.¹⁰⁵ Era una obligación que todos “los padres de familia sin excusa ni pretexto alguno [deben] mandar a sus niños a la escuela de primeras letras, pues de necesidad y obligación lo tienen bajo responsabilidad ante las leyes divinas y políticas”.¹⁰⁶ De esta suerte, se definía la educación de la “juventud” indígena con un carácter de “forzosa”.

La coerción para la adquisición de conocimientos de primeras letras entre la juventud indígena resultó una estrategia para terminar con los “cálculos falsos” de “los padres de familia” inclinados “a preferir el mezquino salario de sus hijos en los primeros años de su edad a la ventaja infinita que les resultara si les dieran la educación que necesitan. Prevenciones contra las ciencias, hija de la ignorancia, les hace conceptuar que el tiempo que se consagra a la instrucción de sus hijos es perdido”.¹⁰⁷ Solo de la instrucción de esa juventud emergerían “hombres verdaderamente republicanos que serán otros tantos atletas de la libertad, que guiados de los principios de lo verdadero y lo justo, volarán impávidos, auxiliados de la opinión pública ilustrada, a derribar y pulverizar hasta los últimos vestigios de los indefensos altares de la tiranía”.¹⁰⁸

Para que el funcionamiento de los centros de primeras letras tuviese éxito era imperioso eliminar las prácticas contrarias a la “libertad legal”, aquellas que impedían adquirir “el tesoro inapreciable de los conocimientos útiles” y denotaban la “división de la sociedad”.¹⁰⁹ Bajo este y otros argumentos, las autoridades locales suprimieron una actividad que, según un habitante de la Huasteca potosina, les “arrancaba” la mayor parte

¹⁰⁵ AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 18, f. 2.

¹⁰⁶ AHESLP., SGG., 1827.3, leg. 26, f. 3.

¹⁰⁷ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 79, jueves 23 de enero de 1834.

¹⁰⁸ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 26, domingo 12 de mayo de 1833.

¹⁰⁹ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, más golpeado, está más limpio*, núm. 79, jueves 23 de enero de 1834.

de sus jornadas por el “durísimo trabajo” que representaba”,¹¹⁰ me refiero al servicio personal.

Eliminación del servicio personal indígena

En la época de dominación española, los indígenas retribuían la protección y la aplicación de los sacramentos otorgados por sus ministros. El pago, llamado obvención parroquial, era efectuado a través de la prestación de servicios personales a los curas (limpieza de la casa parroquial, mensajería, trabajo en los terrenos pertenecientes a la iglesia, entre otros)¹¹¹ y mediante la entrega de productos para su sostén cotidiano y el de sus iglesias. Siguiendo a Arturo Warman, esta retribución fue utilizada para la construcción y más tarde el ornato y equipamiento de los nuevos conventos e iglesias, alcanzando “dimensiones y lujos desproporcionados con el número de feligreses y religiosos”.¹¹²

Fuera de la esfera eclesiástica, los indios del “común”, en los lugares donde el número poblacional permitía erigir una “República”, prestaban servicio personal obligatorio a sus cabildos. El trabajo de “balde” o de “costumbre” (como también era llamado el servicio personal) también podía ser requerido por autoridades no indígenas como parte de las obligaciones tributarias.¹¹³

Hecha la Independencia, el gobierno mexicano reafirmó lo acordado en Cádiz (1812) respecto a la eliminación de los trabajos forzados indígenas para la manutención de

¹¹⁰ AHESLP. SGG. 1825.16, leg. 2, f. 8.

¹¹¹ Para consultar un caso de servicio personal, véase Monroy Castillo, María Isabel, “Un problema de representación”, en María Isabel Monroy e Hira de Gortari Rabiela (coords.), *San Luis Potosí. La Invención de un territorio, siglos XVI- XIX*, México, El Colegio de San Luis, LIX Legislatura del H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura de Gobierno de Estado de San Luis Potosí, 2010, p. 57.

¹¹² Warman, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 175.

¹¹³ Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro Gutiérrez (ed.), *Los Indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 117-122.

autoridades clericales y civiles. Las autoridades potosinas, adaptándose a las disposiciones del Congreso General, concibieron como un lastre para la modernización política y la legitimación de los funcionarios estatales que los indios siguieran concediendo servicios personales. El plan de los legisladores fue atestar un golpe de autoridad contra los ámbitos eclesiástico y civil aferrados al monopolio de la fuerza de trabajo indígena, buscando como efecto inmediato el respeto a las garantías individuales de la población natural y el posicionamiento del estado potosino como el articulador de la vida social y económica de sus municipalidades. El golpe consistió, ante el clero (algunos de sus miembros regulares manifestaron que los indígenas “no estaban en disposición de pasar a ser ciudadanos por su mucha ignorancia en religión y total estupidez en materia política”),¹¹⁴ en el decreto número 36, del 1 de diciembre de 1825, el cual dictaminaba que el “Gobernador del Estado hará cumplir en todos los Pueblos la ley que extingue el servicio personal de los indios y tomará las providencias necesarias para que los expresados paguen a sus párrocos los derechos correspondientes a sus respectivos aranceles”.¹¹⁵ El precio de dichos aranceles variaba dependiendo de la tarifa establecida en cada obispado, siendo muchas veces negociada entre ministro y feligresía,¹¹⁶ y oscilaba entre tres pesos el entierro por adulto y doce reales por niño; el bautismo alcanzaba la cantidad de un peso.¹¹⁷

Acorde con algunos políticos, la reforma de índole secular precitada tuvo de trasfondo el “bienestar” de los indígenas. El diputado Gorriño, por ejemplo, mencionaba que era tiempo que los naturales “logren y no sean perjudicados en sus derechos de su

¹¹⁴ AHESLP, SGG., 1825.1, leg. 8, f. 17.

¹¹⁵ *Legislación Potosina*, p. 152.

¹¹⁶ Ornelas Hernández, Moisés, “La política liberal y las obvenciones parroquiales en el Obispado de Michoacán”, en *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 128, 2011, p. 648.

¹¹⁷ Rangel, “Lo que antes”, p. 152.

libertad legal”.¹¹⁸ El Congreso ordenó que la población estuviera obligada a pagar los mismos aranceles por los sacramentos, y si fuese necesario, dado al argumento de algunos ministros relacionado a que las “innovaciones” del liberalismo traerían únicamente “miseria”, hacerles algunas concesiones a los indígenas, anteponiendo la caridad cristiana:

“[la retribución con el arancel debe] ponerse en práctica para que los indígenas ciudadanos, libres y en el ejercicio de sus derechos: saliendo del servicio con que los tenía agobiado el antiguo sistema de gobierno, gocen pagando sus derechos del feliz que actualmente nos rige, en el concepto de que si en este pago se presentasen dificultades de consideración podrá el gobierno dar cuenta de las que se experimentan para que la Honorable Asamblea tome las medidas legislativas convenientes y que sean de su soberana impresión, y en la inteligencia de que los indígenas, tan miserables que no puedan pagar los derechos, serán asistidos espiritualmente de limosna por sus párrocos, como sabiamente lo previno ya el gobernador, y cómo ha sido costumbre de todos los curas en todos los obispados”.¹¹⁹

El propósito liberal de reconocer la igualdad de los individuos empujó a la cúpula política potosina a desechar los intentos de los curas por restituir lo “que creían suyo” por “tiempo inmemorial”. A cada petición sobre restaurar el servicio personal, el gobernador o las comisiones del congreso encargadas de analizar los casos respondían con un rotundo “los indios deberán pagar el arancel impuesto por bautismos, casamientos o entierros”.¹²⁰

Ante lo civil, los legisladores reforzaron su posición y se mostraron inflexibles ante cualquier tipo de insinuación referente a una política de “se obedece pero no se cumple” que buscara negociar el destino de los indios. Esta actitud se reflejó en la atención puesta en los reclamos provenientes del interior del estado relativos a supuestas violaciones de sus derechos, particularmente las de la Huasteca potosina, territorio donde se localizaba el

¹¹⁸ AHESLP, SGG, 1825.3, leg. 3, f. 22.

¹¹⁹ AHESLP, SGG, 1825.3, leg. 2, f. 24.

¹²⁰ AHESLP, SGG, 1826.84, leg. 3, f. 23.

sector más “conservador” para reconocer y respetar la figura del indio ciudadano.¹²¹ Hacia 1830, el gobernador insinuaba molestia al enterarse que en algunos municipios del Partido de Tancahuitz los ediles mantenían viva la práctica del servicio personal a través de métodos violentos para conseguirlo. Enérgico, daba la orden al Prefecto José María Terán para cesar este acoso, que atentaba contra los preceptos de la Constitución de 1826:

“Al declinarse a los indígenas a servicios personales, [...] repugnándolos ellos, se infringe no solo la ley y disposiciones del Gobierno que repetidas veces ha dictado para que no se les aplique violentamente a los trabajos, sino que aún se ataca uno de los primeros derechos garantizados por la Constitución, cual es el de la libertad individual. Por esto podrá usted conocer lo reprehensible [que es] permitir se obligue a los indígenas a que trabajen en fábricas o labores, debiendo velar por que se les guarden intactos sus derechos, que no se les oprima y que la Constitución y leyes se observen rigurosamente. No puede el gobierno ver con indiferencia la queja de esos infelices sin faltar a una de sus obligaciones primeras. Por tanto, prevengo a que se abstengan de autorizar tales procedimientos y ni aun disimularlos”.¹²²

El empeño de las autoridades capitalinas de hacer valer la eliminación de todo servicio personal en los escenarios municipales demuestra el compromiso liberal del gobierno potosino con la ciudadanización; Al mismo tiempo, deja ver que el mensaje de ese compromiso tenía poca repercusión en algunas latitudes del territorio. Sabedores de la coyuntura de transición y de lo difícil que podía ser el cambio en las estructuras mentales de la población en general, gobernadores y Congreso vieron la transición del indio a ciudadano como un proceso obligado y como un estadio al que se llegaría mediante el respeto a las prerrogativas constitucionales.

Las estrategias de asimilación no solo debían repercutir en los indios avecindados, sus prerrogativas se ampliaron del mismo modo para los indígenas reacios a someterse a la vida nacional. Para ello era necesario congregarlos.

¹²¹ Rangel, “Las voces”, p. 129.

¹²² AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 43, f. 9.

Congregar a los indios

Para que la ciudadanización se hiciese extensiva era necesario que los indios no sujetos al control estatal (radicados en los montes y serranías) fueran congregados para su asimilación con el resto de la sociedad. El objetivo de insertarlos dentro de límites conocidos no significaba una novedad; fue un anhelo de las autoridades coloniales,¹²³ más bien representaba la oportunidad de concretar lo comenzado por frailes y misioneros años atrás, pero esta vez bajo el discurso del mejoramiento de las costumbres a través de la práctica de la igualdad jurídica. La congregación de los indígenas en la etapa nacional estuvo pensada también desde un punto de vista económico; a través de un mejor control de la población se recolectarían, según las autoridades, de una forma más efectiva los impuestos inherentes a la igualdad ciudadana.

Antes de la formación del estado potosino, aunque ya considerados los indios como ciudadanos, la Diputación Provincial de San Luis Potosí mostraba su preocupación por la “reducción”¹²⁴ de los indios a poblados. En 1821, por ejemplo, le ordenaba al ayuntamiento de Tancanhuitz que “los indios dispersos en los bosques del pueblo” fuesen congregados a “sus inmediaciones” y “se les obligue a ello desde luego, pero no si para razón de semejante vecindad se les perjudica notablemente en su subsistencia, pues entonces por otros medios prudentes deberá impedir cualquier tipo de abuso”.¹²⁵ Tres años después, en 1824, el gobierno estatal dictaminó, atendiendo el “dictamen de la comisión de

¹²³ Escobar y Fagoaga, “Sociedades”, p. 56.

¹²⁴ La palabra reducción era empleada en el periodo colonial para la población indígena congregada alrededor de una misión. El uso de esta palabra sobrevivió para la época independiente, utilizada por las autoridades para hacer referencia al esfuerzo que debían hacer los alcaldes para atraer a los indígenas a los poblados. Significado de la palabra en la época colonial en Rangel Silva, José Alfredo, “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur del Nuevo Santander”, en *Relaciones*, vol. 30, núm. 120, 2009, p. 227.

¹²⁵ Monroy Castillo, María Isabel, *La Diputación Provincial de San Luis Potosí. Actas de sesiones, 1821-1824, tomo I*, México, Instituto Mora, El Colegio de San Luis, 2012 p. 180.

gobernación”, que los “indígenas residentes de los “quebrados montes y soledades donde era muy difícil doctrinarlos” tuviesen un “sitio cómodo para ellos, como para doctrineros y curas”. En ese orden de ideas, se ordenó que los pueblos se “reformasen en sitios que tuvieran comodidad de aguas, tierras y montes, y además un ejido de una legua”.¹²⁶

Del mismo modo que en la etapa previa a la entidad, la congregación de los indios en el estado de San Luis Potosí se proyectó evitando cualquier tipo de coerción. Haciendo uso de esta línea de gobernabilidad paternalista, el gobernador Díaz de León exhortaba en 1826 al alcalde de Tampamolón para “procurar por todos los medios posibles de dulzura y suavidad reducir a los indígenas en poblado, manifestándoles los bienes que deben disfrutar habitando en sociedad, instruyéndose ellos y sus hijos en la doctrina cristiana y proporcionándose otras comodidades de que se privan morando en las barrancas y malezas”.¹²⁷ Ese mismo año, y con un talante idéntico, giró instrucciones al ayuntamiento de Huehuetlán para trabajar “incesantemente” en “atraer a los indios al poblado, asignándoles terrenos competentes de los propios del pueblo y evitando el maltrato y toda carga que es lo que los retrae. [Así], ellos solos procurarían venirse al pueblo para sentir los beneficios que no podrían menos que agradecerles”.¹²⁸

Atraer a los indígenas a los poblados tenía una fuerte concepción política: un individuo con bienes y domicilio conocido (reconocido socialmente) adquiriría derechos políticos, elevándolo al grado de ciudadano.¹²⁹ Uno de ellos fue la facultad de ser elegible para obtener “cargos municipales del lugar de su residencia, y todos los demás empleos con

¹²⁶ AHESLP., SGG., 1825.9, leg. 38, f. 4.

¹²⁷ AHESLP., SGG., 1826.15, leg. 5, f. 6.

¹²⁸ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

¹²⁹ Escobar Ohmstede, Antonio, “¿Qué sucedió con las tierras en las Huastecas decimonónicas?”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 139.

igualdad de derechos a su opción, supuesta la de méritos y aptitud”.¹³⁰ Esta prerrogativa implicaba la posibilidad de votar y ser votados. Si bien esta práctica política no les era desconocida, (en sus extintas cofradías y Repúblicas elegían y eran elegidos para puestos representativos), al estar congregados en una cabecera podían formar parte del ayuntamiento, donde no solo representaban a los de su etnia, también a los no adscritos a ella.

A la par del intento de reducir a los indios a poblado, se pretendió fracturar el dualismo indio-no indio con la apertura de los núcleos poblacionales uniétnicos, en este caso los “pueblos de indios”.¹³¹

Fomento de pueblos mixtos

Paralelo a la reducción de los indios a terrenos conocidos, las autoridades potosinas implementaron la población de parajes que en el antiguo orden colonial fueron exclusivos de los naturales.¹³² Esta búsqueda de formar pueblos mixtos se oficializó con el decreto número 8, del 27 de enero de 1827, donde se especificaba que “todo individuo que le convenga podrá vivir en los pueblos de indios y obtener los cargos municipales conforme a las leyes”.¹³³ El atenuante principal de este decreto, en el discurso público, fue menguar

¹³⁰ *Legislación Potosina*, pp. 272-273.

¹³¹ “Al finalizar el periodo colonial, el pueblo de indios fue una entidad corporativa, reconocida legalmente, donde vivían 80 tributarios (unas 400 personas), donde además había una iglesia consagrada, autoridades indígenas anualmente electas y tierras enajenables. Los pueblos solían poseer terrenos dedicados a la agricultura y ganadería mayor (vacas, burros, yeguas, mulas) y menor (ovejas y cabras). La importancia del gobierno indígena radicaba, entre otras cosas, en su capacidad para funcionar como entidad agraria que vigilaba y otorgaba en usufructo las parcelas a los tributarios. En Ohmstede, Antonio Escobar, *Para entender las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*, México, Nosotras Ediciones, 2010, p. 54.

¹³² El deseo de poblaciones mixtas se expresó como algo innovador, pero la formación de sociedades con heterogeneidad étnica fue un fenómeno que empezó a desarrollarse con alto grado a finales del periodo colonial, sobre todo en propiedades privadas (haciendas o ranchos), en lo que posteriormente sería la entidad de San Luis Potosí. De igual forma, durante esos años, mediante diversas estrategias, pobladores no indios poco a poco fueron insertándose en núcleos indígenas donde supuestamente su presencia estaba restringida.

¹³³ *Legislación Potosina*, p. 97.

paulatinamente las diferencias étnicas, aminorando el estado paupérrimo de los indios, y formar a largo plazo núcleos homogéneos. Mantener divisiones poblacionales, se explicaba en el *periódico oficial*, era replicar la herencia de los tiranos: “la tiranía no puede introducirse ni conservarse, sino sembrando entre los ciudadanos la división, madre de la debilidad. Los enemigos de la tiranía unieron siempre a los hombres, y los tiranos los separaron y dividieron”.¹³⁴

Otro de los motivos del decreto radicó en mermar el capital político de los principales indígenas. En efecto, la apertura de posibilidades para detentar un puesto público fue pensada en detrimento de las antiguas autoridades indígenas, las que con la restructuración territorial y el empoderamiento político de las cabeceras municipales (suponiendo la desaparición de las Repúblicas de indios) dejaron de ser legítimas para la toma de decisiones políticas, pero seguían teniendo injerencia entre las colectividades de naturales. Sostener aquellas figuras de mando significaba la imposibilidad de interiorizar un sistema de lealtad política hacia las autoridades municipales. El decreto no solo imperó en función del desplazamiento de no indígenas a antiguos pueblos de indios para alentar la ciudadanización de los residentes originales, también buscó crear un nuevo sistema de lealtad política abriendo la posibilidad de gobernar a los primeros.

Para evitar desórdenes e invasión de tierras en el reordenamiento de la población, los diputados locales blindaron las posesiones de los “antiguos mexicanos” con el decreto número 1, del 10 de enero de 1827, el cual determinaba que “las tierras pertenecientes a los pueblos indígenas” se mantuvieran en manos de “sus actuales poseedores”.¹³⁵ El congreso

¹³⁴ AHESLP., P.O., *El yunque de la libertad, está más golpeado, está más limpio*, núm. 79, jueves 23 de enero de 1834.

¹³⁵ *Legislación Potosina*, p. 88.

era sabedor que las referencias culturales indígenas en torno a la tierra, las que iban más allá de la materialidad de unos derechos legales o el reconocimiento de una superficie del suelo, representaban el punto de cohesión de las comunidades. La tierra significaba “el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer el sustento”.¹³⁶ Con referencia de este apego material y simbólico a la tierra, puede suponerse que el decreto número 1 estuvo motivado también por el deseo de evitar disputas y descontentos entre autoridades locales e indígenas, motivo por el cual se disiparía la paz interna del estado.

El Congreso cambiaría un poco el tono cuatro años después. Con un decreto acordado el 15 de abril de 1831 se ratificó a “los indios como los dueños de su tierra”, y “como cualquier otro habitante del estado” podían “disponer de ella, sin restricción para venderla, donarla, hipotecarla o arrendarla, sea a persona de su pueblo o de otra parte”.¹³⁷ Esta medida hacía evidente la negación de la propiedad comunal y la inexistencia de obstáculos jurídicos para disponer libremente de ella. Sin duda, este último decreto acentúa la idea de la formación de pueblos mixtos; se decantó por eliminar la antigua política indígena que sostenía la prohibición de enajenar las tierras a fuereños o hacerlo exclusivamente mediante el conceso de toda la comunidad. Permitir ventas ágiles, sin necesidad de intermediarios, incrementaría la homogeneidad de las poblaciones. Además, ingresar al libre mercado mediante venta, renta o compra de terrenos lo acercaba más al papel de ciudadano ideal.

Congregados o en poblaciones mixtas, por ser considerados ciudadanos, los indígenas debían asumir un rol de generadores de recursos fiscales, mismos que ayudarían al fortalecimiento económico de las instituciones impulsoras de su civilización. Igualmente,

¹³⁶ Bonfil, *México profundo*, p. 158.

¹³⁷ *Legislación Potosina*, p. 272.

los indios debían conceder impuestos simbólicos necesarios para la defensa de la entidad y de la patria. Como lo ha mencionado Leticia Reina, el pago de impuestos y el ingreso a la milicia fueron dos instrumentaciones básicas e inmediatas para la ciudadanía de las colectividades indias a lo largo del territorio nacional.¹³⁸

Impuestos necesarios

El nuevo orden de cosas trajo consigo nuevas contribuciones para los indios.¹³⁹ Como parte del proceso de ciudadanía, los indígenas estaban en la obligación de aportar, entre los impuestos más significativos, un diezmo de las ganancias recaudadas en sus actividades económicas. Este impuesto ya no tenía su origen en el ámbito eclesiástico; fue secularizado por el Congreso local, decisión gubernamental definida como “ilustrada”.¹⁴⁰ El gobernador Díaz de León advertía el pago del diezmo como una “indispensable necesidad” para las arcas estatales, sobre todo el efectuado por los “indígenas de los pueblos de la Huasteca”.¹⁴¹ Creyente de que los naturales de esa parte del estado padecían de miseria, el gobernador sugería, fiel a su posición tutelar, realizar las recolecciones con “prudencia” y “con la dulzura de un amable carácter”.¹⁴²

Al ser individuos congregados, el gobierno tenía la potestad de tomar de los indios otro impuesto que podría denominarse “simbólico”, del cual estuvieron exentos en la

¹³⁸ Reina, Leticia, *Cultura política y formas de representación indígena en México, siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p. 37.

¹³⁹ Recién creado el estado potosino, el gobierno reafirmó la supresión del tributo indígena, carga fiscal que en 1809 era considerada por el ayuntamiento de la capital como la que “más aflige y aniquila a los indios [...] por muchas vejaciones que sufren en el modo de su cobro”. Citado en Bernal, “Una provincia”, p. 176.

¹⁴⁰ Corbett, “Soberanía”, p. 12.

¹⁴¹ AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30, f. 6.

¹⁴² AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30, f. 6.

Colonia,¹⁴³ me refiero a solicitar su presencia en el ejército en calidad de reclutas. Como “buenos hijos de la patria” debían honrar el mote de “potosinos” a través de acciones “nobles y heroicas”.¹⁴⁴ Apegándose al decreto número 12, del 6 de noviembre de 1824,¹⁴⁵ Díaz de León les recordaba a los alcaldes de la Huasteca que solo se aceptarían indígenas “sin defectos físicos por los cuales se hagan inútiles al servicio de las armas”, así como indios conocedores del “idioma castellano, cual es necesario para la doctrina que se da a las tropas”. Si la pesquisa de combatientes resultara infructífera, se recurriría a reclutar a los naturales “reputados por vagos”.¹⁴⁶ Asimismo, se vería con recelo y se trataría por “egoístas” a los indios que observaran con “indiferencia los males que amagan a la patria”.¹⁴⁷ Además de derechos y una igualdad a ultranza, la ciudadanización implicó “sacrificios de sangre”, que forjarían en los indígenas una visión nacional al tener una unidad política supraindividual para honrar y defender.

Conclusiones

Para concluir este capítulo propongo una reflexión sobre la especificidad de la ciudadanización en San Luis Potosí durante la primera República federal. Para esta tarea resalto, desde una perspectiva general, diferencias gestadas entre algunas estrategias de inclusión potosinas con otras experiencias estatales contemporáneas, sobre todo en aquellas donde el componente indígena fue casi total el de la población. Si bien cada clase

¹⁴³ Thompson, Guy, “Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía?”, en Antonio Escobar Ohmstede (comp.) *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, p. 216.

¹⁴⁴ AHESLP, P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 83, sábado 14 de julio de 1832.

¹⁴⁵ En dicho decreto se muestran los requerimientos para que los individuos pudieran ser elegibles como reclutas del ejército. Véase *Legislación Potosina*, p. 15.

¹⁴⁶ AHESLP., SGG., 1825-18, leg. 16, f. 16.

¹⁴⁷ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 83, sábado 14 de julio de 1832.

política estructuró sus iniciativas de asimilación de acuerdo a sus intereses particulares y necesidades sociales, lo que hace que comparar luzca como una acción arriesgada, este ejercicio se hace en función de esbozar un tinte general de la ciudadanización en San Luis Potosí, entendiendo las características sociales e históricas del estado.

La construcción conceptual en torno al indio y las disposiciones generales para integrarlo como ciudadano siguieron en gran medida la pauta de lo establecido por el gobierno nacional. La clase política local y sus dispositivos culturales (informativos y protocolarios) añoraron un pasado prehispánico y evidenciaron a un degradado indio decimonónico, producto, según los legisladores, del brutal proceso de conquista y de la segregación emanada de las Leyes de Indias. El indígena contemporáneo se perfiló como un ciudadano incómodo, un problema para empezar a forjar la tan ansiada nación homogénea pregonada por los ideólogos liberales. Pero no todo representaba un panorama funesto, también le reconocieron la capacidad de aprehender los hábitos occidentales. Por tanto, el Congreso del estado y las diversas voces políticas trataron de asimilarlo con el resto nombrándolo miembro igualitario de la familia potosina, moralizándolo con valores cívicos, instruyéndolo bajo las premisas de un catolicismo ilustrado, educándolo mediante la masificación de las primeras letras e igualando su suerte a la de los demás sectores de la población eliminando todo privilegio y actividad exclusiva ligada al periodo colonial. A diferencia de las disposiciones nacionales, previstas como inmediatas e ineludibles en su aplicación (permitiendo el uso de la fuerza si se tornara necesario), el gobierno de San Luis Potosí enarbó una postura paternalista y por momentos permisiva. Esto desembocó en que el indígena quedara confinado bajo la tutela directa del gobierno.

Desde su posición de tutelaje, los federalistas, tanto radicales como moderados, interpretaron de manera laxa las restricciones de la ciudadanía en favor de los indígenas, cuya carencia de “civilización” no impidió que fueran considerados ciudadanos, unos que estarían en constante asimilación. Este fenómeno no ocurrió, por ejemplo, en el estado de Sonora, donde por padecer de dependencia económica y ser considerados vagos por su inexistente vecindad, aunado a su incapacidad para leer y escribir, muchos indios se quedaron fuera de las prerrogativas constitucionales. Se puede decir que la clase política sonoreense aplicó con celosa rigurosidad lo establecido en su Carta magna.¹⁴⁸ En ese sentido, la familia potosina, al menos en papel, se expresó abierta y tolerante, capaz de cambiar las estructuras mentales de la población pugnando por un mensaje de inclusión, igualdad y unión republicana.

El tono paternal de la ciudadanía potosina se pudo percibir en la mayoría de sus disposiciones y discursos. Una de ellas fue la inmediata desaparición de los trabajos forzados que los indios debían presentar a clérigos y autoridades civiles. Lo anterior no se presentó, por ejemplo, en Chiapas. Siendo una entidad con un 85 % de población india, se legisló en 1827 una “Ley de Servicios” que “arreglaba” los contratos de los trabajadores indígenas para desempeñarse como peones en las “fincas”. Dicha ley permitía el “empeño” de su fuerza de trabajo por adelantado (meses, incluso años) y proporcionar plena potestad a los “finqueros” para aplicar castigos físicos severos a los transgresores de los acuerdos contractuales. Según los políticos chiapanecos, los indios, mediante una lógica

¹⁴⁸ Medina, “Vecinos”, pp. 126-151.

“utilitarista”, adquirirían la civilización a través del trabajo y del continuo escarmiento, aunque, paradójicamente, sacrificaran su libertad individual.¹⁴⁹

El escenario chiapaneco se trató de eludir en San Luis Potosí, y un ejemplo de esa actitud fue la prohibición del trabajo obligatorio que solicitaban algunos hacendados en la Huasteca argumentando ser pactado con “décadas” de anticipación con los antiguos principales indios. Sabedor de que este requerimiento atentaba contra “el derecho a elegir”, el gobernador José Guadalupe de los Reyes ordenó expresamente que a los indígenas se les “cuide y se les satisfaga los trabajos a los que se dediquen con los jornales comunes al resto de los habitantes, encargándose los atiendan y protejan los posible en cuantos asuntos se les ofrezcan”.¹⁵⁰ La igualdad jurídica les había otorgado libertad de escoger para quien y cuando alquilar su fuerza de trabajo.

Otra de las acciones que pone de relieve la posición tutelar y permisiva del gobierno potosino fue el aliciente de la libre migración interna entre pueblos de indios y cabeceras en pos de la conformación de sociedades mixtas. Esta medida no estuvo mediada por imposiciones e intereses de agentes culturales externos, fue planteada como exclusiva de los habitantes locales. Esta postura no fue uniforme en México. En Oaxaca los políticos locales propusieron la colonización extranjera (francesa) en 1827. Con el 85% de población indígena, la intención del Congreso fue inducir a los indios en el proceso de explotación de la naturaleza que los extranjeros fomentarían, actividad que les mostraría el camino de la

¹⁴⁹ Torres Freyermuth, Amanda Úrsula, “Trabajo (indígena), control y castigo. La ley de servicios chiapaneca de 1827”, Tesina de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

¹⁵⁰ AHESLP., SGG., 1831.7, leg. 9, f. 32.

civilización al disfrutar de sus dividendos. Se proyectó que los franceses promoverían el blanqueamiento, tanto cultural como físico, de la población.¹⁵¹

Así como Oaxaca, Yucatán ponderó intereses endógenos para una mejora social de la entidad y, particularmente, la de los indios. Con más del 75% de población natural dentro sus fronteras, el gobierno impuso en 1825 una primera ley de colonización que “invitaba” a “todo extranjero” a establecerse en terrenos de la entidad, facilitando la compra de tierras a precios establecidos según su área. Esta acción se hizo en aras del desarrollo de grandes empresas agropecuarias y de la explotación forestal. Insertos en una lógica capitalista, los indígenas conocerían el valor de la producción y dejarían atrás su interés compulsivo por la organización social corporativa, en otras palabras, entrarían en el modelo idealizado del ciudadano liberal.¹⁵² San Luis Potosí no compartió la idea de Oaxaca y Yucatán en torno a colonizar para civilizar al indio, inclusive se decretó, el 25 de diciembre de 1825, la prohibición de “vender bienes raíces a extranjeros no naturalizados”.¹⁵³

El tópico de la división de la tierra como método de ciudadanía también puede reflejar la postura ya mencionada de la clase política potosina con sus gobernados indios. En las leyes y decretos emitidos por el Congreso local, al menos en el lapso de 1824-1835, no hay referencias concretas en torno a destruir las propiedades comunales, pugnándose solo por reafirmar la tenencia de las tierras en manos de los indígenas. Lo anterior no quiso decir que la clase política no anhelaran la transformación de estos en un sector de pequeños

¹⁵¹ Reina, Leticia, *Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, pp. 101-110.

¹⁵² Bracamonte y Sosa, Pedro, “La jurisdicción cuestionada y el despojo agrario en el Yucatán del siglo XIX”, en *Revista Mexicana del Caribe*, vol. 5, núm. 10, 2000, pp. 150-170.

¹⁵³ *Legislación Potosina*, p. 117.

propietarios; de hecho, al nombrarlos “dueños” de sus tierras con la facultad de disponer de ellas (venta y renta), se evidenció un primer paso para romper los vínculos comunitarios.

A diferencia de San Luis Potosí, estados como Veracruz,¹⁵⁴ Jalisco, Puebla, México, Chiapas y Michoacán presentaron en sus resoluciones legislativas un ahínco por la división territorial del espacio indígena, atestiguando que solo de esta manera el indio “mejoraría su condición”.¹⁵⁵ En estas entidades la obstinación de trastocar de manera abrupta las unidades de producción indígena tenía de fondo una de las ideas dogmáticas del liberalismo: “solo el verdadero ciudadano es el propietario y la tierra la propiedad básica”.¹⁵⁶ La actitud timorata y tolerante del gobierno potosino pudo responder a mantener la paz en el interior del estado, condición necesaria para fortalecer las instituciones de gobierno que se encontraba en plena construcción de sus bases.

En lo tocante al ramo monetario, los gobernantes trataron de mostrarse comprensivos y benévulos con la población natural. Al exigirle a los párrocos paciencia en el cobro de las obvenciones parroquiales e incitándolos a perdonar algunos pagos por los santos sacramentos, el gobierno demostró el compromiso del gobierno con sus ideas paternas. Fueron igual de consecuentes las posturas de los gobernadores que reprobaron la violencia en cobro del diezmo, obligando a los ayuntamientos a elucubrar planes de cobro sin la necesidad de recurrir a la coerción. Esta línea de gobernabilidad no fue visible en Zacatecas. Los proyectos modernistas de aquel gobierno (apertura de bancos y escuelas)

¹⁵⁴ Escobar Ohmstede, Antonio “Los pueblos huastecos frente a las tendencias modernizadoras decimonónicas” en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymond Buve (comps.) *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de San Luis, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 2002, pp. 169-179.

¹⁵⁵ Miranda Arreola, Eduardo, *Entre armas y tradiciones: los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006, pp. 231-244.

¹⁵⁶ Bonfil, *México profundo*, p. 158.

exigieron a los indios altos impuestos y, por tanto, una minuciosa recaudación para concretarlos. Así, los naturales de varios municipios se quejaron durante la década de 1830 de los malos tratos recibidos durante el cobro y también de los escasos beneficios que recibían por parte del gobierno.¹⁵⁷

En sentido opuesto a algunas de sus contrapartes estatales, e inclusive de la nacional, el gobierno potosino buscó encauzar la ciudadanía indígena por el camino del paternalismo. De ahí que en los discursos y las disposiciones relativas a los indios, de 1824 a 1835, se puedan leer con frecuencia términos asimilacionistas, como igualdad, unión, familia, respeto, esfuerzo, protección, dulzura, suavidad, caridad, civilizar, etc. Se mostró permisivo al no atacar directamente algunas de las matrices culturales indígenas (división de la tierra). No obstante, en cada una de las estrategias de ciudadanía se hace presente la obstinación, velada y abierta, para obligar al indio a negarse a sí mismo. En ese sentido, la religión, la moral cívica y la educación debían inculcarle que el único medio para entrar por completo en la comunidad política estatal y nacional era desapareciendo como grupo social, desterrando las prácticas que lo hacían diferente y que lo tenían sumido en un estado de abyección. La eliminación de las antiguas autoridades indígenas y la oportunidad de engrosar las filas de la milicia fueron dos estrategias avocadas en esa dirección; trataron de producir lealtades que superaran a las de la comunidad, eje central de la cultura indígena, y que se extendieran al nivel nacional. La condición era clara: la vereda para la supervivencia, incluso física, era convirtiéndose en el sujeto portador de los atributos políticos, históricos y culturales de la nación, es decir, en el ciudadano moderno.

¹⁵⁷ Ríos Zúñiga, Rosalía, *Formar ciudadanos: sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*, México, Universidad Autónoma de México, 2005, p. 216.

Capítulo 3

La Huasteca potosina: escenario geográfico, indios y grupos de poder tras la Independencia

A partir de 1824 el gobierno estatal definió a la sociedad potosina como a una familia. Este término, como se argumentó en el capítulo anterior, no se refería a la acepción simplista establecida en los diccionarios del siglo XIX, la cual hacía referencia a los miembros de una casa bajo las órdenes de un señor, sino que el término utilizado por las autoridades locales apelaba a la idea de gestar relaciones de unión y fraternidad para alcanzar una identidad potosina. Con este discurso se pretendía que los potosinos imaginara al territorio de la entidad como un espacio común, integrado por grupos de diversas identidades dispuestas a contribuir a la construcción de un “futuro compartido”, basado, por supuesto, en la ideología liberal. Dentro de esta lógica de inclusión, al indígena se le concibió, no sin antes criticar su estado actual, con capacidad de adaptarse a la nueva realidad social independiente, así como sensible de adquirir los valores y conocimientos que las autoridades fomentarían para su completa realización como ciudadano.

Pese a la diversidad cultural del estado, particularmente en la Huasteca, territorio donde habitaban más de la mitad de los indios de la entidad, en las declaraciones asimilacionistas del gobierno no se resaltó las especificidades sociales e históricas de aquellos individuos con la obligación de convertirse en ciudadanos, más bien se les denominó indios, naturales, ciudadanos indios, antiguos mexicanos e indígenas. Esta omisión responde en gran medida al objetivo de minimizar las diferencias sociales, aunque mantener la palabra indio puede resultar una contradicción, y también a la inexistencia de

un “relativismo cultural” que se esforzara en comprender las características de cada etnia, ya que lo indio representaba atraso y heterogeneidad.

Partiendo del contexto descrito, aquí se esclarece al lector quiénes eran los indios de la Huasteca potosina, así como los responsables de ciudadanizarlos. En este capítulo se plantean cuatro apartados. En el primero se analiza de manera general a la Huasteca potosina desde una perspectiva física, debido a que el espacio geográfico influyó en el desarrollo y en las especificidades culturales de los indios. En el segundo se hace una revisión a *grosso modo* de las principales etnias de dicha Huasteca, me refiero a la pame, huasteca y nahua, donde se plasman algunas de sus características culturales de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX (lengua, vivienda, vestido, religión, etc.). Al diferenciar a las colectividades autóctonas del resto, y al ser identificadas como obstáculos de la ciudadanía, dichas características generaron múltiples críticas antes y después de la emancipación nacional. De hecho, las particularidades sociales de los indios servirán como principal argumento de las autoridades para tratar de excluir al indígena de las garantías de la Constitución potosina de 1826. En el tercero se esboza un panorama general del espacio social en cuestión, haciendo énfasis en las particularidades de los indios después de creado el estado potosino, así como las correspondientes a cada municipio que habitaban. En el último apartado se genera un perfil de los representantes del poder político en las entidades municipales, los cuales adquirieron la tarea de ciudadanizar.

1. Escenario geográfico

Considero al espacio físico como un elemento más de una zona de estudio y no como uno inerte y repositorio de los elementos sociales.¹ Los lugares insertos en el espacio físico representan más que puntos que lo vertebran y dotan de sentido, son porciones de territorios impregnadas de valoraciones, emociones y, por ende, de significados para los seres humanos.² Esto influye de sobremanera en los discursos y acciones de los actores sociales en diferentes procesos históricos.

La Huasteca potosina está ubicada al oriente del estado de San Luis Potosí, colindando con los estados de Tamaulipas, Veracruz, Hidalgo y Querétaro.³ Se hace hincapié en el mote de “potosina” para diferenciarla de las Huastecas pertenecientes a los estados citados con anterioridad, recordando que la Huasteca o las Huastecas era una región que se extendía más allá de las fronteras estatales de San Luis Potosí. Tras la Independencia, la idea generada en torno a la Huasteca potosina en la capital de la entidad era la de ser una zona alejada territorial y culturalmente, separada por una accidentada serranía. Se creía que esta fragosa barrera les concedía a sus moradores, principalmente a los indios, “una condición casi equiparable a la de las bestias”.⁴ Empero, se le reconocía un suelo fértil por sus exuberantes y caudalosos ríos.

Acorde con lo dicho por Miguel Aguilar-Robledo, en las primeras décadas del siglo XIX la Huasteca potosina podía dividirse (y en la actualidad siguen presentándose estas condiciones) en tres espacios o “microrregiones”. Define la primera como una sabana costera, que abarcaba la parte oriental y norteña, es decir, los municipios de Tamuín,

¹ Rangel, *Capitanes*, p. 35.

