**Van Young, Eric. En las sombrías cavernas del paganismo: Cultura popular, insurgencia y construcción nacional en México, 1800-1821.**

 En pocas palabras... esos indios miserables no

 viven y mueren como fieles creyentes en Jesucristo,

 sino como si aún habitasen las sombrías cavernas del

 paganismo. [Descripción del cura local sobre los indios de

 Temascalzingo en 1784]

 -Un pueblo soliviantado es un torrente difícil de contener

 [declaración de un administrador anónimo de una hacienda

 en la villa de San Mateo, distrito de Mexicalzingo, en 1795]

Los hechos del motín, en breve, son estos: Por la tarde del jueves 7 de diciembre, 1785, un importante grupo de indios de la parroquia (los números son vagos) en la ciudad de Cuauhtitlán, a pocas millas al norte de la ciudad de México, iniciaron un motín durante el cual las casas del cural local, el recolector de diezmos y al menos de dos comerciantes españoles fueron invadidas, las ventanas rotas y las pertenencias parcialmente saqueadas. El cura, que huyó, afirmó que había escapado de los amotinados con vida solo por la prodigiosa intervención de Dios y la Virgen.

Las razones para esta violencia estaban en un rumor que había circulado rápidamente entre los indios reunidos en la iglesia del pueblo para celebrar la misa y una procesión religiosa. La negativa del cura de la parroquia a sacar de la iglesia una imagen venerada de la Virgen María, según el rumor, se debía a que la estatua original había sido reemplazada por una nueva, presumiblemente menos sagrada y menos eficaz. Esto se había realizado con la aceptación del cura y bajo la influencia de una dama española rica, ignorando las fuertes objeciones de los indios del pueblo y desafiando una orden de las autoridades de Ciudad de México emitida dos días antes. En su petición al virrey, los indios de

Cuauhtitlán habían ponderado la efigie por su “belleza singular”, los “innumerables prodigios” que le habían valido el “tierno afecto” del pueblo, y la veneración que suscitaba fuera de la misma parroquia.

La reparación de la estatua amenazaba con alterar la cara y no solo el cuerpo, alegaban los peticionantes, “sin reconocer que dicha imagen no le pertenece a los españoles, sino solo a los indios”. El cura afirmaba que el cuerpo de la estatua estaba en condiciones deplorables, lleno de agujeros que servían de nido para las ratas.

Más allá del caso, está claro que un elemento principal era una lucha entre grupos en conflicto, separados por divisorias de clase y étnicas, y que cada grupo deseaba apropiarse de un elemento simbólico común a ambos, con el propósito de lograr la autodefinición del grupo, su influencia política y la construcción de la memoria histórica. El conflicto representa entonces la confrontación de puntos de vista profundamente diferentes respecto a los mundos humano y supernatural, y una profunda incompatibilidad entre la mentalidad y cultura popular y de elite. El episodio prefigura las líneas de tensión social que emergieron durante las guerras de independencia una generación después. Al mismo tiempo, encapsula y brinda profundidad temporal al abismo cultural que divide las culturas políticas popular y de elite en México en ese período.

El incidente sugiere una mentalidad subyacente que ayuda a explicar las diferencias entre la ideología popular y la de élite, es decir, se puede ver como una metáfora de las ideas acerca de la política. Los indígenas de Cuauhtitlán tenían una visión extremadamente concreta del ícono, mientras que los españoles locales querían alterar substancialmente el aspecto del ícono, ya que la divinidad (al menos en la teología oficial) solo se representaba en la estatua, y no era inmanente al objeto en sí. Sugiero que la mentalidad de los campesinos indígenas que se evidencia en este incidente también condicio-naba sus posturas políticas, por lo que sus principales temas de preocupación estaban muy circuns-criptos por los límites físicos y sociales de sus comunidades y condicionados por las realidades cotidia-nas de la vida campesina.

Cuando mapeamos este hábito mental de representaciones sobre el paisaje político de la época, comenzamos a ver cómo puede haberse producido el hiperlocalismo tan característico de la violencia indígena, antes y durante la insurgencia de 1810-1821. Asimismo, la elite provincial blanca, debe haber estado mucho más dispuesta a experimentar con formas políticas y a interpretar en ellas expresiones de intereses de grupo más que de comunidad, una disposición mental mucho más abierta a considerar al estado como un objeto de manipulación. Esto significa que las visiones populares y de elite sobre la política y el estado, probablemente estaban enraizadas en imaginarios culturales muy diferentes.

Se ha dado por sentado que el objetivo primario de los rebeldes populares y de elite en el movimiento independentista mexicano eran la autonomía nacional y la captura del poder estatal. Pero además de todo lo que son, los estados son también constructos mentales, y la percepción que tenemos acerca de ellos probablemente cambie si cambia nuestra perspectiva estructural. Nuestra moderna preocupa-ción por el estado como el centro más importante de controversia política y como instrumento de cam-bio social profundo, nos ha llevado a la práctica de lo que Alan Knight ha llamado “estadolatría”. Yo agregaría aquí que podemos tan a menudo enfocar nuestro análisis en el estado porque *podemos.*