² Nogué, Joan, “Sentido del lugar, paisaje y conflicto”, en *Geopolítica(s)*, vol. 5, núm. 2, 2014, p. 157.

³ Para la época de este estudio, la Huasteca potosina colindaba con el estado de México. El actual estado de Hidalgo se estableció como tal en 1869.

⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1826.1, leg. 8, f. 18.

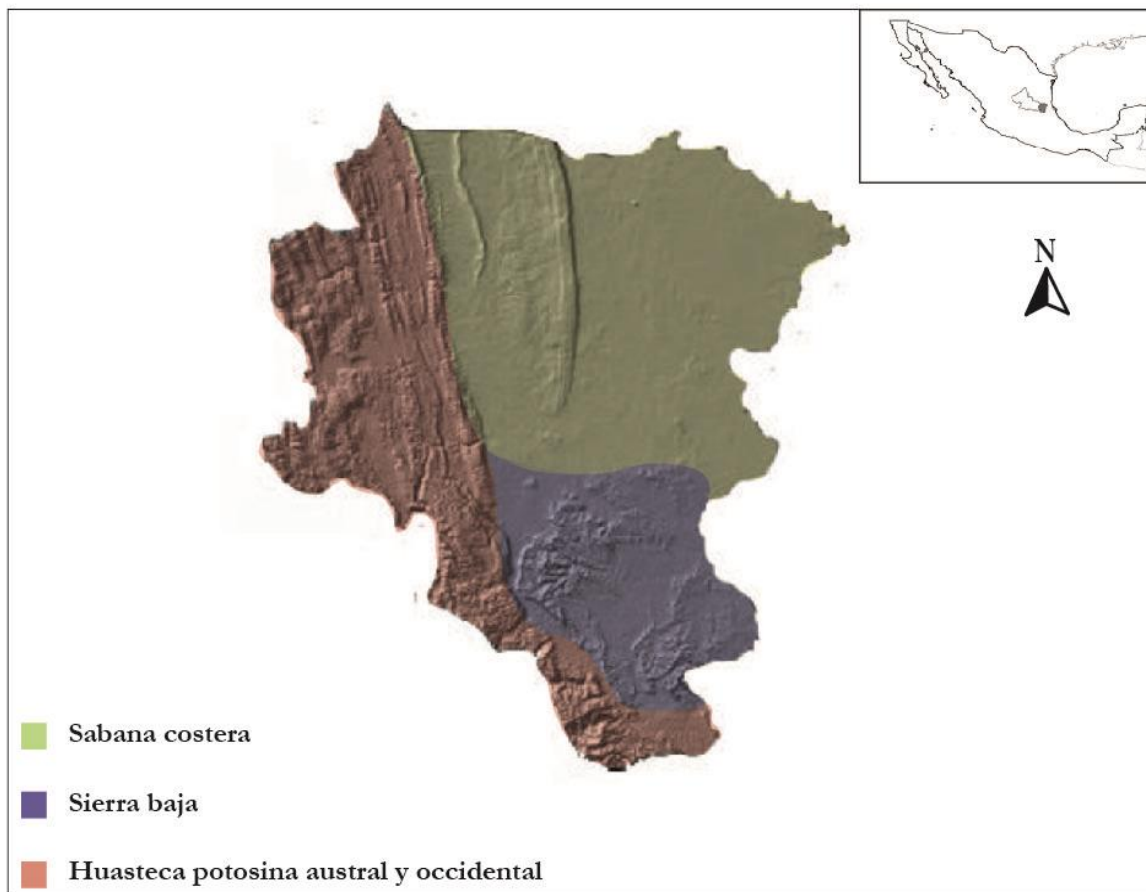
Tancuayalab, parte de Valles y Tanlajás. Este espacio tenía una altura oscilante entre los 100 y 200 metros sobre el nivel del mar. Sus suelos eran fértiles, sobre todo los colindantes con los cuerpos de agua, a pesar de ser la zona menos lluviosa. La sabana costera estaba cubierta por un tenue bosque tropical deciduo y matorral espinoso. Su temperatura era superior a los 25 grados centígrados (mapa 2).

La segunda microrregión comprendía los territorios de la sierra baja. Incluye fracciones de Valles, Tancanhuitz, Tampamolón, Axtla, San Martín Chalchicuautla y Aquismón. Sus suaves montañas alcanzaban los 200 y los 600 metros sobre el nivel del mar. La precipitación variaba entre 1,200 a 1,500 milímetros, gozando los suelos de gran fertilidad. La vegetación rondaba entre los bosques tropicales deciduos y siempre verdes. Al igual que la sabana costera, la sierra baja contaba con una temperatura superior a los 25 grados centígrados (mapa 2).

La tercera microrregión era la austral y occidental, la más abrupta de todo el espacio de estudio. Alcanzaba los municipios de San Nicolás de los Montes, La Palma, Xilitla, porciones de Aquismón y Tamazunchale. Por estar ubicada en las inmediaciones de la Sierra Madre Oriental, la altitud se registraba entre los 200 a los 2,000 metros sobre el nivel del mar. Sus lluvias anuales se registraban entre los 1,200 y 2,500 milímetros. La temperatura cambiaba de cálida a templada durante todo el año. Esta zona se caracterizó por sus pronunciadas pendientes y suelos rocosos en algunos espacios. Contó con una vegetación exuberante dentro del bosque tropical siempre verde y el bosque pino-encino (mapa 2).⁵

⁵Aguilar, "Haciendas", p. 125.

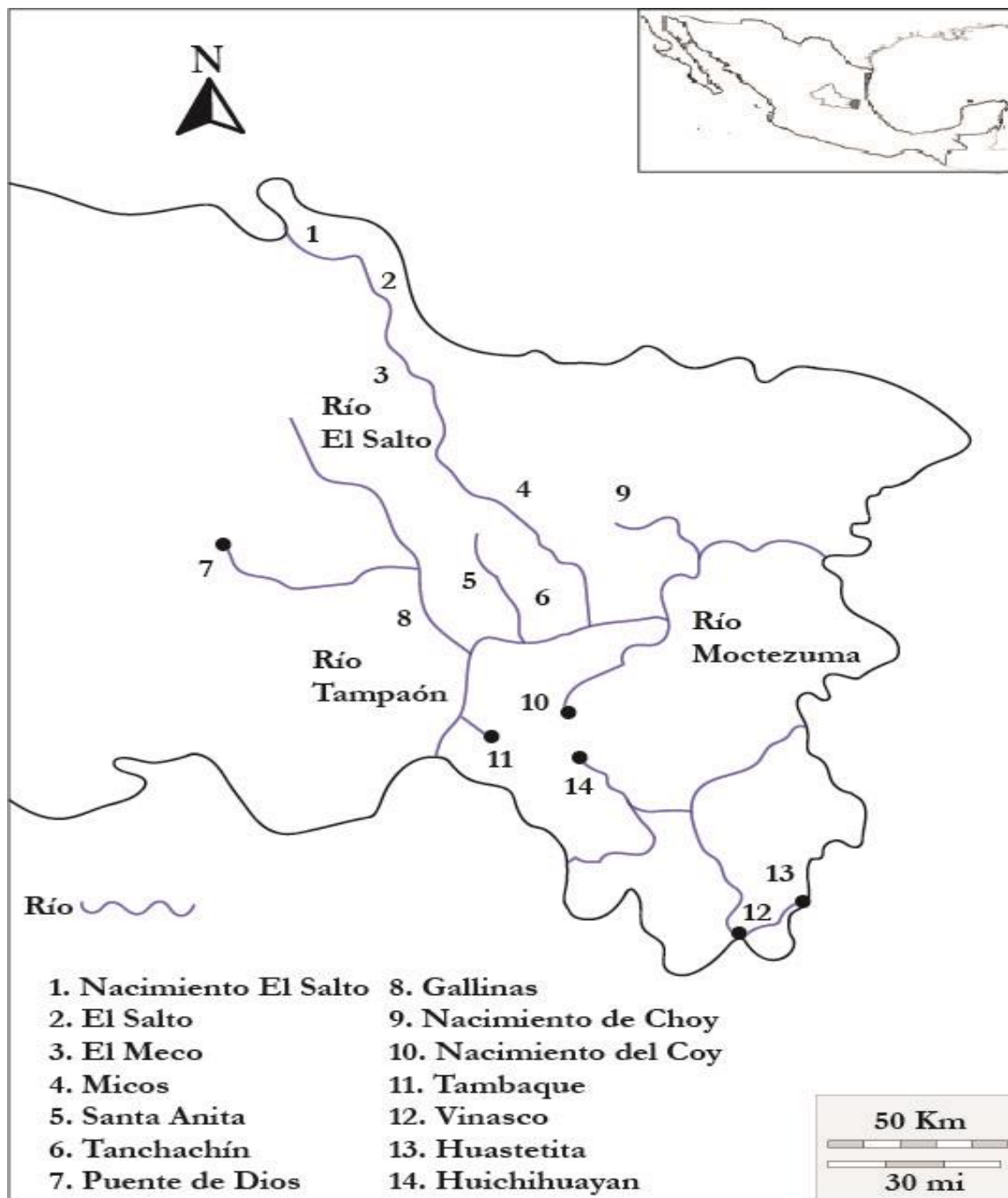
Mapa 2. Microrregiones que conformaban la Huasteca potosina en el siglo XIX



Fuente: elaboración propia con información de Aguilar, “Haciendas”, p. 125.

En lo que respecta al factor hidrográfico, fueron varios los ríos que cruzaron las microrregiones de la Huasteca potosina. Aunque algunos de estos cuerpos de agua bajaban su profundidad durante algunas temporadas, no dejaban de correr en todo el año. Los principales fueron el Nacimiento El Salto, El Salto, El Meco, Micos, Santa Anita, Tanchachín, Puente de Dios, Gallinas, Nacimiento de Choy, Río Claro, Nacimiento del Coy, Tambaque, Vinasco, Huestetita, Huichihuayan y el Río Moctezuma (mapa 3).

Mapa 3. Ríos de la Huasteca potosina



Fuente: elaboración propia con información de Cantoral Uriza, Enrique A., “Diatomeas en la cuenca del río Pánuco”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, p. 99.

2. Indios de la Huasteca potosina

La Huasteca potosina se encontraba habitada mayoritariamente por tres etnias indígenas: pames, huastecos y nahuas.⁶ Como se mencionó en el capítulo anterior, sus miembros fueron declarados individuos sujetos a la ciudadanía por su nulo apego a la vida occidental. Para entender esta disposición, más allá de los argumentos otorgados por los diputados y gobernadores, es preciso destacar las características generales de estas etnias. Para ello se ha echado una mirada breve y general de sus dinámicas a finales de la etapa colonial, lo que abre el panorama para conocer las “condiciones” con las que arribaron en al período independiente.

Antes de entrar de lleno al análisis de los grupos indígenas de la Huasteca potosina, creo conveniente mencionar algunas generalidades contextuales. La Huasteca potosina fue conquistada por los españoles y sus aliados indios. Su irrupción trajo consigo enfermedades desconocidas y un sistema esclavista imperante durante algunas décadas del siglo XVI. Estas dos condiciones provocaron una notable baja demográfica nativa. El escenario desolador, aunado al deseo de las autoridades españolas por la ocupación de tierras indias, alentó a una reestructuración social a través de la oficialización de las misiones como forma de congregar indígenas. Fundadas con el fin de suplir la falta de sitios prehispánicos en la zona, las misiones se avocaron a sedentarizar y evangelizar a los indios. Lo primero consistía en dotarles de tierras fértiles y enseñarles las técnicas de labranza y pastoreo para usufructo propio y para la extracción del obligado tributo al rey.⁷ Además de sostener la

⁶ Se podían encontrar minorías de otomíes y totonacos, que no fueron tan referidos en las fuentes como los pames, huastecos y nahuas. Escobar Ohmstede, Antonio, “Los pueblos de indios en las Huastecas, México, 1750-1810: formas para conservar y aumentar su territorio”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 6, núm. 1, 2007, p. 36.

⁷ El tributo puede considerarse como un “pacto” entre el estado español y los indios, por el cual el primero garantizaba tierra y protección a cambio de la cesión de una parte de los segundos. Así, se desarrolló, según

vida material de las misiones, la sedentarización respondió al objetivo de interiorizar en los indígenas una identidad de jornaleros o campesinos, única función económica con posibilidades de desarrollar dentro del mundo novohispano. Lo segundo estribó en la enseñanza de las tesis cristianas y en la implantación del régimen de servicios eclesiásticos.

Con el paso del tiempo y establecidas las instituciones españolas, se definieron dos tipos de pueblos indios: las misiones y los pueblos bajo curato secular. Las misiones podían tener pueblos de visita, atendidos por los religiosos fijos en ellas, y los curatos tenían ayudas de parroquia o vicarías, recibiendo el servicio religioso a través de los curas de las parroquias. Los curatos se distinguieron de las misiones por poseer gran cantidad de tierras y por tener una economía más solvente. En cuanto al gobierno civil, los pueblos se encontraban organizados en pueblos cabeceras y pueblos sujetos. Aun cuando estos asentamientos fueron definidos como indios, en sus fundos legales⁸ se asentaron, siempre como minoría, personas no indígenas.

Pames

Los pames se denominaban a sí mismos como *xi'ói*. El término “pame” fue instalado por los españoles, pero su origen aun no es del todo claro. Antonio de la Maza propuso que la palabra pame viene del “muep”, no, expresión utilizada por los indios al ver a los españoles: “no, no, no, no”, es decir, “muep, muep, muep, muep”. El historiador argumenta que los europeos escucharon “muepa, muepa, muepa, muepa”, que suena como “pamúe,

Brian P. Owensby, una relación de pacto entre un rey lejano y un vasallo conquistado, mediada por un sistema de justicia, advirtiendo una de las grandes novedades de la matriz política en la América española. En Owensby, “Pacto”, p. 59.

⁸ “El fundo legal se trata del terreno en el cual se establecía una población. El territorio tenía como centro la iglesia, a partir de la cual se medían quinientas varas (que después serían seiscientas) hacia los distintos puntos cardinales. De esta forma se estableció un cuadrado de 1000 varas por lado, dentro del cual se asentaba el pueblo”. En Escobar, *Para entender*, p. 72.

pamúe...”, expresión que con el paso de los años se transformó en “pamie” y finalmente en “pame”.⁹

La estadía de este grupo en la Huasteca tampoco es del todo clara; sin embargo, algunas hipótesis apuntan a una migración indígena del norte para instalarse en la Gran Chichimeca (Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí, Querétaro e Hidalgo) en el 1200 a.C. A partir de esa fecha inicia su desplazamiento hacia el oriente, terminándose por instalar en la frontera cultural oeste de la Huasteca potosina. Con el tiempo lograron dominar, sin afianzarse, cada uno de los sitios pertenecientes a ese territorio. Fueron en estos lugares donde los europeos trataron de reducirlos a poblado desde finales del siglo XVI.

Los pames de la Huasteca potosina fueron congregados por la orden franciscana en una serie de misiones erigidas entre terrenos abruptos, conocidos después de la conquista como la pamería (Huasteca austral): una franja vertical que recorría la Sierra Madre Oriental de San Luis Potosí (norte) hasta la Sierra Gorda (sur, actual estado de Querétaro), teniendo su límites al oeste con Rioverde y al oriente con Valles, Aquismón y Xilitla. Se establecieron durante el siglo XVI y XVII las misiones de La Palma, Guayabos, San Nicolás de los Montes, Santa María Acapulco, El Sauz, Tanchipa y Tanlacum. Estos lugares de conversión fueron adscritos a la custodia de San Salvador de Tampico de la provincia de México.¹⁰ Leguas al norte, los franciscanos fundaron Alaquines y Valle del Maíz, dos localidades ligadas a la Huasteca, sobre todo la última, que perteneció durante

⁹ Maza, Antonio de la, “La nación pame”, en Margarita Velasco Mireles (coord.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 2, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (científica), 1997, p. 19.

¹⁰ María Luisa, Casasús, *Misiones de la Huasteca Potosina: la Custodia de San Salvador de Tampico, época colonial*, México, CONACULTA, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Instituto Cultural San Luis Potosí, 1999, p. 77.

toda la época colonial a la Alcaldía Mayor de Villa de Valles, a partir de la cual se formó el partido del mismo nombre en 1786.

Lengua pame

La lengua utilizada por el también llamado “chichimeco” fue la pame. Teniendo sus orígenes en el 2500 a.C., esta lengua recibió una gran influencia de la cultura otomange y, años más tarde, de las culturas chichimecas y mesoamericanas.¹¹ La presencia española no significó un cambio sustancial en la práctica del pame. Los religiosos, ante la imposibilidad de imponer el castellano, aprendieron la lengua nativa para efectuar la catequesis y la comunicación en general.

Vestimenta y vivienda pame

La vestimenta del pame fue descrita por varios de sus contemporáneos como paupérrima. Según relatos de algunos religiosos, los indios se caracterizaban por “andar descalzos y casi desnudos, los más usaban una mantilla o una frazada”. Los “pudorosos” podían de vestir “un pobre calzón de manta”.¹² Las mujeres cubrían su cuerpo con un cuero de venado y un pedazo de frazada.¹³ Estas condiciones siguieron presentándose en los últimos años coloniales y en los primeros tras la Independencia; según las autoridades de la pamería, a los indios les gustaba imitar a las bestias con la desnudez practicada.¹⁴

¹¹ Chemin, Dominique, “unas consideraciones sobre los pames y su historia”, en Lydia Torre (coord.), *Xi’óí Coloqui Pame, Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, México, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996, p. 90.

¹² Galaviz de Capdevielle, María Elena, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 4, núm. 4. 1971, p. 7.

¹³ Arias Gallardo, Patricia, “Estrategias de adaptación de los pames al sistema colonial en la villa de Santiago de los Valles”, México, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de México, 2007, p. 35.

¹⁴ Citado en Ortiz García, Ramón, “Aproximaciones de la construcción, significación y ejercitamiento de las masculinidades del sujeto indígena Pame, en comunidades de San Luis Potosí”, México, Tesis en Derechos Humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2017, p. 15.

Las viviendas fueron adjetivadas con la misma severidad. Los pames de misión habitaban pobres “chozas de zacate y palma”. Los residentes de los montes, lejos de las congregaciones, tuvieron solo pobres “refugios”.¹⁵ La pobreza material del indio puede ser resultado de su actitud frente al nuevo orden social, pues, como se mencionará en líneas más adelante, las misiones fueron “lugares de paso” para muchos indios al no soportar los reglamentos y las exigencias internas y externas de las congregaciones.

Familia pame y actividades económicas

La familia fue el núcleo rector del pame colonial, la cual estuvo regida por un patriarcado.¹⁶ El hombre, al mando de la familia, se dedicaba a proveer a los suyos mediante la agricultura y la explotación de la naturaleza. También estaba obligado a mantener la seguridad de las misiones y de los municipios después de establecido el orden liberal. Los varones jóvenes se encargaron de faenas agrícolas y ganaderas. Por su parte, las mujeres se dedicaban a la recolección, abasto de agua y al cuidado de los integrantes menores de la familia. La mujer se definía personal y socialmente solo a través del matrimonio, es decir, bajo el estatus de casada o soltera.¹⁷

Antes de la llegada de los españoles, las actividades principales de los pames eran la caza, la recolección y una agricultura incipiente para consumo inmediato. La política de congregaciones trato de cambiar el funcionamiento de ese tridente de quehaceres, pugnando

¹⁵ Galaviz de Capdevielle, “Descripción”, p. 79.

¹⁶ Entiendo como patriarcado a un sistema de dominio que mediante un conjunto de relaciones sociales los hombres asumen el control político, económico, cultural y moral de una sociedad. Partiendo de esos beneficios, los hombres acceden a los bienes, recursos y servicios del tejido social donde se ven insertos. El sistema patriarcal se instaura, como en el caso de los indios, desde la dominación colonial. Véase Estela Cumes, Aura, “Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en *Anuario de Hojas de WARMI*, núm. 17, 2012, pp. 1-16.

¹⁷ Gallardo Arias, Patricia, “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, 2011, p. 82.

por otorgarles una identidad de jornaleros. Como forma de subsistencia, los indios debían ponderar el ejercicio de “la labranza”, que consistía en la siembra de maíz, frijol, chile y diversos tipos de semillas. Aunado a ello, debían ocuparse en los plantíos de algodón y caña de azúcar. Otra actividad esencial fue la cría de ganados mayores y menores. Estas responsabilidades debían efectuarse dentro de las 600 varas de tierra (101 hectáreas) otorgadas por la Corona a cada misión.

El nuevo rol de jornaleros arrojó buenos dividendos durante los primeros años misionales, mermando su efectividad con el proceso de expansión de las propiedades privadas. En efecto, el sistema económico de la Huasteca potosina colonial e independiente se basó en la explotación ganadera y agrícola, por lo que las haciendas estuvieron en constante expansión, legal e ilegalmente. Es importante señalar que la hacienda era una unidad productiva y un espacio social y político donde interactuaban individuos de distintos estratos étnicos, dependientes todos del hacendado. Gisela Von Wobeser, citando a Herbert Nickel, otorga los elementos claves de hacienda colonial: a) el dominio sobre los recursos naturales de la zona (tierra y agua); b) el dominio sobre la fuerza de trabajo; c) el dominio sobre los mercados regionales y locales; d) selección de productos; e) el monto de la producción; f) el origen del capital; h) el arrendamiento; i) ausentismo de los dueños; j) autosuficiencia económica; k) división del trabajo; l) infraestructura física y m) técnicas agrícolas.¹⁸ Todos estos factores, como atina a decir James Lockhart, consolidaron a la

¹⁸ Von Wobeser, Gisela, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, Universidad Autónoma de México, 1983, pp. 53-56.

hacienda como vehículo de conquista económica y una forma de penetración de dominio europeo en el interior de Nueva España.¹⁹

En la pamería, y en la Huasteca en general, se cumplían la mayoría de las características expuestas por Von Wobeser, aunque teniendo elementos particulares: los dueños residían en sus posesiones, y estas por lo general no contaban con la monumentalidad propia de las del centro del virreinato. Con la expansión de las propiedades particulares, las misiones perdieron tierras y capacidad de sujeción indígena. Al contar con las mejores zonas de cultivo, los indios se trasladaron a las haciendas para practicar la labranza propia y la de los dueños, arrendando pedazos ínfimos de terreno. Los propietarios, en el afán de conseguir y retener la fuerza de trabajo, pagaban los montos tributarios indios.

La imposibilidad de sembrar y cosechar materia prima para la supervivencia en las misiones también generó una huida masiva de indios hacia los montes. Este panorama fue descrito con claridad por el custodio fray Jacobo de Castro en 1748, cuando informaba a sus superiores que los pames

“no están congregados en el modo que debieran, por carecer todos de tierras y situación proporcionada en que vivir y hacer sus siembras [...] y así se ven precisados a arrendar tierras a los que suponen dueños de ellas [...] o a desertar las misiones, como se experimenta en las de Tanlacum, La Palma, Guayabos y Tamitas, metiéndose en las sierras y montes más distantes de las misiones por buscar la comodidad de poder sembrar los frutos necesarios para su conservación”.²⁰

Atendiendo a lo anterior, las actividades económicas del indio se llevaron a cabo en tres espacios sociales: en la misión, en las haciendas y en los montes. Si bien hay diferencias

¹⁹ Lockhart, James, “Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 49, núm. 3, pp. 420-425.

²⁰ Rangel, “Pames”, p. 248.

notables entre sí, tanto las misiones como las haciendas se distinguieron como unidades pugnantes por una agricultura mixta y a una mayor explotación de los recursos naturales. Considero que la siguiente cita, extraída de un discurso del virrey Revilla Gigedo, resume el panorama general de las misiones pames y sus actividades económicas:

“Ninguna misión tiene verdaderamente términos o linderos señalados como títulos correspondientes; y aunque se discurren que no sean bastante legítimos los de las haciendas de los españoles, estos son dueños y poseedores por lo general de las mejores tierras, y por consecuencia no hay que repartir a los indios, quienes siembran algunos pedazos de corta consideración y sirven de peones en las indicadas haciendas [...] todo influye en la escases de bienes particulares y comunes de los indios y de sus misiones; pero en la mayor parte de los territorios de la custodia se cosechan con abundancia el maíz, frijol y caña dulce y se fomentan las crías de ganados mayores”.²¹

Antigua religión pame y su presencia en el orden colonial

La antigua religión pame tuvo como base la adoración de la tierra y los astros. Algunos autores han argumentado que en el orden colonial no acaeció una desarticulación del culto pame, sino que partir del siglo XVIII, a través de las relaciones gestadas con grupos con tradición mesoamericana, los indios incorporaron dioses personales representados en figuras hechas de piedra y madera.²² Este cambio en el ritual permitió a sus contemporáneos observar la erección de un sistema religioso más estructurado: la adoración a una pareja divina, conformada por un Padre Viejo y una Madre Vieja. Al Padre lo asociaban con el fuego y el sol.; a la Madre, con la luna y la tierra.²³ Estos elementos regulaban la vida de los indios y les permitían, supuestamente, obtener los recursos necesarios para sobrevivir.

²¹ Citado en Rangel, *Capitanes*, p. 80.

²² Chemin Bassler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI-Serie de Investigaciones Sociales, 1984, p. 193.

²³ Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, Átomo, 1993, p. 530.

La conquista impuso un nuevo sistema de creencias con la oficialización del cristianismo. No obstante, la religión pame sobrevivió. Prueba de ello eran las denuncias en contra de los “hechiceros”, sujetos que se desempeñaban como intérpretes del culto autóctono y se erigían como un contrapoder religioso. En 1764, un fraile se expresaba así de estas personas:

“Es grande la creencia que los más indios tienen a estos hechiceros, los que tienen su superiores que llaman madai cajoo que quiere decir hechicero grande. Y esta canalla se emplea a curar a los enfermos, y el modo es soplarles todo el cuerpo, y aquel soplo lo guarda en una ollita, la tapan muy bien y la llevan a enterrar junto a esas piedras o ídolos. Esta maldita gente que llaman cajoos o hechiceros los veneran y tienen al modo que los católicos tienen por sacerdotes: estos son a los que les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien. Los mejores tratados, vestidos y venerados son estos malditos, y les meten tal miedo a los que curan y a todos, que sus embustes no llegan a oídos de los ministros, que les dicen que pronto han de morir, y que se los comerán las piedras, y ellos con sus brujerías los asolarán. Y así tan difícil descubrir esta canalla; todos guardan sigilo para no descubrirlos”.²⁴

Estos intérpretes no solo se ocupaban de la salud de sus fieles, también tenían, según el pensamiento pame, la posibilidad de mejorar el producto básico para la subsistencia: el maíz. De forma clandestina, los “hechiceros” montaban ritos en los campos de cultivo, siendo el más recurrente el “derramar su sangre sobre las milpas a modo de bendición. Este tipo de rito agrícola buscaba la abundancia y la armonía con los dioses.”²⁵

Sabedores de la aceptación parcial del cristianismo por parte de los indios, los curas los percibían como “cristianos únicamente de nombre”. Enterado del estado de las misiones de la pamería, el custodio de Valle del Maíz mencionaba a mediados de siglo XVIII que los pames bautizados y supuestamente inclinados al catolicismo desaparecían “de la misión y muchas veces se los hallan muertos, se ahorcan instigados del común enemigo [el demonio]. En esa misma directriz y por esos años, otro informe los acusaba de incumplir

²⁴ Citado en Chemin, *Los pames*, p. 193.

²⁵ Chemin, *Los pames*, p. 193.

“el precepto de confesar y comulgar anualmente por su rudeza, desidia y tedio a las cosas divinas”.²⁶ Estas piezas discursivas entregan a un indio voluble, que no aceptaba la religión con el compromiso exigido y la desdeñaban a la mínima posibilidad.

Ponderando las reminiscencias del culto antiguo y el poco entusiasmo de los indios por la religión del conquistador en plena etapa colonial, Patricia Gallardo Arias explica que los pames se adhirieron únicamente a ciertas bases del catolicismo, las que no lograron regir todas las facetas de su cotidianidad, pues

“continuaron buscando en sus prácticas respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte. Éstas podían aparecer en asuntos aparentemente “inofensivos” como la producción, la reproducción, el cuerpo, el hogar, el campo y el monte. Se trataba de una red discreta, protegida de la mirada de los españoles, una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al indígena con lo sobrenatural por sus propios medios”.²⁷

Si bien un mayoría de prácticas religiosas autóctonas se efectuaban lejos de la supervisión clerical, otras fueron permitidas ante la imposibilidad erradicarlas y seguramente para mantener una mínima base social en las misiones, como los “rituales de sanación” con hierbas medicinales y rezos en lengua india. Lo anterior permite visualizar a la religión pame, tal como lo alude Gallardo Arias, latente e inserta en la vida diaria del indígena.

Dos organizaciones pames: gobierno interno y cofradía

La Corona otorgó cierto grado de autonomía a los indios cuando les permitió nombrar a sus propias autoridades. Esta estrategia fue elucubrada para mantener la paz en los sitios donde el poder central no podría hacer presencia total y como un recurso para asegurar las ganancias hacendarias del tributo indígena. Así, a la cabeza del organigrama político pame

²⁶ Gallardo, “Estrategias”, pp. 83-84.

²⁷ Gallardo, “La transgresión”, p. 86.

se encontraba el gobernador, responsable de la recolección de los tributos y de la organización de mano de obra indígena. El cabildo, integrado por un alcalde, regidores y un escribano, debía encargarse del buen orden. El mayordomo y el alguacil de doctrina tenían la obligación de fomentar el culto católico y el pago de las obvenciones parroquiales. Para detentar estos puestos públicos era necesario demostrar un comportamiento apegado a las normas impuestas por las autoridades novohispanas.²⁸

La organización política indígena durante la Colonia, acorde con María Teresa Sánchez Valdés, fue adaptándose paulatinamente a las costumbres españolas, llegando a trabajar coordinadamente con estancias políticas dominadas por peninsulares, siempre desde una posición de segundo orden. Hacia el final del dominio español, las autoridades indígenas fueron concebidas exclusivamente como recaudadoras del tributo y dispensadoras de castigos menores.²⁹

Otra organización promovida por algunos pames de Alaquines, durante el siglo XVII y XVIII, fue la cofradía. De carácter laica, la cofradía era una institución con fondos económicos comunales con diversos fines, como la promoción del culto religioso católico, pago de los servicios eclesiásticos y el respaldo a los miembros en tiempos de crisis (hambrunas, enfermedades, muertes). Los ingresos de estas instituciones

“dependían del número y calidad de los bienes raíces en propiedad o usufructo, de la magnitud del capital líquido puesto en movimiento, además del mercado para sus productos, en el caso de que ellos hicieran producir directamente dichos bienes. Asimismo, del trabajo colectivo voluntario o individual remunerado invertido en la producción y administración de los bienes de la cofradía, también de la puntualidad

²⁸ Barthas, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”, *Ponencia preparada para su presentación en el encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Chapingo, 1997, p. 5.

²⁹ Sánchez Valdés, María Teresa, “Aspectos del gobierno indígena en el siglo XVIII”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 9, 1997, p. 150.

en el pago por parte de los arrendatarios de los bienes raíces o inmuebles, de la solvencia del deudor del dinero en efectivo que prestaba la cofradía a una tasa de interés, generalmente del 5 por ciento, así como de la puntualidad y prodigalidad de los hermanos en sus cuotas o limosnas”.³⁰

Por integrarlas diferentes estratos sociales, este tipo de organizaciones tuvieron un tamiz rural en la Huasteca potosina. Sus funciones se decantaron por el pago de servicios eclesiásticos y a otorgar ayuda económica a los miembros con dificultades monetarias y de salud. Como se explicó con anterioridad, sus ingresos dependieron de la explotación y arrendamiento de los bienes comunales. Historiadores han argumentado que por el trabajo en común y la organización colectiva que conllevaba ser cofrades, los indios mantuvieron un mínimo de cohesión social dentro de sus comunidades, generando cierto sentido de pertenencia.³¹

Alaquines contaba con dos cofradías pames a finales del siglo XVIII, denominadas “Nuestro amo” y “Benditas almas del purgatorio”. La primera contaba con un capital de 2,745 pesos; la segunda, 4,500. Las cajas de comunidad estuvieron ligadas a los bienes de las cofradías, tanto que la caja de Alaquines tenía invertidos 9,004 pesos y un real en las suyas. Tres años después, la administración de todos estos bienes fue removida y entregada al teniente de justicia (no indio), debido a que la intendencia de San Luis Potosí ordenaba que todos los bienes indígenas, en especial los pertenecientes a los pames, pasaran al manejo de un “mayordomo de razón”.³² Esta medida fue extensiva a toda la Huasteca potosina.

³⁰ Cruz Rangel, José Antonio, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacán Atenco”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 36, 2006, p. 101.

³¹ Cruz Peralta, Clemente, *Cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, México, El Colegio de San Luis, 2011, p. 75.

³² Márquez, “Tierras”, p. 207.

Resistencia a la congregación y la conceptualización del pame a finales de la época colonial

Un buen número de pames se asentaron en las misiones; pero otra gran mayoría optó por permanecer de forma “transitoria”, emprendiendo huidas masivas a las serranías cuando resentía la presión disciplinaria o la falta de recursos para la subsistencia. Esta situación, presente durante todo el lapso colonial, puso de relieve la incapacidad de los pueblos para alcanzar la estabilidad social deseada. José Alfredo Rangel Silva observa en la deserción pame un panorama complejo: junto a la resistencia a la occidentalización, las constantes fugas acaecieron por una explotación sistemática aplicada por los religiosos, así como por la violencia física y simbólica generada por los hacendados en el afán de extender sus propiedades y encontrar fuerza de trabajo barata, cuando no gratuita.³³ Es necesario señalar, de ahí gran parte de la complejidad, que a pesar de la violencia ejercida por los propietarios, muchos naturales decidieron trasladarse a las haciendas con la esperanza de conseguir una parcela de tierra cultivable.³⁴

La negativa de los indios se hace aún más patente a mediados del siglo XVIII, cuando la Corona se propuso colonizar el Seno Mexicano (sur del actual estado de Tamaulipas) mediante la fundación del Nuevo Santander.³⁵ El encargado de concretar ese proyecto, José de Escandón, teniente capitán de la Sierra Gorda, decidió que la colonización debía realizarse a través de una movilización forzada de vecinos de las misiones y propiedades privadas. De este modo, centenas de indios fueron trasladados a tierras norteñas. Los

³³ Rodolfo Aguirre Salvador, “Misiones a debate. Intereses arzobispales y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico, 1700-1750”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, 2019, p. 86.

³⁴ Rangel, “Pames”, pp. 241-246.

³⁵ Olvera Charles, Fernando, “Política de frontera en nuevo Santander: escenario de estrategias nativas, 1748-1746”, en Carlos Rubén Ruiz Medrano, (coord.), *Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia*, México, El Colegio de San Luis, 2015, p. 101.

opositores a esta medida fueron llevados en calidad de “bárbaros” y obligados a trabajar bajo una suerte de esclavitud. Este desplazamiento con claros tintes coercitivos provocó una diáspora importante de indígenas hacía las sierras y una negación rotunda de estos frente a los intentos de los clérigos y hacendados para establecerlos en sus respectivos dominios.

Aunque a algunos religiosos expresaron su “lastima” por las circunstancias cotidianas de los pames, como el custodio de Tampico, que los tenía por entes “tan hostigados, miserables y tan cortos de espíritu”,³⁶ la irritación fue el sentimiento más notable en las narraciones de los clérigos. En ese sentido, los informes del siglo XVIII estuvieron plagados de críticas y juicios de valor desfavorables para los pames, oscilando entre “salvajes”, “flojos”, “amigos del ocio” y sin la constitución moral adecuada para entender los misterios de la religión. El comentario de fray Miguel Santiesteban, custodio de Rioverde en 1756, resume las opiniones de la época en torno a los pames: “por lo general son dichos indios inútiles, sumamente perezosos, amigos del ocio y más aprecian andar fugitivos por las sierras incultas, manteniéndose de raíces, aguamiel y carnes inusitadas, que sujetarse al trabajo y enseñanza de la ley de Dios.”³⁷

Los pames apegados a los preceptos católicos y al orden colonial también fueron duramente criticados. Un ejemplo de ello fueron los reportes de varias autoridades en torno a la displicencia de los indios frente a las órdenes de trabajar temporalmente en alguna propiedad privada. Así lo narra un teniente de justicia de Valle del Maíz en 1808:

Cada vez que mando cuadrillas a una hacienda van con mucha repugnancia, y esto sucede cada vez [...] ahora exponen que para tal corto estipendio aquí en sus pueblos

³⁶ Casasús, *Misiones*, p. 79.

³⁷ Citado en Rangel, “Pames”, p. 256.

lo ganan sin tener que incomodar a sus familias para tan largas distancias [...] doce y hasta diez y ocho o más leguas dejando en sus casas animalitos, y sembrados con pérdidas de ellos por su abandono añadiendo que les dan muy largas tareas que no pueden sacar en un día para poder ganar un real, y que en su pueblo lo ganan descansadamente sin salir de él”.³⁸

Estas desfavorables acepciones quedaron íntimamente ligadas a la etnia pame en los siguientes años, especialmente las de ser renuente al trabajo y descuidados en su formación cristiana. Es así que en la década de los veinte del siglo XIX, declarados ciudadanos e iguales ante la ley, se les mantuvo con el estatus de “neófitos”, es decir, recién convertidos y por ello incapaces de aprehender el dogma cristiano.

Población pame a finales del orden colonial

El conteo de los indígenas fue una labor compleja para los religiosos fijos y, por tanto, para los custodios externos a la pamería. Las cifras plasmadas en las misivas no siempre se apegaban a la realidad, sino que respondían al conocimiento de informantes o de cálculos basados en el número de familias. Las cantidades variaban dependiendo del religioso encargado de contabilizar conversos. A lo anterior debía agregársele la imposibilidad de saber cuántos indios se encontraban viviendo fuera de las misiones, siendo la serranía un escenario basto para albergar una gran cantidad de disidentes. Así, los datos generados en los últimos años de dominio español presentan el registro solo de momentos de una realidad en constante cambio. No obstante, considero esta información valiosa para conocer el número aproximado de indígenas “dados por vasallos” en un momento preciso del ocaso colonial.

³⁸ Citado en Rangel, *Capitanes*, p. 81.

A continuación se presenta un cuadro con el vecindario pame de algunas misiones a finales del siglo XVIII. Con el fin de otorgar un panorama más amplio de la pamería, agregó el número de habitantes de Valle del Maíz y Alaquines, dos poblados supeditados a la custodia de Rioverde, que contaban con una gran cantidad de indios.

Cuadro 1. Población indígena de la pamería a finales de la Colonia

Misión	Etnia	Número de indios en 1790	Número de indios en 1793-1796
Santa María Acapulco	Pame	94	180
Guayabos		94	76
El Sauz		113	71
La Palma		895	182
Tampasquid		-	255
Tanlacum		-	-
San Nicolás de los Montes		289	-
Alaquines		2,442	2,521
Valle del Maíz		646	2,456
Total			4,573

Fuente: elaboración propia con información de Sánchez, "Nuevos ayuntamientos", p. 81-82; y Rangel, "Pames", pp. 258-259.

La tabla nos arroja cantidades cambiantes en un periodo corto de tiempo, posiblemente por el fenómeno antes descrito o por las constantes fugas y retornos de los indios a las misiones. De las "conversiones" huastecas, La Palma y San Nicolás de los Montes contaron con el mayor número de indios. Formado el estado de San Luis Potosí en

1824, estas dos localidades fueron erigidas como municipios, abarcando en su territorialidad a El Sauz, Tampasquid, Tanlacum, Guayabos y a Santa María Acapulco. Alaquines y Valle del Maíz destacaron por su gran número de indígenas, contando con más pames que todas las misiones huastecas juntas. La respuesta a esta disparidad podría encontrarse en dos factores puntuales: el primero es la cohesión social forjada en Alaquines a través de las dos cofradías existentes, en tanto que el segundo radica en el control militar imperante en Valle del Maíz, antigua zona de frontera.

Huastecos

Los huastecos se llaman a sí mismos *teneek*, término interpretado como una derivación de la contracción *te'inik* de *te'*, “aquí”, e *inik* “hombre”, significando literalmente “hombres de aquí”. Otros sostienen que la palabra *teneek* expresa de forma literal “los que viven en el campo, con su lengua, y comparten ‘el costumbre’”.³⁹ La estancia de este grupo étnico en la Huasteca ha sugerido varias hipótesis, adquiriendo más consenso la de una posible migración de un grupo maya hacia el Pánuco en el 2000 a.C.⁴⁰ Román Piña Chan plantea que a partir de 200 a.C. la cultura huasteca comienza a tomar características propias y a extenderse a la Huasteca potosina.⁴¹ Llegados a ese territorio, los indios se asentaron principalmente en zonas aledañas a los ríos tributarios del Pánuco.⁴²

Los huastecos se diferenciaron de los pames por su tradición sedentaria, la cual les permitió a los conquistadores, en su arribo a tierras huastecas en la tercera década del siglo

³⁹ Chávez Gómez, José Manuel, “Un intérprete huasteco de Serapio D. Lorenzana”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 68, núm. 1, 2013, p. 76.

⁴⁰ Stresser-Péan, Guy, “La Huasteca: historia y cultura”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 79, 2006, pp. 32-39.

⁴¹ Piña Chán, Román, “El desarrollo de la tradición huasteca”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 164.

⁴² Stresser-Péan, Guy, “El norte de la Huasteca”, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, p. 248.

XVI, un dominio general, no sin antes encontrar una feroz resistencia a la colonización.⁴³ Recuperado el orden en la zona, la actividad misional franciscana fue orientada más a la organización social y a la conversión de los naturales que a su arraigo a las congregaciones. En los siglos XVI y XVII, los indígenas fueron instalados en las misiones de Valles, Tamuín, Tancuayalab, Tanlajás, San Antonio, Aquismón, Huehuetlán, Tampamolón y Tancanhuitz.

Lengua huasteca

La lengua de los huastecos es el teneek, relacionada por la antropología física y la lingüística con la gran familia maya. Para Guy Stresser-Péan, el teneek debe clasificarse aparte, junto al chicomuselteco, lengua ya desaparecida de las montañas del Chiapas meridional.⁴⁴ La separación de esta lengua del tronco mayense⁴⁵ se debió a que la cultura huasteca evolucionó apartada de las propias del sur durante varios siglos. No es ocioso resaltar que el teneek sufrió constantes modificaciones durante toda la etapa colonial, presentándose diferencias considerables (fonemas vocálicos) entre el practicado en el siglo XVI y el del XIX.⁴⁶

Vestimenta y vivienda huasteca

⁴³ Para la descripción que hacen los europeos sobre la resistencia huasteca, véase Chipman, Donald E., *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007, p. 29.

⁴⁴ Stresser-Péan, Guy, “Los indios huastecos”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 188.

⁴⁵ La diferencia entre las lenguas mayas y el huasteco, véase en Gutiérrez Mendoza, Gerardo, “Interacción de grupos lingüísticos en la costa de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2003, pp. 25-40.

⁴⁶ Ochoa, Ángela, “La Doctrina Cristiana en Lengua Guasteca (1571) de Fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis”, en *Amerindia revue d'ethnolinguistique amérindienne*, vol. 19, núm. 20, 1995, p. 128.

La vestimenta indígena fue un tópico registrado por varios interesados en el estudio de la etnia huasteca. Una de las fuentes más recurridas para mostrar el atavío del huasteco prehispánico es el de texto de fray Bernardino de Sahagún, y otro elaborado por sus informantes. El religioso anotó que los indios

“Tenían por ornamentos brazaletes de oro en los brazos, y en las piernas unas medias calzas de pluma, y en las muñecas de las manos unos chalchihuites; y en la cabeza, junto a la oreja, poníanse plumajes hechos a manera de aventadores, y a las espaldas unos plumajes redondos a manera de grandes moscaderas de hoja de palma, o de plumas coloradas, largas, puestas a manera de ruedas, y en las espaldas unos aventadero también de plumas coloradas”.

Los informantes complementaron la descripción mencionando que los atavíos “eran todos buenos y maravillosos”, ya que en la Huasteca “se hacían las que se llamaban cuatrocientas capas, cuatrocientas mantas, las mantas de diversos colores”. Para las mujeres también tuvieron elogios; afirmaron que “se vestían muy bien con sus faldas y camisas. Muy bien se cubrían a sí mismas. Su cabello lo entretejían con telas y plumas de colores”.⁴⁷

La tradición hispánica obligó un cambio sustancial en la vestimenta huasteca. Durante el periodo colonial los indios cubrían su cuerpo con un calzón y un cotón de algodón. Con las hojas tiernas de las palmas fabricaban un sombrero que les protegía de las inclemencias del sol durante los trabajos agrícolas. Con el tiempo, el sombrero se convirtió en parte de su indumentaria cotidiana, utilizado dentro y fuera de los campos de cultivo. El traje de las mujeres constaba de vestido largo de algodón, el cual era recubierto desde el cuello hasta la cintura con una prenda denominada *quechquémitl*.⁴⁸

⁴⁷ Sahagún, Fray Bernardino de, “¿Quiénes eran los Huastecos? (texto seleccionado por Lorenzo Ochoa)”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 136.

⁴⁸ Olmos Sánchez, Isabel, "Consideraciones sobre la población indígena novohispana a finales del período colonial", en *Estudios de historia social y económica de América*, núm. 2, 1986, p. 219.

El atavío descrito con anterioridad se mantuvo hasta los últimos años del siglo XIX.

Por ejemplo, el visitador Antonio Cabrera observó en 1873 que los huastecos usaban

“un algodón y calzoncillo blanco, corto hasta la pantorrilla, todo de algodón. Su sombrero es de palma con un listón negro. Pocos usan huarache, pero no les falta el talego, que es un saco cuadrado poco más grande que un morral, con un tahalí del mismo género con que lo cuelgan debajo del brazo [...]. Las mujeres usan un vestido también de algodón y [...] consiste en unas enaguas que llaman xiquilitle hechas de un solo lienzo, que se enredan y quedan muy pegadas al cuerpo. Tales enaguas quedan altas hasta las pantorrillas, y completa el vestido de las indias una cobija llamada quixquemel que se cuelgan del cuello y forman punta delante y atrás, tapándoles los brazos”.⁴⁹

En cuanto a las habitaciones de los indios, estas tenían una forma distintiva: estructura circular, paredes de otates y un techo cónico cubierto de palma, sostenido por grandes horcones de chijol (árbol abundante en la zona). La cocina, contigua a la casa, presentaba la misma forma, pero con una pequeña chimenea en el medio. Algunos afirman que la estructura circular de las habitaciones huastecas estaba asociada a una creencia religiosa; la forma del círculo, según los “sabios”, impedía las hechicerías y maldiciones, no así las viviendas de forma cuadrangular o rectangular.⁵⁰

Familia huasteca y actividades económicas

El regulador de las relaciones sociales dentro de la familia huasteca era el hombre, por lo cual esta etnia puede definirse como patriarcal. El indígena era el responsable de proveer a la familia de los insumos necesario para sobrevivir. Las mujeres estaban a cargo del cuidado de los miembros menores de la familia, del abastecimiento de agua y de la preparación de los alimentos.

⁴⁹ Cabrera, Antonio J., *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*. Prólogo de Ignacio Betancourt, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002 [1873], p. 82-86.

⁵⁰ Hernández Azuara, César, “Ritual de bendición para una casa entre los *teenek* de Aquismón, San Luis Potosí”, en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, p. 428.

Al formar núcleos poblacionales permanentes antes de la conquista, los huastecos pudieron desarrollar una agricultura variada y una explotación sistemática de los recursos naturales, lo que les permitió la práctica del comercio. Con el establecimiento de las misiones y con la restructuración territorial que supusieron, los indios continuaron con la agricultura y la explotación de la naturaleza, así como con la compra y venta de productos. En efecto, el maíz, frijol, chile, algodón, tabaco, hortalizas, árboles frutales, pescado, miel de colmena, cera y caña de azúcar fueron elementos importantes para la subsistencia del huasteco. Es importante resaltar el cultivo de la azúcar; de esta se elaboraban el piloncillo y el aguardiente, derivados que sirvieron como moneda de cambio para cualquier tipo de transacción, principalmente para el pago de tributo y de las obvenciones parroquiales. Los excedentes de estos productos eran colocados en mercados locales y regionales.⁵¹ La crianza de ganado menor y mayor fue otra de las actividades importantes, sobre todo de los habitantes de la sabana costera, donde el terreno y la vegetación resultaban propicios para la producción de ganado a mayor escala.

Otra de las actividades económicas de los huastecos fue alquilarse como “arrimados” en las haciendas. Su trabajo consistía en cultivar y escardar la tierra a cambio de una mínima parcela de terreno.⁵² También fungieron como “terrazgueros”, es decir, pequeños arrendatarios con obligaciones laborales en propiedades privadas. Cuando no pertenecían a los caseríos cercanos, fue común que alquilaran su fuerza de trabajo como “semaneros”, o sea, “trabajadores agrícolas contratados por una semana con el fin de recoger la cosecha o

⁵¹ Escobar Ohmstede, Antonio, “Indígenas y comercio en la Huasteca, siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 2, 2005, p. 368.

⁵² El “arrimadismo” era una mezcla de rentismo y aparcería. Este tipo de relaciones aseguraba un sistema de lealtades y control corporativo que frecuentemente capitalizaban los propietarios. En Aguilar, “Haciendas”, pp. 131-134.

hacer siembra”.⁵³ Exceptuando el tabaco, monopolizado por los avecindados en barrios serranos, sembraban en las haciendas los mismos productos que en los pueblos, pero su cosecha debía ser un tanto mayor, debido a su obligación de abastecer a los “vaqueros” y, en parte, a los propietarios.

Los indios renuentes a avecindarse en solares supervisados por autoridades civiles y clericales también practicaron una agricultura variada, siendo en muchos casos de subsistencia. Tras los pequeños “jacales pajizos” construidos en lo tupido de los cerros se encontraban plantaciones de maíz y frijol, así como sembradíos de chile, algodón y caña de azúcar. Como sus congéneres de las misiones, derivaban pilón y aguardiente. Estos huastecos desarrollaron una gran habilidad con el arco y la flecha por ser tendientes a la caza de animales propios de la sierras, entre ellos los venados, armadillos, conejos y una amplia gama de aves.

Antigua religión huasteca y su presencia en el orden colonial

La antigua religión de los huastecos tuvo un cariz panteísta, es decir, concebían a la naturaleza como el eje de su culto. Adoraban a divinidades que hacían referencia a fenómenos naturales y a elementos físicos, destacándose *Mâmlâb*, el viejo dios del trueno, y *Muxi'*, el dios de la lluvia. También veneraban a una vieja diosa, que era tenida como la Madre de la Tierra. Otra deidad con gran peso fue *Cipak*, el dios benéfico y maestro en el cultivo del maíz. *Cipak* tenía el gran mérito, según la creencia de los indios, de haber llevado a la etnia huasteca a la civilización, entendido este concepto como el conocimiento de la agricultura.⁵⁴ Algunos autores señalan que esta religión fue influenciada a finales del

⁵³ Escobar, *Para entender*, p. 73.

⁵⁴ Stresser-Péan, Claude, "Quetzalcóatl en la Huasteca", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 51, 2016, p. 5.

periodo clásico por varias culturas de la “Mesoamérica nuclear”, las cuales a su vez adoptaron algunas deidades huastecas, como *Tlazoltéotl*, diosa de la lujuria, y *Toci*, diosa de las parteras y adivinos.⁵⁵

Los encargados de administrar la religión huasteca fueron los *Huytom inic* o también conocidos como “los hombres sabios”. Estos individuos se encargaban de atender a las deidades y a los *Paxal* o templos, así como de practicar la medicina y la organización de las festividades y sus ritos.⁵⁶ Los “hombres sabios” debían proveer a las liturgias de dos elementos imprescindibles y considerados medios importantes para la comunicación con los dioses: las danzas y la música. En ese sentido, las sonajas, flautas y los “teponaztles” (suerte de tambor hecho de manera y pieles) fueron instrumentos indispensables en el ritual huasteco.

Establecida la religión católica como la verdadera a partir de la conquista, misioneros y religiosos concibieron irrealizable la conversión de los indios a causa de la fuerte influencia de los “hombres sabios”, definidos por ellos como “los maestros de las supersticiones, iluminaciones y bailes”.⁵⁷ Desde la perspectiva occidental, eran organizadores de prácticas heterodoxas asociadas a la idolatría. El arzobispo José Lanciego las evidenció, después de una visita a la Huasteca en 1720, al declarar que los huastecos, para obtener abundancia en sus cosechas, practicaban una

“[...] adoración al demonio con el nombre de Dios de las cosechas, cuya abominable celebridad la acostumbran cada año por el mes de agosto. Desde poco después de puesto el sol [...] danzan hombres y mujeres, vestidos de blanco

⁵⁵ Ramírez Sánchez, María Guadalupe, “La conquista de la Huasteca a través de la perspectiva nahua del siglo XVI”, en *Diacronías*, núm. 19, 2018, p. 38.

⁵⁶ Ochoa Salas, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez, “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”, en *Anales de Antropología*, vol. 33, 1996, p. 136.

⁵⁷ Ochoa Salas y Gutiérrez, “Notas”, p. 136.

cantando al demonio y haciendo otras ceremonias, todo a fin de tener visiones, engaños e invenciones del demonio; reduciéndose este baile a dar gracias al dios de las cosechas y esperar la felicidad en usufructos, [...] parando todo este baile y su banquete en una lastimosa embriaguez”.⁵⁸

Lanciego exhortó a sus subordinados para acabar con estos ritos mediante la propagación de la “palabra de Dios”, practicándola “sin cesar y con el ejemplo de una buena vida”. El anhelo del arzobispo no se consolidó; cuarenta años después otro visitador denunció la pervivencia de la religión indígena. En 1762, Fray Matías Terrón, visitador de la custodia de san Salvador de Tampico, mencionó que si bien los huastecos del sur de Valles se mantenían “pagando las obvenciones según costumbre, metiendo ración y dando servicios personales”, por “motivo de haberse criado y vivido estos indios solos, fuera de toda sociedad, se hallan a la presente muy cerreros e inclinados a la idolatría”.⁵⁹ Esta situación perduró durante toda la Colonia; muestra de ello son las preguntas de los confesionarios religiosos aplicados en la Huasteca potosina a finales del siglo XVIII, los que contenían preguntas en torno a prácticas condenadas por el catolicismo: “¿Has incensado al *Paya*”⁶⁰ cuando has bailado?” ,“¿eres danzarín?”.⁶¹ Los religiosos esperaban que en el ejercicio de la confesión, enseñado como la “tabla de salvación divina”, los huastecos declararan sus rituales antiguos.

Una práctica derivada a la religión huasteca fue la hechicería. Acorde con Lorenzo Ochoa, la hechicería representaba un complemento de la religión y era utilizada cotidianamente. El historiador cita a Fray Bernardino de Sahagún:

⁵⁸ Montejano y Aguiñaga, Rafael, *Tancanhuitz –lugar de la flor amarilla-*, México, Academia de Historia Potosina, San Luis Potosí, S.L.P., 1965, pp. 21-22.

⁵⁹ Casasús, *Misiones*, 1999, p. 45.

⁶⁰ Según una descripción anónima del siglo XVI, el *Paya* era un ídolo huasteco con “forma de cantarillo hecho de diversas plumas de colores, de cuya boca salen flores de lo mismo”. En Anónimo, “Noticia sobre los indios guastecos de la provincia de Pánuco, y su religión (texto seleccionado por Lorenzo Ochoa)”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 155.

⁶¹ Montejano y Aguiñaga, *Tancanhuitz*, p 22.

“los Huastecos eran amigos de hacer embaimientos con los cuales engañaban (a) las gentes, dándoles a entender ser verdadero lo que es falso. Como es dar a entender que se queman las casas que no se quemaban, y que hacían parecer una fuente con peces y no era nada, sino ilusión de los ojos; y que se mataban a sí mismos haciendo tajadas y pedazos sus carnes; y otras cosas que eran aparentes y no verdaderas”.⁶²

Otro religioso que describió las derivas de la religión nativa fue Carlos de Tapia Zenteno. Con la experiencia de haber vivido entre los indios de la Huasteca potosina durante más de veinte años, el religioso expresó a mediados del siglo XVIII que los indios acudían a la hechicería para encontrar respuesta a enfermedades y para perjudicar a sus iguales. Zenteno explica un “artilugio” llamado “medicar alumbrando”, el cual consistía en una “supersticiosa curación con la que alumbrando con astillas de tea u ocote y unos espejillos de piedra, que aprecian mucho, hacen creer a los demás que ven la calidad del achaque, o conocen a los que los malefició”. Algunos hechiceros, a decir del religioso, tenían la capacidad de “dañar” a sus semejantes con un “idolillo” atravesado con espinas, mismo que provocaba “dolores graves en los maleficiados”.⁶³

Con ayuda de los testimonios de los religiosos cristianos podemos afirmar que la religión nahua libró la conquista y se mantuvo en el imaginario indígena. Al igual que entre los pames, la continuidad del culto religioso fue encausada por “los hombres sabios”, quienes fomentaban el equilibrio con los elementos de la naturaleza a través de diversos ritos. No obstante, estos sujetos también tenían entre sus potestades generar división social ejerciendo sus conocimientos adivinatorios. Todas estas prácticas coadyuvaron a conservar

⁶² Citado en Ochoa Salas, Lorenzo, “Atavío, costumbres, hechicería y religión de los Huastecos”, en *La Huasteca et la Mésoamérique. Costumbre y religión de los huastecos, Actes u XLIIème Congrès International des Américanistes*, París, 1976, p. 71.

⁶³ Meléndez Guadarrama, Lucero, “Ensayo sobre la Noticia de la lengua huasteca. Carlos de Tapia Zenteno (1767)”, en Instituto Estatal de la Cultura del Estado de Guanajuato (ed.), *Colección de Fondos Especiales de la Biblioteca Central Estatal “Wigberto Jiménez Moreno”*; México, 2011, pp. 9-10.

en lo máximo de lo posible la identidad colectiva que en otrora tiempo había sido el eje que vertebraba las relaciones entre los huastecos.

Dos organizaciones huastecas: gobierno interno y cofradía

La organización política indígena tenía al gobernador como la máxima autoridad, siguiendo en el mando dos alcaldes y dos regidores. Como mandamás, el gobernador se encargaba de la recolección del tributo y de la representación de la comunidad en pleitos contra los no indios, y de efectuar, en caso necesario, demandas en contra de otros pueblos. Los alcaldes y regidores estaban al tanto de la “buena policía” y de la repartición de justicia. En este último aspecto, las autoridades se mostraban pragmáticas: presentaban al ofensor y al ofendido en una suerte de juicio, el primero era “castigado” a presencia del segundo, y posteriormente

“el reo pedía perdón del hecho al gobernador, y enseguida perdía perdón a la parte ofendida, y después de una larga reconvención que le hacían y le llamaban consejo, respondía el reo humilde y a brazos cruzados, confesado su delito y que ya lo había pagado, concluyendo la operación con darse unos a otros las manos, se acababa el sentimiento y se iban todos juntos para sus casas, como si nada hubiera pasado. Solo así quedaban satisfechos y reconciliados unos a otros en semejantes materias”.⁶⁴

La figura del gobernador y la institución del ayuntamiento sobrevivieron a la reconfiguración política promovida por el liberalismo gaditano, aunque ocupando una posición simbólica, sin más potestades que las dictadas desde las cabeceras municipales. Así, el gobernador era concebido por los municipios como el recaudador de mano de obra, y los alcaldes como los sujetos encargados de imponer orden social, atendiendo problemas cotidianos que no requirieran la intervención de un juez de primeras letras.⁶⁵

⁶⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1829.16, leg. 1, f. 50.

⁶⁵ Para el funcionamiento de los gobiernos indios en la Huasteca potosina de la segunda mitad del siglo XIX, véase Cabrera, *La Huasteca potosina*, p. 82-86.

Algunos huastecos de la sabana costera se organizaron mediante cofradías, las que les permitieron el pago del tributo y los gastos del culto católico. Gracias a su talante pecuario, estas organizaciones se distinguieron por tener una economía estable a finales del siglo XVIII. En Valles fundaron una denominada Purísima Concepción, que contaba con 810 cabezas de ganado y 1,565 pesos. En Tamuín se fundó otra con el mismo nombre, la cual poseyó 290 cabezas de ganado y 771 pesos. En lo que respecta a Tancuayalab, se erigieron tres: Purísima Concepción, Benditas Ánimas y Santísimo Sacramento. Entre estas sumaron 1,176 reses y 3,960 pesos.⁶⁶

Pocos huastecos de la sierra baja fungieron como cofrades; solo en Tampamolón se formaron instituciones económicas de este tipo, que además tuvieron un carácter mixto por contar con integrantes españoles y mulatos. En los últimos años de la Colonia se destacaron dos cofradías: Nuestra Señora de La Purísima Concepción y la del Santísimo Sacramento. Su sostén dependió del comercio de mulas y piloncillo, dos actividades en las que el indígena fue activo desempeñándose como arriero. La primera gozó de un patrimonio de 200 mulas y 2,500 pesos; mientras que la segunda llegó a tener entre sus bienes la cantidad de 1,000 pesos.⁶⁷ El hecho de ser pocos los indios involucrados en estas fraternidades provocó la inexistencia en Tampamolón de una fuerte cohesión étnica, como si la hubo en Alaquines y en Valles.

Huasteco fronterizo y huasteco sureño, dos conceptualizaciones diferentes a finales del orden colonial

⁶⁶ Cruz, *Cofradías*, p. 75.

⁶⁷ Cruz, *Cofradías*, p. 75.

Si bien la guerra de conquista terminó en la tercera década del siglo XVI en el centro de la Nueva España, en la parte norteña de la Huasteca se libró una contienda de baja intensidad hasta mediados del siglo XVIII, que encontró una calma prolongada con la fundación de las colonias del Nuevo Santander en 1746. Los actores en pugna eran el aparato administrativo español, defendido por soldados profesionales y milicias locales, y los “bárbaros” norteños⁶⁸, indios seminómadas renuentes a pactar la paz con el conquistador. El conflicto bélico rememoraba al emprendido por los españoles en contra de los indios oriundos del norte del Valle de México, episodio conocido como “la guerra chichimeca” (1547-1600). Es por ello que, teniendo en cuenta los combates esporádicos caracterizados por una táctica guerrillera, las hostilidades en la Huasteca fueron bautizadas como “la pequeña guerra chichimeca”. Sin importar esta dinámica en los combates, esta zona fue declarada como una “frontera de guerra”.

Por estar congregados en terreno bélico, los huastecos formaron parte del conflicto. Fueron obligados a trabajar en la contención de las correrías “bárbaras” y en la aculturación del chichimeca “dado a la paz”.⁶⁹ Como vasallos activos del rey, obtuvieron tierras y el perdón del tributo,⁷⁰ así como ropas, alimentos, carne, aperos y ganado. El compromiso como combatientes les impidió un asentamiento definitivo; estuvieron en continuo movimiento por la frontera, sufriendo numerosas bajas a manos de los enemigos.⁷¹ La

⁶⁸ Siendo en su mayoría pisoneros y janambres, estos indios se encontraban a unos 100 kilómetros al norte de Valles. Véase Stresser-Péan, “El norte”, p. 253-256.

⁶⁹ Rubalcaba Mercado, Jesús, “Vacas, mulas, azúcar y café; los efectos de su introducción en la Huasteca, México”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 26, 1996, pp. 126-127.

⁷⁰ González Salas, Carlos, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en el Seno Mexicano, 1530-1831*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1998, p. 413.

⁷¹ Para conocer algunos pueblos arrasados por los chichimecas, véase Aguilar-Robledo, Miguel, “La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI”, en *Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio*, núm. 10, 2003, p. 13.

amenaza de los indios hostiles reconfiguró constantemente la organización de los pueblos, y algunos de ellos, como el de Tancuayalab, se refundaron en sitios más seguros.⁷²

El rol de fronterizos y fieles vasallos les granjeó a los huastecos cierta estima política y poder negociante, además de su distinción como “civilizados”. Estas potestades pueden notarse en los requerimientos hechos a la Corona cuando sus privilegios iban en detrimento a causa de la fundación del Nuevo Santander, especialmente los de la exención de servicios personales a la iglesia y de los tributos, favores que consiguieron “por haber acreditado que ayudaban a contener los insultos de los indios bárbaros de aquella frontera”.⁷³ Sabedores y orgullosos de su pasado, fue recurrente la apelación a su antiguo estatus de indios fronterizos cuando se veían envueltos en pleitos con las autoridades locales, de los cuales muchas veces salieron favorecidos.⁷⁴

La conceptualización que se hacía del huasteco en los años finales del dominio español ponía de manifiesto lo beneficioso que fue servir a la monarquía en la guerra contra el “bárbaro”. El encargado de la custodia de San Salvador de Tampico se expresaba así de los indios de Tamuín: “se destacan por ser muy racionales, reciben con veneración los sacramentos y pagan sus obvenciones como de costumbre”. En Santiago de los Valles, según el custodio, hasta los indios más “miserables” eran “tan castellanos como los demás”. Los indios de Tancuayalab se encontraban “bien instruidos y reducidos a la vida política”.⁷⁵

⁷² Casasús, María Luisa, “Despoblación y traslado de varias localidades huastecas durante el virreinato. Sus causas y contingencias”, en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, p. 354.

⁷³ AHESLP, Intendencia, 1790-1791, leg. 13.

⁷⁴ Para consultar el pleito ganado contra el cura Fray Bernardino Pérez Osorio, véase AHESLP, Intendencia, 1790-1791, leg. 13.

⁷⁵ Casasús, *Misiones*, p. 54.

La fama de los huastecos era conocida por el virrey Revillagigedo, quien los tenía en 1790 por sujetos honrados, trabajadores y esforzados por la manutención de sus familias.⁷⁶

Los huastecos “sureños”, moradores de la sierra baja, no contaron con un peso político tan importante como sus contrapartes fronterizas,⁷⁷ sino que fueron duramente explotados por las autoridades civiles y clericales en la constante búsqueda de cobro de tributos, servicios personales y fuerza de trabajo para las propiedades privadas. Se puede tomar el pulso del ambiente hostil y de la sujeción indígena a través del alto número de quejas enviadas a las autoridades virreinales durante el siglo XVIII.

Las presiones y el acoso cotidiano de las autoridades provocaron la oposición de un gran número de huastecos para abandonar sus núcleos serranos y atender sus obligaciones en las cabeceras. Otros tantos a huyeron fuera de los límites administrativos coloniales. Estos posicionamientos les granjeó la conceptualización de irredentos, evasivos al trabajo y al dogma cristiano. En ese tenor se manifestó el subdelegado José Plasencia, quien en un informe enviado al intendente de San Luis Potosí en 1792 subrayaba que una parte importante de indígenas del sur del partido de Valles se encontraban en una “necesidad común”, y la solución a tal escoyo se encontraba en “obligar a los indios al trabajo y beneficio de sus labores, por ser muy inclinados a la ociosidad”.⁷⁸ A este último defecto se le sumaba el de la predilección por una “vida salvaje”. El tópico del “salvajismo” fue retomado por los titulares del ayuntamiento de Tancanhuitz, quienes a través de unas

⁷⁶ Bustamante Chávez, Lorena Gpe., “El papel de los curas párrocos en San Luis Potosí durante las reformas borbónicas, (1786-1821)”, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, 2008, p. 73.

⁷⁷ Es necesario señalar que si bien los huastecos sureños no tenían un peso político importante, si contaron, como todos los pueblos de indios, con una estructura político administrativa a la cual recurrir en caso de querrelas contra los no indios, misma que elevaban a las autoridades virreinales.

⁷⁸ Citado en Monroy, “Un problema”, pp. 55-58.

instrucciones elaboradas en 1822 (época gaditana) exponían su preocupación por “la civilización de los indios”:

“no solamente los de este partido, sino todos los de sierra abajo, se hallan en igual grado de ignorancia que estos. Referir sus abusos, supersticiones e inhumanidades que cometen a cada paso, fuera necesario formar un grueso volumen. La dispersión en que viven por los montes y cerros es parte principal de tantos males. Algunos tienen su residencia a tres o cuatro leguas del pueblo, en parajes tan quebrados que aun en a pie se llega con sumo trabajo. De estos mueren muchos: si grandes sin sacramentos y sin sepultura eclesiástica, pues donde viven los sepultan donde nadie lo sepa. Sin párvulos, sin el agua del bautismo. ¿Qué diremos de las viudas y solteras que ilícitamente paren y matan con mucho desembarazo el fruto de su vientre, y sin agua del bautismo lo sepultan? ¡Horroriza decirlo y acaso se tendrá por paradoja! Pero ojalá y no hubiera motivos de referir a estos ejemplares”.⁷⁹

Si bien los huastecos pertenecían a una etnia con características socialmente compartidas por sus símiles, su relación con el mundo novohispano los posicionó de manera distinta. Por ende, civilización y barbarie fueron dos etiquetas recurrentes utilizadas para describirlos. Lo anterior no significaba que al indígena norteño, bastión importante en la contención de los indios hostiles del norte, se le reconoció como a un no indio, porque a pesar de las estrechas relaciones entre personas de diferentes procedencias étnicas, en el Antiguo Régimen, según Jorge Traslosheros, el indio era visto por los españoles y sus descendientes como seres “de más baja y humilde condición”.⁸⁰

Población huasteca a finales del orden colonial

La sabana costera fue un territorio pobremente habitado durante la Colonia. La terrible mortandad provocada por la guerra de conquista, las enfermedades traídas por los europeos, la fuga de miles de indios temerosos del español en los primeros años de contacto, los duros trabajos impuestos, las bajas en la guerra contra el “bárbaro” y la expansión de las

⁷⁹ Citado en Rangel, “Las voces”, p. 139.

⁸⁰ Citado en Traslosheros, Jorge, “Estratificación social en el reino de la Nueva España”, en *Relaciones*, vol. 59, núm. 15, 1994, p. 49.

haciendas ganaderas desde el siglo XVI hasta bien entrado el XVIII no permitieron, pese a repunte demográfico del siglo XVII,⁸¹ el florecimiento de grandes sociedades.⁸²

Los índices de concentración social en la sierra baja podían notarse distintos. La razón estribaba en el mayor número de pueblos y su patrón de asentamiento disperso,⁸³ el cual permitió a los huastecos afianzarse más allá de las inmediaciones de las congregaciones, es decir, en rancherías y barrios dependientes de las misiones. Algunos de estos núcleos de población se encontraban a varias leguas de distancia, sobre todo los correspondientes a pueblos fundados en las faldas de la sierra, como Tanlajás, Aquismón y Tancanhuitz.

Cuadro 2. Población huasteca a finales de la Colonia

Misión	Etnia	Número de indios en 1790	Número de indios en 1793-1796
Villa de Valles	Huasteca	763	352
Tamuín		237	155
Tancuayalab		607	756
Tanlajás		766	711
Aquismón		843	710
San Antonio		1,781	-
Tanquian		268	-
Tamapache		496	445

⁸¹ Escobar, “Los pueblos”, p. 36.

⁸² Aguilar-Robledo, Miguel, “La transferencia y consolidación del sistema español de la tenencia de la tierra en una región fronteriza indígena de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII, en *Espacio y Desarrollo*, núm. 10, 1997, p. 61.

⁸³ Escobar y Fagoaga, “Sociedades”, p. 45.

Tancanhuitz		3,130	-
Huehuetlán		2,385	2,467
Tampamolón		406	
Total		11,682	5,596

Fuente: elaboración propia con información de Sánchez, *Nuevos ayuntamientos*, pp.81-82; y Rangel, "Pames", pp. 258-259.

Como se puede observar en el cuadro anterior, el mayor número de huastecos de la sabana costera se encontraba en Valles y Tancuayalab. El primero era la cabecera de partido, y el segundo se reformó en un lugar más seguro, alejado del hostil "bárbaro". Tamuín se caracterizó por sus pocos habitantes indios, muy posiblemente por ser punto de contención de las correrías chichimecas. Su pobre vecindario fue una constante durante gran parte del siglo XVIII. De hecho, en 1748 apenas contaba con 124 indios.⁸⁴

La sierra baja tuvo un mayor número de habitantes. Como lo muestra el cuadro 2, Tancanhuitz triplicó los individuos de cada uno de los asentamientos. Era tal la importancia social de este poblado que desde mediados del siglo XVIII se instaló en su comarca el subdelegado del partido de Valles, principal informante del intendente y el encargado de hacer cumplir las ordenanzas reales.⁸⁵ El pueblo con menos indios era Tampamolón. Esta carencia de habitantes pudo entenderse si se tiene en cuenta que un gran número de indios emigró hacia San Antonio cuando este último se "independizó" política y religiosamente de Tancanhuitz y del mismo Tampamolón en 1734. Con iglesia propia, tierras y permiso para erigir autoridades indias, no resulta raro que San Antonio alcanzara los 1781 vecinos y que Tampamolón se quedara únicamente con 406.

⁸⁴ Rangel, *Capitanes*, p. 65.

⁸⁵ En Irisarri Aguirre, Ana, *Reformismo Borbónico en la Provincia San Luis Potosí durante la Intendencia*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008, p. 68.

Nahuas

A diferencias de las etnias descritas en líneas anteriores, la presencia de los nahuas en la Huasteca potosina fue tardía. Algunos historiadores datan la primera incursión de estos indios provenientes del centro de México, casi al término del periodo clásico (800 d.C.).⁸⁶ El dominio del sur de la Huasteca se presenta partir de la segunda mitad del siglo XV, cuando la empresa imperialista de los mexicas se hace patente con dos sangrientas batallas acaecidas en 1458 y 1459 en respuesta a sublevaciones de un grupo de huastecos inconformes con la sujeción a Tenochtitlán. El resultado de la beligerancia fue una modesta migración de mexicas y una doble carga de tributos para los hablantes del teneek.⁸⁷

Al fraguarse la conquista, la labor misionera franciscana de los siglos XVII y XVIII redujo a los indios en las jurisdicciones de Coxcatlán, Axtla, Tamazunchale, Mecatlán, Chapulhuacán, Matlapa, Huexco, San Martín, Tampacán, Miraflores, Huichihuayan y Xilitla. Por ser fundada y administrada por la orden agustina, Xilitla no estuvo adscrita a la custodia de San Salvador de Tampico.⁸⁸

Lengua nahua

La lengua de los nahuas era denominada entre ellos como *méxcatl*, una abreviación de “mexicano”. El *méxcatl* practicado en la porción huasteca de San Luis Potosí tuvo diferencias marcadas con el hablado en el centro de México, dado que se vio influenciado

⁸⁶ Gutiérrez, Gerardo y Lorenzo Ochoa, “Los límites culturales de la región Huasteca”, en Diana Zaragoza Ocaña (coord.), *Memoria del Taller de Arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino Carrión*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 82.

⁸⁷ Toussaint, Manuel, “Conquista de la Huasteca por los mexicanos”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 158-163.

⁸⁸ Monroy Castillo, María Isabel y Tomás Calvillo Unna, *San Luis Potosí: Historia Breve*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 127.

por el idioma de los huastecos. Guy Stresser-Péan, al estudiar los estrechos contactos entre los nahuas y los *teneek*, concibió a los primeros como “huastecos nahuatlizados”.⁸⁹ No obstante esta convivencia cotidiana, existían diferencias entre el habla del nahua y del huasteco, como lo mencionó Antonio Cabrera en el siglo XIX:

“Los mexicanos tienen un idioma rico, rotundo, melodioso y de fácil pronunciación; en el huasteco no se encuentra la letra /d/ así como en el mexicano no existe la /j/ fuerte, la /r/ y otras. Al huasteco se le hace algo difícil la pronunciación de la /tz/ así como el mexicano abunda la suave pronunciación de la /tl/. [...] el huasteco es más difícil, porque hay palabras que abundan en consonantes y tienen pocas vocales”.⁹⁰

Vestimenta y vivienda nahua

Después de la conquista, la vestimenta de los indios nahuas consistió en un calzón y camisa de manta, así como una faja de varios colores. Era común el uso de un sombrero de paja o palma que los protegía del sol cuando laboraban en sus milpas o en terrenos ajenos. Algunos indios lucían huaraches como calzado, aunque una gran mayoría carecía de este. La mujer utilizaba un vestido largo de manta de una sola pieza y recubría su espalda y pecho con una prenda muy elaborada llamada *quechquémitl*. El visitador Antonio Cabrera se declaró asombrado de la pulcritud con que hombres y mujeres portaban sus atuendos cotidianos.⁹¹

Las habitaciones de los nahuas no se diferenciaban mucho de la de los huastecos. La diferencia radicada en que los primeros no veían como una amenaza el adoptar la forma rectangular como base de su vivienda. Las casas de los nahuas se basaban en una estructura circular o rectangular, sobre la cual se levantaban paredes de otates, algunas veces

⁸⁹ Stresser-Péan, “Los indios”, p. 190.

⁹⁰ Cabrera, *La Huasteca potosina*, p. 82.

⁹¹ Cabrera, *La Huasteca potosina*, p. 82-86.

recubiertas con una mezcla de lodo y zacate. Las paredes sostenían un techo cónico tapizado con hojas de palma. Era común encontrar la cocina en una habitación inmediata, con una estructura similar a la pieza principal.

Familia nahua y actividades económicas

La primera organización social de los nahuas radicaba en la familia. Los roles dentro de la estructura familiar estaban en cierta medida claros: los hombres eran los encargados de trabajar la tierra y ser los proveedores de los insumos básicos para la subsistencia. Las mujeres se dedicaban al cuidado de la familia y a la obtención del agua de uso cotidiano. Al ser el hombre el eje central de la familia, la estructura familiar se desarrollaba dentro de un sistema patriarcal.

Los nahuas practicaban una variada actividad agrícola y comercial. Sus productos básicos eran el maíz, frijol, chile, calabaza, tabaco, algodón, diversas frutas y hortalizas, así como la caña de azúcar y sus derivados: piloncillo y aguardiente. También tuvieron injerencia en la cría de ganado menor y mayor. Se diferenciaron de los huastecos por su facilidad para comerciar. Se tienen noticias de arrieros indios de Coxcatlán, Axtla, Matlapa y Tamazunchale que realizaban viajes comerciales a Atotonilco, Tianguistengo (actual Huasteca hidalguense), Tampico y Tuxpan (Huasteca Veracruzana).⁹² Los naturales de Tamazunchale también aprovechaban la cercanía de Huejutla, punto de encuentro comercial reconocido en el virreinato, para vender sus excedentes y traer mercancía para su expendio en la Huasteca potosina. Lo anterior evidencia a un indio plenamente integrado en las redes comerciales.

⁹² Escobar, "Indígenas", p. 365.