Es decir, podemos entender sus cambios, mientras que otros procesos menos visibles pero no menos influyentes que pueden desatarse en un teatro local encuentran formas de expresión diferentes de las que son obviamente “políticas” o instrumentales. Para que la gente pueda concebir el estado se requiere que compartan un mapa cognitivo que incluye una visión de un mundo más amplio más allá de la localidad, y de los tegumentos que lo mantiene unido. Para gran parte de la población del México colonial tardío, tal visión no existía (y no podía existir), y asumir su existencia es anacrónico. Además, los objetos de la violencia popular a partir de 1810 no eran particularmente las representaciones del estado colonial español –funcionarios locales o sacerdotes, por ejemplo- y aún cuando ocasionalmente lo eran, hay una diferencia entre las figuras de autoridad y el cuerpo del estado en sí. Lo que parece haber preocupado a la gente rural más humilde no era el estado sino la comunidad. En el caso del siglo XIX temprano en México, pensaríamos en sacar al estado de la escena, o al menos reinsertarlo en nuestro análisis culidadosamente, y quizas desde un ángulo oblicuo. Este ensayo va a explorar esta visión con una referencia especial a una perdurable cultura política popular mexicana, y el rol que tal cultura jugó para condicionar las percepciones del estado borbónico de la gente rural. Como colofón ofrecerá algunas reflexiones respecto a cuando y cómo este elemento de la cultura política mexicana puede haber cambiado en el período posindependencia.

Primero se debe señalar que la cultura popular, tal como existía en el período colonial, y como encontró especialmente expresión en la piedad popular y en los estallidos colectivos de protesta violenta, era en parte el producto a la vez de compresión desde arriba y segmentación desde abajo. La mayoría de las sociedades de Latinoamérica colonial se crearon mediante el forzado puenteo que realizó la conquista armada sobre amplios abismos culturales y la desaparición de algunos estilos de vida indígenas. Durante este proceso las masas de la población de golpe pasaron de la condición de prealfabetismo a la de analfabetos. Así en los regímenes coloniales de Hispanoamérica, como en muchas otras conquistas, o en comunidades etnicamente estratificadas, el quiebre entre la cultura popular y la de elite, era congruente con una división racial que dividía la sociedad mexicana horizontalmente, y correspondía, en líneas generales, a una estructura de dominación económica y social que duró mucho tiempo después del fin de la era colonial. Por otra parte, una mayoría substancial de la población mexicana, estaba compuesta de campesinos indígenas que vivían en pueblos rurales. Aquí el lugar tradicional de identidad económica, cultural y personal coincidía en la pertenencia a la comunidad, así segmentando la colonia mexicana social y espacialmente desde el fondo hacia arriba a lo largo de líneas verticales.

Cuando aparecieron en la sociedad mexicana de principios del siglo XIX fisuras en gran escala, las lineas de quiebre culturales preexistentes dieron lugar a una ideología popular saturada de imaginería religiosa, acompañada por una movilización popular y violencia cuyo alcance efectivo y su energía destructiva fueron severamente constreñidos por las mismas identificaciones comunalistas que las habían procreado. El contraste de estos impulsos con el programa protoliberal de construcción nacional de los líderes del movimiento independentista criollo, no podía ser más claro. Trataré con mayor detalle dos aspectos interrelacionados de la cultura popular de protesta: la geografía social y moral de la rebelión campesina, prestando atención a fenómenos linguísticos, y la ideología religiosa popular, particularmente la de veta mesiánica. Mi objetivo principal es explicar circunstancias históricas con referencia a la dicotomía analítica de cultura popular y de elite. En este marco considero que la crítica al estado Borbón tardío armada por los líderes criollos de la independencia, y el proyecto de un estado nacional que se experimentó en las décadas siguientes a la independencia fueron artefactos de una elite, esencialmente de cultura urbana relacionada con una gran tradición europea. Los imaginarios y preocupaciones de esa cultura y los proyectos políticos que impulsaron resonaron muy débilmente en la cultura popular del México rural predominantemente indígena.

*La localización social del contencioso*

Hay dos líneas de evidencia que sugieren fuertemente que no solamente los rebeldes populares y de elite tenían en mente propósitos sustancialmente diferentes y mutuamente contradictorios, cuando se rebelaron contra el régimen colonial español, sino también que gran parte de la visión tradicional acerca de la composición social del movimiento insurgente es errónea. Es esencial definir la “localiza-ción social” de la cultura popular si vamos a anclar esas creencias divergentes en un contexto histórico

En términos etno-culturales, los seguidores populares del estandarte separatista han sido caracteriza-dos por muchos historiadores del movimiento independentista como mestizos, y secundariamente como criollos. Se cree que se rebelaron por una combinación de motivos: desencanto con la dinastía Borbón tardía, a partir de la crisis de legitimidad política asociada con la influencia napoleónica en la política española, resentimiento por la exclusión de los cargos oficiales y la ruptura de un pacto colonial tácito, el bloqueo de la movilidad social ascendente, un sentimiento nacionalista creciente, y una gran variedad de reclamos económicos.

Hay tres razones que explican esta visión. 1) la región donde la rebelión estalló inicialmente y otras en donde alcanzó mayor apoyo militar y éxitos, no eran predominantemente indias en su estructura social.