Los nahuas también ejercieron el rol de jornaleros en las haciendas. La expansión de las unidades productivas acaparó muchas de las tierras comunales indígenas, provocando arrimadismo y arrendamiento por parte de los indios. En las haciendas sembraron las semillas habituales, destacándose el maíz y frijol. Estas cosechas superaban a las del norte ganadero, proporcionándoles pingües negocios a los hacendados y a los mismos indígenas.

Antigua religión nahua y su presencia en el orden colonial

La antigua religión nahua se fincaba en la adoración de los astros y las fuerzas de la naturaleza, las cuales eran reconocidas como divinidades ancestrales y parientes de los humanos desde tiempos míticos. Sus deidades fueron el Padre Sol (*Tonatihtata*), el Padre Fuego (*Tlixictlitata*), el Dios del Viento (*Teyohacatl*), el Abuelo de la Lluvia y de los Truenos (*Hueytocoli teyoatl*) y la Madre Tierra (*Hueynana*). Estas deidades eran las responsables del equilibrio del universo y de asegurar la vida humana, procurando sobre todo la existencia del maíz.⁹³ Base fundamental en la dieta del nahua, el maíz adquirió “un origen divino”, pues, según György Szeljak, en la época prehispánica se instauró el mito del niño del *Chikomexochitl*, ente metafísico que otorgó a los antepasados indios los primeros granos del maíz para su siembra. Al ser un presente tan valioso, *Chikomexochitl* fue adoptado como deidad y puesto en el panteón con los dioses antes citados.⁹⁴

Acorde con el pensamiento nahua, la abundancia, regalo de los dioses, solo podía ser atraída mediante la práctica de una gama de ritos propiciatorios con objetivos agrícolas, que

⁹³ Tiedje, Kristina, “La cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca potosina”, en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, p. 509.

⁹⁴ Szeljak, György, “‘Porque si no comemos maíz no vivimos.’ Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca Hidalguense”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2003, p. 124-131.

se manifestaban a través del baile, la música y la ingesta de aguardiente. Algunas danzas de origen prehispánico que se mantuvieron en el imaginario de la etnia nahua durante la Colonia y posteriormente en el siglo XIX fueron: la danza de las flores, la danza del elote y la danza de la sonaja. En la etapa independiente los bailes indígenas eran vistos por los no indios como fiestas “ruidosas”:

“en ellas bailan, comen, brincan vestidos de mojiganga, y dando gritos destemplados, inclinándose al suelo, con lo que dicen que llaman a Moctezuma. En otras traen sonajas con las que llevan el compás, en otras traen unas tablas curvas en figuras de tranchetes en las que hacen sus evoluciones, y andan formando distintas figuras. Hay también danzas de mujeres que bailan al compás de un violín y un arpa. Las danzantes llevan un ramo de flores en la mano, y muchas de ellas el muchacho cargado en las espaldas”.⁹⁵

Con la imposición del culto cristiano, la religión nahua adaptó premisas del catolicismo y las mezcló con sus mitos fundacionales. Los sincretismos más notorios fueron emparentar a *Chikomexochitl* con Jesucristo y dotar a san Juan Bautista, personaje central de la historia cristiana por bautizar a Cristo, con el mote de “dueño del agua”, el que permitió a *Chikomexochitl* entregar el maíz a los indios.⁹⁶ Zofia Aneta Piotrowska-kretkiewicz ha argumentado que enterados los nahuas sobre el papel de San Juan en las sagradas escrituras, fue considerado patrón de las aguas superficiales, lluvias, tempestades y fenómenos naturales relacionados con ellos, y fue incorporado inmediatamente como una deidad acuática.⁹⁷

⁹⁵ Cabrera, *La Huasteca potosina*, p. 87-88.

⁹⁶ Sandstrom, Alan R. y Arturo Gómez Martínez, “Petición a Chikomexochitl. Un canto al espíritu de maíz por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, p. 344.

⁹⁷ Piotrowska-kretkiewicz, Zofia Aneta, “Cerros y curanderos entre los nahuas de la Huasteca”, en José Ruvalcaba Mercado (coord.), *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2013, p. 262.

De la religión nahua se derivó una práctica que los frailes denominaron “brujería”. Esta actividad se hacía con el objetivo de causar daños a las personas, desde pequeños escarnios hasta males irreversibles. Los únicos capaces de aplicar o resarcir esos daños eran los indios brujos, quienes tenían conocimiento de plantas medicinales, las cuales, según el pensamiento local, las utilizaban para entrar en contacto con “el maligno”. Dotados de poderes sobrenaturales, los brujos podían controlar la voluntad de hombres y mujeres, causar muertes y alterar el curso natural de las cosas. Se percibían a estos individuos como seres “nocturnos”, tendientes a dar paseos en lugares de entierro, donde se confabulaban con los espíritus de los muertos.⁹⁸

Cierto es que la antigua religión de los nahuas de la Huasteca potosina estuvo plenamente ligada a la naturaleza y a los fenómenos atmosféricos. El panteón de divinidades y el tamiz de los principales ritos apuntan a que la premisa del culto era la fertilidad, la cual les permitía perpetuar el destino de la etnia. La presencia de danzas en el siglo XIX, algunas promovidas por autoridades municipales en conmemoraciones patrias, indican que el culto religioso se mantuvo relativamente vivo entre los indígenas, cargado, como se mencionó, con influencias cristianas.

Organización política nahua

Al igual que la etnia pame y huasteca, los nahuas tuvieron la potestad de autogobernarse en la época colonial. El gobernador era la autoridad máxima en cada comunidad, con un séquito conformado por dos alcaldes y regidores. El gobernador debía recoger el tributo y desempeñarse como el representante de la comunidad en el exterior. Los alcaldes y

⁹⁸ Gallardo Arias, Patricia, “Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón, en *Anales de antropología*, vol. 38, núm. 1, 2004, p. 196.

regidores ayudaban en la impartición de justicia y en la administración de la comunidad, asimismo, fungían como consejeros del gobernador.⁹⁹ El poder de decisión indígena se vio mermado al depender directamente de los ayuntamientos en la etapa gaditana, órganos políticos que podían anular disposiciones, destituir e incorporar nuevos mandos en la comunidad.

La “rebeldía del nahua” y su conceptualización a finales del periodo colonial.

Los nahuas corrieron con la suerte de los huastecos de la sierra baja; durante el siglo XVIII presentaron múltiples quejas acusando malos tratos, explotación de la fuerza de trabajo, despojos de tierras, etc. El ambiente étnico era tenso al sur de la Huasteca potosina, donde los no indios tenían la última palabra y salían prácticamente victoriosos de las querellas establecidas. Por tanto, no resulta sorprendente la participación activa de muchos nahuas en el bando insurgente durante los movimientos independentistas. Durante las batallas acaecidas en la zona, se destacaron los principales de Axtla, Matlapa y Tamazunchale. Aprovechando las promesas de reivindicación moral y material expuestas por los cabecillas rebeldes, los indios atacaron ferozmente propiedades de españoles y causaron cuantiosos daños materiales y humanos.¹⁰⁰

Antes de iniciarse los levantamientos insurgentes, y con mayor razón después de apaciguadas las acciones bélicas, el nahua fue visto como un ente rebelde, contrario al trabajo y portador de una rivalidad interna en contra de los no indios. Una de las primeras

⁹⁹ Ramírez S., Carlos Arturo, *Tanquian y su dinámica histórica en la huasteca potosina 1870-1895*, México, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1989, p. 44.

¹⁰⁰ Rangel Silva, José Alfredo, “‘Unos hombres tan embrutecidos’. Insurgencias, alternativas políticas y revuelta social en la Huasteca potosina”, en José Alfredo Rangel y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de San Luis-AHESLP. 2005, pp. 49-52.

voces en hacer público este pensar fue el ayuntamiento de Xilitla, que se pronunció en contra de la “holgazanería e insubordinación de los indios” pertenecientes a su comarca. El alcalde propuso transformarlos en individuos útiles mediante la instrucción de artes y oficios, declarando como vagos y mano de obra sujeta a los que se negaran a recibir dicho conocimiento. Esta petición encontró apoyo en Coxcatlán, donde a diferencia de su homólogo de Xilitla, el alcalde pedía el permiso directo para sujetar a los nahuas mediante el trabajo forzado, prohibido para esas fechas por las Cortes de Cádiz.¹⁰¹

La supuesta rebeldía del indio, según algunos visitantes y religiosos de la Huasteca potosina, se desató por la pérdida de las potestades de los curas en el afán de los borbones por imponer a las autoridades civiles sobre las eclesiásticas. Así, para que el nahua pudiera suprimir “la corrupción de la costumbres”, necesario era derogar “la prohibición de que los párrocos y misioneros castiguen paternalmente a los indios”. De la misma forma, para hacer entrar en “cordura” a tan osadas gentes, era urgente “reunirlos en pueblos como previenen las leyes”.¹⁰²

Las distintas formas de adjetivar al nahua en los últimos años coloniales, tanto del lado civil como clerical, muestran la búsqueda de un objetivo común: mantener el dominio legal sobre el cuerpo del indio. Lo anterior significaba romper con las premisas básicas del liberalismo, es decir, libertad e igualdad. Estos anhelos por mantener antiguos privilegios sociales despertaron comentarios entre la “gente del común”; así expresaba un vecino de Coxcatlán en torno a la situación de los nahuas: “los egoístas quieren labrar su fortuna de la

¹⁰¹ Citado en Rangel, “Las voces”, p.140.

¹⁰² Citado en Rangel, “Unos hombres”, p. 51.

sangre de los indios, que ha sido el fin de mantenerlos en la barbarie a que están reducidos después de tres siglos”.¹⁰³

Población nahua finales del orden colonial

El patrón de asentamientos dispersos también se presentó al sur de la Huasteca potosina. A continuación se presenta un cuadro con la población nahua a finales del periodo colonial.

Cuadro 3. Población nahua a finales de la Colonia

Misión	Etnia	Número de indios en 1790	Número de indios en 1793-1796
Tamazunchale	Nahua	1,565	-
San Martín Chalchicuatla		192	-
Tampacán		626	-
Chapulhuacán		444	-
Mecatlán		2,385	-
Axtla		845	-
Tansuio		309	-
Xilitla		384	243
Coxcatlán		3,470	
Total			10,220

Fuente: elaboración propia con información de Sánchez, *Nuevos ayuntamientos*, pp. 81-82; y Rangel “Pames”, pp. 258-259.

¹⁰³ AHESLP, Intendencia, 1820.1, leg. 10.

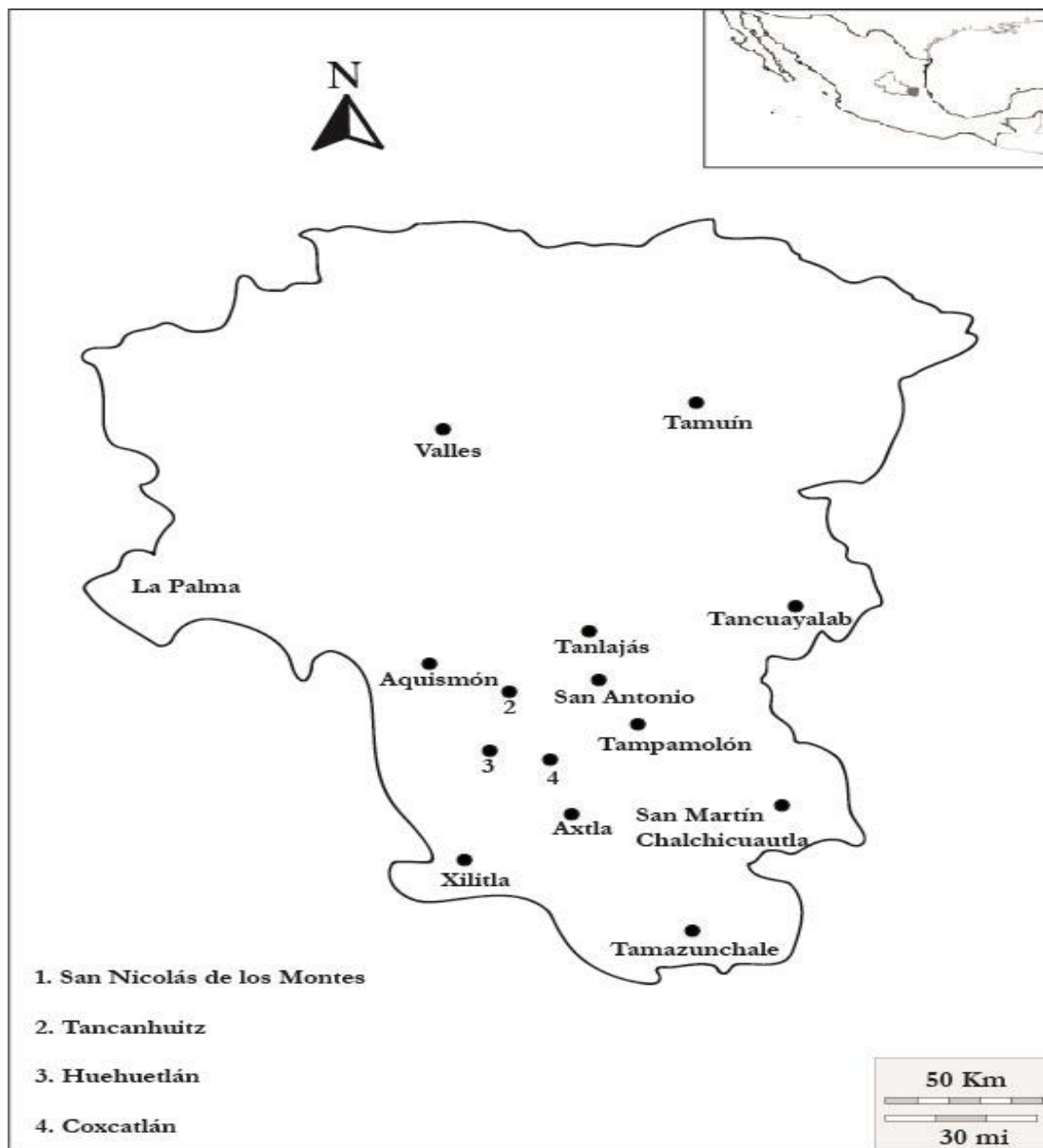
Si bien Tamazunchale era el sitio con más importancia política en el sur de la Huasteca potosina, Coxcatlán se consolidó como el pueblo con mayor densidad poblacional nahua con 3470 individuos; por mucho tiempo Axtla y a Matlapa formaron parte de su jurisdicción, por lo que alcanzó cierto rango como cabecera. Por otro lado, San Martín Chalchicuatla tuvo el menor número de vecindario con 192 nahuas. La particularidad de San Martín era su cohesión étnica interna; para la década de 1790 estaba únicamente conformado por indios.

3. La Huasteca potosina después de la Independencia: población indígena y características generales de los municipios

Formado el estado potosino, los indios quedaron insertos en los municipios de Villa de Valles, Tamuín, Tancuayalab, Tanlajás, San Antonio, Tancanhuitz, Tampamolón, Huehuetlán, Coxcatlán, Axtla, Tamazunchale, Aquismón, Xilitla, La Palma, San Nicolás de los Montes y San Martín Chalchicuatla (mapa 4). Es difícil tener certeza de la cantidad de indios que los habitaron; la igualdad jurídica orilló a los funcionarios a registrar, evitando la diferenciación étnica, exclusivamente “ciudadanos”. Afortunadamente, cruzando diversos tipos de fuentes, algunos estudiosos han ponderado un porcentaje superior de habitantes indígenas, proyectándolos como el 90% de la población total de la Huasteca potosina.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Escobar Ohmstede, Antonio “Violencia social en la primera mitad del siglo XIX mexicano. El caso de las Huastecas”, en *Revistas de indias*, vol. 69, núm. 246, 2009, p. 88.

Mapa 4. Municipios que formaban la Huasteca potosina después de 1824



Fuente: elaboración propia con información de Sánchez, “Nuevos ayuntamientos”, p. 19.

La situación de los indios se mantuvo en condiciones similares. Residían en las cabeceras, barrios, ranchería y haciendas. Sus actividades económicas oscilaban entre la agricultura y el comercio. Los pames, huastecos y nahuas cultivaron maíz, frijol, calabaza, chile, diversos frutos y caña de azúcar. Sus mayores producciones eran los derivados de la

caña (piloncillo y aguardiente) y el tabaco. Este último producto, cultivado mayoritariamente por los naturales de Xilitla.

Acorde con los padrones estadísticos de 1825,¹⁰⁵ la Huasteca potosina contaba con 23 haciendas y alrededor de 122 ranchos. Al igual que la hacienda, el rancho era una unidad productiva pero en menor escala. Sin embargo, Miguel Aguilar-Robledo argumenta que al oriente de San Luis no hay elementos precisos que distingan a estas dos propiedades, e inclusive se solían registrar con ambos motes. La mayoría de las propiedades privadas tenían menos de 500 habitantes, excepto la hacienda Santa Anna Tancolol, perteneciente al municipio de Tanlajás, que contaba con 993. Existía un buen número de ranchos independientes, varios de ellos organizados bajo el régimen de condueñazgo, es decir, una sociedad formada por varios “socios”.¹⁰⁶ A diferencia de la etapa colonial, en los reportes municipales se especificaba que un sector indígena minoritario se encontraba en las haciendas como “arrimados”. La escases de “peones acasillados” (trabajadores fijos) se debió a que las grandes propiedades privadas eran próximas a los pueblos, lo que les permitía a los hacendados rotar su fuerza de trabajo. Esto propicio que la mayoría de las haciendas no sufrieran invasiones y se mantuvieran indivisas.

La información vertida por los alcaldes municipales en los padrones estadísticos ayuda a conocer las generalidades de cada municipio, como la ubicación geográfica, clima,

¹⁰⁵ Estos padrones tuvieron una doble función para los primeros gobernantes del estado potosino: por un lado para la contabilidad de los habitantes, y por el otro, para conocer quién estaba en la posibilidad de votar por sus representantes políticos para cumplir así con los requisitos para conformar los nuevos órganos de representación popular. En Cañedo y Salazar, *De la formación*, p. 29.

¹⁰⁶ Escobar Ohmstede, Antonio, “Los condueñazgos indígenas en las Huastecas Hidalguense y Veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, p. 174.

actividades económicas más importantes y número de lugareños. Con la información señalada se elaboró un cuadro con los rubros señalados.

Cuadro 4. Características de los municipios de la Huasteca potosina, 1824

Municipio	Ubicación	Clima	Producción	habitantes
Valles	En un llano a orillas de un río.	Cálido y húmedo en sumo grado	Poco maíz y frijol, así como rancherías de ganado vacuno y caballar.	4,236
Tamuín	En un plan a orillas del mismo río que la villa de valles.	Caliente	Abundancia de pescado y cosechas de maíz. Rancherías de ganado.	-
Tancuayalab	En una loma alta.	Caliente y seco	Maíz, Calabaza, frijol, caña dulce, piloncillo, ganados vacunos y caballares.	-
Tanlajás	En la ladera de una montuosa sierra.	Caliente y húmedo	Maíz, frijol y piloncillo.	1,425
Aquismón	A la falda de la sierra madre.	Caliente y húmedo	Maíz, frijol, Piloncillo, sal, chile, reses que se matan, y aguardiente de caña.	1,301
Tancanhuitz	En tierras ásperas, circunvalado de montes barrancas y caladas.	Caliente	Caña dulce, maíz, frijol, algodón, arroz, y plátano. El ramo principal de su industria es el de piloncillo.	2,185
Huehuetlán	Entre lomas y barrancas.	Caliente	Maíz, algodón y piloncillo.	2,118
San Antonio	Sierra y quebrados.	Caliente y húmedo.	Maíz, frijol, caña dulce y piloncillo.	1,290
Tampamolón		Caliente y seco	Maíz, frijol, caña dulce y piloncillo.	1,480

Coxcatlán	En una cañada circunvalada de cerros.	Muy caliente	Labores de semilla, caña dulce y piloncillo.	2,242
Axtla	A las orillas de un río.	Cálido y húmedo	Abundante pesca y se comercia piloncillo.	1,586
Xilitla	En una elevada altura.	Más fría que templada	Solo siembran en esta sierra tabaco, maíz, frijol, chile, ajonjolí y se compra aguardiente.	2,356
San Martín	Entre barrancas pobladas con frutos y arboledas.	Caliente	Maíz, frijol, chile, algodón y miel de colmenas.	2,086
Tamazunchale	A las orillas de un desagüe.	Caliente	Maíz, frijol, caña dulce y pescado.	3,276
La palma	Al pie de una serranía.	Caliente	Maíz y ganado.	950
San Nicolás de los Montes	Terreno serrano.	Caliente	Maíz y ganado.	856
Valle del Maíz	Es la entrada de una cañada.	templado	Haciendas y ranchos de labor de maíz, frijol y ganado.	8,337
Total				35,724

Fuente: elaboración propia con información de Villaseñor y Sánchez, Joseph, *Teatro Americano: Descripción general de los Reynos de la Nueva España y sus Jurisdicciones*. Prólogo de María del Carmen Velásquez, México, Trillas, Linterna Mágica 20, 1992, p. 124-135 y AHESLP., SGG., 1825.6, leg. 4; 1825.6, leg. 5; 1825.6, leg. 6; 1825. 6, leg. 11; 1825.6, leg. 13; 1825. 8, leg. 2; 1825. 8, leg. 8; 1825.8, leg. 11; 1825.8, leg. 15; 1825. 8, leg. 17; 1825-8, leg. 18; 1825. 8, leg 22.

De acuerdo con el cuadro 4, Valle del Maíz era el municipio más habitado tras la Independencia. Sus moradores se repartían en la cabecera, 38 ranchos y 4 haciendas, entre ellas la Pendencia, la propiedad privada con más vecinos (1101) del oriente del estado. La desproporción poblacional del Valle fue el resultado de recibir gente externa durante gran parte del siglo XVIII, la que modificó su estatus de pueblo de indios al de una villa con

mayoría española y mestiza. En su comarca se afianzaron un puñado de familias lideradas por los Barragán, Moctezuma y Ortiz de Zárate, mismas que lograron aprovechar la condición de frontera de guerra para desarrollar la actividad comercial, incorporarse a la milicia y obtener el poder económico y político.¹⁰⁷ Los miembros de estas familias eran los dueños de la mayoría de haciendas de la zona.

Valle del Maíz, a través de sus haciendas, se caracterizaba por la producción de grandes cantidades de maíz, frijol, derivados de la caña de azúcar y ganado mayor. Su posición geográfica les permitía la salida de sus productos a Rioverde-San Luis Potosí, Tula-Colonia de Nuevo Santander y Tamuín-Tampico. En ese sentido, el Valle fue uno de los puntos abastecedores de la capital potosina y de gran parte del noreste mexicano. Gracias al comercio, la arriería y la milicia, este municipio albergó, tras la Independencia, a las familias más acaudaladas del estado de San Luis Potosí.

El municipio con menor densidad de población fue San Nicolás de los Montes. Siendo una de las misiones importantes de la pamería en el periodo colonial, para la etapa independiente no alcanzó los mil ciudadanos exigidos para erigirse como municipio, sin embargo, logró establecerse como entidad municipal por la influencia de las familias predominantes de la zona. En 1830, a raíz de su dependencia con el Valle del Maíz, San Nicolás se hizo de las labores de la hacienda de Gallinas para que los pames pudieran emplearse. Por su ínfimo número de residentes, San Nicolás se destacó por una producción escasa de maíz, frijol y ganado.

4. Grupos de poder político

¹⁰⁷ Corbett, “Soberanía”, p 10.

El liberalismo desterró la imposición de agentes políticos desde el centro del virreinato, transfiriendo la responsabilidad de gobernar y administrar los nuevos órganos políticos a los actores locales, aquellos identificados en y con la Huasteca potosina. Estas disposiciones favorecieron el acenso de nuevos entes políticos y ayudaron a confirmar la importancia de algunos individuos que durante el régimen colonial mantenían el control económico del territorio. A decir de Antonio Escobar Ohmstede, con las implementaciones del liberalismo se está ante la presencia del crecimiento y consolidación de los grupos de poder político en la Huasteca.¹⁰⁸

Los grupos de poder al oriente del estado surgen y son identificados como clanes, es decir, por su carácter familiar. Estas familias tuvieron en la arena política a sus “hombres fuertes”.¹⁰⁹ Identifico a dos tipos de clanes: los que irrumpen e imponen sus condiciones después de la Independencia, y los que confirman su influencia de antaño y aprovechan el nuevo escenario para participar en la vida política del territorio. Entre los primeros destacan apellidos como Jonguitud, Morales, Santos, Martel, Rivera y Velarde. Años antes, durante la etapa colonial, estos núcleos familiares se caracterizaron por su estatus de “criollos pobres”, algunos con pasado comerciante (Velarde), desempeñándose como administradores o arrendatarios en las grandes propiedades y formando un sector “mediano rural” mucho más afortunado que el campesinado indígena.¹¹⁰

Los miembros del segundo grupo eran los Terán, Oyarbide, Zúñiga, Castellanos, Ortiz de Zárate y los Barragán, entre los más importantes. Las familias Terán y Zúñiga dominaron Huehuetlán y sus alrededores durante el periodo colonial. Los Oyarbide

¹⁰⁸ Escobar, “Insurgencia”, p. 152.

¹⁰⁹ Márquez, “Tierras”, p. 212.

¹¹⁰ Corbett, “Comercio”, p. 247.

sobresalieron en la administración novohispana por ser una familia de hacendados con cargos importantes en las milicias de la región a finales del siglo XVIII.¹¹¹ Las familias más poderosas de todo el oriente potosino eran los Barragán, emparentados por lazos matrimoniales con los Ortiz de Zárate. Los hombres fuertes dichas familias, Felipe y su hijo José Florencio, dominaron la economía de la zona a través del comercio y la posesión de más de diez haciendas desde Rioverde hasta Valles. Las Familias Barragán y Ortiz de Zárate se encargaron de liderar las milicias fronterizas contra el indio “bárbaro”, lo que les granjeó un capital político importante.¹¹²

Un factor decisivo para que los miembros de las familias citadas lograran controlar políticamente el territorio fue su consolidación, a través de la acumulación y retención de la tierra, como la elite económica. Así, los carentes de grandes parcelas antes de la emancipación, es decir, los Jonguitud, Morales, Santos, Martel, Rivera y Velarde, se avocaron a la adquisición de bienes en sus municipios de origen, comprando tierras realengas, apropiándose de terrenos comunales indígenas y haciendo suyos los “escandalosos” remates de antiguas posesiones de la iglesia. Los Jonguitud llegaron a poseer las haciendas de Chéneco y Chalco en el municipio de Axtla, que ocupaban 3500 hectáreas entre las dos. Los Morales se hicieron de las haciendas Huichihuayan y Huehuetlán, ubicadas en esos municipios, contando la última con 5000 hectáreas. Los Santos adquirieron en Tampamolón las haciendas de Tantuité y Nixpíxol, que juntas alcanzaban las 15667 hectáreas. La familia Martel era dueña de Tanchumaque, Chiquinteco y Tonatico, haciendas ubicadas también en Tampamolón, contando dichas propiedades con

¹¹¹ Rangel, *Capitanes*, p. 35.

¹¹² Rangel Silva, José Alfredo, “Discurso de una frontera olvidada”: el Valle del Maíz y la guerra contra los indios ‘bárbaros’, 1735-1805”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 2, núm. 4, 2008, p. 119-153.

5800 hectáreas. Los Velarde se hicieron de la hacienda Santa Isabel, ubicada en Tancanhuitz (propiedad de los Oyarbide años antes), terreno con 8700 hectáreas. Los Rivera compraron la hacienda de Texquico, ubicada en Tamazunchale, unidad productiva con 3500 hectáreas.¹¹³ Entre las familias que contaban con posesiones considerables de tierras en el periodo novohispano resaltan los Castellanos, quienes poseían en el municipio de Valles una hacienda denominada Tampaya; y los Barragán junto con los Ortiz de Zárate, los cuales contaban con propiedades en Rioverde, Valle del Maíz, La Palma, Valles y Tamuín, mismas que superaban las 700,000 hectáreas.¹¹⁴ Cabe señalar que los Barragán y los Ortiz de Zárate no se identificaban como nativos de la Huasteca potosina (radicando en Rioverde y en el Valle), pero estuvieron siempre ligados al norte de este territorio por sus intereses económicos y su clientela política.

Otro factor, simultáneo al anterior, que forjó el dominio político de los grupos de poder fue su participación activa durante la guerra de Independencia. Algunos miembros colaboraron de forma activa contra la insurgencia presente en Tamazunchale y Matlapa principalmente.¹¹⁵ Aun cuando los conflictos fueron apaciguados a corto plazo, el territorio quedó resguardado y bajo el control de los milicianos. A partir de entonces, las coyunturas políticas estuvieron mediadas por los clanes. Su influencia se hizo sentir en la fundación de ayuntamientos durante la etapa gaditana, donde se impusieron como alcaldes de algunos municipios sin contar con vecindad requerida. En esta misma coyuntura puede vislumbrarse su posición frente a los indígenas: la constitución de Cádiz estipulaba que los lugares con más de 1000 individuos tenían la obligación de formar ayuntamiento, requisito cumplido

¹¹³ Aguilar, "Haciendas, pp. 138-144.

¹¹⁴ Rangel Silva, José Alfredo, "Linaje y fortuna en una zona de frontera. Felipe Barragán y su familia, 1713-1810, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 37, 2007, p. 153.

¹¹⁵ Para las acciones de guerra en estos pueblos, véase Rangel, "Unos hombres", pp. 47-80.

por algunos pueblos de indios, a los cuales, sin embargo, les fue negada la posibilidad de autogobernarse por una supuesta incapacidad intelectual para la administración. Juan Carlos Sánchez Montiel ha propuesto que la negativa de los grupos de poder estuvo motivada por la aspiración de mantener el control de los pueblos indios, puntos clave para acaparar mano de obra barata y productos comerciales, como el piloncillo y aguardiente.¹¹⁶

Si bien los dueños de las grandes haciendas imponían un dominio económico regional que se extendía al plano político, no fueron los únicos que ocuparon puestos públicos. Surgieron familias con respetables posiciones sociales que lograron instalarse en ayuntamientos y ejercer oficios liberales. Estos individuos trabaron intereses y también pugnas con los hacendados. En Huehuetlán destacaron los Herrera y Deza; en Coxcatlán, los Solórzano; en Tancanhuitz, los Castro y Andreo; en San Antonio, los Barrios, Ávila y García; en Aquismón, las familias Flores, Navarrete y Plaza; en Tancuayalab y Tanlajás, los González y García; en San Martín Chalchicuatla, los Goitortua y Marín; en Tamazunchale, los Monreal, de la Vega, Patiño, Allende, Fernández y Rincón; al oeste, en el Valle del Maíz, siendo clientela de los Barragán y los Ortiz de Zárate, se encontraban los Robles, Adame, Hernández, Pérez, Paiz, Zárate; en Alaquines, San Nicolás de los Montes y La Palma sobresalían los de Castro, Izaguirre, Ledezma, Gómez, Bravo, Reyes, Rendón y Reynosa. Como sus “patronos”, estas familias eran de origen no indio.

Con base en las características anteriores, se puede decir que en los grupos de poder político convergieron antiguos y nuevos hacendados, asociados a la elite económica, así como sujetos provenientes de un sector de medianos propietarios, quienes aprovecharon la

¹¹⁶ Sánchez, *Nuevos ayuntamientos*, p. 72.

apertura del espectro político para participar en la administración de los municipios y practicar defensorías o representaciones en procesos legales.

Considero indispensable plantear la inexistencia un bloque homogéneo de pensamiento político entre los grupos de poder. Desde la época gaditana hasta los albores del XX hay registros de fracturas y roces violentos entre los hombres fuertes de los clanes, y también entre sus clientelas en los municipios.¹¹⁷ Sin duda, el fallido movimiento secesionista huasteco de 1823 es un ejemplo de la falta de consenso entre dirigentes: el ayuntamiento de Huejutla, encabezado por el acaudalado Cristóbal Andrade, propuso la formación de una Provincia Huasteca que sería integrada por municipios de los actuales estados de San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz e Hidalgo. La propuesta tuvo diferentes repercusiones en la Huasteca potosina. Entre los ayuntamientos afectos al movimiento estaban San Antonio, San Martín, Tamuín y Tampamolón. Estos municipios consideraron de suma importancia la erección de una unidad separada de las demás; era necesario, según ellos, que de una vez por todas las particularidades de la región se reflejaran en la autoadministración. La oposición encontraría lugar en Valles y Valle del Maíz. Importantes en el ramo económico, estos ayuntamientos se negaron a la escisión política del territorio por la reconfiguración del poder que suponía, porque era un hecho que el nuevo centro administrativo se encontraría en Tampico.¹¹⁸ Lo antedicho dejó ver la inexistencia de un grupo de poder regional y evidenció los intereses particulares de cada uno de los actores.

¹¹⁷ Un ejemplo en Escobar Ohmstede, Antonio, “Vil venganza. Movimientos político-sociales en la Huasteca potosina, 1845-1851, en José Alfredo Rangel Silva, Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2006, p. 91.

¹¹⁸ Rangel Silva, José Alfredo, y Flor de María Salazar Mendoza, “Elites, territorialidad y fragmentación Política: la Provincia Huasteca de 1823”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.),

Las diferencias intestinas también se pudieron notar al momento de rendir cuentas al gobernador. José María Terán, prefecto en 1831, acusaba de ineptos a todos los ayuntamientos de la Huasteca potosina, pues por “la suma ignorancia que componen dichos cuerpos políticos, de que tengo larga experiencia, no despachan bien las cosas, ni con la puntualidad necesaria, aun dándoles modelos como lo he hecho”.¹¹⁹ Los alcaldes también se quejaron de los propietarios, a pesar del riesgo conllevado. En 1825 el alcalde de Valles, José María González, se decía “persuadido que los dueños de ranchos y haciendas” ocultaban “la mayor parte” de los habitantes de sus posesiones para no ser empadronados; suponía que “esta ocultación” era “general en los pueblos de este partido”.¹²⁰

Los grupos de poder también tuvieron puntos de encuentro. Coincidieron en la necesidad imperiosa de participar en la arena política local a través de los puestos administrativos. A continuación se esboza una hipótesis del porqué.

Puestos públicos y su importancia para los grupos de poder. La organización política

Uno de los órganos políticos dominados por los grupos de poder fue el ayuntamiento. Las obligaciones de esta corporación eran: la recaudación de las contribuciones, el fomento de las obras públicas, la beneficencia, el impulso de la salubridad, la conservación de la seguridad pública y la instrumentación de la educación de primeras letras, asimismo, debían promover la economía y autoadministrarse.¹²¹ Según la cultura política de la época, los ayuntamientos eran las corporaciones más cercanas a los ciudadanos,¹²² las que mejor

El siglo XIX en las Huastecas, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, p. 83.

¹¹⁹ AHESLP., SGG., 1831.5, leg. 4.

¹²⁰ AHESLP., SGG., 1825.14, leg. 35.

¹²¹ Escobar, “Insurgencia”, p. 169.

¹²² Rangel, “Las voces”, p. 129.

podían expresar las voluntades como una opinión colectiva frente al gobierno central, y la que albergaba a los “agentes más inmediatos para hacer la felicidad de los pueblos”¹²³

Ahora bien, ¿Por qué el ayuntamiento se vuelve un órgano de gobierno importante para los grupos de poder? Una de las respuestas podría encontrarse en la reconfiguración territorial que representaba: el pueblo deja de ser un conglomerado de dependencias políticas administrativas para incorporarse a una lógica municipal que privilegiaba a la cabecera como centro de operaciones. Esto provocó la eliminación de las Repúblicas de indios y, consecuentemente, la de la figura del gobernador indígena como mediador entre las colectividades indias y los funcionarios. En el papel, se presenta una yuxtaposición de las autoridades no indias sobre las étnicas, lo que permitía al ayuntamiento el dominio completo de la comarca perteneciente al municipio. Tal dominio se reforzó cuando los funcionarios echaron mano de las redes políticas indígenas y de la administración de sus cajas de comunidad. Aunado a ello, por disposición estatal, a partir de 1825 los órganos municipales se encargaron de administrar la exacción de productos indígenas en la búsqueda del engrandecimiento de sus linderos y de su fuerza armada. Asentarse en el ayuntamiento era dominar social, política y económicamente el territorio jurisdiccional. Es importante señalar que, ocupando los cargos públicos ofrecidos por el ayuntamiento, los nuevos actores políticos podían dirimir diferencias locales y regionales entre diversas facciones en pugna, anteponiendo sus intereses o los de sus allegados.¹²⁴

Otros órganos de gobierno codiciados por los grupos de poder fueron la prefectura y las subprefecturas. El prefecto era el responsable del buen gobierno de todo un

¹²³ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 24, viernes 17 de junio de 1831.

¹²⁴ Rangel Silva, José Alfredo, “Cambios políticos y ayuntamientos constitucionales en la Huasteca Potosina, 1820-1824”, *Vetas*, núm. 5, vol. 2, 2000, p. 25.

departamento, mismo que se conformaba por partidos políticos. El subprefecto tenía la misma responsabilidad, pero exclusivamente en un partido político dentro de dicho departamento.¹²⁵ El prefecto detentaba la obligación de observar minuciosamente la administración de los ayuntamientos, así como corroborar la práctica de las leyes y decretos acordados en el Congreso estatal. Los subprefectos debían replicar estas acciones dentro de los partidos de su jurisdicción. La importancia de estos puestos para los grupos de poder recaía en sus potestades, las que les permitían amonestar y hasta deponer miembros de los ayuntamientos, como también anular iniciativas emanadas de dichos órganos municipales. Instalarse en estos puestos públicos no solo representaba controlar el gobierno de los municipios, sino tener la sujeción de jurisdicciones completas.

Los ayuntamientos y prefecturas fueron concebidos como vías por las cuales la entidad de San Luis Potosí buscó entablar una relación con sus habitantes, sobre todo con el mundo indígena al abolir las lealtades locales y suprimir la autonomía de las comunidades en el afán de convertir a sus autoridades en virtuales agentes del estado. En este ejercicio para homogenizar las formas de gobierno, los funcionarios de ayuntamientos, prefecturas y subprefecturas obtuvieron la prerrogativa de calificar si un habitante podía ser considerado vecino y por tanto un ciudadano.¹²⁶ En el *Periódico Oficial* potosino se aclaraba que esta prerrogativa estaba basada en la “dilatada vecindad” de los funcionarios locales, que les permitía “conocer de propia experiencia el carácter de los habitantes del municipio, sus inclinaciones, vicios y necesidades, su riqueza, miseria y sus elementos civiles y

¹²⁵ Para conocer todas las responsabilidades de los prefectos y subprefectos, véase *Legislación Potosina*, pp. 106-110.

¹²⁶ Reina, *Cultura política*, p. 37.

morales”.¹²⁷ De esta forma, los grupos de poder echaron mano de sus potestades para generar su opinión acerca de los indios, como se verá en el siguiente capítulo.

Conclusiones

La Huasteca potosina, encuadrada en una región histórica más amplia, no representó un espacio fisiográfico heterogéneo; abarcaba tres microrregiones con nichos ecológicos distintos. La sabana costera presentaba amplias planicies y abundantes, la sierra baja se caracterizó por las suaves y tupidas montañas, y la Huasteca austral era reconocida por sus accidentadas y fragosas sierras. Caudalosos y amplios ríos atravesaron como venas estas microrregiones, nutriendo las tierras adyacentes y provocando el crecimiento de su flora. Pese al escenario fisiográfico disímil, el territorio permitió el asentamiento humano y provocó distintas formas de adaptación al medio físico, tanto en las etnias nativas como en los conquistadores.

En el aspecto social, la parte huasteca de San Luis puede entenderse como un espacio multiétnico, en donde convergieron españoles, sus descendientes americanos, negros, mestizos (que a lo largo del capítulo fueron adscritos en la categoría de los no indios), e indígenas. Las etnias principales durante la Colonia, presentes con la misma carga cultural en la etapa independiente, fueron la pame, la huasteca y la nahua. Tuvieron procedencias históricas distintas, así como diferencias lingüísticas y comportamientos desiguales respecto a la vida sedentaria antes y después de la conquista. No obstante, se pueden encontrar semejanzas culturales entre sus usos y costumbres. En ese sentido, las religiones antiguas adoraron a los astros y a la tierra, y presentaron ritos propiciatorios agrícolas,

¹²⁷ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 24, viernes 17 de junio de 1831.

prácticas y saberes metafísicos derivados de los cultos, así como sincretismos religiosos con algunas premisas del catolicismo. En cuanto a las actividades económicas, la agricultura mixta y la explotación de la naturaleza fueron dos elementos articuladores en la vida de todos los indios. Privilegiaron el maíz y el frijol como base de su dieta, y los frutos y hortalizas como su complemento. Aunado a ello, monopolizaron los derivados de la caña de azúcar, que lograron utilizar como moneda para el pago de tributos e impuestos eclesiásticos. El orden monárquico les otorgó derechos corporativos y les permitió comandar sus comunidades o “Repúblicas”, apegándose a las formas de gobierno occidentales. En lo que respecta a las cofradías, estas actuaron para algunos huastecos y nahuas como una institución que ayudó a cubrir el pago del tributo y las obvenciones parroquiales, así como un dispositivo para generar cohesión social interna en sus lugares de origen. Ponderando todas estas semejanzas culturales, propias e impuestas, historiadores de la Huasteca han insistido en que los indios formaron un “patrón cultural”, mismo que puede entenderse como un “grupo hegemónico huasteco”.¹²⁸

Si bien las similitudes indígenas en el diario acontecer pudieron representar una cierta cohesión interna entre etnias, para las autoridades significaron una especie de “frontera cultural”¹²⁹ que motivó la crítica y la sanción por no coincidir con el modo de vida occidental impuesto por la Corona. En efecto, el indio fue conceptualizado en función de su relación con el orden novohispano. Los más denostados fueron los pames. Reacios al

¹²⁸ Ruvalcaba y Pérez, “Prólogo”, p. 17.

¹²⁹ Privilegio el concepto de Frontera cultural propuesto por Ulrike Bock, que la concibe como “la construcción de todo acto de establecer límites (ya sea como una delimitación de un grupo hacia afuera o como el establecimiento de ciertas categorías o adscripciones a un grupo por decisión de otros), construcción culturalmente condicionada, que a su vez tiene ciertos efectos sobre la sociedad”. Bock, Ulrike, “Entre ‘españoles’ y ‘ciudadanos’. Las milicias de pardos y la transformación de las fronteras culturales en Yucatán. 1790-1821”, en *Secuencia*, núm. 87, 2013, pp. 9-10.

sedentarismo y a las normas religiosas, adquirieron la etiqueta de rústicos y “cristianos solo de nombre”, incapaces de entender el dogma cristiano por propia cuenta. No fueron menos criticados los nahuas sureños, identificados como los más proclives a rivalizar con el “hombre de razón”. En lo tocante a los huastecos, estos fueron concebidos como “civilizados” y “salvajes”. En esta lectura ambigua, los que recibieron el primer mote fueron los que participaron activamente en la guerra contra el “bárbaro” norteño. Reconocidos como fieles vasallos de su majestad, manifestaron poder de negociación y capacidad para poner frente a los abusos de los no indios. Los reconocidos por su “salvajismo” fueron los huastecos del sur, gente que supuestamente se negaba a dejar sus habitaciones serranas y someterse a las ocupaciones que como corporación debían atender en las cabeceras. Como se presentará en el siguiente capítulo, estas adjetivaciones se harán presentes en los primeros años republicanos y servirán de argumento para evidenciar a los indios.

En los primeros años independientes el espacio de estudio no presenta cambios abruptos en materia social. Según los reportes enviados desde la Huasteca, el porcentaje indígena creció, ocupando el 90% total de los habitantes. Las tres etnias se mantuvieron con sus mismos patrones de asentamiento, practicando las mismas actividades económicas en los ámbitos ya mencionados, pero supuestamente protegidos por la igualdad jurídica emanada del liberalismo republicano. En términos culturales, el territorio mantuvo una homogeneidad suficiente para conservar su identidad que venía recreando siglos atrás.

La formación del estado de San Luis Potosí trajo consigo la erección de 16 entidades municipales en la Huasteca potosina. El número de sus habitantes varió de los 900 hasta los 5000, solo Valle del Maíz, enclave importante en la pamería, representaba un número

atípico con sus casi 9,000 vecinos. De acuerdo a los padrones estadísticos, los municipios marcaron una tendencia a la agricultura mixta y a la ganadería. Asimismo reafirman las dinámicas productivas coloniales: un norte con mayor productividad ganadera y una agricultura moderada, y un sur con propiedades privadas decantadas por la siembra de maíz y frijol para su comercio en grandes cantidades.

El liberalismo gaditano y su posterior versión republicana permitieron, a través del autogobierno, el surgimiento de grupos de poder político fincados en clanes familiares. El génesis del dominio político estuvo íntimamente relacionado con el fenómeno de acumulación de la riqueza, que se traducía en la apropiación de tierras mayoritariamente indias. Así, se develan dos tipos de grupos: por un lado las familias que mantuvieron un cierto estatus durante la colonia, y por el otro, individuos con pasado campesino y comercial, que se hicieron de estima social y material mediante la participación en la coyuntura de la guerra de Independencia. En ese sentido, los “viejos” y “nuevos” actores que entran a la escena política se desempeñaron como hacendados y comerciantes, identificados plenamente de la Huasteca. Con el tiempo formaron clientelas políticas con personajes locales que si bien no tuvieron el poder adquisitivo de los grupos de poder, si forjaron relación con estos y pudieron participar en distintos puestos generados por los gobiernos municipales. Pese a no formar un bloque de pensamiento homogéneo, habrá un punto de encuentro entre los grupos de poder: una concepción adversa del indígena.

Capítulo 4

¿Los indígenas eran susceptibles a la ciudadanía en la Huasteca potosina? Los grupos de poder político opinan

“Los infelices son los indígenas: sin carácter ni principios, y sin ningún fundamento sólido”.¹

En lo que respecta a los grupos de poder político, estos estuvieron formados por individuos que en la época colonial detentaron, por sus propiedades y su participación en las milicias, un lugar preponderante en la vida social huasteca. En sus filas estuvieron excombatientes realistas, a quienes la proyección de la guerra de Independencia les concedió la posibilidad de ensanchar sus caudales personales y hacerse de estima social. También pugnaron por el poder político algunos medianos propietarios con ascendencia española, que, además de administrar sus posesiones, desempeñaban algunos ejercicios liberales, como defensorías en procesos judiciales y representaciones en altercados locales. Dadas estas condiciones, se podría decir que los puestos públicos en la Huasteca potosina fueron copados, al menos en la primera República federal, por la elite económica local, misma que se podía dividirse entre antiguos y nuevos hacendados, así como por dueños de parcelas que les garantizaban un nivel económico respetable. Estos grupos asociados al poder no actuaron como un bloque homogéneo, tuvieron sus puntos de encuentro, así como sus desavenencias políticas.

Algunos miembros de los grupos de poder contradijeron la imagen elaborada por el gobierno potosino a la ciudadanía de los indios. Sus críticas no estaban dirigidas, aparentemente, a la idea de ciudadanizar, pero sí a las altas expectativas creadas alrededor

¹ Pensar de Blas Castillo, alcalde del pueblo de San Antonio en 1827. AHESLP., STJ.CRI, 1827.5, leg. 6. f. 2.

de los indios, una población a la que, con un supuesto pesar, tenían por irredimible y evasiva de las responsabilidades ciudadanas. Muy posiblemente estos dirigentes locales se imaginaron que la mayoría de los diputados y gobernadores en turno ignoraban las especificidades de los indígenas, y que “indio receptivo” de la ciudadanización era una maquinación de esa cúpula política concebida como, apegándome a la satírica propuesta de Enrique Márquez, “una ‘currada’ de estirados señoritos que sólo bebían rompopé y rechinaban al bailar”.² Por la ventaja de conocer a la población, los oriundos de la Huasteca potosina expresaron como verdades absolutas sus sentencias referentes a los indios, llegando a pugnar, velada y abiertamente, que la mucha confianza del gobierno en “esas gentes” era un error.

Con base en lo anterior, este capítulo se divide en dos apartados. En el primero, partiendo de discursos vertidos en pleitos legales y misivas enviadas al gobernador, se reconstruye la forma en que los miembros de los grupos de poder se imaginaron a los pames, huastecos y nahuas, las tres etnias indígenas predominantes en la Huasteca potosina. Los discursos rescatados apuntalaron a destacar dos elementos supuestamente diferenciadores en los naturales: su ignorancia, derivada en diversas actitudes, y su “naturaleza” o “natural proceder”, mismo que los convertían en seres indómitos. Es de resaltar que cada una de estas declaraciones tuvo un talante generalizador, reduciendo a los indios a un grupo homogéneo sin diferencia alguna entre sí.

La segunda está enfocada en exponer, desde la visión de los grupos de poder, las reacciones de los indígenas frente al proyecto de ciudadanización gestado en el Congreso estatal. Para un mejor orden, lo dicho por las autoridades se expone en cinco rubros, que

² Márquez, “Tierras”, p. 212.

actuaron como críticas directas en contra del indio: la embriaguez, la renuencia a dejar los montes, el desapego a la agricultura, la evasión fiscal y la actitud reacia a la educación. Desde el punto de vista de los grupos de poder político, estos elementos no favorecían al plan del gobierno para la transformación de la población indígena en ciudadanos. Para que la visión de las autoridades no carezca de una contraparte que pueda sustentarla o evidenciarla, aquí se hará una constante comparación entre lo expresado por los grupos de poder y el contexto social que imperaba en la Huasteca potosina en ese entonces. Para eso se utilizaran fuentes “externas” a las autoridades, así como fuentes secundarias elaboradas por académicos encargados de escrudiñar el pasado huasteco.

1. La construcción del indígena por los grupos de poder político

Por compartir el territorio con ellos y por una larga convivencia entablada por generaciones, algunos miembros de los grupos de poder político esgrimieron con seguridad que el indígena llegó a la etapa republicana como un ser completamente ignorante. Si bien varios de estos miembros vieron en la falta de ilustración de los indígenas una reminiscencia del antiguo orden opresor, otros se aventuraron a afirmar que el dominio español solo acentuó la ignorancia innata de los naturales. En todo caso, estas dos visiones coincidían en adjetivar la condición indígena como contraproducente a los valores inculcados en la ciudadanía. La ignorancia pregonada era acentuada por diferentes factores dependiendo de cada etnia, como se precisa en líneas más adelante.

Partiendo de la adversa conceptualización antes señalada, los miembros de los grupos de poder también otorgaron su pensar acerca de la “naturaleza del indígena” basándose en el “carácter de los indios”, mismo que los diferenciaba de ellos, es decir, de la “gente de

razón”. Esto nos da la pauta para pensar, tal como se ha señalado en la introducción de esta investigación, que tras la emancipación hay una yuxtaposición de visiones en torno al indio: ya no se le considera, al menos en el discurso, una “casta” con origen compartido, sino como una raza (aunque no se haga explícito ese término), que justificaba en la fatalidad de la naturaleza la adquisición de rasgos y capacidades intrínsecamente diferentes entre los grupos humanos. El indio fue identificado con capacidades reducidas por herencia, así como con “rasgos de carácter y sensibilidad, de inteligencia y raciocinio”, determinados igualmente por un “fatalismo biológico”.³

Si bien a nivel estatal no se declaró este pensar abiertamente, teniendo en cuenta la necesidad de un discurso conciliador entre los ciudadanos, los “notables” de la Huasteca lo hicieron de manera repetitiva, denotando la inferioridad de los indios. De esta construcción discursiva se pudo extraer el ideario de algunos sujetos con poder político sobre la disposición y posibilidad de adaptación del indio al nuevo orden social, lo que se utilizará como corolario a esta porción del capítulo. Es importante aclarar que en el siguiente apartado, para el análisis de la etnia pame, se emplearon discursos de individuos que ocuparon puestos políticos en la Huasteca potosina y fuera de ella (Valle del Maíz y Alaquines). Esta decisión no responde a una arbitrariedad, porque estos miembros de los grupos de poder, además de estar relacionados con la Huasteca, generaron una imagen general respecto a los pames, sin enfocarse privativamente en los habitantes de sus municipios.

La “ignorancia” y “naturaleza” del pame

³ Warman, *Los indios*, p. 75.

El alcalde constitucional de Alaquines, Pedro Zárate, mencionaba en 1827 que los “indígenas pames “se la han pasado en tinieblas toda su vida, sin saber distinguir lo favorable de lo adverso”. El principal motivo lo encontraba en “la ninguna ilustración que siempre tuvieron los desgraciados indígenas en el antiguo y despótico gobierno español”, llevando a esa “miserable clase” a no poder “encontrar el verdadero sentido de nuestras sabias y justas leyes”. Finalizaba estipulando que “la inopia de todo recurso con que se encuentra la desgraciada parte de esta sociedad es muchas veces el instrumento de sus yerros”.⁴ Otro de los Zárate, Benito, quien fungió en 1825 como regidor del mismo municipio, apreciaba, apoyando el pensar de su consanguíneo, que “la palpable rusticidad y mentecatez en la que se haya la clase indígena” era una consecuencia de “la suma ignorancia con la que se encuentran desde la época en que estábamos bajo la dominación española”.⁵ En la misma posición antiibérica, Tiburcio Gómez, Alcalde auxiliar de la congregación de Tuzas y encargado de las Cañitas (en la pamería), aludía en 1829 que la “carencia de sindéresis” de los indios era producto directo “de la astucia y refinada malicia de nuestros opresores, pues en tiempo de la tiranía española estaba en la abyección la clase indígena: eran tratados como entes irracionales y ningunos principios se les dio”.⁶

Uno de los atenuantes del “poco entendimiento” de los pames era el manejo precario del castellano. El ya citado Benito Zárate arguyó que por no “conocer las dicciones significativas del idioma castellano, órgano necesario para la expresión de los conceptos,” los pames carecían “absolutamente de luces”.⁷ En San Nicolás de los Montes, el que fue su alcalde en 1832, José de Castro, decía que los indígenas, por no ser “del mismo labio o

⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1827.20, leg. 1, f. 21.

⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1834.12, leg. 8, f. 21

⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1829.3, leg. 4, f. 26.

⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 29.

idioma que nosotros [se refiere a los no indios], ni estar avanzados en la carrera civil”, al ser comparados con “el común de los ciudadanos”, no podían reputarse “por sujetos arteros”.⁸ En 1827, de Castro reconoció la barrera del lenguaje como uno de los génesis del atraso de los indios: “a causa de que su idioma es incomprensible están estos siempre imbuidos en la estolidez y la poca o ninguna ilustración”, pero a diferencia de Benito Zárate, se mostró lacónico al indicar que las carencias generadas por la ignorancia del castellano hacían a “todos” los pames “unos idiotas en grado superlativo”.⁹

La supuesta nula capacidad para adquirir y expresar conceptos en español generaba en los indígenas un inconveniente para interiorizar las leyes y sus prerrogativas. En ese tenor, el defensor en diversas causas donde estuvieron involucrados indios, Felipe Zárate, denunció que “todos los pames”, “por la ignorancia”, no entendían “el espíritu de las leyes”. Con tono pesimista argumentaba que entrado el año “[18]31”

“Confunde y da sentimiento ver la clase de indígenas conocidos por pames, que se hallan casi en el embrutecimiento, ignorando las obligaciones del hombre en sociedad, palpándose con más especialidad esta desgracia en los naturales de la villa de La Palma, y por esta causa están propensos a incurrir en toda clase de delitos. No se puede ocultar a todo hombre sensato lo atrasado que se encuentran estos lugares, necesitados de ilustración”.¹⁰

Un homólogo y consanguíneo de Felipe, Pio Zárate, entendía a “la ignorancia con la que se hayan los indígenas” como la fuente de muchos problemas, “pues no entienden de leyes y decretos, motivo por los que se arrojan a cometer crímenes en los que no incurrirían si estuvieran instruidos”.¹¹ Sin duda, el más crítico de esta familia fue Pedro Zárate, el cual aseveraba

⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 32.

⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 60.

¹⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1831 leg. 2, f. 26.

¹¹ AHESLP., STJ.CRI., 1830.10, leg. 4, f. 21.

“En toda la extensión de la palabra, que estos pames son unos idiotas, que carecen de conocimientos y principios de leyes divinas y humanas. Da sentimiento hacer una manifestación del estado en que por desgracia se haya la mayoría de los indígenas; pero lo peor es que no son suposiciones, sino verdades muy claras las expuestas porque están destituidos de moral y no conocen más ley que sus cerrados caprichos”.¹²

Otras opiniones parecían sostener lo pensado por los Zárate. El que fuera alcalde de La Palma en 1825, José Antonio Izaguirre, concebía a los indios como “innatos en la estulticia, y esta les hace cometer mil yerros sin atender a nuestras sabias leyes que actualmente nos rigen, por no ser capaces de comprenderlas en lo absoluto”.¹³ Replicando estos argumentos, Antonio Ledezma, regidor de mismo ayuntamiento en 1826, recordaba que “por no estar civilizado e instruido”, el “indígena estúpido no sabe si obra bien o mal en sus procedimientos”, mucho menos está enterado de “las leyes pasadas ni en las que actualmente nos rigen”.¹⁴ “Tal es la situación y grado de estupidez en los desgraciados indígenas”, de acuerdo con lo expuesto por Benito Zárate, que “ignoran las cosas más sencillas y triviales”.¹⁵ Percibiéndolos como “faltos de todo raciocinio y expuestos a contravenir a las leyes por no tener instrucción alguna de ellas”,¹⁶ Urbano Bravo, por la experiencia de ser alcalde de San Nicolás de los Montes en 1823, asumió que “los indios pames no están instruidos en sus respectivas obligaciones, en los deberes del ciudadano”.¹⁷

Otro de los orígenes del nulo discernimiento de los indios fue ubicado en su desdén por la práctica del dogma cristiano. El político Florencio Ortiz de Zarate, quién formo parte de varios ayuntamientos durante la etapa federal y fuera alcalde de Valle del Maíz en 1835, entendía al pame como “hombre rústico, peltre y sin principios” por no tener, en pleno

¹² AHESLP., STJ.CRI., 1830.23, leg. 5, f. 66

¹³ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 31.

¹⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 41.

¹⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1832.11, leg. 8, f. 14

¹⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1830.22, leg. 7, f. 34.

¹⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1831.14, leg. 2, f.16.

1834, suma “idea de religión”. Ortiz de Zárate sostenía que algunos de los pames “no han entrado en la iglesia desde el día que los bautizaron y jamás han oído la voz de su párroco”.¹⁸ Tres años atrás, con unos argumentos muy parecidos a los de Ortiz de Zárate, el precitado Antonio Izaguirre señaló que los indios adquirirían su “supina ignorancia y una vida senil o selvática” al desconocer “ciertamente los principios y fundamentos de la religión”.¹⁹ En esa dirección serían las austeras pero incisivas sentencias de los políticos locales José María Reyes y Urbano Bravo. El primero argumentó que los pames sufren de su “estado actual” por “la escases de principios religiosos”; el segundo, que al no “ser capaces de saber los rudimentos de la santa religión que profesamos”,²⁰ lo pames yacen en una profunda “ignorancia”.²¹

Supuestamente, la ignorancia originada por el desconocimiento de las premisas religiosas permitía a los naturales desarrollar imaginarios y prácticas de raigambre prehispánica, prohibidas por el culto católico. Con relación a esto, el curador Miguel Barragán, quién se jactaba de haberse “dedicado al estudio y examen sobre el origen de algunos abusos en los indígenas”, daba un ejemplo de un tipo de “preocupación antigua” de los indios:

“[En] la nación pame que poblaba esta parte del continente de Moctezuma estaba sentado como muy cierto que obraba el hechizo o llámese maleficio, ciencia que atribuían a algunos como inspirada por el genio del mal en daño de la humanidad; los creían capaces de enfermar, mutilar a sus semejantes cuando por resentimientos mutuos procuraban sus venganzas. Tales errores que desgraciadamente aún subsisten entre ellos, aún permanecen en estas credulidades propias de los siglos ignotos y de la más remota antigüedad”.²²

¹⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1834.9, leg. 19, f. 19.

¹⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1831.14, leg. 2, f.19.

²⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1831.14, leg. 2, f. 16.

²¹ AHESLP., STJ.CRI., 1831.14, leg. 2, f.13.

²² AHESLP., STJ.CRI., 1828. 19, leg. 11, f. 20.

La dominación española, una defectuosa comunicación por no practicar el castellano, así como el desprecio por el catolicismo, fueron, según los veredictos rescatados hasta aquí, las matrices de la ignorancia mostrada por los pames en su vida cotidiana, lo que les privaba de aprehender las garantías y deberes de lo establecido por las autoridades potosinas.

Las opiniones referidas también articularon en sus discursos una propuesta de la “naturaleza” indígena basada en su carácter y acciones. El juez de letras, Juan Ortega, ponderaba “el carácter de los indios pames” como uno “salvaje”, con “sus pasiones fuertes y arrebatadas”.²³ Este “salvajismo”, insistía Joaquín Paiz, secretario del municipio de Valle del Maíz en 1826, “es capaz de conducirlos con mucha facilidad a los más grandes precipicios”. Además, “guían sus operaciones por el capricho e ignorancia del respeto que se debe a las autoridades, sin temer ni al autor de la naturaleza que vigila nuestras acciones”. La actitud del pame demostraba “que la clase de indígenas nunca es estable en sus razones” y, por ende, “no saben darle sesgo a las adversidades del tiempo, las que cuando ellos menos piensan, les hacen entrar en desdichas”.²⁴ Lo anterior los convertía, en palabras del regidor Antonio Ledezma, en “sujetos sin principio alguno de civilización, en otras palabras, por naturaleza ignorantes”.²⁵ Maximino Barragán, regidor del ayuntamiento de valle del Maíz en 1826, espetó que el pame, “por naturaleza”, carecía de “principios de una buena moral”.²⁶ Este defecto desencadenaba desoír los principios de la naturaleza y la razón”.²⁷

La “ninguna instrucción” y la naturaleza de los huastecos

²³ AHESLP., STJ.CRI., 1834.12, leg. 8, f. 25.

²⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1827.6, leg. 6, f. 46.

²⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1830.23, leg. 5, f. 69.

²⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1829. 19 leg. 12, f. 33.

²⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1828. 20, leg. 5, f. 39.

En 1832, José Herrera, quien detentaría el cargo de juez de paz en Tancanhuitz después de 1835, veía a los indios de Huehuetlán “tan ignorantes” que era imposible que conocieran “el bien”. Como ignoros, esos “infelices indígenas” se encontraban “faltos de principios”.²⁸ Tres años después, a un par de leguas, en el pueblo de Tancanhuitz, Antonio Castro, conocido por verse inmiscuido en distintos pleitos legales con los indígenas, sostuvo que “la clase india” de ese municipio no poseía “ninguna instrucción ni conocimiento”.²⁹ Expresando similares argumentos en ese 1834, Manuel Barrios, quien fuera alcalde de villa de Valles en 1832, avistaba sin “principios” a los “naturales” de San Antonio, incapaces de entender “las leyes y reglamentos del hombre; y al faltarle esto no pueden discurrir el bien futuro de su propia existencia”.³⁰

En el municipio de Cuayalab era notaria, siguiendo a Francisco González, secretario en varios ayuntamientos y alcalde de Villa de Valles en 1826, “la suma estupidez de los huastecos”, la que los hacía ignorar, en pleno curso del año 1828, “el espíritu de las leyes y hasta la existencia de ellas”. De acuerdo con el citado González, una de las razones del desdén y desconocimiento de las normas era que a la “publicación” de las mismas asistía “la décima parte de los vecinos, y de los que asisten solo una décima parte entienden lo que oyen y a los demás nada se les inculca. De aquí resulta una ignorancia invencible”.³¹

Basados en los contenidos de las muestras discursivas anteriores, algunos trataron de exponer la “naturaleza del huasteco”. En ese sentido, el referido Antonio Castro se mostró inquisitivo al expresar que lo innato del indígena era ser “un ente silvestre que no posee ningún conocimiento moral más que la ignorancia y la maldad, sin saber discernir ni

²⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1832, leg. 1, f. 26.

²⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1835, leg. 1, f. 70.

³⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1834, 16, leg. 10, f. 16.

³¹ AHESLP., STJ.CRI., 1828-1829, leg.7, f. 42.

distinguir lo malo de lo bueno, y que, por naturaleza esta clase, con la ideas más bárbaras, jamás pueden obrar con los sentimientos de gentes”.³² En la cabecera municipal de Aquismón, con razonamientos semejantes a los de Castro, el político José María Flores expresó en 1835, con “la absoluta seguridad” que le brindaba el conocimiento de la etnia huasteca, que la naturaleza del indio se sostenía en la inopia:

“Puedo decir, sin temor a equivocarme, que el indio no solo carece de conocimiento, sino aun de la luz natural. Por naturaleza es nomás un idiota connaturalizado únicamente con la ideas de un ente silvestre, que justamente puede decirse que no posee otros conocimientos morales que los de ser guiados por los impulsos de la ignorancia y la estupidez, que por lo regular siempre son inducidos todos los de su clase. [...] Habitan en los bosques más remotos sin otros rudimentos que lo que ha adquirido en el trabajo mecánico que los de su clase poseen, [y] no saben hablar el castellano ni menos leer para poder entender”.³³

Por su parte, tomando como muestra a los indios pertenecientes al municipio de Tanlajás, Mariano García, miembro de una familia presente en la arena política de Tancanhuitz, Huehuetlán y Coxcatlán, esbozó el “natural proceder” de los huastecos en 1829. Si bien resaltó las críticas citadas con anterioridad, añadió algunos elementos positivos del carácter indígena. Vislumbró a un indio contradictorio que podía mostrar dos facetas en un lapso de tiempo muy corto: “los indios son buenos y son malos por naturaleza. Son buenos, por dóciles, persuadidos, timoratos, obedientes y devotos con los santos, con Dios y la iglesia; son malos, por crueles y vengativos, por obstinados en los vicios habituales”. El mal actuar del indio se hacía presente

“cuando se embriaga y también estando en su juicio, porque el indio para robar siempre está dispuesto, y lo mismo para cometer cualquier exceso o atentado. Para ellos [los huastecos], lo mismo es quebrantar a un mismo tiempo el quinto, el sexto y todos los preceptos con tal que tengan oportunidad y ocasión, y no dan más respuesta que en decir que el diablo los engañó”.³⁴

³² AHESLP., STJ.CRI., 1833. 13, leg. 7, f. 42.

³³ AHESLP., STJ.CRI., 1838.6, leg. 4, f. 34.

³⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1829.16, leg. 1, f. 50.

Al parecer, García adoptó la explicación dada por los indígenas cuando trasgredían los preceptos morales y religiosos; declaró que “al instante que el demonio los tienta”, los huastecos “pueden cometer cualquier delito”. Con la seguridad que le daba el “haber vivido la mayor parte de [su] vida entre ellos”, Mariano García aseveraba que todas las “impurezas” y actitudes demoniacas de los indios se hacían evidentes pasada “la edad de cuarenta años, con tal de que hayan hecho cabeza, sean de los que se decían terrazgueros o los que ponían como gobernadores en los pueblos, así en haciendas y rancherías, siempre han cometido desordenes”. A pesar de presentar “manejo natural” y “virtudes notables”, las imperfecciones tenían un peso mayor en sus destinos, decidiendo por ellos “el diablo, el baile y la bebida”.³⁵

Las “escasas luces” y la naturaleza de los indios nahuas

En 1828, Ignacio Rivera, hombre con gran capital político en Tampamolón, con pesar puntualizaba que el sur de la Huasteca potosina estaba poblado por dos tipos de entes: “señores con quien la naturaleza se ha mostrado prolija” y los “llamados indios”. Los primeros eran considerados los vecinos “de razón, y los segundos eran “aquellas gentes” que “por lo regular no proceden con tanto conocimiento como otras más cultivadas”.³⁶ La existencia de esta marcada disparidad cultural, acorde con algunos, tuvo su origen en la segregación social impulsada por el extinto orden colonial. A este respecto, Blas Barragán, ligado a los Barragán del Valle del Maíz, alegaba en 1830 que “la natural rudeza y actual

³⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1829.16, leg. 1, f. 50.

³⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1828.28, leg. 3, f. 36.

carencia de racionalidad en que yacen profundizados los indígenas” era el resultado del “inmenso caos de la ignorancia a que los tenía reducidos el déspota gobierno español”.³⁷

Santiago Andreo, alcalde de Huehuetlán y Xilitla en distintas administraciones, utilizo el recurso antiibérico para explicar el estado de los nahuas en 1826: fue “muchacha la morosidad que ha usado el gobierno español en el derecho de su déspota gobierno, lastrando la juventud y en particular a los indios en esta Huasteca; como de la ignorancia de estos pendía que se enriquecieran los jueces que la ocupaban, les era por los mismo favorable que vivieran los indios sin ley y religión”.³⁸

Como a los huastecos, a los indios nahuas se les fue negada la capacidad de aprehender el contenido de las leyes. “Los indios son tan infelices e ignorantes que no conocen las leyes, que ni aun saben que las hay”, testimoniaba el juez segundo de letras Luis Guzmán. Por sus “escasas luces” demostradas en 1835, aludía José Salazar, defensor en pleitos a favor y en contra de los indios, “estos infelices yacen en la falta de principios políticos y educación”. Además, “esta ignorancia” los arrastraba “a los mayores precipicios, y esta misma es la que superabunda crasamente en todos los de esta tribu, nutridos, por desgracia, en los principios más oscuros de la inmoralidad”.³⁹ Marcando aún más la diferencia entre indios y los que no lo eran, el defensor Asencio Monreal, apegado a la familia Rivera de Tamazunchale, decía en 1830 que a “esa especie del género humano (los indios)”, por “las costumbres en que viven, su educación, su trato y su falta de principios aun en las cosas más comunes, llega al grado en que se calificquen de bárbaros”.⁴⁰

³⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1830.3, leg. f. 18.

³⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1826.1, leg. 8, f. 18.

³⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1835.4, leg. 1, f. 21.

⁴⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1830.13, leg. 2, f. 127.

La “naturaleza” del nahua fue definida en función de su diferencia con los no pertenecientes a su etnia. Así, por representar “el contraste más degradante entre seres de una misma especie, entre individuos de una misma patria, de una misma religión”, acorde con José Manuel Allende, quien desempeñó el cargo de alcalde de Tamazunchale en 1826, el indio fue señalado como un “grosero en sus hábitos” y desposeído de “ideas claras ni exactas de la verdadera moral, de la religión y de los deberes que impone la naturaleza misma”. Demostraba también “ejemplos de malicia y de una perversidad selvática”.⁴¹ Allende creía al indio como un ente “tumultuario” en cada uno de sus “pleitos”.⁴² Dejando en claro esa diferenciación cultural, argüía que “esa clase de gentes cuyas costumbres son distintas de las nuestras”, encarnaban la antítesis de la “sana moral”, y “sus fundamentos” los hacía verse como “gentes salvajes que casi puede decirse se diferencian muy poco de las bestias”.⁴³

¿Eran los indios ciudadanos potenciales?

La posición política de los gobernantes locales respecto al indio era clara: la ignorancia y su naturaleza no lo dejaba detentar de rol de ciudadano. Al poner de manifiesto la idea de una naturaleza humana no igualitaria, resulta lógico que expresaran que la del indígena tenía enquistada una corrupción irremediable, la cual le restaba todo tipo de posibilidades para ingresar a una sociedad de carácter nacional.

En lo que a los pames se refiere, Benito Zárata creía que difícilmente se transformarían en ciudadanos por ser “incapaces de corregir su suma ignorancia”.⁴⁴ Años

⁴¹ AHESLP., STJ.CRI., 1836.8, leg. 7, f. 83.

⁴² AHESLP., STJ.CRI., 1836.8, leg. 7, f. 16.

⁴³ AHESLP., STJ.CRI., 1836.8, leg. 7, f. 48.

⁴⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1834.12, leg.8, f. 21.

atrás (1827) José de Castro asumió que los pames y los no indios eran “hijos de la misma naturaleza”, pero creía necesario modificar “la igualdad como axioma cívico”, pues la realidad marcaba una diferencia cultural notable, impidiendo a los indígenas detentar los derechos de los hombres “de razón”. Para el político era necesario que el gobierno los tuviera por “diferentes” y “con la equidad a que son susceptibles estos desgraciados [indios]”.⁴⁵ Con eufemismos, de Castro pugnaba por la antigua tutela indígena, la cual los tenía como menores de edad, supeditados a reglamentaciones especiales. En la misma posición, Alejo Ortiz de Zárate pensaba que era mejor derogar los derechos de ciudadano a ese “clan de infelices criados en las montañas, donde jamás conocen rose ninguno de gentes que siquiera les den alguna idea de humanidad”.⁴⁶

José Herrera esgrimió en 1831 que “la naturaleza silvestre” de los huastecos era incorruptible, negándose a cambiar ni “aunque cursen los dogmas de la religión”.⁴⁷ En la misma dirección, Manuel Barrios concebía la “naturaleza [huasteca] como algo que “no se puede remediar”. Su ocurno se reforzaba diariamente, según él, con la “profunda ignorancia” que los atañe.⁴⁸ Exigir a los indígenas un cambio radical se antojaba difícil para el juez Juan Ortega, quien pensaba, en 1834, que al menor “sentimiento contrario” los huastecos preferían “causarse su suicidio”.⁴⁹ Abonando este panorama pesimista, Mariano García se percibía entre “los pobres indios una ignorancia invencible”, sin cambios “hasta que con el tiempo se levante la juventud civilizada”. Resignado, asumía que “aunque para cada uno hubiera un letrado para instruirlos, nada comprenderían, porque si los hombres de

⁴⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1827.21, leg. 1, f. 32.

⁴⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1835.10, leg. 9, f. 23.

⁴⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1831.1832, leg. 1, f. 25.

⁴⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1834.16, leg. 10, f. 17.

⁴⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1834.6, leg. 9, f. 23.

letras llegan a entorpecerse, qué sería de aquellos hombres criados en la ignorancia, que no tienen discernimiento ni para distinguir lo negro de lo blanco”.⁵⁰

A la etnia nahua tampoco se le auguraba un cambio en sus costumbres. Blas Barragán, desde Tamazunchale, reconocía el esfuerzo del “actual benéfico gobierno [...] empeñado en la ilustración de estos neófitos infelices en el año [18]30”, pero aun no era “tiempo de que penetren las luces y buen orden en sus oscuros entendimientos por estar recientemente cimentado”.⁵¹ En un idéntico posicionamiento argumental, pero con un tinte más radical, se encontraba Juan Antonio Goitortua, quien veía en 1835 a los “infelices indios de San Martín Chalchicuatla

“nutridos en la desmoralización y dignidad hereditaria de sus mayores. Yacen todavía en la ignorancia y no han podido llegar al grado de civilización a que con ansia aspira nuestro sabio gobierno, y por más que este se empeñe en la común ilustración, la estupidez de esta clase no da lugar ni esperanza (con estupor lo digo) a que en ella se consiga. De aquí donde toman origen todos los vicios, de aquí donde se encuentran las infamias, y por último la ignorancia es una niebla espesa que encubre y obscurece la luz de la razón”.⁵²

De manera directa, Manuel Marín generaba el siguiente cuestionamiento retórico: “¿Qué conocimientos de las leyes y ciudadanía pueden tener esos desgraciados indígenas que pasan una vida igual a la de los brutos?”; al igual que Barragán y Goitortua, contestó enérgico: “ninguna [...] son hombres que se conservan en un estado de barbarie”.⁵³

Los juicios aquí vertidos contradecían el optimismo y la potencialidad concedido a colectividades indígenas por el gobierno central. Amparados en el empirismo, producto de la convivencia cotidiana, los grupos de poder legitimaron sus afirmaciones, basados, en

⁵⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1829.16, leg. 1, foja 50.

⁵¹ AHESLP., STJ.CRI., 1830.3, leg. 22, f. 18.

⁵² AHESLP., STJ.CRI., 1835.4, leg. 1, f. 7.

⁵³ AHESLP., STJ.CRI., 1836.4, leg. 1, f. 7.

parte, en las diferencias culturales (lengua, vestido, religión, los lugares aislados donde vivían, analfabetismo, etc.) que existía con los indios y en una visión profundamente racista en el sentido de subrayar las diferencias entre uno y otro grupo. Sus miembros detectaron, tal vez para secundar el discurso estatal, una profunda ignorancia india derivada del “déspota gobierno español”, sin embargo, a diferencia de la clase política potosina, hicieron hincapié en que dicha ignorancia era un elemento más de una naturaleza innata del indio, la que representaba la contraparte del ciudadano modelo planteado en la Constitución local de 1826.

2. Imposibilidad de aplicar las leyes: la negativa de los indios por las estrategias de ciudadanización

Teniendo en cuenta que algunos de los miembros de los grupos de poder político le asignaron al indio una ignorancia inalterable y una naturaleza adversa a los valores del ciudadano, fue consecuente que denunciaran también un nulo interés de éste por las estrategias de ciudadanización diseñadas desde el Congreso del estado. Así, a la lista de defectos se le añadiría una constante desobediencia, que por momentos fue tildada como abierta rebeldía. Pese a que dichos miembros se oponían al reconocimiento de los indios como ciudadanos, en los comentarios vertidos acerca de la imposibilidad de aplicar la ciudadanización se percibe que se les concebía, paradójicamente, tal vez para no entrar en conflicto con las autoridades centrales, como a individuos iguales ante la ley y con todas las garantías correspondientes al ciudadano.

Renuencia al abandono de sus “desiertos”

Sustentado en su puesto de juez de letras, Manuel Palazuelos juzgaba en 1830 que los terrenos habitados por los indios en las laderas y montes eran “verdaderos desiertos”.⁵⁴ El funcionario no se refería al desierto en su acepción medioambiental, ecosistema imaginado en la exuberante Huasteca, sino como el lugar con una desertificación cultural por la ausencia del estado. Esta situación provocaba, según el alcalde de Huehuetlán en 1826, que los indios se negaran a “bajar a poblado”.⁵⁵

Lino Ortiz de Zárate se mostró convencido de que “los pames, esa clase de gentes, aún les falta quien les haga conocer sus derechos y quien los instruya en los dogmas fundamentales del ciudadano”.⁵⁶ Ortiz de Zárate también creía que uno de los obstáculos para lograr esa tarea era la resistencia de los indios para dejar “sus montañas”. Resignado, se preguntaba: “¿Qué otra cosa puede resultar de unos hombres que no tienen más crianza que la silvestre, habituados a vivir entre animales y montes y que no conocen más autoridad que la que en sí reside?”.⁵⁷ Dos años después, en 1830, el alcalde del Valle, Juan José Robles, decía que los indígenas se mostraban reticentes a dejar sus montes por no querer conocer “más que sus propias ideas, bien o mal fundadas”.⁵⁸

En el municipio de Aquismón, de acuerdo con Alfonso Navarrete, los indígenas se negaban a “civilizarse en poblado” porque en los montes encontraban la posibilidad de “andar de una parte a otra sin orden ni conocimiento, sin respeto de justicia y tal vez sin reconocer amos ni sujeción ninguna, o bien porque no los tienen, o porque si los tienen jamás cuentan con ellos para nada, haciendo lo que quieren y saliendo para donde

⁵⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1835, leg. 1, f. 30.