2) no hay demasiados investigadores que se hayan dedicado a buscar en los ricos pero dificultosos y dispersos documentos primarios acerca de los rebeldes populares, prefiriendo basarse en informes militares, las impresiones de testigos contemporáneos y de historiadores casi-contemporáneos de los hechos. 3) la historia mexicana (a pesar de la ideología del indigenismo oficial) ha sido considerada por algunos como la concreción de una mezcla cósmica de vetas étnicas destinadas en el Nuevo Mundo a producir una cultura grande y única. Esto ha significado la construcción de historias anacróni-cas al servicio de una floreciente mitología nacionalista y una consecuente exageración del elemento mestizo en las luchas por la independencia, para que el mestizaje y el mestizo pudieran verse en sus roles históricos inevitables.

En cambio, mis propias investigaciones en este tema indican que, a través del tiempo, pero más especialmente en sus primeras fases (digamos hasta 1814), el apoyo popular a la causa insurgente era en su mayoría claramente indígena. Este hallazgo se basa en una muestra analizada por computadora de alrededor de 1.300 individuos capturados como insurgentes entre 1810 y 1815. De estos individuos (alrededor de 85% de la muestra) cuya etnicidad era identificable, alrededor de 55% eran indios, 25% españoles (en su mayoría criollos), 15% mestizos y 5% mulatos o negros. Esto corresponde al generalmente aceptado patrón étnico de Nueva España a fines del período colonial, cuando la población era de 60% de indios, 18% blancos, 22% de grupos de sangre mezclada. Esta muestra de insurgentes capturados también ofrece información sobre otras variables como edad, estado civil, ocupación, lugar de origen. Así el rebelde del período es un campesino indio de alrededor de 30 años, probablemente cabeza de una familia nuclear y muy probablemente capturado dentro de un radio de alrededor de 60 millas de su hogar, un viaje de dos o tres días a pie.

Esto nos ofrece una imagen de la movilidad física de la gente en tiempos de intensos levantamientos sociales y por lo tanto alguna percepción de la cosmovisión de los rebeldes populares y las ideas culturales que compartían. Hay diferenciaciones significativas entre grupos étnicos en lo referente a la distancia entre su hogar y el lugar donde fueron capturados. La más clara es entre indios y españoles (es decir, blancos), los indios cuatros veces más probablemente que los españoles eran capturados a corta distancia (alrededor de tres horas a pie) de sus hogares. En general, estos hallazgos sugieren una especie de la distribución en anillos de von Thünen acerca de la propensión de grupos en la población insurgente a actuar en un campo espacial centrado en sus pueblos, aldeas y caseríos. Los indios, trabajadores y agricultores, y hombres casados, generalmente tendían a permanecer cerca de sus hogares, mientras los españoles, pequeños comerciantes y arrieros, y los solteros, cubrían mayores distancias. La interpretación más probable depende de diferencias de mentalidad de los grupos en cuestión. La más importante en este contexto era un horizonte político metafórico que definía los límites efectivos de la acción de la gente en las colectividades. Los campesino indios era profundamente localocéntricos en su cosmovisión, y sus acciones tendían a ser constreñidas por el *campanilismo* [sic] (pensar el mundo, metafóricamente, como limitado por el horizonte que se ve desde el campanario de la iglesia del pueblo) político y afectivo. Agregaría aquí que la gente rural se desplazaba en el México tradicional (y en otros lugares de Latinoamérica) más de lo que alguna vez se pensó fundamentalmente por razones de trabajo remunerado por salario.

Tal migración temporaria o estacional, de todos modos, casi seguramente se realizaba dentro de límites geográficos cercanos, y la movilidad física de la mayoría de los campesinos probablemente dependía de una localidad, y como mucho de una región. Los españoles, por otra parte, mucho más probablemente tenían un grado mayor de movilidad física y social, teniendo así experiencia de un mundo más amplio, y entonces poder concebir una entidad tan abstracta como lo es la nación en cuyo interés nominal podían tomar las armas. Así aparecería un gradiente espacial, que se correspondería en gran medida con uno étnico reflejando no la importancia de la raza per se en la estimulación o desaliento de la acción colectiva, sino las visiones en gran medida inarticuladas de diferentes grupos acerca de qué constituía la apropiada comunidad de referencia para tal acción.

Este análisis sobre la composición social de las fuerzas insurgentes es importante porque nos aparta de una exagerada credulidad en lo que respecta a los elementos programáticos en la ideología criolla de la élite, y nos dirige, en cambio, hacia más profundas etiologías de rebelión en el area rural, por una parte, y hacia factores de una conjunción material, por la otra. En términos de condiciones materiales, la participación campesina indígena en la insurgencia, se formó en parte por las demandas agrarias y los efectos de un declinar de los salarios reales y de los standards de vida populares que llevaron al año culminante de 1810. En los generalmente cortos levantamientos de pueblos o distritos (los he comparado a las clásicas jacqueries europeas) tan típicos de la acción colectiva campesina durante este período, las demandas locales de vieja data contra los apropiadores de tierras, contra funcionarios o curas exageradamente venales o brutales, o entre facciones políticas o familiares competitivas de los pueblos ofrecían la ocasión y no poco de la energía afectiva necesaria para la violencia colectiva. Pero la participación popular política durante la década insurgente no puede reducirse a un reflejo de demandas económicas, ya que en toda la colonia mexicana situaciones económicas similares dieron origen a diferentes manifestaciones políticas, y formas similares de acción colectiva popular a menudo surgieron a partir de condiciones económicas muy diferentes. Las ideas y los hábitos mentales de la gente campesina común mediaron su percepción de sus circunstancias ma-teriales o aún las sobrepasaron, produciendo en algunos lugares un estado endémico de inquietud, y en otros una prolongada pasividad. Es en el ámbito de la vida social y cultural –sobre todo en las formas de la comunidad y la etnicidad- a donde debemos dirigirnos para conseguir las piezas faltantes en el rompecabezas de la acción política popular.

*Discurso contestatario.*

Hay abundante evidencia que indica que el conflicto de independencia no fue entre dos: los mexicanos de la colonia y el poder metropolitano sino entre tres: las masas rurales mexicanas, la elite criolla que dirigía la insurgencia y el régimen colonial. El fundamento cultural y político en común que compartían los representantes del régimen colonial con los líderes criollos de la rebelión y sus aliados, en realidad, era mucho mayor que el que existía entre los últimos y sus seguidores de masas. No hay una evidencia apreciable, a partir de los juicios y confesiones de los rebeldes populares o de los observa-dores contemporáneos, por ejemplo, que indique que los elementos programáticos de la ideología de una elite criolla protoliberal y nacionalista resonaban demasiado en las aspiraciones o creencias populares. En ninguna otra parte esto es más claro que en el discurso político y con el fenómeno del lenguaje en general, especialmente si interpretamos el comportamiento público como si fuera un texto.

Algunas de las principales razones que explican la diferencia entre los rebeldes populares y criollos no son difíciles de identificar, y en gran medida son develadas por el lenguaje. En primer lugar, en el caso del México colonial tardío las líneas potenciales de transmisión entre los grupos populares y de élite, estaban constreñidas por las diferencias culturales y linguísticas de los creadores de tales elementos formales ideológicos y sus posibles adaptadores. Las instituciones de educación secular –las escuelas rurales- para los indios y otros campesinos eran bastante comunes en Nueva España a fines del período colonial, pero parecen haber logrado resultados limitados, cuando lograron algo. Las escuelas existentes en los documentos administrativos, muy a menudo en la realidad estaban al borde de la extinción, y la pobreza generalizada, las exigencias fiscales, las actitudes de los indios hacia los no-indios que vivían en sus pueblos, y la a menudo mencionada necesidad de que los niños trabajasen en los campos y en otras actividades productivas, más que concurrir a las escuelas, contribuyeron a disminuir la concurrencia con lo que el avance en la educación de los niños indígenas fue lento o inexistente. Por ejemplo, los decepcionantes resultados del impulso de aculturar los indios de Nueva España a través de las escuelas seculares fueron evaluados muy negativamente por un alto funciona-rio de la corona en relación con la rebelión de 1810. Al comentar un informe sobre las escuelas rurales

del distrito de Metztitlan, un area montañosa de pequeños pueblos y establecimientos dispersos en la sierra nororiental de Ciudad de México (y que iba a ser un foco endémico de rebelión en los años siguientes), el funcionario consideraba la condición de las escuelas como “vergonzosa”. En términos más generales citaba un informe publicado en Guatemala unos quince años antes, que afirmaba que en Nueva España muchos indios eran tan ignorantes que no sabían siquiera como persignarse. Además, identificaba la generalizada falta de educación como una de las causas principales de la rebelión. “Porque [escribía] no se sabe bien que los líderes insurgentes han aprovechado la simplici-dad y la ignorancia de los indios pobres en religión y política, para seducirlos con falsas ideas y arrastrarlos al partido de la rebelión?

Una preocupación principal de la corona en este aspecto era lo que ahora llamaríamos aculturación indígena, especialmente en el area de la adquisición del lenguaje. Hay repetidos decretos reales, como el de 1770 que subrayan que el principal objetivo de las escuelas elementales en los pueblos indios debe ser “[el rechazo] en estos reinos de los diferentes lenguajes indígenas, y que ellos solo hablen español.” Sin embargo, muy frecuentemente había intérpretes en los juicios de los insurgentes y amotinados indígenas: cumplían la función esencial de traducir preguntas y respuestas. Aunque no tenemos estadísticas sobre la lengua española de la mitad de la población mexicana compuesta por indios rurales, es posible que la proporción de indios que solo hablaban su lengua fuera aún muy alta hacia 1810. Y como no vamos a pensar así, cuando casi un siglo después, un cuarto de la población francesa no hablaba la lengua de Voltaire o Balzac sino los dialectos regionales.

En el caso mexicano, además, el porcentaje de alfabetismo popular era probablemente muy bajo (como suposición, 10%) y el alfabetismo rural aún más bajo. Como no vamos a pensar así, conside-rando que el alfabetismo masculino de la población rural de Inglaterra en los condados del sureste en 1840 era entre el 20 y 40% y en la mayor parte de Rusia en la década de 1860, era de alrededor del 6%? México colonial tardío, finalmente parece no haber tenido una literatura de divulgación, tal como los *livrets bleus* franceses o la literatura popular del siglo XIX en Rusia. Así, a pesar de mi anterior referencia acerca de que hay que “sacar al estado” cuando se investigan los orígenes de la rebelión popular, la política linguística de la monarquía española ciertamente es un área en la cual el estado se hace sentir en sus esfuerzos por superimponer sobre las particularidades regionales y étnicas lo que solo puede considerarse una cultura política generalizada. Como veremos luego, la religión popular es otra área similar. Pero en el caso de la adquisición del lenguaje y otras políticas culturales, hay que enfatizar las diferencias entre el activo intervencionismo del estado borbónico y las percepciones populares acerca del ámbito del cambio social y la autoridad política.