⁵⁵ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

⁵⁶ AHESLP., STJ.CRI., 1828. 20, leg. 5, f. 20.

⁵⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1828. 20, leg. 5, f. 20.

⁵⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1829-1830, leg. 8, f. 25.

quieren”.⁵⁹ Vale la pena citar la impresión de Juan José Moncayo, Alcalde de Huehuetlán en 1826, en torno a la tenacidad de los indígenas para evitar acercarse a la cabecera. El edil redactó un escrito al gobernador Ildelfonso Díaz de León, explicándole la dificultad de seguir al pie de la letra las “obligaciones” de ciudadanía indígena:

“por las largas distancias de estos pueblos en que habitan los ciudadanos indios; algunos viven distantes cuatro leguas de mal camino y los más próximos pasan de una legua sin saber de sus costumbres ni modo que tienen de vivir, siendo muy común en ellos no obedecer a los llamamientos del juez cuando este los llama para hacerlos saber los soberanos decretos y órdenes que el Soberano Congreso nos manda circular y publicar para todos los ciudadanos para su cumplimiento”.⁶⁰

Frustrado por la poca atención otorgada a las leyes y decretos, Moncayo recomendaba la formulación de “una ley general para que los ciudadanos indios, señalándoles solares amplios en el pueblo donde puedan hacer sus hogares con sus plantíos, salgan de los montes a donde viven desconocidos, para que de esta suerte se civilicen y como a tales ciudadanos se les competa a poner en ejecución los soberanos decretos”. Al parecer, la necesidad de reducir a la población desperdigada no era únicamente en pos de la civilización de los naturales, también de esta acción dependía la seguridad de los “de razón”, ya que estaban amenazados

“por los ciudadanos indios, que nos quemarán las casas y que no sería la primera vez que lo hacen; ha corrido la voz que echarán fuego y correrán a todos los de razón, porque es suyo el pueblo y que ellos vivirán en los montes a su Libertad sin necesidad de ministro ni de jueces [...] y esto sucederá a cada paso sin que los jueces puedan remediarlos si no se hace todo lo posible por reducirlos a vivir en poblado al celo de los ministros como de los jueces”.⁶¹

Esos y “otros males” continuarían de seguir viviendo los indígenas a “largas distancias de las autoridades”. La respuesta del gobernador fue escueta, tal vez suponiendo

⁵⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1828.23, leg. 8, f. 8.

⁶⁰ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

⁶¹ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

una probable exageración de los hechos por parte de Moncayo, exigiéndole al edil sus máximos esfuerzos para ciudadanizar a los indios por la vía pacífica y “de buena fe”.⁶²

El mismo año (1826), e igualmente desesperado, José Solórzano, Alcalde de Coxcatlán, solicitaba licencia al gobierno del estado para aplicar métodos coercitivos contra los indios reacios a congregarse y a atender las órdenes del Congreso local. El político razonaba que los huastecos de su jurisdicción se encontraban “prostituidos en el cumplimiento de sus deberes según las sabias leyes que nos rigen, viviendo en los bosques sin temer a Dios ni a la justicia”. Cuando el juez solicita su presencia en el pueblo, “jamás quieren, haciendo menosprecio a un a la orden superior”. Por esa “desobediencia permanente a la autoridad”, Solórzano le requería al gobernador “estrechar sus sabías providencias” para “verificar en estos indios el castigo del azote, pues a esto es a lo único que le temen”.⁶³ El gobernador Díaz de León, siendo uno de los impulsores de un proceso de ciudadanización indígena paternal y pacífico, reviró pasmado a la petición del funcionario municipal: “no se puede ver sin llenarme de asombro la cruel e ilegal propuesta que hace de restituir el castigo de los azotes, [pues] las leyes lo tienen abolido; proceda usted conforme a ellas y así escarmentará a los delincuentes y los hará entender”.⁶⁴

En Tancanhuitz, la supuesta insistencia de los indios por habitar “sus montes espesos” radicaba en su anhelo por mantenerse “en la ignorancia”. Según lo estipulado por Antonio Castro en 1833, los indios no querían bajar de sus montes para no “hablar el castellano ni menos leer, que digo leer, ni [aprender] lo necesario para su salvación”.⁶⁵ Para Juan José Velarde, “las familias huastecas” no se acercaban a la cabecera municipal de

⁶² AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 12.

⁶³ AHESLP., SGG., 1826.17, leg. 19.

⁶⁴ AHESLP., SGG., 1826.17, leg. 19.

⁶⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1833. 13, leg. 7, f. 7.

Tancanhuitz por miedo a ser empadronadas, hallándose “por los cerros y cañadas de las pertenencias de este pueblo”, sobreviviendo “en jcales pajizos”.⁶⁶ En Cuayalab, según Sebastián González, no se podía contar con los indios “que viven dispersos por los montes y sierra”, pero tampoco con los cercanos al pueblo, porque para comunicarse con éstos “se tiene que transitar por veredas donde hay mil precipicios, por fangos y lugares llenos de distintas clases de espinas y bejucos”.⁶⁷

Más al sur, en el pueblo de San Martín Chalchicautla, se replicaban los argumentos de Juan José Velarde. Francisco de la Vega acusaba a los indígenas serranos de no querer interactuar con las gentes del pueblo, por las libertades que le garantizaban “los montes más recónditos”, donde “viven sin ley y sin religión”. Pero a diferencia de Velarde, de la Vega se mostró fatalista al garantizar que los indígenas no podrían adaptarse a una vida de corte occidental “ni aunque vivieran en los pueblos, ya que [su ignorancia] no les da lugar a saber lo que le es prohibido”.⁶⁸ El único móvil que encontraban para descender de sus montes era “comer de lo que en su casa carecen o cuando son obligados por la fuerza”, decía desde Axtla el Santiago Andreo.⁶⁹

Era un hecho que la mayoría de la población indígena formaba parte de un patrón de asentamiento disperso, distribuido en propiedades privadas y poblaciones serranas. Ahora bien, ¿eran los poblados puntos carentes de nexos con los gobiernos municipales? ¿Tenían los indios la autonomía planteada por los grupos de poder político? Probablemente algunas carecieron de ellos, pero no se puede hacer una generalización. Diversas fuentes indican la presencia de representantes municipales indios y no indios en las comunidades, los cuales

⁶⁶ AHESLP., 1825.8, leg. 8.

⁶⁷ AHESLP., STJ.CRI., 1828-1829, leg. 7, f. 42.

⁶⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1836.8, leg. 7, f. 27.

⁶⁹ AHESLP., STJ.CRI., 1826.1, leg. 8, f. 18.

fungían como celadores de las disposiciones del gobierno. De la misma forma, existieron experiencias donde los regidores del ayuntamiento generaban relaciones simbióticas con los principales indígenas de las comunidades, como en Tancanhuitz y Coxcatlán, donde los órganos políticos tuvieron “comisionados” encargados de obtener fuerza de trabajo y otros recursos fiscales.⁷⁰ Además, tal como se insistió en el capítulo pasado, los gobiernos indios (gobernadores, alcaldes y regidores) se sostuvieron gracias a los órganos municipales de las cabeceras.

Tampoco se ciñen a la realidad las autoridades cuando describen un aislamiento consciente y general de los naturales. Como lo han demostrado algunos estudiosos, en el siglo XIX los indígenas fueron sujetos culturales que estuvieron en constante contacto con las cabeceras municipales y propiedades privadas a través del comercio, renta de su fuerza de trabajo y actividades escolares y religiosas, estas últimas implicaron tejer fuertes relaciones con gente “de razón”, aún más si el indígena formaba parte de una cofradía. Sumado a esto, fueron tendientes a generar el parentesco ritual del compadrazgo con personas ajenas a sus etnias, que radicaron dentro y fuera de las comunidades. El resultado de las interacciones sociales produjeron una sociedad huasteca muy compleja, en la cual, motivados por interés económicos y políticos, los indígenas podían librarse de su etiqueta mediante la movilidad geográfica o social.⁷¹

Frente al constante argumento de la predilección natural del indio por los “desiertos”, se podría sugerir que, además del patrón poblacional disperso, su poca cercanía a las cabeceras fue impulsada en gran medida por los hacendados, quienes en el proceso del ensanchamiento de las haciendas se apropiaron de manera legal e ilegal de tierras

⁷⁰ Véase este asunto, en AHESLP., STJ.CRI. 1829. 7, leg. 6.

⁷¹ Escobar, “Violencia”, p. 88.

indígenas. Por ejemplo, los indios de Cuajenco, Piaxtla y Cuatlamayán, poblaciones pertenecientes al municipio de Tancanhuitz, reclamaban que solo contaban con 2117 hectáreas de las 5873 reconocidas por el gobierno estatal.⁷² Esta apropiación territorial provocó migraciones de los vecinos hacía las serranías. En Tampamolón, Vicente Cuadra, representante de los indios, se quejaban ante el gobernador de que los “usurpadores llamados de razón” se adueñaban de las propiedades de manera “ilegal”. Exigía la inmediata restitución de los terrenos, porque su pérdida alentaba a que los indios se trasladaran “a las barrancas a vivir entre las fieras, incivil e inmoralmemente”.⁷³

En el municipio de Valles también se presentaron voces que exponían el problema de la migración indígena. A decir del curador José Ignacio Casas, la apropiación de tierras les impedía la construcción de sus “capillas”, la “fundación de pueblo”, así como “el uso de sus tierras de labor”, provocado su retirada a terrenos lejanos. Esta situación los dejaba “oprimidos y faltos de instrucción”.⁷⁴ Escenarios como estos fueron recurrentes durante todo el siglo XIX en la Huasteca potosina; algunos de ellos fungieron como caldo de cultivo para levantamientos armados que reivindicaban la restitución de tierras.⁷⁵

Los elementos contextuales anteriores contradicen, en parte, la imagen del indio autónomo y aislado en sus zonas de residencia, y evidencian una de las causas por la dispersión poblacional. Esto no quiere decir que todos los indios de comunidades cercanas a las cabeceras hayan aceptado las medidas de ciudadanización y respondieran con

⁷² Aguilar, “Haciendas, p. 132.

⁷³ AHESLP, SGG, 1826.16, leg.15.

⁷⁴ AHESLP., SGG., 1825-9, leg. 38, f. 4.

⁷⁵ Un ejemplo en Carregha Lamadrid, Luz, “En torno a los levantamientos armados en la Huasteca potosina al inicio del porfiriato”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 137-166.

disciplina a las órdenes municipales. Se tiene en conocimiento la actividad de algunos indígenas principales de comunidades de Aquismón que llamaban a desobedecer los mandatos del alcalde en 1829.⁷⁶ Lamentablemente, no se han encontrado fuentes “neutras” concernientes a otros municipios que ayuden a conocer si existieron o no mecanismos de resistencia para hacer frente a los mandatos municipales. Es un hecho que no se puede plantear a una sociedad huasteca con identidades étnicas totalmente separadas; la diversidad social generó relaciones complejas entre indígenas y los que no lo eran. Tampoco se pueden obviar que la dispersión poblacional fue potenciada en gran medida por los dueños de las unidades productivas, quienes al acaparar recursos naturales y parajes, originaron una restructuración poblacional durante todo el siglo XIX.

La embriaguez, un problema indígena

De acuerdo a la información de los padrones estadísticos de 1825, todos los municipios de la Huasteca potosina padecían del “vicio” de la embriaguez.⁷⁷ Los informes no especificaban quienes eran los usuarios de bebidas alcohólicas, sobreentendiéndose que los afectados por este “vicio” eran indígenas como los no indios. No obstante, algunos funcionarios hicieron hincapié en que los tendientes a la ingesta de alcohol eran los indígenas, lo que representaba un verdadero problema para desempeñarse como ciudadanos.

En los discursos revisados para este capítulo hubo pocas alusiones del uso de bebidas embriagantes entre la etnia pame; sin embargo, se pudo rescatar la opinión de un defensor y exfuncionario de Alaquines y Valle del Maíz, Juan González, quien mencionó, de manera

⁷⁶ Ejemplos de estas disidencias se pueden encontrar en los siguientes procesos judiciales: AHESLP., STJ.CRI. 1829. 7, leg. 6.

⁷⁷ Véase los reportes en AHESLP., SGG., 1825.8 leg. 2; 1825.8, leg. 11; 1825.8, leg.18; 1825.8, leg. 22; 1825.8, leg.3.

abarcativa, que “todos los indígenas” de esa etnia bebían alcohol. González contemplaba que el aguardiente de caña los ponían “atolondrados” y los sacaba “lamentablemente del apreciable rango de ciudadanos”. Lo anterior no sucedía con “el resto” de los pobladores.⁷⁸

En lo referente a los indígenas huastecos de Aquismón, se enfatizó que su embriaguez era la más evidente entre los vecinos del municipio. Por esta razón, en 1826, el alcalde Antonio Enríquez comunicaba al gobernador Díaz de León sobre la emisión de un bando de buen gobierno que penalizaba a los vendedores “privados” de aguardiente, quienes se aprovechaban de “la notoria embriaguez de los indios”.⁷⁹ Pasados dos años de la declaración de Enríquez, Justo Morales informó que los huastecos de Aquismón “a cada paso se andan rompiendo las cabezas y aporreándose maridos, mujeres, padres e hijos” por “la embriaguez cotidiana con que generalmente se manejan”.⁸⁰ Otro oriundo del municipio, Rafael Navarrete, decía en 1828 que la ingesta de alcohol era superior y cotidiana en los montes. En esos espacios los indios se entregaban “sin rienda alguna al aguardiente” por “la distancia en que se mantienen”. Navarrete no parecía asombrado de esta situación, incluso le parecía lógica la ebriedad en escenarios alejados de las autoridades: “si esto pasa en los lugares populosos, qué diremos de los desiertos, que diremos de gente que [vive] a distancia desde ocho leguas de la cabecera a donde pertenecen”.⁸¹

Basado en “la experiencia que ten [nía] respecto de los indígenas” de Huehuetlán, José Herrera manifestaba que el “maldito vicio de la embriaguez” era una circunstancia palpable en ellos, y un obstáculo para la ciudadanización:

⁷⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1834.7, leg. 11, f. 16.

⁷⁹ AHESLP., SGG., 1826-6, leg. 23, f. 1.

⁸⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1828, leg. 7, f. 12.

⁸¹ AHESLP., STJ.CRI., 1828.23, leg. 8, f. 8.

“El defecto [de la embriaguez] les hace cometer [a los indios] cuantos excesos de muchos tamaños; es una evidencia clara que los prostituye a abandonar sus primeras y más urgentes obligaciones, ven sin respeto a la justicia, vulneran los preceptos de Dios, cometen estupros, se hacen desvergonzados y, en conclusión, el ebrio es ladrón y asesino. Y como este abominable ejercicio es el antemural de lo malo, se hace el hombre execrable y no puede entrar en sociedad”.⁸²

El también vecino de Huehuetlán, y quien fuera alcalde del municipio en 1820, Gabriel Zúñiga, confirmaba la transformación en el accionar de los indígenas expuesta por Herrera. Sostenía ese mismo año que los naturales de su demarcación se encontraban “fuera de sus sentimientos” cuando eran “dominados por los vapores del vino y la ignorancia”.⁸³ Del mismo modo, en el municipio contiguo, Santiago Andreo denunció en 1835 el cambio sufrido por los indígenas de Tancanhuitz a través de la “borrachez”, pero a diferencia de Zúñiga, Andreo fue más específico: “los indígenas se embriagan y hacen los excesos de un loco: los vemos sin objeto gritar, cantar, hablar mil disparates, arrojarse a los precipicios y pasar las embriagueces al sol, de cuyo sueño, gran porción de ellos, despiertan en la eternidad”.⁸⁴

El prefecto de Tancanhuitz, José María Terán, siendo uno de los habitantes más influyentes en materia política en la Huasteca potosina, le escribía en 1830 al gobernador José Guadalupe de los Reyes sobre la situación de algunos municipios. Terán resaltó que en Axtla y Coxcatlán no existía “más desorden que el que ocasiona la embriaguez, vicio que domina a los indígenas”. Empero, para el funcionario, uno de los escenarios más graves era Xilitla, municipio donde únicamente entre los indios se observaban “desordenes a causa de la embriaguez”. Lamentaba no poder remediarlos, pero, aunque pusiera todas sus facultades para hacerlo, consideraba la situación “incurable” a causa de “las largas distancias a que

⁸² AHESLP., STJ.CRI., 1831-1832, leg. 1, f. 25.

⁸³ AHESLP., STJ.CRI., 1831.17, leg. 16, f. 33.

⁸⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1835.7, leg. 30, f. 30.

se hayan sus habitaciones [de los indios], donde se golpean sin distinción de hijos, padres, madres y esposas”.⁸⁵

Decretar que el indio de la Huasteca era el único sujeto que hacía al uso de las bebidas embriagantes, tal como lo afirmaban las autoridades antes citadas, es recurrir a una idea estereotipada que se insertó en el imaginario racial de los intelectuales mexicanos del siglo XIX.⁸⁶ La embriaguez era un vicio diseminado por todo el territorio nacional y padecido por indios como por lo que no lo eran.

Por otro lado, no se puede negar que tanto pames, huastecos y nahuas tuvieron una relación cercana con el aguardiente. Durante la etapa colonial, los indios fueron los que monopolizaron la elaboración de esta bebida, comerciándola en cortas cantidades. Para el siglo XIX la producción se vuelve menor, para un uso meramente local.⁸⁷ Esta tendencia parece haber continuado durante gran parte del siglo XIX; según la opinión del visitador Cabrera (1873), los indígenas “consumían todo el aguardiente, que tampoco hay necesidad de exportarlo”.⁸⁸ Además, la presencia de este derivado de la caña estaba presente en los contextos festivos y en la reproducción de ritos propiciatorios asociados a la fertilidad, mismos que eran practicados por las tres etnias predominantes de la huasteca. Al no existir registros de consumo, mucho menos cifras concernientes a las muertes por ingesta de alcohol, los elementos precitados nos dan pauta a pensar que el alcohol era altamente utilizado en los pueblos indígenas. Esta idea se reafirma si se revisan los informes de los

⁸⁵ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm.38, viernes 23 de septiembre de 1831.

⁸⁶ Giménez Marce, Rogelio, “La construcción sobre la raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX”, en *Secuencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 59, 2004, pp. 71-100.

⁸⁷ Escobar, “Los pueblos”, p. 67.

⁸⁸ Cabrera, *La Huasteca potosina*, p. 70.

visitadores de la segunda mitad del siglo XIX, quienes, sin nexo aparente con los grupos de poder, criticaron la producción y el consumo de aguardiente en la Huasteca potosina.⁸⁹

El uso del alcohol produjo efectos desintegradores en las comunidades. Los procesos judiciales son una fuente importante para tomar el pulso de dichos efectos, aunque es imposible otorgar un porcentaje de transgresiones que se aproxime a la realidad debido a que algunos asuntos internos (peleas domésticas y discusiones) relacionados con la embriaguez eran resueltos por las autoridades étnicas sin la necesidad de asentarlo por escrito. Los delitos con atenuantes de embriaguez registrados en los procesos judiciales, que en la primera república Federal fueron redactados por los alcaldes municipales, fueron el homicidio, intento de homicidio, heridas y robos. Este tipo de crímenes los padecieron pueblos de Huehuetlán,⁹⁰ Tancanhuitz,⁹¹ San Antonio,⁹² Aquismón,⁹³ Tanlajás⁹⁴ y Alaquines.⁹⁵

La ingesta de alcohol no fue privativa de los indios, en los documentos criminales también aparecen actores no indios envueltos en faltas atenuadas por bebidas espirituosas, sin embargo, su presencia en estos registros es menor en los primeros diez años de la etapa independiente. Este dato resulta comprensible si se tiene en cuenta que el 90% total de la población en la Huasteca potosina era indígena. Lo asentado en este tipo de fuentes contradice la figura del indio como usuario único del aguardiente planteada por algunas autoridades

⁸⁹ AHESLP., SGG., 1875.1, leg. 1.

⁹⁰ AHESLP., STJ.CRI., 1831.17, leg. 16.

⁹¹ AHESLP., STJ.CRI., 1835.7, leg. 30.

⁹² AHESLP., STJ.CRI., 1834. 16, leg. 10.

⁹³ AHESLP., STJ.CRI., 1828, leg. 7.

⁹⁴ AHESLP., STJ.CRI., 1829.16, leg. 7.

⁹⁵ AHESLP., STJ.CRI., 1834.7, leg. 7.

La ausencia de crímenes en lugares donde el prefecto Terán veía innumerables “desordenes” por la embriaguez parece llamativa, en virtud de que la consideraba un problema de gran dimensión. Cabe la posibilidad, que considero muy factible, de que esos supuestos desordenes no hayan sido analizados en un juzgado. En fin, si bien los indígenas no eran los únicos que consumían alcohol y podían generar problemas en el cuerpo social, es innegable su relación con la bebida; su uso no solo era recreativo, también tendía a utilizarse en el plano ritual. Por lo tanto, las acusaciones de los alcaldes y prefecto no eran infundadas, porque la borrachez era una realidad latente que alteraba el orden público, más bien las valoro dentro de la retórica exagerada de la época en contra del indo decimonónico.

El poco entusiasmo al impulso de la agricultura

El gobierno potosino vislumbró en el impulso de la agricultura una estrategia para la reactivación de la economía en el estado. Este ramo, atendiendo a lo dicho por el primer Congreso del estado en 1825, no salía del “recurso incierto, corto, mal dirigido y peor fomentado”. No obstante, era posible recuperarlo gracias a las “tierras fértiles” de San Luis Potosí, mismas que podían elevarlo “a un punto de grandeza y abundancia muy respetable”.⁹⁶ El primer intento por fortalecer el agro potosino se materializó en el decreto 21, del 15 de febrero de 1827, el cual obligaba a los propietarios que pusieran en arrendamiento los terrenos que les era imposible cultivar.⁹⁷ Se buscaba que las grandes posesiones no estuvieran en manos muertas y que, por medio de la ocupación, se intensificara la explotación de la tierra.

⁹⁶ En Cañedo y Salazar, *De la formación*, p. 30.

⁹⁷ *Legislación Potosina*, p. 105.

Otro intento serio por fortalecer el campo fue la creación de la Junta Protectora de Industria, en 1831. Esta asociación estuvo conformada por más de cincuenta miembros, que representaban a diferentes latitudes del estado potosino. Contando con el total apoyo del gobierno, debían formular propuestas y proyectos para desarrollar los rubros de la agricultura, la minería y las artes. Es verdad que no existió un proyecto concreto en relación con el campo potosino; sin embargo, los miembros de la Junta se comprometieron a promover, en complicidad con las autoridades locales, las siembras en sus respectivos lugares de origen. José Guadalupe de los Reyes, gobernador de San Luis Potosí en 1831, les advertía de la responsabilidad que adquirirían formando parte de ese selecto grupo; de su accionar dependían “la riqueza pública y privada”, así como “la ocupación de familias que hoy gimen oprimidas de la miseria y la mendicidad”. Así les instaba a percibir el ramo de la agricultura:

“La agricultura, señores, ha sido un ramo atendido escasamente. El hábito y la costumbre inveterada de verla siempre sin avances quiere con violencia imbuir las ideas de que su estado no es susceptible de mejoras, y que emprenderlas es entrar en caminos no conocidos que aventurarían aun la escasa ganancia con que se hallan contentos los propietarios. Idea muy triste, señores, y que está reservada a ser desterrada por vuestros conocimiento. La dirección, el ejemplo y un genio activo infundirán el ánimo que falta a los amantes de ella es lo que puede levantarla. Señores, lo seréis vosotros por las luces y sobrado deseo que poséis de emplearos en utilidad de vuestros conciudadanos”.⁹⁸

Dentro de este cuadro de perspectivas, el oriente potosino, en especial la región Huasteca, fue previsto como uno de los escenarios clave para la Junta. Sus condiciones climáticas permitían el cultivo de productos con gran demanda en el mercado, como el café y el tabaco, y el desarrollo de la explotación de maderas finas, actividad con buenos dividendos

⁹⁸ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 33, viernes 19 de agosto de 1831.

por el requerimiento de estos bienes.⁹⁹ Por ser históricamente el “trabajador de la tierra”, el indígena debía desempeñarse como el “motor” del impulso de la agricultura. Tenía la obligación de explotar sus tierras (o las arrendadas en propiedades privadas) e introducir sus productos en los mercados locales. El gobierno estaba decidido, como se redactó en el *Periódico Oficial*, a “hacer útiles a muchos brazos [indígenas]” que hasta entonces eran “gravosos al estado”.¹⁰⁰

El “optimismo ilustrado” del gobierno fue mermado por los reportes que llegaban del interior del estado, en especial de la Huasteca, donde se quejaban del poco compromiso de los indígenas con el impulso de la agricultura acordado en la capital de la entidad. José Velarde, prefecto del departamento de Tancanhuitz, fue uno de los primeros funcionarios en denunciarlos. Velarde atestiguaba que “la insubsistencia de los municipios” y, por ende, de sus “actuales escaseces y de sus ningunos sembrados”, eran responsabilidad de los indios, que no hacían otra cosa que mantenerse “en los montes, buscando las ocasiones de viciarse é incurrir en delitos”.¹⁰¹ Ignorando conscientemente que el Congreso determinó que ningún prefecto tenía la potestad de “mandar indígenas o indios a los servicios acostumbrados”,¹⁰² José Velarde insistió a los alcaldes y a los subprefectos que, en “lugar de proteger la holgazanería entre los indios”, pusieran “en acción sus facultades para sistemar [sic] trabajos y proteger los sembradíos”. Así, ordenó poner en marcha los

“trabajos repartidos a los que acudirían los indígenas por el jornal acostumbrado, repito, que deben fomentarse y crearse nuevos para que tengan ocupación y no carezcan de recursos estas miserables clases [...] y terminar con las providencias que

⁹⁹ Cañedo y Salazar, *De la formación*, pp. 26-27.

¹⁰⁰ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

¹⁰¹ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹⁰² *Legislación Potosina*, p. 106.

por lo regular protegen la holgazanería y el menosprecio de esta clase para con sus funcionarios, mirándolos con indiferencia”.¹⁰³

El prefecto debió tener un peso político importante en la Huasteca potosina¹⁰⁴ para ordenar “terminar con las providencias” de corte paternal y “sistemar” trabajos, siendo estas decisiones contrarias a la Constitución de 1826 y a la supresión definitiva de los trabajos forzados.¹⁰⁵ Justificado en “procurar el bien público”, Velarde concebía sus acciones como legales y destinadas a frenar “el retraso del aumento de la agricultura que tanto se nos reencarga”.¹⁰⁶

El alcalde de Aquismón, Pedro Acosta, apoyaría la determinación de su prefecto ante el Gobernador del estado. El titular del ayuntamiento declaró que a falta de brazos indígenas en los campos de cultivo, en su municipio se efectuaban, consciente de su abolición, repartimientos de labores a los indígenas por ser una “costumbre inmemorial” y

“como una condición sin la cual no se encuentra un peón, por eficaces que sean las solicitudes que se hagan; y de otra suerte, se habría proscrito, por decirlo así, la agricultura, el robo, la pereza y la embriaguez, y todos los vicios se habrían sentado sobre los escombros de esta, puesto que aquellos miserables ni con el estímulo del hambre se entregan a sus sembrados y viven en una eterna miseria”.¹⁰⁷

Esta práctica fue entendida, según el político, como un último recurso. Sus antecesores y él mismo solicitaron de diversas formas el apoyo de los indios para afianzar la agricultura en el municipio, recibiendo, sin embargo, una pobre respuesta. En ese sentido, le suplicaba al gobierno estatal la oficialización de una política “sobre los trabajos en favor de la agricultura y de la ocupación de los indios”, entendiendo “que solo de esta

¹⁰³ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹⁰⁴ José Velarde se desempeñó como diputado en la I (1827-1828) y III (1 de enero de 1833 a 4 de julio de 1834) Legislatura Constitucional. Fue militante del ala radical del federalismo. En Facundo, “Reacciones”, p. 92.

¹⁰⁵ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹⁰⁶ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹⁰⁷ AHESLP., SGG., 1830.10, leg. 23.

manera se consigue reunirlos y que se comuniquen recíprocamente por vivir esparcidos sobre las sierras”. Resultaba ineficaz, a juzgar por el alcalde, tenerlos por vagos y recluirlos como tales, “porque faltarían cárceles donde encerrar los que hay y dinero en la tesorería para socorrerlos”. Mora deseaba que su petición fuese entendida en función de la necesidad y desesperación vivida en Aquismón, porque los indios, “para algún trabajo, no se consiguen por ningún dinero”, provocando esta situación que “los sembrados” se encontrarán “perdidos por falta de gente”.¹⁰⁸

José María Terán, relevo de Velarde en el puesto de prefecto, compartió la idea de su antecesor y la del alcalde de Aquismón alusiva a los indígenas, pero sin hacer referencia a los trabajos forzados. En un informe sobre el estado de su jurisdicción, elaborado en 1831, dejaba en claro que la agricultura estaba “en decadencia y cada día más abandonada a causa de los indígenas, que ni pagándoles sus jornales se dedican a la progresión de este ramo, de que proviene la mucha ociosidad, la perpetua embriaguez, el menosprecio a las autoridades y total abandono de sus obligaciones”.¹⁰⁹ El funcionario decía no entender la obstinada resistencia a trabajar, aun ofreciéndoles “un poco más de lo corriente”.¹¹⁰ A diferencia de sus dos colegas, reflexionó sobre los indios que “medianamente” hacían el esfuerzo por laboral, sin cambiar, por supuesto, su discurso inicial: “se aplican a la siembra de maíz, frijol, caña dulce y frutas del país de una manera paupérrima”. Aseguraba el político que “si

¹⁰⁸ AHESLP., SGG., 1830.10, leg. 23.

¹⁰⁹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

¹¹⁰ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

podiera hacerlos trabajar [a los indígenas]”, sus productos podían valer una “tercera parte más de lo que al presente valen”.¹¹¹

En este mismo tenor se manifestó Antonio Velarde, subprefecto de Tancanhuitz en 1825, mencionando que en Axtla y Tamazunchale la “holgazanería de los indios” hacían que sembraran “cuando más cada uno, dos almudes [de maíz], quedando baldíos todos los demás montes, por lo que los pueblos carecen de semillas”.¹¹²

Era claro que las autoridades deseaban, en correspondencia a sus intereses como propietarios, una producción más de corte capitalista, tal como lo proyectaba el gobierno nacional. Una producción a gran escala les retribuía una mayor ganancia y les aseguraba un mayor control económico y social de la región. En cambio los indios, que a lo largo del tiempo se decantaron por producir únicamente lo necesario para subsistir, preferían una actividad agrícola de autoconsumo, acorde a sus tradiciones y necesidades.

El Prefecto Terán pensaba que la relación de los indios con la agricultura estaba regulada por la “pereza”, y

como están entendidos que no se les puede obligar a trabajar, con esto y la ninguna aplicación al trabajo, no hay quien consiga un jornalero para sus siembras y beneficio de ellas; de lo que resulta escases y carestía de semillas, y en tales casos son los mismos indígenas los que padecen más necesidad por ser sumamente escasos en las siembras propias y nada afectos a ganar salario o jornal, las que benefician en pocos días, y pasan la mayor parte del año en ociosidad, la que los induce y pone en necesidad de los robos y embriagueces en los que ellos se notan”.¹¹³

¹¹¹ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

¹¹² AHESLP., SGG., 1825.6, leg. 11.

¹¹³ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

Leyendo con atención las declaraciones del funcionario, se puede deducir que reconocía una interpretación de los derechos del ciudadano por parte de los indígenas, es decir, apelaban a sus garantías al reconocer que no se les podía “obligar a trabajar”. Esta posición política puede notarse aún más clara en la afirmación de un regidor del pueblo de Coxcatlán, quien argumentaba que los indios utilizaban las garantías individuales asentadas en la Constitución potosina para mantenerse en la “mendicidad”, diciendo como pretexto: ‘yo soy ciudadano libre y sembrador’.¹¹⁴

Conociendo el diario accionar de los indios, y con la autoridad que le daba su puesto de prefecto de departamento, José María Terán le comentaba al gobernador que, la “República”, como ciudadanos, no podía “contar con semejantes gentes”.¹¹⁵

Con base en los comentarios anteriores, el supuesto rechazo al trabajo se presentaba en dos ámbitos: en la poca producción de sus terrenos y en el repudio a rentar su fuerza de trabajo. Pienso que juzgar al indio como un ente flojo por producir lo necesario para la supervivencia puede arrojar una respuesta sesgada, porque, acorde con algunos estudiosos, la producción de autoconsumo era una “costumbre histórica” asociada a la cultura de los naturales y no relacionada a un fenómeno de anomia social. En 1830, el subprefecto de Valles, Manuel Ignacio Flores, caviló sobre este tema y concluyó que si bien en apariencia la actitud de los indios era opuesta al mensaje liberal del trabajo y la ganancia personal como forma de vida, la costumbre inmemorial de los indios era producir

“aquello con que han de subsistir, sin tratar jamás de hacer grandes progresos, sembrando en cortas cantidades de frijol, caña dulce, algodón, plátano y otras semillas y frutas con las que se proporcionan vestuario y mantenimiento. Pero lo

¹¹⁴ Corbett, “Comercio”, p. 247.

¹¹⁵ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 38, viernes 23 de septiembre de 1831.

principal de que subsisten es el maíz, esta semilla según es notorio no dura en la Huasteca, en el estado de comible, arriba de seis meses; por lo cual como los indios no hacen de ella comercio, no cultivan más que lo necesario para comer y hacer por lo común dos siembras al año”.¹¹⁶

Pese a este elemento cultural presente en toda la Huasteca, en algunas haciendas los indios “arrimados” producían mayores cantidades de semillas que los dueños de las propiedades. Lo anterior acaeció en 1829 en la hacienda de Huatepango, en Tamazunchale, donde laboraron 15 fanegas¹¹⁷ de maíz mientras los patrones produjeron solo 2; en la Hacienda de Texquico, en el mismo municipio, trabajaron 16 fanegas del grano y los propietarios solo 3. En la propiedad de Tancolol, en Tancanhuitz, sembraron 12 fanegas y los arrendadores 2. Existen ejemplos de indios que no pertenecían a propiedades privadas y que cosecharon más que en las unidades productivas especializadas en la siembra. Así, los indios de Aquismón, aquellos criticados por el Alcalde Pedro Mora, produjeron, en ese 1829, 70 fanegas de maíz, y los 4 ranchos de que componían El Rosario sólo 7; lo indios de Tánlajas extrajeron 27 fanegas mientras que los condueños de la Hacienda de Tancolol oponían sus 8.16.¹¹⁸

Ahora bien, creo que la acción de informar a las autoridades centrales de la “negatividad total” del indio para alquilar su fuerza de trabajo fue una estrategia para la fortalecer el dominio sobre las comunidades y justificar el sometimiento que se empleaba. Las declaraciones precitadas del Prefecto Velarde y las del alcalde Aquismón, apuntan a ese anhelo: fue una realidad, tal como sucedió en otras latitudes del país, que al decretarse la igualdad jurídica, muchas etnias se negaron, apelando a sus derechos de libertad individual, al trabajo que en otrora tiempo se les imputaba como obligatorio o forzado. Por

¹¹⁶ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹¹⁷ Una fanega de maíz corresponde a aproximadamente 65 kilogramos.

¹¹⁸ Márquez, “Tierras”, p. 212.

tanto, fue necesario imponer políticas ilegales de coerción. Según el subprefecto de Valles, esta línea de gobernabilidad no privilegiaba “la agricultura, ni mucho menos la prosperidad general”, su intención única era “proteger miras particulares”.¹¹⁹ Es posible que esta crítica fuese dirigida al Prefecto José Velarde, máximo impulsor de los trabajos forzados y uno de los “líderes” de la clase propietaria.¹²⁰

La idea del indio reacio al trabajo para legitimar políticas ilegales se pueden confirmar interpretando los escritos de los afectados, los cuales otorgan información de las dinámicas de sometimiento y la finalidad de los trabajos forzados. En un texto redactado por los principales de las “naciones huasteca y mexicana (nahua)” se afirmaba que la “gente más rica de razón” se trasladaban a las comunidades y organizaban, junto a “comisionados” internos, “cuadrillas” para trabajar durante “el tiempo de las siembras”. Después de este periodo, huastecos y nahuas, según los principales, eran obligados a “construir casas a los de razón”. Por ser muchos los empleados en estas labores, continúan los indios, se pagaba con “cigarros y tasajos de carne”. Acusaban que el prefecto Velarde era sabedor de estos atropellos, pero que defendía a los “tiranos” por la “relación de intereses, amistad y parentesco” que lo unía con ellos.

La asignación de pesadas “labores ajenas” les impedía a los indios “trabajar sus tierras”.¹²¹ Confirmando lo anterior, el subprefecto Flores mencionaba que, junto a su tradición de producir poco, los indios no cultivaban en sus propiedades porque “le

¹¹⁹ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹²⁰ Velarde contaba con la hacienda Santa Isabel, propiedad con una extensión de “tres leguas de norte a sur y lo mismo de oriente a poniente”, que lindaba con los pueblos de Aquismón, Tanlajás y San Antonio. Dentro de esta unidad productiva “habitan algunas familias de ciudadanos naturales del idioma huasteca, arrimados pero empadronados en Tancanhuitz”. Véase, AHESLP., SGG., 1825. 8, leg. 8.

¹²¹ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 43.

franquean” actividades “en la misma temporada en que ellos hacen sus siembras”.¹²² Este fenómeno también acaeció entre los pames de Tamasopo, los que se quejaban de que los “de razón” no les permitían “sembrar ni un solo almud de maíz” durante el tiempo de cultivo.¹²³

Las pesadas cargas motivaron a que un contingente de huastecos y nahuas de Tancanhuitz, y de algunos municipios aledaños, decidieran anunciar al Congreso que no trabajarían más en estas condiciones, y que apelarían siempre al “uso libre de la negativa”. Los cabecillas anunciaban que solo aceptarían estos tipos de quehaceres sin intermediarios, negociando su fuerza de trabajo directamente con los empleadores. En cuestión de sueldo, acatarían órdenes de los de “razón” solo cuando se les pagasen de “dos reales para arriba”. Mientras este tipo de ofertas no se presentaran, ellos seguirían trabajando en sus “tierras y hogares o donde más nos acomode”.¹²⁴

El contraste de los dichos de los grupos de poder con algunas situaciones contextuales arroja que la producción y el trabajo tienen varias aristas de análisis. Los alcaldes se quejaban de que lo indios no producían como el gobierno central y ellos mismos deseaban pero era un hecho que desde la época colonial, la producción indígena, salvo el piloncillo y aguardiente, nunca fue destacada, estando siempre detenida en el rango del autoconsumo.¹²⁵ Cabe plantearse que la poca producción también tenía relación con las fuertes cargas de trabajo otorgadas a los indios en tiempos de siembra, donde, como denunciaron algunos nahuas y huastecos, los obligaban a “desatender sus labores”. El indio

¹²² AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 45.

¹²³ AHESLP., SGG., 1825. 16, leg. 2.

¹²⁴ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 43.