Podríamos inferir a partir de esto que la difusión de la ideología política de la elite en gran escala en las masas rurales indígenas del período colonial tardío, fue prácticamente difícil y por lo tanto muy restringida. Además, amplios grupos de campesinos indígenas resistieron la aculturación linguística, sin importarles de donde proviniera, aunque no en todo los casos con el mismo fervor o éxito. En tales cicunstancias, es notable, (aunque poco sorprendente considerando la diversidad étnica de Nueva España) el grado en el que el lenguaje compactó la otredad en los casos de desorden en los pueblos, ya sea antes o durante el período de insurgencia. La retórica y la simbología de la legitimidad, y de la confrontación étnica y política, en incidentes de motines y rebeliones en los pueblos, eran extremada-mente complejos y coreografiados, imbricados con acciones colectivas y en ocasiones con violencia extrema. A veces las explosiones retóricas o impasses parecen en realidad haber reemplazado la violencia física como instrumento de confrontación y lucha.

Los relatos de muchos observadores y también algunos participantes demuestran temor acerca del discurso levantisco y la conspiración en lenguajes indígenas, con el canto, murmullo y susurro de grupos de indios rebeldes y amotinados. Esto podía interpretarse como amenazador por los no-indios, con un sentido de significados secretos, oscuros y cabalísticos, y ciertamente de inaccesible e irracional. Aunque muchos no-indios hablaban Nahuatl u otras lenguas indígenas, probablemente la mayoría no, y el hecho que muchos discursos rebeldes se pronunciaban en un habla desconocida, asociados con las impredecibles, sugestionables y violentas masas pardas del área rural les deben haberles resultado particularmente siniestros. Relatos de tales personas acerca del canto y los gritos que se repetían en situaciones de desorden son muy impactantes, aún ahora, especialmente, cuando estaban involucrados grandes grupos. No es sorprendente que las multitudes indígenas amotinadas se expresaran en lenguas indias, aun cuando gran parte de ellos eran bilinguües. Esta agresión linguística (y parece muy claro que *era* una agresión, y no solamente una interpretación de no-indígenas asustados) era el lado opuesto de la moneda de la política linguística oficial del gobierno español en el período colonial tardío, que insistía en la hispanización de los indios del reino, sin tomar sus deseos en consideración.

Por otra parte, los rebeldes rurales de todo tipo, incluyendo los campesinos indios, a menudo manifestaban una preocupación fetichista con los documentos escritos y la casi mágica legitimidad que se pensaba que conferían, tanto como los rituales cívicos. Los indios de Chicontepec, por ejemplo, instauraron una especie de soviet aldeano en mayo de 1811, apoderándose del poder político local, cerrando el pueblo al mundo externo, y declarando que su aldea era una comuna libre e independien-te. Cuando uno de los líderes del movimiento fue cuestionado por su propia madre porque no habían arrestado al subdelegado local antes que se escapara, contestó, “No podemos hacer nada ahora porque no tenemos papeles”. El sentido que emana de este y otros episodios es que los papeles representaban la legitimidad que en general provenía del rey español pero que en algunas ocasiones podía localizarse en la comunidad en su conjunto, y que aunque podría no ser demasiado claro cuáles papeles eran necesarios, si no había papeles las cosas no se estaban haciendo correctamente. Este mismo principio no tiene que ser demasiado forzado para explicar el saqueo de archivos que a menudo sucedía en la era pre-insurgente, o durante los disturbios en los pueblos o las invasiones de afuera de la localidad. Por ejemplo en el levantamiento en gran escala del pueblo de Mizantla en 1808, por ejemplo, alguna gente de los aproximadamente mil aldeanos que se amotinaron, saquearon completamente los archivos locales. Junto con la destrucción de los archivos –de los instrumentos escritos y símbolos de la represión colonial, en otras palabras- ocurrían ataques contra las cárceles, de las que se liberaban prisioneros, como ocurrió aparentemente en el incidente de Chicontepec en 1822.

En tales casos se borraban los niveles más accesibles de la autoridad colonial, creando un espacio en el que la soberanía y legitimidad de la comunidad podían ser reconstruídas o aún expandidas, o al menos reivindicadas. El poder de los papeles y “la Palabra” en la imaginación popular era muy grande, sus poderes a veces apropiados, y a veces destruídos pero siempre desafiados y siempre importantes. Un alto grado de gestualidad pública y discurso pautado –arresto y denostación públicos, petición y cuestionamiento públicos, convocatoria de una multitud en los espacios públicos, etc – tuvieron lugar durante muchos amotinamientos aldeanos antes y durante la rebelión independentista. Esta apropia-ción del espacio y la oportunidad públicos con el propósito de crear un escenario callejero cívico parcialmente, por supuesto, dependía de tener una masa crítica de gente que podía aglutinarse espontáneamente por el rumor y el resentimiento. Pero también estableció una legitimidad putativa y puede haberse convertido en una forma de reparación de agravios. Y aún donde dicho escenario de guerrilla se desarrollaba en español, la apropiación de los rituales y las fórmulas en sí eran claramente opositoras más que cooptativas, porque el punto de referencia a la autoridad siempre era la comunidad local y no el estado, ya fuera español o indígena.

*Piedad popular.*

El segundo aspecto de la cultura y mentalidad popular en el contexto de la resistencia y rebelión es el de la piedad popular y la escatología política. También aquí, como en la política linguística, la mano del estado español estaba activamente forzando el ritmo de desarrollo de una cultura pública homogénea durante el período colonial tardío, aunque la prioridad de este intervencionismo no debe considerarse tan influyente en la etiología de la rebelión de las masas. En los niveles más bajos de la jerarquia religiosa, las prácticas heterodoxas de los fieles indios siempre habían desesperado a los curas locales, tal como el cura rural que en 1809 se lamentaba acerca del “deplorable” estado moral de su parroquia y proponía que “hay que derramar lágrimas de sangre por la pérdida de sus almas, ya que han abandonado completamente la religión”. Para cada cura que asumía una actitud caritativa, protectora, pero invariablemente paternalista hacia su rebaño, había otro que consideraba a sus fieles como ignorantes, holgazanes, borrachos, sodomitas libidinosos naturalmente inclinados a la barbarie, la violencia, la rebelión y la reincidencia, y estas ideas tenían eco en el pensamiento de la jerarquía de la Iglesia. Las más espectaculares manifestaciones de la heterodoxia indígena, tal como la recurrente aparición de mesías nativos, aunque bastante dramáticas en sí, eran menos numerosas que las prácticas cotidianas del shamanismo, la brujería y los cultos de fertilidad.

En paralelo a la resistencia al adoctrinamiento religioso, una heterodoxia activa y el mesianismo entre la población indígena mantenía una fuerte tradición de lo que puede ser llamado piedad popular – celebraciones religiosas, procesiones de varias clases asociadas con eventos litúrgicos o la veneración de íconos locales, cultos y capillas espontáneas, etc. Aproximadamente antes del último tercio del siglo XVIII, las manifestaciones de tal piedad popular habían sido toleradas y aún alentadas en consonancia con la exuberancia de la Iglesia barroca y las doctrinas del catolicismo tridentino. Después, la iglesia mexicana cambió su posición con la llegada de las reformas borbónicas inspiradas por la monarquía ilustrada. Las formas de la piedad popular, a partir de ese momento, fueron depuradas, restringidas o simplemente suprimidas, provocando considerable (a veces violenta) resistencia de los indios rurales especialmente. En realidad, puede pensarse que varias jacqueries en los pueblos que estallaron en conexión con la rebelión de Hidalgo a fines de 1810 pueden haber estado ligadas a las frustraciones ocasionadas por los intentos clericales de suprimir algunas celebraciones religiosas, especialmente la fiesta de Todos los Santos. El punto es que ciertas formas de piedad religiosa popular consideradas perjudiciales por la iglesia mexicana ilustrada, se introdujeron, ipso facto, en el substrato de la ideología indígena que alimentó la heterodoxia y la postura política de oposición.

La conjunción de una tradición local de piedad popular (o más bien, cripto-paganismo) que se remontaba al período pre-colonial, la crítica o el intento de eliminar elementos de esa tradición, y el estallido del enfrentamiento independentista está particularmente bien documentado y ejemplificado en el caso del importante pueblo indio de Amecameca, al sudeste de Ciudad de México. En 1810, alrededor del día de Todos los Santos –noviembre 1- un disturbio de proporciones estalló en Amecameca, produciendo serias heridas, el arresto de cientos de indios, una corta coincidencia con la actividad insurgente en las inmediaciones y la necesidad de intervención militar en el area. Durante décadas una mezcla explosiva de conflictos acerca de la tierra, la dominación de un núcleo de familias nativas nobles, y tensiones entre la comunidad y los sacerdotes locales había producido constantes litigios, discusiones y motines recurrentes. Los sacerdotes españoles estaban permanentemente frustrados porque no podían extirpar los peregrinajes y rituales religiosos de los indios en unas cuevas en una colina cerca del pueblo conocida como el Sacromonte, que tenía un rol prominente en las celebraciones de Todos los Santos y Todos los Muertos.

Las mismas cuevas en la década de 1530 habían sido el lugar de visiones milagrosas del fraile franciscano Martín de Valencia, quien en 1524 había dirigido el primer grupo de misioneros franciscanos, llamados los doce apóstoles, y el Sacromonte se veneraba como un lugar sagrado en un área muy amplia. Pero parece no haber duda que también era un lugar sagrado pre-colonial, así conservaba una identidad sacra, que llegó hasta el siglo XX. El muy fuerte elemento religioso unido a las celebración de Todos los Santos y todos los Muertos, y los elementos que esos rituales del

localcentrismo y la veneración por los ancestros, unidos al eco de prácticas pre-coloniales, los hacían focos ideales para los levantamientos aldeanos.