¹²⁵ Noyola, Inocencio, “Comercio y estado de guerra en la Huasteca Potosina, 1810-1821”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 45-46.

fue criticado por no producir, pero también, en cierta medida, imposibilitado para hacerlo. Aunado a ello, el discurso oficial de una parte de las autoridades locales se contradecía en algunos puntos de la Huasteca potosina, particularmente en el sur, donde los indígenas lograron producir en y fuera de las haciendas más granos que los propios dueños. Se podría afirmar que el estado productivo de la parte Huasteca de San Luis Potosí se debía al accionar tanto de las etnias autóctonas como a la de los no indios.

En cuanto a prestar su fuerza de trabajo, al menos en el centro de la región, la negativa de los naturales no respondía a un tema de flojedad, más bien, tal como lo declararon al gobernador, se trataba de una especie de decisión política en contra de malos tratos que recibían, decisión a la que apelaban conociendo las libertades individuales que otorgaba la Constitución local de 1826; así declaraban: “no trabajaremos forzosamente ni un peso de oro por el día; que ningunas facultades ni autoridad para nombrar esos comisionados de cuya cuenta nos llevan al trabajo ajeno, exigimos que se nos deje en el uso amplio de nuestros derechos”.¹²⁶ Contemplo que las generalizaciones elaboradas por algunos alcaldes y prefectos representaron una estratagema para legitimar potestades ya extintas en las autoridades.

El indígena como evasor fiscal

Algunos miembros de los grupos de poder político visualizaron en el indio a una persona sin ninguna aportación al ramo fiscal. Gabriel Barragán, administrador de diezmos de la Huasteca, alegó en 1825 que “jamás los naturales de la villa de Valles han pagado al ramo de diezmo que administro”. No obstante, lo que inquietaba a Barragán no era tanto la situación de Valles, municipio con un clima “desfavorable” que hacía padecer por

¹²⁶ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 43.

temporadas a sus vecinos, sino la de Xilitla, donde los indígenas “en lo absoluto nada han satisfecho de la miserable cuota de cinco pesos asignada, cuando es evidente ser el pueblo el más fértil de toda la Huasteca, el que produce por los menos la cantidad de setenta mil pesos”.¹²⁷ Ildefonso Díaz de León se mostró parco al respecto, ordenando a Barragán hacer entender a los indígenas mediante la “dulzura” de formas lo “indispensable” del pago de los diezmos al estado.¹²⁸

En San Antonio, el alcalde Antonio Lucero se decía incrédulo de la carestía de los indios. Empero, en 1825, le escribía al gobernador que los “naturales de este pueblo me han hecho presente la suma decadencia en que se hallan para satisfacer anualmente los 88 pesos que por cuota antigua de comunidad tenían impuesto anualmente”. Solicitaba una solución conveniente “en obsequio de la justicia con estos infelices”.¹²⁹ En el mismo municipio, pero un año después, el alcalde Norberto Ramírez avisaba de la reiterada negativa de los huastecos a cooperar en materia fiscal: “no han completado la pensión que el H. Ayuntamiento les impuso para el fondo de arbitrios de este pueblo, por hallarse pobres”.¹³⁰ No se pudo rescatar la respuesta de Díaz de León referente a esta supuesta evasión fiscal, más basándome en la posición paternal del gobernador, podría suponer una contestación muy parecida a la otorgada a Miguel Barragán un año antes.

En 1825, el alcalde de Tampamolón, José María Rivera, acusaba ante el gobernador que los indígenas de su municipio se negaban a pagar impuestos, y que una estrategia para hacerlo era construir “caminos muy estrechos para que los de razón no puedan ir a sus

¹²⁷ AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30.

¹²⁸ AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30.

¹²⁹ AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30.

¹³⁰ AHESLP., SGG., 1826.18, leg. 19.

casas”.¹³¹ Otra maniobra muy utilizada, con arreglo a lo dicho por Miguel Barragán, fue recibir a los recaudadores de una manera hostil, propiciándoles “insultos” para ahuyentarlos.¹³² En el pueblo de Coxcatlán, los naturales no accedían, según el Alcalde Pedro Bocanegra, a asistir a las “juntas de vecindario”, en donde se les solicitaba aportaciones diversas para las necesidades del pueblo. La “inexistencia de fondos ni arbitrios para lo indispensable”¹³³ era el resultado de la actitud de los naturales.

En Aquismón, el alcalde Pedro Acosta se lamentaba de “la dolorosa situación en que se halla la recaudación de alcabalas”¹³⁴ en 1830, en gran parte, según el edil, por culpa de los indígenas. Acosta informaba que los últimos estaban

“por contrata igualados en el ramo de alcabalas en treinta pesos anuales; y aunque este pago no es suficiente al cupo de familias que existe en todo el municipio, se adaptó por obviar otros trastornos que pudieran ser más perjudiciales. El número de indígenas pasa de cuatrocientos, estos venden piloncillo, arroz, frijol, labran aguardiente y en una palabra: hacen uso de otros renglones que causan los derechos, y habiéndoles reconvenido esta receptoría a fin de que pagasen lo que adeudan [...] responden que no pueden satisfacerlo en virtud de cuanto ellos venden son frutos adquiridos de su personal trabajo por lo que se persuaden estar exentos. [...] Los indígenas de Aquismón han de querer defraudar el ramo, [pues] estos deben pagar sesenta pesos anuales por ser sus ventas crecidas de los frutos de que hago ya mención”.¹³⁵

En Huehuetlán, el ayuntamiento también veía con recelo que, teniendo buenas cosechas y practicando el comercio, los indígenas no pagaran impuestos. Rosalino Navarrete, regidor del ayuntamiento, distinguía “numerosa la cosecha de piloncillo”, de la cual “no querían

¹³¹ AHESLP., SGG., 1826.13, leg. 15.

¹³² AHESLP., SGG., 1825.3, leg. 30.

¹³³ AHESLP., SGG., 1825.4, leg. 7.

¹³⁴ La alcabala fue un impuesto aplicado a toda transacción mercantil. Desde finales del siglo XVIII, en Nueva España asumió el carácter de gravamen a la circulación. El cobro de alcabalas se extendió hasta el siglo XIX, debido a que no se reestructuró total del sistema fiscal. El acopio de este impuesto durante el siglo decimonónico podía realizarse de dos maneras: mediante la administración directa (confiada a funcionarios nacionales) y a través del arrendamiento a particulares. En Delgado, Margarita y José Jesús López Martínez, “La Alcabala en la administración fiscal y su abolición en México del XIX”, en *América Latina en la Historia Económica*, vol. 1, núm. 2, 1994, p. 68.

¹³⁵ AHESLP., SGG., 1830.8, leg. 8.

pagar derecho alguno como labradores, ni mucho menos satisfacer como arrieros ningún derecho”. El funcionario avisaba al gobernador que impondría “un real de cada carga [de piloncillo] para los fondos, con cuyo habrá para pago de secretario y otros gastos”.¹³⁶ Siendo la Huasteca potosina el territorio que menos derrama económica aportaba en el ramo de alcabalas por su consumo mínimo de efectos nacionales y extranjeros, subastadas las receptorías a sólo 400 pesos,¹³⁷ parece lógica la insistencia, al parecer ilegal, de Acosta en Aquismón y Navarrete en Huehuetlán, sobre el pago de derechos entre los indígenas.

Evasión de tributos eclesiásticos

En lo tocante a los pagos del ámbito eclesiástico, los naturales fueron conceptuados como entes evasivos. En 1827, Juan José Moncayo, alcalde de Huehuetlán, reportaba que en su pueblo los indígenas constantemente contrariaban sus acuerdos al generar deudas con el párroco local, además de conferirle “insultos, robos y más faltas”. Estas “arbitrariedades”, como las denominó Moncayo, tenían la intención de negarle “toda hospitalidad” por las amonestaciones básicas que la iglesia demandaba. Así, para no pagar los honorarios del párroco, los indios sacaban de la iglesia las imágenes de los santos, “doblaban” las campanas por sus muertos y se retiraban sin haber solicitado “ninguna licencia al cura”.¹³⁸

Desde Tancanhuitz, en 1825, se extendía la queja sobre el repelo de los huastecos para pagar “misas y un tanto de primicias atrasadas, que se han tenido que perder”. Se temía que de persistir la situación, el ministro se vería “precisado a abandonar la parroquia”. Lo anterior era adverso a las necesidades del pueblo; los indios, se aseguraba, aun nacían “al pie de la idolatría”. Se solicitaba la intervención del gobernador

¹³⁶ AHESLP., SGG., 1827.3 leg. 9.

¹³⁷ En Cañedo, “Suelos”, p. 11-12.

¹³⁸ AHESLP., SGG., 1827.3, leg. 9.

urgentemente; si bien “el soberano decreto que el Congreso de este estado relativo a que se les quitase a los curas todo servicio [era] ciertamente una disposición muy cristiana”, igualmente lo era promover que los naturales efectuasen los “pagos de misas” y las “tributaciones a su templo”. Hacer cumplir a los indios “con todos los preceptos de cristianos en la santa iglesia” significaba, acorde con el escrito, “salvar la santa religión que va en decadencia” en Tancanhuitz.¹³⁹

El ayuntamiento de Xilitla mostró la misma desesperación que el de Tancanhuitz y Huehuetlán. El alcalde Rafael Plaza expuso a las autoridades estatales que, conforme a lo dictaminado por el Congreso, a los indígenas se les reiteró la obligación de pagar, como el resto de la sociedad, las mismas cargas en cuanto a los sacramentos y obvenciones parroquiales, “pero nada se pudo conseguir por parte de estos”. En la misiva se aseveraba que la eliminación de los servicios personales (o también conocidos en la Huasteca potosina como “la costumbre”) en pos de la igualdad ciudadana fue una “soberana disposición que no ha tenido el efecto que deseábamos”, porque era “físicamente imposible que los indios puedan pagar en lo general sus obvenciones [...] y de ningún modo quieren el arancel”. Plaza preveía que el ayuntamiento, por encontrar “obstruidos todos los conductos”, se iba “a quedar sin cura”.

Fue en este contexto referido donde el alcalde de Xilitla, a nombre de su corporación, lanzó una amenaza desafiante a las intenciones paternas de la ciudadanización indígena, aseverando que de la premura del gobierno potosino dependía el comportamiento de su ayuntamiento, y que lamentaría de sobremanera la desatención de la población para dedicarse “a sacrificar y perseguir indios por la sierra donde están situados”. Y en el caso

¹³⁹ AHESLP., SGG., 1825.9, leg. 34.

de encontrar una pobre respuesta de los naturales, la sierra sería “el sepulcro de cuantos mueran, grandes y chicos”.¹⁴⁰

Desafortunadamente, no se cuentan con fuentes externas que permitan comparar concienzudamente los dichos de las autoridades sobre el proceder fiscal de los indios en materia de lo civil. Aunque cabe decir, apoyándome en el capítulo anterior, que los indígenas habían desarrollado desde la época colonial algunas estrategias para evitar, por carestía o simplemente por resistencia, los pagos del tributo y algunas cargas en el ámbito religioso. Por tanto, no es difícil pensar que algunas personas siguieron aplicando la huida a los montes y a las haciendas para evitar los requerimientos fiscales. Así lo determinaban los indios Juan Andrés y Agustín Pérez, dos principales de la etnia Huasteca, al decir que ante las “fuertes cargas” de los municipios, les quedaba únicamente “la fuga como último recurso”.¹⁴¹

En lo concerniente a los pagos del ramo eclesiástico, se pueden “complementar” las visiones que montaron algunas autoridades de los municipios de Huehuetlán y Tancanhuitz en torno al indio y su actitud frente a las obvenciones parroquiales. Juan José Moncayo, alcalde del primer municipio, en una declaración abarcativa, afirmaba que sus gobernados se mostraban hostiles contra las autoridades clericales con el objetivo de evitar sus responsabilidades tributarias. Sin embargo, se conoce que en ese municipio existió una suerte de cofradía netamente indígena, misma que, fuera del reglamento municipal, actuaba como una herramienta para pagar “los derechos” parroquiales. Su funcionamiento dependía de “una contribución general de dos reales por cada casado, un real por soltero y lo mismo

¹⁴⁰ AHESLP., SGG., 1826.3, leg. 17.

¹⁴¹ AHESLP., SGG., 1831.7, leg. 10.

a las mujeres viudas, señalando ellos mismos para tesorero a un individuo en cada barrio”. Al morir uno de los cofrades, “un tesorero del barrio” sacaba “del fondo el dinero correspondiente” y pagaba los gastos del entierro y los posteriores rituales religiosos.¹⁴² Idefonso Díaz de León, en la posición paternal que lo caracterizaba, aprobó el funcionamiento de la organización, con la condición de que si “las contribuciones” requeridas afectaran a los cofrades, el alcalde en turno tenía el derecho de prohibirla. Ordenaba enfáticamente a las autoridades que la cofradía tenía que ser “metodizada para evitar fraudes y estafas”.¹⁴³

No se conoce el desenlace de la cofradía de Huehuetlán, pero la prueba de su existencia y su funcionamiento otorgan elementos para pensar que al menos un sector de la población natural, en detrimento de las declaraciones de su alcalde, se organizó para acatar las designaciones de las autoridades estatales sobre el pago de los sacramentos. Cabe resaltar que al gobierno central no le molestaron las potestades económicas que se atribuyeron los indios al imponer tributaciones, al contrario, se mostraba satisfecho al ver que la población, que carecía “de arbitrios para pagar sus obvenciones”, había encontrado un “medio eficaz para satisfacerlas”.¹⁴⁴

En Tancanhuitz, las autoridades pintaron un escenario decadente en lo alusivo a los pagos religiosos. José Antonio Gómez, cura del pueblo, no desmentía esta situación, pero añadía que gran parte de la “desobediencia” indígena se debía a las presiones ejercidas por los titulares de los ayuntamientos. En 1825, el prelado destacaba que los regidores le impedían a su feligresía india pagar misas y sacramentos, así como participar en las

¹⁴² AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

¹⁴³ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

¹⁴⁴ AHESLP., SGG., 1826.5, leg. 22, f. 11.

ceremonias de “celebración”. Pese a esta situación, algunos huastecos desafiaban las instrucciones del municipio y se acercaban a la iglesia para “reclamar los servicios” del párroco. Los más afectados con estas medidas eran los “indios sacristanes”, quienes “por voluntad han servido a la iglesia y se les ha amenazado, intimidándolos de que si los ven en la iglesia los han de castigar rigurosamente”. Los sacristanes eran los encargados de cobrar las obvenciones y algunas veces, con permiso de los religiosos, realizaban las funciones de un párroco.¹⁴⁵ Todas estas vicisitudes las conocía por los comentarios de los mismos afectados, quienes “corrían a la iglesia” para “dar parte” de la actitud de “aquellos alcaldes y regidores”.¹⁴⁶

José Herrera, miembro de los grupos de poder que tenían influencia política en el municipio, secundó la versión del párroco y aseveró que el ayuntamiento de Tancanhuitz comandado por José Velarde ejercía presión para que los indios no cumplieran con sus obligaciones religiosas. Era

“verdad que les impidió el que le pagasen las providencias; así mismo es constante que les han dicho a estos neófitos que no paguen misas, que todo género de costumbre queda abolido, que ya no les asiste obligación de cuidar a su iglesia, y como los vean continuando este ejercicio, los han de poner presos en la cárcel, como sucedió a uno de los sacristanes que pusieron preso y estuvo ocho días en la cárcel”.¹⁴⁷

Además de mostrar información sobre el proceder de las autoridades locales, el informe pone de manifiesto, como se ha desarrollado en apartados precedentes, que si bien hubo alianzas entre los individuos con poder político, también surgieron disconformidades, las cuales se pueden percibir en este tipo de misivas enviadas a las autoridades del estado.

¹⁴⁵ Herrera, *Reacciones*, p. 73.

¹⁴⁶ AHESLP., SGG., 1825.9, leg. 34.

¹⁴⁷ AHESLP., SGG., 1825.9, leg. 34.

Con base en las versiones antes citadas, se puede decir que el pago de los sacramentos en Tancanhuitz fue un tema complejo. Las autoridades civiles culpaban a los indios de ignorar su compromiso con la iglesia, mientras que el párroco del pueblo confería la responsabilidad de este escoyo a las autoridades municipales, quienes, contrario a las intenciones de los naturales, les impedían pagar por los servicios religiosos. Al parecer, la información del religioso no carecía de sustento, puesto que en 1830, unos años después de su salida del pueblo de Tancanhuitz, se descubrieron “peticiones clandestinas” de los “principales huastecos y mexicanos” para restituirlo como titular en la parroquia. En estas peticiones se aclaraba la importancia que tenía Gómez en el pueblo, así como la protección que le brindaba a algunos indios.¹⁴⁸ La necesidad de que el cura se presentase de nuevo en Tancanhuitz demuestra que los indígenas estaban dispuestos a ocuparse de la manutención del ministro a través del pago de sus servicios parroquiales.

Las fuentes consultadas permiten señalar que las estimaciones generales de los funcionarios de Huehuetlán y Tancanhuitz no se apegaban a las dinámicas cotidianas de los municipios. Algunos indios de Huehuetlán pudieron negarse a pagar los sacramentos y a mostrar hostilidad al cura, pero otro sector formó parte de una cofradía que ayudaba a cubrir sistemáticamente los gastos funerales y rituales católicos. En lo que respecta a Tancanhuitz, las declaraciones ambiguas y abarcativas de las autoridades esconden una deformación de la realidad; los funcionarios tuvieron cierta responsabilidad en que algunos indios no cubrieran sus obligaciones cristianas. Por otra parte, no se presentó en este pueblo, como lo testimoniaban las autoridades desde la Independencia, un escenario anárquico y carente de la influencia cristiana, al contrario, se pueden encontrar

¹⁴⁸ AHESLP., STJ.CRI., 1830.8, leg. 2, f. 2.

requerimientos para la presencia de un ministro de la fe en el pueblo, así como una participación activa en las actividades organizadas por la parroquia. Esta noción se consolida si se tiene en cuenta que en 1830 un significativo grupo de huastecos pidieron permiso al gobernador para “hacer uso libre” de su “iglesia”,¹⁴⁹ actividad que les fue prohibida por el ayuntamiento en turno.

¿Renuencia a la educación?

Acorde a los reportes y cuadros estadísticos enviados a la capital, una buena parte de los municipios de la Huasteca contaban con al menos un centro de primeras letras en la segunda década del siglo XIX.¹⁵⁰ Algunas escuelas alcanzaron gran afluencia, como la de Tancanhuitz, que contaba en 1825 con “196 niños del idioma huasteco y mejicano”.¹⁵¹ Empero, no en todos los municipios existió esta disponibilidad. En Coxcatlan, el alcalde José Solórzano apuntaba escuetamente que era difícil de inculcar las primeras letras en los jóvenes; los indígenas no mandaban a “sus hijos a la escuela viviendo estos en los bosques”.¹⁵² Un tanto más explícito en su relato fue José Rivera, Alcalde de Tampamolón, cuando declaraba que puso “toda la inteligencia” en fundar a “su costa” una escuela para los indígenas, “con un maestro que supiera el idioma y que este les instruyera a hablar el castellano. Según el edil, había facilitado “el papel para que pudieran ya ir escribiendo, pero nada de esto se pudo conseguir [...] lo que estos han hecho es irse a vivir a las simas de la sierra”. Rivera juzgaba que la única solución para educarlos era que se “avecindaran a son de campana, no dentro del mismo pueblo, no hablo respecto solo de Tampamolón, si

¹⁴⁹ AHESLP., SGG., 1830.1, leg. 43.

¹⁵⁰ Para conocer las escuelas en la Huasteca potosina después de la Independencia, véase AHESLP., *Informe*, p. 7.

¹⁵¹ AHESLP., SGG., 1825.6, leg. 13

¹⁵² AHESLP., SGG., 1826-17, leg. 19.

solo aquí se les obliga, se trasladarán a otros pueblos”. Con tono desesperanzador, el funcionario afirmaba que con semejante actitud los nunca iban a superar “los abusos que hay entre ellos” y mucho menos conocer “sus derechos”.¹⁵³

No se cuenta con la suficiente información para sopesar los relatos provenientes de Huehuetlán y Tampamolón. Se conoce que a la escuela del primer municipio sí acudían indios huastecos y nahuas, pero es posible, tal como lo reporta el alcalde, que muchos padres se negaran a enviar a sus hijos a la cabecera, ya sea por las largas distancias o por los pagos que debían efectuar los indios para el mantenimiento del maestro. Es importante recordar que Huehuetlán era uno de los municipios con el terreno más accidentado y, por consiguiente, con una fuerte dispersión poblacional. En cuanto a Tampamolón, se sabe que las autoridades tuvieron vicisitudes para retener, por falta de recursos, al maestro de primeras letras, interrumpiéndose por lapsos la impartición de la educación. Aunque no se especifica el motivo de este problema, posiblemente fue por la nula aportación indígena. Así, el reporte del alcalde Rivera es congruente con el contexto del pueblo de Tampamolón.

Fueron pocas las quejas sobre los indios y su relación con los centros de estudio durante la primera República federal. Este silencio puede adjudicarse a que varios ayuntamientos, argumentando la pobreza de sus arcas, no podían pagar los honorarios del profesorado, generando el truncamiento de la enseñanza pública por largos periodos. Tampoco los hacendados se preocuparon por la educación de los naturales residentes en sus propiedades, a pesar de contar con los recursos necesarios.¹⁵⁴ A esto habría que añadirle que la máxima autoridad del territorio, al menos en 1831, no reflejó un gran interés por la impartición de conocimientos. En efecto, José Velarde, distinguido por tener una visión

¹⁵³ AHESLP., SGG., 1826.13, leg. 31.

¹⁵⁴ AHESLP., SGG., 1825-3, leg. 30.

adversa sobre el indígena, dijo que en algunos municipios los establecimientos para la educación representaban una pérdida económica. Puso especial atención en las congregaciones de Santa Bárbara y Tanzozob, pertenecientes al municipio de Aquismón, testimoniando que las escuelas de esos lugares “casi son un dinero mal empleado porque solamente a mal persignar enseñan a los educandos indígenas”. Su solución no radicó en el cambio de maestros o en la implementación de nuevos métodos de enseñanza, sino en cerrar tales instituciones y aplicar el dinero en “otras necesidades”.¹⁵⁵ Esta actitud contradecía el discurso del alcalde del mismo municipio, el cual prometía que “a fin de conseguir el aumento de la ilustración”, pondría “el mayor empeño para el fomento de la enseñanza pública de la juventud”.¹⁵⁶

Este panorama bastó para que desde la capital de la entidad se dijera que en la Huasteca potosina “[los ayuntamientos] se han reputado como inútiles en algunas poblaciones, y en verdad que hay justicia en juzgarlo así, si se atiende a la indiferencia o abandono con que ven sus atribuciones”.¹⁵⁷

Conclusiones

Los grupos de poder, formados por la élite económica y personas con oficios liberales, aprovecharon las prerrogativas del autogobierno municipal para expresar su opinión de los indios de sus respectivos municipios. Las fuentes consultadas permiten visualizar dos discursos simultáneos sobre los indígenas y su ciudadanía: uno de carácter diferencialista, encontrado en documentos (procesos judiciales) que no tuvieron como destinatarios al gobernador o diputados, en el cual se resaltaban las falencias culturales de

¹⁵⁵ AHESLP., SGG., 1830.12, leg. 12.

¹⁵⁶ AHESLP., SGG., 1830.12, leg. 12.

¹⁵⁷ AHESLP., P.O., *Gaceta del Gobierno del Estado Libre de San Luis Potosí*, núm. 24, viernes 17 de junio de 1831.

pames, huastecos y nahuas, así como la existencia de una naturaleza común entre estas etnias, misma que las situaba en una clara desventaja social frente a los no indios. Con este discurso se optaba por enjuiciar a la población indígena y dejar en claro, abierta y veladamente, que no tenían la capacidad intelectual para ejercer la ciudadanía. Esta situación se previó como irremediable; el “natural proceder” del indio no era susceptible a cambios. Algunos de los miembros de los grupos de poder llegaron expresar que ante estas características contrarias a las premisas del liberalismo, el Congreso local debía retirarles las prerrogativas de la ciudadanía.

El otro discurso, que puede denominarse como institucional por ser elaborado desde ayuntamientos, subprefecturas y prefecturas, puso de manifiesto que la autoridades locales tuvieron que reconocer al indio como a un ciudadano más del estado potosino, posiblemente para evitar reprimendas o sanciones de la gubernatura o del Congreso estatal. No obstante, el discurso institucional se empeñó en remarcar, algunas veces con tintes generales, que los “ciudadanos indios” no cumplían con sus responsabilidades civiles y religiosas, y que la igualdad jurídica era utilizada entre aquellas gentes como una justificación de sus vicios y flojedad. En ese sentido, por las libertades concedidas a la población, alcaldes y prefectos determinaron que la Huasteca potosina se encontraba en una profunda crisis económica y moral.

Contrastando estas apreciaciones con fuentes contemporáneas a la época e investigaciones académicas, se puede decir que un factor que vertebró en gran medida los discursos planteados con anterioridad fue el anhelo de mantener un riguroso control sobre las comunidades. Así, con el argumento de que los indios no querían descender de sus parajes serranos, el alcalde de Coxcatlán pedía permiso de restablecer el azote como forma

de escarmiento. Esta propuesta no representaba algo nuevo en pueblo, pues, como se explicó en el capítulo precedente, a finales del periodo colonial se había solicitado emplear métodos coercitivos para conseguir fuerza de trabajo en las propiedades privadas. Con el discurso de que el indio era el único responsable del pobre estado de la agricultura en la región, a pesar de que en algunos puntos las producciones de los naturales excedieran a las de los hacendados, se intentó que el gobierno respaldara los trabajos forzados que se ordenaban en Tancanhuitz, Huehuetlán y Aquismón, tres de los municipios con mayor población india. Era claro que desde la eliminación de servicios obligados, una parte significativa de los indios se negaba a laborar en terrenos ajenos. Entiendo en el mismo tenor las constantes quejas sobre el incumplimiento de pagos al fisco estatal; esto les permitía mayor sujeción y control de los capitales de cofradías y terrenos comunales. Además, con esta queja se intentó que el gobierno regulara políticas fuera de la ley, como las imposiciones del pago de alcabala sobre productos internos, cobro exclusivo a la introducción de efectos extranjeros.

La intención de controlar a la población indígena provocó que algunos ediles iniciaran sabotajes sobre la administración de varios curas, porque tratar de restar importancia a los ministros de la fe, que históricamente habían sido la piedra angular para los asentamientos de pames, huastecos y nahuas, traía consigo la imposición del mando civil sobre el ejercido por las autoridades religiosas. Todo parece indicar que este tipo de presiones fueron efectivas, debido a que a finales de la primera República federal eran muy pocos los curas que trabajaban de forma fija en los poblados, lo que hacía que los indios pasaran temporadas sin recibir ningún tipo de servicio católico. Así, el mando político impuso sus condiciones.

Los discursos diferencialista e institucional ponen de relieve que la cultura política en torno al indio durante los primeros años independientes fue hostil y hasta cierto punto extremista. Por cuestiones de una supuesta degradación biológica o por la incapacidad y negativa cooperar con el nuevo orden sociopolítico establecido, los grupos de poder, aunque en los reportes los denominen “ciudadanos”, le cerraron las puertas de la comunidad política a los indios; no había lugar para ellos, tampoco lo habría en el futuro; su naturaleza no lo permitiría. “La República no puede contar con semejantes gentes”, decía el prefecto Terán en 1831. Conociendo que el control social del territorio era uno de los trasfondos de esta postura política, se puede afirmar que los grupos de poder desobedecieron casi completamente el plan de ciudadanización diseñado por el gobierno, y no crearon las condiciones necesarias para que el indio pudiera desarrollar las aptitudes del ciudadano potosino ideal.

Epílogo

El fenómeno de la ciudadanía de los indios no fue exclusivo del territorio mexicano, sino que se extendió principalmente por los países que surgieron de las guerras de independencia en América Latina a principios del siglo XIX. Su comienzo tuvo diferentes temporalidades, métodos y justificaciones, puesto que calificar al indio como un sujeto republicano respondió a motivaciones políticas, económicas y sociales distintas en cada nación. Repúblicas como Perú y Colombia iniciaron sus procesos asimilacionistas tras independizarse y mediante la incentivación de métodos de corte europeo: religión, educación y lengua. Esto no sucedió en Argentina, por ejemplo, donde la ciudadanía inició a finales del siglo tras episodios bélicos contra los nativos. En esta nación, el elemento territorial fungió como el método clave para integrar a los indios. Además, a diferencia de las experiencias peruana y colombiana, los ideólogos argentinos no exaltaron ningún tipo de pasado indígena para solventar la necesidad de una identidad histórica.

En el caso mexicano, la ciudadanía compartió rasgos con algunos países del Cono Sur. La estrategia estribó en el fomento del catolicismo, la educación de corte nacional y en el ataque a las lenguas indígenas, ponderando el castellano como la lengua oficial. Este tridente debía ser adaptado a los estados federados, mismos que implementarían políticas oficiales para reforzarlo. Al igual que algunos territorios que contaron un pasado prehispánico nutrido de culturas y construcciones monumentales, parte de la clase política surgida de la Independencia tendió un puente con el “indio muerto” y lo reivindicó como uno de los símbolos de la nueva nación. El “indio vivo” era el resultado de la conquista y del orden colonial, un ser taciturno y servil, víctima de la avaricia española. Los ideólogos nacionales, concebidos así mismos como los representantes del pueblo, se

comprometían a civilizarlo y dotarlo del buen trato que no tuvieron durante el absolutismo. Esta idea, base de la mayoría de los proyectos de ciudadanía latinoamericanos, ha hecho pensar a múltiples autores que en México, así como en otras latitudes, no se rompió con una continuidad entre el proceso colonial de cristianización y el proceso nacional de civilización. Los dos rechazaron las particularidades culturales indígenas. En otras palabras, tanto la administración colonial como la nacional buscaron que los indios se negasen a sí mismos.

El proyecto de ciudadanía del gobierno federal mexicano adquirió diferentes características y matices en los estados donde se llevó a cabo; fueron muchos los intereses que unían a los naturales con los poderes locales. En San Luis Potosí, la asimilación de los indios fue un proyecto que provocó distintas reacciones. Durante la primera República federal, las gubernaturas y legislaturas potosinas se apegaron a los anhelos nacionales y declararon a la población autóctona como sujetos republicanos e iguales ante la ley. No obstante, los indios debían entrar un proceso de conversión para desempeñar las potestades de la ciudadanía. La justificación de esta medida radicaba en el supuesto estado de ignorancia e incivilidad de la población. El indio era un ente corrompido y necesitado de la intervención del estado para sus “salvación”. En esta generación de identidades, la clase política arguyó de manera pública que así como el indio era modelo de degradación, también tenía la suficiente capacidad intelectual para alcanzar un óptimo grado de occidentalización, que le permitiría escalar peldaños y subsanar las diferencias culturales de la sociedad. Era un hecho que este discurso actuó en función del factor económico, pues la ciudadanía fue proyectada como un elemento que abonaría el camino para el florecimiento del capital del estado, particularmente en el ramo agrícola. Así, desde la

capital del estado se generaron políticas para insertarlo completamente a la vida nacional, entre la que destacaron la igualdad jurídica, el impulso de una moral cívica, la religión católica ilustrada, una educación forzosa, la eliminación de los servicios personales, la congregación de indígenas en los pueblos cabecera, el fomento de pueblos mixtos e impuestos monetarios y simbólicos.

Lo anterior responde a cuáles fueron las estrategias para asimilar a los indios, pero también dio entrada para que en el cuerpo del texto se planteara el rasgo distintivo general de la ciudadanía potosina, lo que valoro como una aportación más de este trabajo. En ese sentido, la postura del gobierno concerniente a la población indígena la denominé paternalista, en virtud de que la clase política, ostentando un poder absoluto, declara, sin consultar a los indios, que sus medidas se enarbolaban en pos del bienestar de ese sector poblacional. Esto suponía, premisa básica del paternalismo, una superioridad moral por parte de las autoridades. Cabe señalar que esta actitud del gobierno tuvo dos talantes: uno constitucional y otro permisivo. El primero, no hacía apología a la coerción ni a la violencia, más bien optaba por una transición mediante el apego a las leyes y ponderando las libertades individuales de la sociedad. El segundo, contrario a otras entidades, no intentó “destruir” por completo la estructura indígena ni su forma de tenencia de la tierra, dos elementos que forjaron al indio como categoría jurídica en el pasado colonial. Esto en el afán, tal vez, de tener una transición gradual sin exabruptos violentos como los que sucedían en otras latitudes del país. Así, desde las gubernaturas se ordenaba una ciudadanía con mesura y paciencia, con métodos “suaves” para atraer a los indígenas a la vida civilizada.

Al profundizar en la forma en que la ciudadanía fue interpretada en la Huasteca potosina, morada de más de la mitad de población indígena del estado, pude constatar que el plan asimilacionista del gobierno despertó las fuerzas más “tradicionalistas” y racistas de la región. La imagen del indio aprehensivo de la doctrina liberal fue duramente debatida, hasta negada por momentos. Para algunos miembros de los grupos de poder político y económico, adscritos a un selecto grupo denominado “de razón”, los pames, huastecos y nahuas representaban seres degradados y estancados en un tiempo histórico que no coincidía con los tiempos ilustrados que corrían. Algunos opinaron que el estado de los indios era el resultado de la conquista; otros argumentaron que el orden colonial únicamente reforzó el verdadero carácter del indio. En todo caso, coincidieron en que la naturaleza de la población nativa se asociaba al salvajismo y al barbarismo, categorías que en el XIX fueron los peldaños más bajos de la escala evolutiva que desembocaba en la civilización.¹ Estas características las estimaban insoslayables y por lo tanto sin la capacidad de redención. En efecto, según algunas autoridades, las tres etnias citadas con anterioridad no podían adaptarse a la ciudadanía por su incapacidad de cambio. Esto contrastaba con el proyecto o el ideal que algunos defendían desde el centro del estado y del mismo gobierno federal.

La precedente conceptualización pone de relieve un cambio discursivo referente al indio: ya no lo consideran una “casta” colonial, al menos en la perorata oficial, sino como una raza con rasgos y capacidades biológicas propias. Este tipo de aseveraciones sirvieron para adjetivarlo, pero también para marcar una separación cultural con él, pues, como lo ha mencionado Roger Bartra, “el mito del salvaje ha sido un estímulo para reflexionar sobre la

¹ Warman, *Los indios*, 78.

otredad. Y con esa reflexión se suele fortalecer, más que la imagen del otro, el perfil del yo civilizado”.² Inconsciente y conscientemente, con esta forma de juzgar se mostraba al indio extraño, casi extranjero en una tierra que había años atrás había sido suya.

Pese a la construcción que hicieron las autoridades de pames, huastecos y nahuas, tuvieron que reconocerlos como sujetos republicanos e iguales ante la ley. Pero en las misivas enviadas a la capital en torno a la aplicación de los pilares de la ciudadanía se mantuvo el mismo tono despreciativo contra el indígena. Evaluando su desempeño como aprendiz de ciudadano, ayuntamientos y prefecturas resaltaron la supuesta apatía del indio a la causa liberal, misma que lo convertía en un ente aislado, ebrio, flojo, evasor fiscal y reacio a la educación. Estos defectos eran contrarios a la moral cívica pregonada por el gobierno potosino. La posición de los indios era, acorde con los gobernantes, una deriva directa de las libertades otorgadas a los naturales; mantenerlas condenaba a la Huasteca potosina, sobre todo al agro de la región, al caos y a la pobreza. Para que se pudiera alcanzar el verdadero progreso algunos alcaldes previeron como un menester urgente la restitución de los viejos castigos corporales y trabajos forzados.

En la construcción de la imagen del indio y en su evaluación como potosino se puede advertir que las autoridades locales interpretaron la ciudadanía como un plan centralista, cuestionable y hasta peligroso para la estabilidad de la Huasteca potosina. Comparando todos los dichos oficiales con documentos elaborados fuera de los ayuntamientos y prefecturas, así como con fuentes secundarias, puedo afirmar que el constante ataque discursivo en contra de los naturales fue una estratagema para retener de manera legal las antiguas potestades que tenían sobre ellos, y asegurar mano de obra barata,

² Bartra, Roger, *Historias de Salvajes*, México, Siglo XXI, 2017, p. 9.

casi gratuita. Esto no significaba que en el día a día respetaran todas las garantías esgrimidas en la Constitución local de 1826, al contrario, se mantenía los antiguos métodos coercitivos para conseguir servicios personales.

Considero que este escrito no agota el tema de la ciudadanía indígena, entendida como proyecto, y su repercusión en la Huasteca potosina, más bien es el análisis de una de las aristas historiables en la relación ciudadanía-población autóctona. Queda pendiente, como se mencionó en la introducción de este trabajo, conocer la opinión y el quehacer de pames, nahuas y huastecos sobre las identidades que les otorgaron la clase política y los grupos de poder, y en lo relativo al plan asimilacionista gestado en la capital del estado. Profundizar en esta vertiente permitirá conocer si los indios se consideraban sujetos en “transición” a un estado de ilustración o si desdeñaban esa lógica centralista. Como lo han mencionado algunos estudiosos del tema en otras entidades, esta tarea puede complicarse, ya que muchas veces los actores implicados no revelaron abiertamente sus posturas por el miedo a las represalias o por su poca incapacidad para plasmar en papel su sentir sobre el rol de ciudadanos que los atañía. Aunque estos inconvenientes sean una traba para la escritura de la historia, las culturas políticas, como ha puntualizado Peter Guardino, puede interpretarse hasta en documentos donde las declaraciones de índole político no son del todo abiertas.

Por otro lado, hay un sesgo histórico importante sobre el papel de los curas en el proceso de ciudadanía. Se sabe que varios párrocos no respetaban las normas impuestas en torno al arancel y tampoco las que versaban sobre la desaparición de los trabajos forzados; incluso en el periódico oficial de 1834 se publicaba, con base en la información un observador externo, que en la pamería, a causa de la ineficacia clerical, no

se bautizaba a los indios y que los cadáveres de los fenecidos se enterraban sin ningún tipo de sacramentos.³ Sin embargo, falta establecer la relación de los párrocos y la ciudadanía al sur de la Huasteca potosina, territorio densamente poblado por nahuas.

Espero que las lagunas históricas puedan subsanarse muy pronto y que se tenga una visión completa e integral del accionar de los actores sociales que participaron en la ciudadanización indígena en la Huasteca potosina. Además, es necesario cuestionarse las repercusiones de este proyecto en otras zonas del estado potosino, porque San Luis Potosí se caracterizó por tener diferentes grupos políticos en su interior, así como distintas etnias con devenires históricos singulares. Queda hacer nuevas preguntas de investigación, formular nuevas hipótesis, interrogar con una nueva mirada las fuentes ya conocidas y las que están por interpretarse, en fin, queda repensar el pasado.

³ Citado en Facundo, “Reacciones”, p. 92.

Fuentes consultadas

Archivísticas

Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí (AHESLP)

Fondos: Intendencia, Secretaría General de Gobierno, Periódico Oficial y Supremo Tribunal de Justicia

Bibliográficas

ADAME, Jorge Carlos, “Las reformas constitucionales en materia religiosa”, en *Ars Iuris*, núm.7, 1992, pp. 8-34.

AGUILAR-ROBLEDO, Miguel, "La territorialidad en el norte de Mesoamérica: el señorío de Oxitipa en el siglo XVI", en *Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio*, núm. 10, 2003, pp. 3-18.

_____, “Haciendas y condueñazgos en la Huasteca Potosina: notas introductorias”, en Jesús Ruvalcaba (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, 1998, pp. 123-152.

_____, “La transferencia y consolidación del sistema español de la tenencia de la tierra en una región fronteriza indígena de la Nueva España: el oriente de San Luis Potosí, siglos XVI y XVII”, en *Espacio y Desarrollo*, núm. 10, 1997, pp. 47-73.