*Un mesías sin un milenio.*

Aquí conviene explorar brevemente otra faceta del pensamiento religioso del campesino indio- la veta dramática de expectativa mesiánica presente en la ideología de rebelión plebeya – y relacionarla con lo que hemos llamado el localcentrismo de la cultura política popular del México rural. Una creencia muy expandida en los atributos mesiánicos del monarca español aparentemente prevalecía entre los rebeldes y amotinados populares en Nueva España aún antes del estallido de la rebelión independen-tista de 1810, y estaba específicamente asociada en los años siguientes a la ferozmente reaccionaria figura de Fernando VII. Muchos indios insurgentes, en particular, creían que el rey estaba en México, y que no solamente aceptaba sino que además dirigía activamente los ejércitos rebeldes. Su persona y sus poderes, además, violaban las unidades de tiempo y espacio: realizaba prodigiosos viajes, aparecía simultáneamente en lugares muy distantes uno del otro, desviaba las balas de cañon de los realistas, e intervenía para cambiar el curso de las batallas a favor de los insurgentes. Los rurales se unían a los rebeldes cuando líderes astutos invocaba el nombre del rey, y esos líderes ocultaban las noticias sobre la restauración de Fernando VII en el trono español en 1814 por miedo de perder la lealtad de sus seguidores indígenas.

Es cierto que esta clase de legitimismo ingenuo puede verse como una característica cultural de la rebelión campesina, y también es cierto que remedaba elementos de la cultura política íbera y europea del medioevo. Pero hay algunos aspectos en el caso mexicano, que la conectan con una cultura popular perdurable y no solo con una ideología importada o superimpuesta. Primero, es muy claro que una expectativa mesiánica centrada en el rey español evocaba la cosmogonía cíclica indígena precolo- nial (es decir, el retorno del heroe cultural Quetzalcoatl). Segundo, también es claro que los aldeanos indígenas menos aculturados de las zonas norteñas, montañosas y costeras aisladas de la colonia, se inclinaban a ubicar reyes-profetas indios en el rol del mesias, mientras que los aldeanos asentados, campesinos del México central tendían a elegir al rey Fernando, o a veces, al líder rebelde criollo Ignacio Allende para ese rol. Mi interpretación de esta diferencia es que aunque una tradición nativa popular de expectativa mesiánica sobrevivió en muchas áreas del país, estaba más desarticulada en las tierras altas del centro de México, debido a la larga exposición a la evangelización española, la cultura urbana y la subordinación económica.

*Una geografía moral del pueblo.*

Finalmente, antes y después de 1810 era frecuente (aunque no siempre) en los disturbios en los pueblos que los incidentes catalizadores –a menudo conflictos con propietarios de tierras no indios, funcionarios, sacerdotes, etc- surgieran fuera de la comunidad o en sus bordes pero dentro del pueblo. Sugiero, volviendo a la metáfora de los anillos de von Thünen, una división del espacio social en al menos tres zonas concéntricas que comprenden la comunidad campesina en sí, un área de proximidad generalmente correspondiendo a una región geográfica o parte de ella, dentro de la cual el pueblo se encontraba insertado, y lo que podríamos llamar una comunidad matriz hacia el límite “nacional”. Un cambio que aparentemente ocurrió a principios del conflicto independentista es que la zona de irritación social tolerable se encogió, por lo que conflictos o tensiones que los habitantes del pueblo podrían haber considerado aceptables anteriormente –particularmente cuando se referían a los españoles europeos, por ejemplo, ahora se tornaron intolerables. En todo caso, si esta conceptualiza-ción es válida, fundamenta la hipótesis que la visión del mundo popular se estaba moviendo en una dirección diametralmente opuesta a la de la elite criolla proto-liberal que nominalmente dirgía la rebelión. Por otra parte, los ataques en los pueblos a los representantes de la autoridad oligárquica estatal y local desde 1810 en adelante, parecen ofrecer una continuidad con el período pre-insurgente, de modo que lo que cambió no fueron tanto los objetos de protesta y violencia, o los fines o instrumentos de la acción popular colectiva, sino el contexto de dicha acción. El estado de guerra civil virtual que existió en la colonia durante un largo período posterior a 1810 politizó tales episodios, convirtiéndolos de estallidos abortivos y reaccionarios de descontento popular en incidentes de alta carga política –briznas movidas por el viento caliente de una conflagración política.

Esta conceptualización de la geografía moral de los habitantes de los pueblos mexicanos nos ayuda a comprender una pauta común, especialmente en los disturbios rurales anteriores a 1810, que típica-mente enfrentaban una oligarquía local de caciques indios, principales, los ricos locales, y los detenta-dores blancos del poder contra una minoría de campesinos que se hacían oir y que se sentían de algún modo marginados. La casi estereotipada coreografía política de estos desafíos locales al poder corresponde en realidad a la cosmovisión de la masa rural antes y después del inicio del conflicto independentista. Volviendo al tema de la expectativa mesiánica, hay mucha evidencia que indica que los habitantes del campo veían las estructuras centrales de autoridad en sus niveles más altos –en particular, la persona del rey español- como esencialmente legítima. Lo que disputaban muy a menudo o atacaban era la legitimidad de la autoridad en la zona de proximidad social, especialmente la ejercida por los indios poderosos, curas locales, funcionarios españoles, y otros.

Por otra parte, la ideología de la elite insurgente disputaba la legitimidad y la autoridad de la estructura imperial –es decir, el más lejano anillo o el más alto nivel de la sociedad exterior al pueblo- y buscaba reemplazarla con una mitología nacional y una ideología protonacionalista improvisadas a partir de los particularismos que podía rescatar de los niveles de proximidad de la estructura colonial, justamente los mismos componentes que la gente del campo buscaba desacreditar, desarmar o mantener a distancia. Y es importante tomar en cuenta que el punto de crecimiento más visible de cambio económico- los puntos aparentes de tensión en los sistemas laborales locales, las relaciones entre el hombre y la tierra, la comercialización agrícola, y otros, estarían precisamente situados en este espacio de proximidad entre la comunidad cercana o primitiva y la sociedad más amplia. El significado de la cultura popular rural para la dinámica de la rebelión, entonces, es que los indios particularmente entre los grupos rebeldes populares, al menos en el corazón de Nueva España, tendieron a desdibujar o simplemente recortar de su cosmología política las propias estructuras de nivel medio que en el pensamiento criollo estaban representadas por el concepto de nación. Esta diferencia en el mapa cognitivo y la visión del mundo de los mejicanos representaba una discontinuidad entre las culturas populares y de elite que ninguna ideología política, programa o mitología nacional podía conectar.

*Colofón*

Aproximadamente hacia el último tercio del siglo XIX la situación cambió lo suficiente de modo tal que los horizontes políticos e ideológicos de los descontentos rurales se había ampliado. Movimientos de protesta en el campo mejicano desde alrededor de 1860 parecen mostrar una mayor propensión a las alianzas y coaliciones de clases y etnías que se habían supuesto para el período revolucionario pero, por las razones que he sugerido, no se habían producido. Despúes de esa fecha tales movimientos tendieron a inscribirse más firme y concientemente en marcos ideológicos coherentes y proyectos nacionales. Por contraste, el panorama discursivo del período colonial tardío tenía relativamente pocos puntos de léxico común reconocibles, y la mayoría de estos pertenecían a diferentes grupos sociales. Entre estos estaba el legitimismo monárquico (el rey español era un rebelde, o un realista) y los niveles superiores de creencia religiosa (Vírgenes con diferentes defensores, por ejemplo), ambos asociados con la iconografía religiosa. Así no era accidental, por ejemplo, que el discurso público y los panfletos de la época producidos por ambos bandos del conflicto independentista, se apropiaran de imágenes religiosas para fines diametralmente opuestos. Este fue el caso con las referencias a la ley mosaica invocadas por el padre José María Morelos en el congreso de Chipalcingo como las de los partidarios de Agustín de Iturbide en los panfletos que lo adulaban sin límites y los rituales cívicos que celebraron su ascenso al trono imperial mexicano en 1822.

En realidad la existencia de un marco discursivo más o menos común de los mexicanos, debería historiarse, más que darlo por sentado, a través del tiempo. Lo que parece ser el tema aquí, es el nacimiento –o al menos la expansión significativa- de la sociedad civil en México. Esto puede conce-birse más concretamente como el crecimiento de la horizontalidad política, particularmente en relación con la participación de aquellos previamente excluídos en algún sentido de la “nación política” por la doctrina colonial de las dos repúblicas y el desarrollo concomitante de ideas rudimentarias acerca de la ciudadanía y la nacionalidad, incluyendo nuevas formas de asociación, movilización y críticas civiles del estado. El espacio temporal de este proceso debe considerarse entre 1820 y 1860, pero que explica el cambio? Se pueden sugerir un número de factores.

Primero, a la politización que produjeron las guerras de independencia y el siguiente medio siglo de incertidumbre política (episodios que generalmente se veían en la historiografía imperante bajo una luz muy negativa) se les debe reconocer una gran importancia en la creación de la sociedad civil mexicana (“cielos y tierra surgen del caos” –Milton) y en el forjado de ideologías políticas duraderas. Segundo, los efectos sobre el país en su conjunto de la guerra entre Estados Unidos y México hacia la mitad de siglo deben ser vistas como encrucijada para la fragua de las expresiones ampliamente difundidas del nacionalismo mexicano. Tercero, el crecimiento de un mercado cada vez más “nacional” en la última parte del siglo, junto con el creciente movimiento de gente e información que esto significaba, habría tenido en gran medida el mismo efecto producido por la movilización militar y el ritmo forzado de la aculturación política. Finalmente, el posible crecimiento del alfabetismo durante el período nacional temprano, aunque haya sido limitado, o aún sin tenerlo en cuenta, el creciente acceso a los medios impresos en la forma de panfletos políticos y diarios, muy probablemente funcionaron para distribuir ideas en toda la población, acrecentando los lazos de la sociedad civil mientras se construía y difundía un discurso político común que le daba voz.

Un efecto de esto sobre la población rural habría sido la valorización de la palabra escrita en contraposición al fetichismo que hemos señalado en la protesta de la era colonial, y el aprendizaje de reglas en el juego político en lugar de continuar la mistificación de objetos como contenedores de la autoridad en sí y para sí. Cualquiera sea el caso, parecería que para la época en que los franceses llegaron a México con su desventurado emperador títere austríaco, al menos algunos grupos populares habían aprendido el lenguaje del nacionalismo. Y para la época en que la revolución mexicana se había consolidado (c. 1940), un sentido popular de nacionalismo estaba firmemente asentado. Aunque este proceso parece haber avanzado muy lentamente, debería recordarse que el nacionalismo europeo se desarrolló a través de siglos, y que la cultura política puede parecer que avanza a paso de tortuga en comparación con los precipitados hechos políticos.

Traducción: Susana Biasi