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo, “Misiones a debate. Intereses arzobispales y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico, 1700-1750”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, 2019, pp. 465-466.

ANDERSON Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANNA, Timothy E., *El imperio de Iturbide*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1991.

ANNINO, Antonio, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos, 1812-1821”, en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 177-226.

_____, “Pueblos, liberalismo y nación en México”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords), *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 399-432.

- ANÓNIMO, “Noticia sobre los indios guastecos de la provincia de Pánuco, y su religión (texto seleccionado por Lorenzo Ochoa), en Lorenzo Ochoa, (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 155-157.
- ARENAL FENOCHIO, Jaime del, “El significado de constitución en el programa político de Agustín de Iturbide, 1821-1824”, en *Historia Mexicana*, núm. 48, 1998, pp. 37-70.
- ARMELLADA, Fray Cesáreo de, *La cuestión indígena en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959.
- ARREDONDO LÓPEZ, María Adelina, “De la educación religiosa a la educación laica en el currículum oficial de instrucción primaria en México (1821-1917)”, en *Espacio, Tiempo y Educación*, vol. 4, núm. 2, 2017, pp. 253-271.
- _____, “Políticas públicas y educación secundaria en la primera mitad del siglo XIX en México”, en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol.12, núm. 32, 2007, pp. 37-62.
- BARRAGÁN, Nereo Rodríguez, *Lic. José Ildefonso Díaz de León: primer gobernador del Estado de San Luis Potosí y fundador del Colegio Guadalupano Josefino*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1972.
- BARTHAS, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”, *Ponencia preparada para su presentación en el encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Chapingo, 1997, pp. 1-14.
- BARTRA, Roger, *Historias de Salvajes*, México, Siglo XXI, 2017.
- BERNAL RUIZ, Graciela, “Españoles y americanos en la guerra de independencia mexicana, ¿momento de saldar cuentas?”, en *Catharum: Revista de Ciencias y Humanidades*, núm. 8, 2007, pp. 7-14
- _____, “Una provincia sin representación. La ausencia de San Luis Potosí en las Cortes de Cádiz”, en *Signos Históricos*, vol. 10, núm. 20, 2008, pp. 164-192.
- _____, “La sociedad potosina ante la presencia española, 1808-1828”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2004.
- BIRRICHAGA GARDIDA, Diana y Merizanda RAMÍREZ ACEVES, “Imaginar el poder local: los debates del Congreso Constituyente del Estado de México (1824)”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede, (coords.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 195-223.

- BLANCARTE, Roberto, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 24, 2004, pp. 15-28.
- BOBADILLA VARGAS, Víctor, “Independencia y Soberanía”, en *Alegatos-Revista Jurídica de la Universidad Autónoma Metropolitana*, núm. 73, 2009, pp. 585-606.
- BOCK, Ulrike, “Entre ‘españoles’ y ‘ciudadanos’. Las milicias de pardos y la transformación de las fronteras culturales en Yucatán. 1790-1821”, en *Secuencia*, núm. 87, 2013, pp. 9-27.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de la antropología*, vol. 9, 1972, pp. 17-32.
- _____, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social, 1987.
- BONO LÓPEZ, María, “Política lingüística y los comienzos de la formación de un estado nacional en México”, en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 13-47.
- BORRERO VEGA, Ana Luz, “El legado de Cádiz: ciudadanía y cultura política en la Gobernación de Cuenca, 1812-1814”, en *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, núm. 39, pp. 9-36.
- BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, “La jurisdicción cuestionada y el despojo agrario en el Yucatán del siglo XIX”, en *Revista Mexicana del Caribe*, vol. 5, núm. 10, 2000, pp. 150-179.
- BUSTAMANTE CHÁVEZ, Lorena Gpe., “El papel de los curas párrocos en San Luis Potosí durante las reformas borbónicas (1786-1821)”, Tesis de Licenciatura en Historia, México, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades, 2008.
- BUSTAMANTE, Carlos María, *Cuadro histórico de la revolución mexicana 1810* (edición facsimilar), México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Instituto Nacional Helénico, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- CABALLERO, Paula López y Adriana ACEVEDO, “Introducción. Los ciudadanos inesperados”, en Adriana Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 13-38.
- CALVILLO UNNA, Tomás y Sergio Alejandro CAÑEDO GAMBOA, *El congreso del estado de San Luis Potosí, selección de documentos, 1824-1923*, México, El Colegio de San Luis, H. Congreso del Estado, 1999.

- CANTORAL URIZA, Enrique A., "Diatomeas en la cuenca del río Pánuco", en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004.
- CAÑEDO GAMBOA Sergio Alejandro y Flor de María SALAZAR MENDOZA, *De la formación del Estado de San Luis al preludio de la guerra de Reforma, 1820-1857*, México, El Colegio de San Luis, 2014.
- _____ y María Isabel MONROY CASTILLO, *Ponciano Arriaga: la formación de un liberal, 1811-1847*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2008
- _____, "Suelos alcabalatorios y política fiscal en San Luis Potosí, México: 1824-1835", en *Documentos de trabajo (IELAT, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos)*, núm. 40, 2012, pp. 2-23.
- _____, "El Congreso potosino y la ardua tarea de organizar un estado, 1824-1848", en Sergio Alejandro Cañedo Gamboa, et al. (coords.), *Cien años de vida legislativa. El congreso del estado de San Luis Potosí 1824-1924*, México, El Colegio de San Luis, Honorable Congreso del Estado, 2000.
- _____, *Discursos patrióticos de la Independencia en San Luis Potosí. De la primera República federal a la República restaurada, 1827-1872*, México, El Colegio de San Luis, LIX Legislatura del H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí, 2010.
- _____, *Los festejos septembrinos en San Luis Potosí. Protocolo, discurso y transformaciones, 1824-1827*, México, El Colegio de San Luis, 2001.
- CARBAJAL LÓPEZ, David, "Ceremonias, calendarios e imágenes: religión, nación y partidos en México, 1821-1860", en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 65, 2017, pp. 70-97.
- CARMAGNANI, Marcelo, "Del territorio a la región. Líneas de un proceso en la primera mitad del siglo XIX" en Alicia Hernández y Manuel Miño (coords.), en *El cincuentenario del Centro de Estudios Históricos*, vol. 2, México, El Colegio de México, 1993, pp. 221-41.
- CARREGHA LAMADRID, Luz, "En torno a los levantamientos armados en la Huasteca potosina al inicio del porfiriato", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 137-166.
- CASASÚS, María Luisa, "Despoblación y traslado de varias localidades huastecas durante el virreinato. Sus causas y contingencias", en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la*

- arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, pp. 353-363.
- _____, *Misiones de la Huasteca Potosina: La Custodia de San Salvador de Tampico, época colonial*, México, CONACULTA, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Instituto Cultural San Luis Potosí, 1999.
- CASTELLANOS GUERRERO, Alicia, “Asimilación y diferenciación de los indios en México”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 34, pp. 101-119.
- CASTELLS OLIVÁN, Irene y ELENA FERNÁNDEZ GARCÍA, “Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)”, en *Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, núm. 9, 2008, pp. 163-180.
- CASTILLO VEGAS, Jesús Luis, “El estatuto jurídico de los indígenas en las constituciones hispanoamericanas del periodo de la emancipación”, en *Revista de Estudios Históricos-jurídicos*, núm. 35, 2013, pp. 431-459.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Felipe Castro Gutiérrez (ed.), *Los Indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 105-122.
- CASTRO, José Esteban, "El retorno del ciudadano: los inestables territorios de la ciudadanía en América Latina", en *Revista Perfiles Latinoamericanos*, vol. 14, núm. 8, 1999, pp. 3-62.
- CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel, “Un intérprete huasteco de Serapio D. Lorenzana”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 68, núm. 1, 2013, pp. 75-98.
- CHÁVEZ Y PENICHE, Margarita Loera, “La visión sobre el campesinado indio y/o mestizo durante el siglo XIX”, en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 6, 1994, pp. 53-74.
- CHEMIN BASSLER, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI-Serie de Investigaciones Sociales, 1984.
- CHEMIN, Dominique, “unas consideraciones sobre los pames y su historia”, en Lydia Torre (coord.), *Xi'ói Coloqui Pame, Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, México, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Instituto de Cultura de San Luis Potosí, 1996.
- CHIPMAN, Donald E., *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.
- CHUST CALERO, Manuel, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

- CIFUENTES, Bárbara y María del Consuelo ROS, “Oficialidad y planificación del español: dos aspectos de la política del lenguaje en México durante el siglo XIX”, en *Políticas del lenguaje en América Latina. Iztapalapa*, núm. 29, pp. 135-146.
- CLAVERO, Bartolomé, “Constitución de Cádiz y ciudadanía de México”, en Carlos Garriga, (coord.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, Escuela Libre de Derecho, Historia Constitucional de España, El Colegio de México, 2010, pp. 141-172.
- _____, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- CORBETT, Barbara, “Comercio y violencia en la Huasteca Potosina: el monopolio del tabaco, 1821-1846”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 235-268.
- _____, “Soberanía, elite política y espacios regionales en San Luis Potosí (1824-1828)”, en *Secuencia*, 15, 1987, pp. 12-43.
- CRUZ PERALTA, Clemente, *Cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, México, El Colegio de San Luis, 2011.
- CRUZ RANGEL, José Antonio, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacán Atenco”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 36, 2006, pp. 93-131.
- DELGADO Margarita, y José Jesús LÓPEZ MARTÍNEZ, “La Alcabala en la administración fiscal y su abolición en México del XIX”, en *América Latina en la Historia Económica*, 1994, vol. 1, núm. 2, pp. 65-78.
- Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española, Sexta Edición*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822.
- ELEJALDE VARGAS, Eduardo, “La labor americanista de los diputados peruanos en las cortes de Cádiz”, en *Revista de la Universidad Católica*, vol. 6, núm. 37, 1987, pp. 820-840.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y la apología de vicio triunfante en la república mexicana – tratado de moral pública-*, México, El Colegio de México, 2002.
- ESCOBAR OHMSTEDÉ, Antonio “Violencia social en la primera mitad del siglo XIX mexicano. El caso de las Huastecas”, en *Revistas de indias*, vol. 69, núm. 246, 2009, pp. 73-100.

- _____ y Ricardo FAGOAGA HERNÁNDEZ, “Sociedades híbridas, pueblos mixtos o mestizaje. ¿Cómo se puede percibir la población en la Huasteca Potosina en el periodo colonial tardío?”, en *El Taller de la Historia*, vol. 5, núm. 5, 2014, pp. 33-77.
- _____ y Teresa ROJAS RABIELA, *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX. Catálogo de noticias I*, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.
- _____, “‘Ha variado el sistema gubernativo de los pueblos’. La ciudadanía gaditana y republicana fue ¿imaginaria? Para los indígenas. Una visión desde las Huastecas”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 141-191.
- _____, “¿Qué sucedió con la tierra en las Huastecas decimonónicas?”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp.137-165.
- _____, “Ciudadanías diferenciadas en los procesos de conformación de las naciones y los estados en el siglo XIX (México, Bolivia, Colombia). Una perspectiva analítica”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede (coords.), *Las Poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los estados en la América Latina decimonónica*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, 2016, pp. 57-98.
- _____, “De cabeceras a pueblos sujetos. Las continuidades de los pueblos indios en las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853”, México, Tesis de Doctorado, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.
- _____, “En pos de la construcción de una unidad política de una región Las Huastecas en la primera mitad del siglo XIX”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 2001, pp. 47-69.
- _____, “Indígenas y comercio en la Huasteca, siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, vol. 55, núm. 2, 2005, pp. 333-417.
- _____, “Insurgencia y ayuntamientos en las Huastecas”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Andrés Lira González (coords.), *México, 1808-1821. Las ideas y los hombre*, México, El Colegio de México, 2016, pp. 133-176.
- _____, “La conformación y las luchas por el poder en las Huastecas”, en *Secuencia*, núm. 36, 1996, pp. 5-32.

- _____, “Las Huastecas: imaginar o construir una región”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Escenarios de la investigación regional*, México, El Colegio Mexiquense, 2010, pp. 45-75.
- _____, “Los condueñazgos indígenas en las Huastecas Hidalguense y Veracruzana: ¿Defensa del espacio comunal?”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.
- _____, “Los pueblos de indios en las Huastecas, México, 1750-1810: formas para conservar y aumentar su territorio”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 6, núm. 1, 2007, pp. 31-68
- _____, “Los pueblos huastecos frente a las tendencias modernizadoras decimonónicas”, en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de San Luis, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 2002, pp. 149-179.
- _____, “Vil venganza. Movimientos político-sociales, en la Huasteca potosina, 1845-1851”, en José Alfredo Rangel Silva, Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2006, pp. 81-122.
- _____, *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 1998.
- _____ y Luz Carregha Lamadrid, “Introducción”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 13-39.
- _____, *Para entender las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*, México, Nosotras Ediciones, 2010.
- ESTELA CUMES, Aura, “Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en *Anuario de Hojas de WARMÍ*, núm. 17, 2012, pp. 1-16.
- FERRER MUÑOZ, Manuel y María BONO LÓPEZ, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

- _____, “Nacionalidad e indianidad: el papel del indígena en el proceso de configuración del México independiente”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 11, 2000, pp. 259-277.
- _____, “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: la igualdad jurídica, ¿eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”, en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 163-184.
- _____, *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España. Pugna entre antiguo y nuevo régimen en el virreinato, 1810-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- FIX-ZAMUDIO, Héctor, *Reflexiones sobre el decreto constitucional para la Libertad de la América Mexicana, sancionado en la ciudad de Apatzingán el 22 de octubre de 1814*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2017.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- _____, *La función social de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- _____, *Memoria Mexicana*, México, Taurus, 2001.
- FOWLER, Will, *Santa Anna ¿héroe o villano?: la biografía que rompe el mito*, México, Crítica, 2018.
- FRADERA, Josep, “Ciudadanía, ciudadanía congelada, y súbditos residuales. Tres situaciones bajo un mismo Estado”, en *Illes i imperis*, núm. 7, 2004, pp. 113-134.
- FRANCO, Adriana Rodríguez, “Reflexiones sobre el concepto de *cultura política* y la investigación histórica de la democracia en América Latina”, en *Revista Historia y MEMORIA*, núm. 14, 2017, pp. 205-247.
- GALANTE, Mirian, “La revolución hispana a debate: lecturas recientes sobre la influencia gaditana en México”, en *Revista complutense de historia de América*, vol. 33, 2007, pp. 93-112.
- GALAVIZ DE CAPDEVIELLE, María Elena, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 4, núm. 4. 1971, pp. 113-149.
- GALL, Olivia, “Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México”, en *Debate Feminista*, vol. 24, 2001, pp. 88-115.

- GALLARDO ARIAS, Patricia, “Estrategias de adaptación de los pames al sistema colonial en la villa de Santiago de los Valles”, México, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de México, 2007.
- GALLARDO ARIAS, Patricia, “Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón, en *Anales de antropología*, vol. 38, núm. 1, 2004, pp. 179-200.
- _____, La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, 2011, pp. 77-111.
- _____, *Los pames coloniales: un grupo de fronteras*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- GALLARDO PORRAS, Viviana, “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional”, en *Revista de Historia Indígena*, núm.5, 2001, pp. 119-134.
- GARCÍA CASTRO, René, “Los pueblos de indios en el pensamiento de Morelos”, en Jorge Olvera García, René García Castro y Ana Lidia García Peña, (Coords.), *El caudillo del sur: forjador de la nación mexicana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2015, pp. 96-135.
- GARCÍA, Manuel Andrés, *De Peruanos e Indios: La figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII y XIX)*, España, Universidad Internacional de Andalucía, 2007.
- GHIRETTI, Héctor, “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”, en *Anuario Filosófico*, núm. 36, 2003, pp. 281-309.
- GIMÉNEZ MARCE, Rogelio, “La construcción sobre la raza en algunos pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX”, en *Secuencia*, núm. 59, 2004, pp. 71-100.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina y Miguel SOTO, “Presentación”, en Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto (coords.), *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 7-11.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina, “Liberalismo en la insurgencia novohispana: de la monarquía constitucional a la república”, en *Secuencia*, núm. 8, 2014, pp. 9-26.
- GONZÁLEZ POLO, Ignacio, “Don Juan O’Donojú, un benemérito gobernante olvidado en la historia de México”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol.11, núm.2., 2012, pp. 33-44.
- GONZÁLEZ SALAS, Carlos, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en el Seno Mexicano, 1530-1831*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1998.

- GUARDINO, Peter, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad autónoma Metropolitana, El colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Congreso del Estado de Oaxaca, 2009.
- GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e Independencias*, Madrid, Colecciones Mapfre, 1992.
- GUTIÉRREZ MENDOZA, Gerardo, “Interacción de grupos lingüísticos en la costa de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2003, pp. 25-39.
- GUTIÉRREZ, Gerardo y Lorenzo OCHOA, “Los límites culturales de la región Huasteca”, en Diana Zaragoza Ocaña (coord.), *Memoria del Taller de Arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino Carrión*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 77-92.
- GUZMÁN PÉREZ, Moisés, “El Movimiento Trigarante y el fin de la guerra en Nueva España (1821)”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, núm. 2, 2014, pp. 137, pp. 131-161.
- HENSEL, Silke, “La coronación de Agustín I. Un ritual ambiguo en la transición mexicana del Antiguo Régimen a la Independencia”, en *Historia Mexicana*, núm. 61, vol. 4, 2012, 1367-1399.
- HERNÁNDEZ AZUARA, César, “Ritual de bendición para una casa entre los *teenek* de Aquismón, San Luis Potosí”, en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, pp. 417-438.
- HERREJÓN, Carlos, *Morelos. Antología documental*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- HERRERA FACUNDO, Lorena, “Reacciones, resistencias, malversaciones y consecuencias de las reformas eclesiásticas en la ciudad de San Luis Potosí. Gobierno, Iglesia y clase política, 1833-1847”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2013.
- IBARRA GARCÍA, Laura, “El concepto de igualdad en México, (1810-1824)”, en *Relaciones*, núm. 145, 2016, pp. 279-314.
- IRISARRI AGUIRRE, Ana, *Reformismo Borbónico en la Provincia San Luis Potosí durante la Intendencia*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008.

- ITURBIDE, Agustín de, *Manifiesto al mundo, o sean apuntes para la historia*, prólogo, transcripción y notas de Laura B. Suárez de la Torre, México, Fideicomiso Teixidor, 2001.
- J. CABRERA, Antonio. *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*. Prólogo de Ignacio Betancourt, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002 [1873].
- JIMÉNEZ CODINACH, Guadalupe, Reglamento Provisional Político del Imperio Mexicano, 1822, en Patricia Galeana (coord.), *México y sus Constituciones*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 64-77.
- La Constitución de Cádiz (1812): y discurso preliminar a la Constitución, edición, introducción y notas de Antonio Fernández García*, Madrid, Clásicos Castalia, 2002,.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, núm. 44, 2014, pp. 54.
- ALBERT BERNABÉU, *Las Cortes de Cádiz y los indios: imágenes y contextos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.
- LAGARDE, Marcela, “El concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios”, en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, vol. 39, núm. 48, 1977, pp. 9-16.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, “El asesinato de *gachupines* en la guerra de independencia mexicana”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 23, núm. 2, 2007, pp. 253-282.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, “El imaginario antigachupín de la insurgencia mexicana”, en Agustín Sánchez Andrés, Tomás Pérez Vejo y Marco Antonio Landavazo (coords.), *Imágenes e imaginarios sobre España en México, siglos XIX y XX*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Editorial Porrúa, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, , 2007, pp. 35-61.
- LANDAVAZO, Marco Antonio, Imaginarios encontrados. El antiespañolismo, en México en los siglos XIX y XX, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 42, 2005, pp. 33-48.
- Legislación Potosina o Colección Completa de las Disposiciones Legislativas Expedidas desde el 21 de Abril de 1824*. Edición Oficial, Tomo I, México, Imprenta de la Escuela Industrial Militar a cargo de José J. Martínez, Calle de Fuente. Número 7, 1892.
- LIRA, Andrés, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”, en *Relaciones*, vol. 20, 1984, pp. 75-94.

- _____, *Espejo de discordias. La sociedad mexicana vista por Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora y Lucas Alamán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.
- LOCKHART, James, “Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 49, núm. 3, pp. 411-429.
- Los presidentes de México ante la Nación: informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, Tomo I, Informes y respuestas desde el 28 de septiembre de 1821 hasta el 16 de septiembre 1875*, México, Editado por la XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966.
- LOSADA MOREIRA, Vânia María, “Deslegitimación de las diferencias étnicas, ‘ciudadanización’ y desamortización de las tierras de indios: apuntes cerca del liberalismo, el indigenismo y las leyes agrarias en México y Brasil en la década de 1850”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede (coords.), *Las Poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los estados en la América Latina decimonónica*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, 2016, pp. 125-156.
- MANDEVILLE, Peter, *La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Academia de Historia Potosina, 1976.
- MÁRQUEZ, Enrique, “Tierras, clanes y política en la Huasteca Potosina (1797-1843)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm. 1, 1986, pp. 201-215.
- MAZA, Antonio de la, “La nación pame”, en Margarita Velasco Mireles (coord.), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 2, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (científica), 1997, pp. 269-280.
- MEDINA BUSTOS, Jorge Marcos, “Vecinos, indios, vagos y sirvientes: avatares de la ciudadanía en Sonora durante la primera mitad del siglo XIX”, en *Región y Sociedad*, vol. 14, núm. 25, 2005, pp. 109-152.
- MELÉNDEZ GUADARRAMA, Lucero, “Ensayo sobre la Noticia de la lengua huasteca. Carlos de Tapia Zenteno (1767)”, en Instituto Estatal de la Cultura del Estado de Guanajuato (ed.) *Colección de Fondos Especiales de la Biblioteca Central Estatal “Wigberto Jiménez Moreno”*; México, 2011, pp. 1-18.
- MIRANDA ARREOLA, Eduardo, *Entre armas y tradiciones: los indígenas de Guerrero en el siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006, pp. 231-244.

- MIRANDA ARRIETA, Eduardo, "La causa de la independencia y la república. Vicente Guerrero, un insurgente mexicano frente a la revivida Constitución Española en 1820", en *Historia y Memoria*, núm. 5, 2012, pp. 73-111.
- MONROY CASTILLO, María Isabel y Tomás CALVILLO UNNA "Las apuestas de una región: San Luis Potosí y la república federal, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003, pp. 319-344.
- _____, "Un problema de representación", en María Isabel Monroy e Hira de Gortari Rabiela (coords.), *San Luis Potosí. La Invención de un territorio*, siglos XVI- XIX, México, El Colegio de San Luis, LIX Legislatura del H. Congreso del Estado de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura de Gobierno de Estado de San Luis Potosí, 2010, pp. 35-118.
- _____, *La Diputación Provincial de San Luis Potosí. Actas de sesiones, 1821-1824, tomo I*, México, Instituto Mora, El Colegio de San Luis, 2012.
- _____, *Pueblos, misiones y presidios de la intendencia de San Luis Potosí. 1819*, México, Academia de Historia Potosina, 1983.
- _____ y Tomás CALVILLO UNNA, *San Luis Potosí: Historia Breve*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- MONTEJANO Y AGUIÑAGA, Rafael, *Tancanhuitz –lugar de la flor amarilla-*, México, Academia de Historia Potosina, San Luis Potosí, S.LP., 1965.
- MORA, Pablo El sueño criollo: optimismo y desengaño en la poesía de la primera mitad del siglo XIX, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1998, pp. 21-26.
- MOSCA, Gaetano, *La clase política. Selección de Norberto Bobbio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- MOTILLA MARTÍNEZ, Jesús, *El doctor Gorriño y Arduengo, su proyecto para la primera Constitución potosina 1825*, México, Casa de la Cultura de San Luis Potosí, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1990.
- NERI GUARNEROS, José Porfirio, "La guerra de Independencia: la resistencia insurgente", en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, núm. 67, 2010, pp. 9-15.
- NOGUÉ, Joan, "Sentido del lugar, paisaje y conflicto", en *Geopolítica(s)*, vol. 5, núm. 2, 2014, pp. 123-158.
- NOYOLA, Inocencio, "Comercio y estado de guerra en la Huasteca Potosina, 1810-1821", en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp.41-58.

- NÚÑEZ DE TABOADA, Manuel, *Diccionario de la lengua castellana para cuya composición se han consultado los mejores vocabularios de ésta lengua, y el de la Real Academia Española últimamente publicado en 1822, Primera Parte A-G*, París, Librería de Seguin, 1825.
- NÚÑEZ RIVERO, José María Cayetano, “El tratamiento religioso en la Constitución de Cádiz”, en *Revista de derecho político*, núm. 82, 2011, pp. 353-389.
- OCHOA SALAS, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez, “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”, en *Anales de Antropología*, vol. 33, 1996, pp. 91-163.
- OCHOA SALAS, Lorenzo, “Atavío, costumbres, hechicería y religión de los Huastecos”, en *La Huasteca et la Mésoamérique. Costumbre y religión de los huastecos, Actes u XLIIème Congrès International des Américanistes*, París, 1976, pp. 68-89.
- OCHOA, Ángela, “La Doctrina Cristiana en Lengua Guasteca (1571) de Fray Juan de la Cruz. Primicias de un análisis”, en *Amerindia revue d'ethnolinguistique amérindienne*, vol. 19, núm. 20, 1995, pp. 121-128.
- OHMSTEDE, Antonio Escobar, *Para entender las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*, México, Nosotras Ediciones, 2010.
- OLMOS SÁNCHEZ, Isabel, "Consideraciones sobre la población indígena novohispana a finales del período colonial", en *Estudios de historia social y económica de América*, núm. 2, 1986, pp. 217-241.
- OLVEDA, Jaime, “Cádiz y Apatzingán dos constituciones en puga”, *La insurgencia Mexicana y la Constitución de Apatzingán*, México, Universidad Autónoma de México, 2014.
- OLVERA CHARLES, Fernando, “Política de Frontera en el Nuevo Santander: escenario de las estrategias nativas, 1748-1796”, en Carlos Rubén Ruiz Medrano (coord.), *Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia, México*, El Colegio de San Luis, 2015, pp. 101-134.
- ORNELAS HERNÁNDEZ, Moisés, “La política liberal y las obvenciones parroquiales en el Obispado de Michoacán”, en *Hispania Sacra*, vol. 63, núm.128, 2011, pp. 681-706.
- ORTIZ GARCÍA, Ramón, “Aproximaciones de la construcción, significación y ejercitamiento de las masculinidades del sujeto indígena Pame, en comunidades de San Luis Potosí”, México, Tesis en Derechos Humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2017.
- OWENSBY, Brian, “Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política Nueva España, siglo XVII”, en *Historia Mexicana*, núm. 61, 2011, pp. 59-106.

- PANI, Erika, “La calidad de ciudadano pasado y presente. Los ritmos del sufragio en México y en los Estados Unidos: 1776-1912”, en *Istor*, vol. 4, núm. 5, 2003, pp. 70-101.
- _____, *Para pertenecer a la gran familia mexicana: procesos de naturalización en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2014.
- PEDRAZA, José Francisco, *Estudio Histórico-Jurídico de la Primera Constitución Política del Estado de San Luis Potosí (1826) y Reproducción Facsimilar de la misma*, México, Academia de Historia Potosina, 1975
- PÉREZ VEJO, Tomás, “Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina”, en *Interdisciplina*, vol. 2, núm. 4, 2014, pp. 179-205.
- PICHARDO, José Martínez, *Morelos y la Constitución de Apatzingán. Expresión del humanismo revolucionario*, México, Fondo Editorial Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2017.
- PIÑA CHÁN, Román, “El desarrollo de la tradición huasteca”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 164-176.
- PIOTROWSKA-KRETKIEWICZ, Zofia Aneta, “Cerros y curanderos entre los nahuas de la Huasteca”, en José Rubalcaba Mercado (coord.), *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2013, pp.
- PORTILLO VALDÉS, José M., *Fuero indio. Tlaxcala y la identidad territorial entre la monarquía imperial y la república nacional, 1787-1824*, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015.
- POZAS, Ricardo e Isabel HORCASITAS DE POZAS, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1982.
- QUIJADA, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords), *Inventando la nación iberoamericana siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 287-315.
- _____, “‘¿Hijos de los barcos’ o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX)”, en *Historia Mexicana*, vol. 53, núm. 2, 2003, pp. 469-510.
- _____, “Ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920”, en *Revista de Indias*, núm. 217, vol. 59, 1999, pp. 675-704.

- _____, “La caja de Pandora. El sujeto político indígena en la construcción del orden liberal”, en *Historia Contemporánea*, núm. 33, 2006, pp. 605-638.
- _____, “Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional Argentina. Siglo XIX”, en *Revista de indias*, vol.60, núm.219, 2000, pp. 373-394.
- _____, “Una Constitución singular. La carta gaditana en perspectiva comparada”, en *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 242, 2008, pp. 15-38.
- QUIROZ, Enriqueta, “Indio instruido: ciudadano productivo (1767-1776)”, en *La palabra y el hombre*, núm., 99, 1996, pp. 73-91.
- RABASA, Emilio, “Análisis jurídico de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, 1824”, en Patricia Galeana (coord.), *México y sus Constituciones*, México, Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 89-95.
- RAMÍREZ S., Carlos Arturo, *Tanquian y su dinámica histórica en la huasteca potosina 1870-1895*, México, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1989.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, María Guadalupe, “La conquista de la Huasteca a través de la perspectiva nahua del siglo XVI”, en *Diacronías*, núm. 19, 2018, pp. 29-44.
- RAMÍREZ ZAVALA, Ana Luz, “Indio/indígena, 1750-1850”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, 2011, pp. 1643-1681.
- RANGEL SILVA, José Alfredo, “Cambios Políticos y ayuntamientos constitucionales en la Huasteca Potosina, 1820-1824”, en *Vetas*, núm. 6, 2000, pp. 39-65.
- _____, “La resistencia de los pames de la Divina Pastora, Rioverde, en San Luis Potosí”, en Carlos Rubén Ruiz Medrano, (coord.), *Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia*, México, El Colegio de San Luis, 2015, pp. 41-73.
- _____, “Las voces del pueblo. La cultura política desde los ayuntamientos: San Luis Potosí (1820-1823)”, en María del Carmen Salinas Sandoval, Diana Birrichaga Gardida y Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Poder y gobierno local en México, 1808-1857*, México, El Colegio Mexiquense, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 126-127.
- _____, “Linaje y fortuna en una zona de frontera. Felipe Barragán y su familia, 1713-1810”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 37, 2007, pp. 126-166.
- _____, “Lo que antes era casa de Dios...Adaptaciones del liberalismo en los ámbitos locales, 1820-1825”, en *Historia Mexicana*, vol.53, núm. 1, 2003, pp. 117-177.
- _____, “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur del Nuevo Santander”, en *Relaciones*, vol. 30, núm. 120, 2009, pp. 225-266.

- _____, “‘Unos hombres tan embrutecidos’. Insurgencias, alternativas políticas y revuelta social en la Huasteca potosina”, en José Alfredo Rangel y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Discursos públicos, negociaciones y estrategias de lucha colectiva. Aportaciones al estudio de las movilizaciones sociales en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de San Luis-AHESLP. 2005, pp. 47-80.
- _____, “Discurso de una frontera olvidada”: el Valle del Maíz y la guerra contra los indios ‘bárbaros’, 1735-1805”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 2, núm. 4, 2008, pp. 119-153.
- _____, *Capitanes a guerra, linajes de frontera: ascenso y consolidación de las elites en el oriente de San Luis, 1617-1823*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. 2008.
- _____ y Flor de María Salazar Mendoza, “Elites, territorialidad y fragmentación Política: la Provincia Huasteca de 1823”, en Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid, (coords.), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2002, pp. 59-92.
- REINA, Leticia y Silvia RATTO, “Introducción”, en Leticia Reina (coord.), *Pueblos indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía, y representación. Siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, p.11-28.
- REINA, Leticia, *Cultura política y formas de representación indígena en México, siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- REMOLINA ROQUEÑÍ, Felipe, *Vigencia y positividad de la constitución de Apatzingán*, México, Federación Editorial Mexicana, 1972.
- REMOLINA ROQUEÑÍ, Felipe, *La Constitución de Apatzingán. Estudio jurídico-histórico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
- REYERO, Carlos, “Pasivos, exóticos, vencidos, víctimas. El indígena americano en la cultura oficial española del siglo XIX”, en *Revista de Indias*, vol. 64, núm. 232, 2004, pp. 721-748.
- RIEU-MILLAN, Marie-Laure, “Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz: elecciones y representatividad”, en *Quinto centenario*, núm. 14, 1988, pp. 53-72.
- RÍOS ZÚÑIGA, Rosalía, *Formar ciudadanos: sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.
- ROLDAN VERA, Eugenia, “La escuela mexicana decimonónica como iniciación ceremonial a la ciudadanía: normas, catecismos y exámenes públicos”, en Adriana Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 39-69.

- ROULET, Florencia y Pedro NAVARRO FLORIA, "De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX", en *Revista Tefros*, vol. 3, núm.1, 2014, pp. 1-41.
- RUBALCABA MERCADO, Jesús, "Vacas, mulas, azúcar y café; los efectos de su introducción en la Huasteca, México", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 26, 1996, pp. 121-141.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús y Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, "Prólogo", en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos temas y problemas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma de Chapingo, Instituto Nacional Indigenista, 1996, pp.7-56.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, "¿Quiénes eran los Huastecos? (Texto seleccionado por Lorenzo Ochoa)", en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 133-134.
- SALINAS SANDOVAL, María del Carmen, "Oposición al imperio de Iturbide, 1821-1823", Documento presentado como ponencia en el marco de los festejos del 175 Aniversario de la Consumación de la Independencia, México, Archivo General de la Nación, 21 de noviembre de 1996, pp. 6-18.
- SÁNCHEZ MONTIEL, Juan Carlos, "Formación de ayuntamientos constitucionales y un nuevo sistema de representación política en los pueblos-misión de Rioverde, San Luis Potosí, 1812-1826", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm.37, 2009, pp. 37-69.
- _____, "Nuevos ayuntamientos y reformulación de la representación política: San Luis Potosí, 1812-1835", Tesis de Doctorado en Historia, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2007
- SÁNCHEZ VALDÉS, María Teresa, "Aspectos del gobierno indígena en el siglo XVIII", en *Dimensión Antropológica*, vol. 9, 1997, pp. 145-156.
- SANDSTROM, Alan R. y Arturo Gómez Martínez, "Petición a Chikomexochitl. Un canto al espíritu de maíz por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández", en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas, 2004, pp. 343-368.
- SANTILLÁN, Gustavo "Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831", en *Signos Históricos*, núm. 7, 2002, pp. 87-104.

SANZ JARA, Eva, “Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas, siglos XIX y XX”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 51, 2010, pp. 83-118.

_____, “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”, texto presentado en el simposio 22: *El pensamiento liberal atlántico, 1770-1880. Fiscalidad, recursos, naturales, integración social y política exterior desde una perspectiva comparada* (Coords), María Eugenia Claps Arenas y Pedro Pérez Herrero, XVI Congreso Internacional de AHILA, San Fernando, Cádiz, 6-9 de Septiembre 2011, pp. 158-187.

_____, *Los indios de la nación, los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, México, Tiempo Emulado, 2011.

SERRANO MIGALLÓN, Fernando, *Historia mínima de las constituciones en México*, México, El Colegio de México, 2013.

SOUSTELLE, Jacques, *La familia otomí-pame*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, Átomo, 1993.

STAPLES, Anne, *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005.

STRESSER-PÉAN, Claude, “Quetzalcóatl en la Huasteca”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 51, 2016, pp. 5-42.

STRESSER-PÉAN, Guy, “El norte de la Huasteca”, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, pp. 247-257.

_____, “La Huasteca: historia y cultura”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 79, 2006, pp. 32-39.

_____, “Los indios huastecos”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 187-205.

SZELJAK, György, “‘Porque si no comemos maíz no vivimos.’ Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca Hidalguense”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.) *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2003, pp. 113-144.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy, *Independencia y educación. Cultura cívica, educación indígena y literatura infantil*, México, El colegio de México, 2013.

- TANCK DE ESTRADA, Dorothy, *Pueblos indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El colegio de México, 1999.
- TERÁN FUENTES, Mariana, “De nación española a federación mexicana. La opinión pública en la formación de la nación”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 22, núm. 2, 2006, pp. 251-274.
- TIEDJE, Kristina, “La cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca potosina”, en Agustín Ávila Méndez y José Luis Plata (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, México, El Colegio de San Luis, 2016, pp. 497-520.
- THOMPSON, Guy, “Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía?”, en Antonio Escobar Ohmstede (comp.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, pp. 218-245.
- TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la, “La herencia novohispana en la Constitución de Apatzingán”, en *Pensamiento Novohispano*, núm. 17, 2016. pp. 130-174.
- TORRES FREYERMUTH, Amanda Úrsula, “La idea del indio en Chiapas” 1794-1821”, en *LiminaR*, vol. 10, núm. 2, 2012, pp. 55-73.
- _____, “Trabajo (indígena), control y castigo. La ley de servicios chiapaneca de 1827”, Tesina de Licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- TORRES SALAZAR, Hugo, “La conquista de la nacionalidad mexicana: una alternativa ontológica en los documentos insurgentes: 1810-1821”, en *Revista Káñiña*, vol. 32, núm. 1, 2008, pp. 125-133
- TORRES, Gabriel, “Política cotidiana y gestión municipal”, en *Ciudades*, núm.28, pp.15-24.
- TOUSSAINT, Manuel, “Conquista de la Huasteca por los mexicanos”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 158-163.
- TRASLOSHEROS, Jorge, “Estratificación social en el reino de la Nueva España”, en *Relaciones*, núm.15, vol. 59, 1994, pp. 45-64.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Indígena y criminal. Interpretaciones de derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.
- VÁZQUEZ SALDAÑA, Marco Homero, “El concepto de ciudadanía. De la Constitución de Cádiz a la Constitución Política de del Estado Libre de San Luis Potosí”, Tesis de Maestría en Historia, México, El Colegio de San Luis, 2016.

- VELÁZQUEZ DELGADO, Graciela, “La Ciudadanía en las Constituciones Mexicanas del siglo XIX: inclusión y exclusión política-social en la Democracia Mexicana”, en *Acta Universitaria*, vol. 18, núm. 6, 2008, pp. 41-49.
- VILA VILAR, Enriqueta, “La gran omisión en la Constitución de 1812: la esclavitud africana”, en *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, núm. 39, 2011, pp. 107-120.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, Antonio Joseph, *Teatro Americano: Descripción general de los Reynos de la Nueva España y sus Jurisdicciones*. Prólogo de María del Carmen Velásquez, México, Trillas, Linterna Mágica 20, 1992.
- VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de la Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, “La falacia indígena”, en *Revista Nexos*, 2006, vol. 1, núm. 5, 2006, pp. 49-52.
- VON WOBESER, Gisela, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, Universidad Autónoma de México, 1983.
- WARMAN, Arturo, “Indios y naciones del indigenismo”, en *Revista Nexos*, núm. 2. 1978, pp. 1-13.
- _____, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- ZARZA RENDÓN, Gloria de los Ángeles, “El largo camino hacia la ciudadanía: la población indígena en la Constitución de 1812”, en *XIV de Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Santiago de Compostela, España, Septiembre 2010, pp. 2639-2650.
- ZAVALA, Lorenzo de, *Ensayo crítico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830*, prólogo, ordenación y notas de Manuel González, México, Editorial Porrúa, 1969.