

La construcción conceptual del *indio* y del *indígena* en México. Una reflexión genealógica

The conceptual construction of the Indian and the indigenous in Mexico. A genealogical reflection

Roberto Israel Rodríguez Soriano

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Morelos, México
roberto.rodriguez@uaem.edu.mx
ORCID: 0000-0002-7088-103X

Resumen

La consolidación del proyecto de nación independiente mexicana, a finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, se acompañó de un relato que suponía que la sociedad y la cultura mexicana se originaron en un proceso de mestizaje. De acuerdo con el relato, este se configuró en la mezcla racial, cultural y social de dos sustratos nucleares: lo indígena y lo español. El relato asumió que estos dos conceptos tenían un sustrato esencial u ontológico. En este trabajo se ofrecerá una lectura histórico-genealógica con el objetivo de develar que ambos conceptos se construyeron históricamente en una contraposición de origen colonial como categorías políticas con la intención de consolidar el poder y dominio de las élites criollas, primero y, después, de las élites liberales. Ambas categorías son esenciales para que el relato nacionalista conserve su lógica y estructura.

Palabras clave: colonialismo, genealogía, mestizaje, nacionalismo, indígena

Abstract

The consolidation of the project of an independent Mexican nation, at the end of the 19th century and the first decades of the 20th century, was accompanied by a story that supposed that Mexican society and culture originated in a process of miscegenation.

Recepción: 15-10-2023 | Aceptado: 20-11-2023
Publicado: 15-12-2023



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Rodríguez, Roberto. "La construcción conceptual del *indio* y del *indígena* en México. Una reflexión genealógica". *Estudios del Discurso* 9.2 (2023): 187-208.

doi: <https://doi.org/10.30973/esdi.2023.9.2.158>

According to the story, this was configured in the racial, cultural and social mixture of two nuclear substrates: the indigenous and the Spanish. The account assumed that these two concepts had an essential or ontological substratum.

In this work, a historical-genealogical reading will be offered with the aim of revealing that both concepts were historically built in a contrast of colonial origin as political categories with the intention of consolidating the power and dominance of the Creole elites, first, and later, of the liberal elites. Both categories are essential for the nationalist narrative to retain its logic and structure.

Key words: colonialism, genealogy, miscegenation, nationalism, indigenous

Introducción

La consolidación del proyecto político de la nación independiente mexicana, a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, se acompañó de un relato de origen que suponía que la sociedad y la cultura mexicana se originaron en un proceso de *mestizaje*. Este implicaba que hubo una confluencia de diferentes sociedades que se mezclaron cultural, social y biológicamente dando origen a una sociedad más grande y diferente, producto de dicha mezcla. En ese relato, el núcleo de la mezcla lo conformaron dos sustratos socioculturales: la *indígena* y la *española*. Dicho relato suponía que la sociedad *indígena*, nativa de América en el territorio que hoy forma parte de México, fue colonizada por los españoles. De esa unión, a pesar de algunos actos de violencia, en un proceso relativamente armónico se generó una nueva sociedad y cultura que reunía lo “mejor” de ambas. Los dos núcleos aportaron elementos culturales y raciales que suponían un “mejoramiento” de las “originales”. En otras palabras, el resultado del proceso fue el surgimiento de una nación que generó una cultura que incorporó con gran estabilidad los elementos de dichas matrices culturales.

La lógica y la consistencia del relato nacionalista asume que los dos términos que configuran el núcleo del relato están dotados de un fundamento, por decirlo de algún modo, *ontológico*. Es decir, supone que estos dos términos tienen un contenido material y cultural que hace referencia a dos entidades espacial y temporalmente específicas; dotándolos, así, de una especie de *esencia*. Tanto lo español como lo indígena, son por tanto, dos conceptos que tendrían un contenido material específico y delimitado.

Esta suposición se vuelve necesaria como fundamento de la idea del *mestizaje*; el cual se asume como la *mezcla* de dos unidades claramente delimitadas y diferenciadas que producen una entidad biológica y socioculturalmente nueva. Lo *español* designaría a una sociedad bien definida, tanto en términos biológicos como culturales, originaria del continente europeo; lo *indígena* designaría, en los mismos términos, a una sociedad bien definida originaria de América.

En el argumento narrativo la *mezcla* no siempre, por sí misma, daba como resultado un mejoramiento de la sociedad ni en su cultura ni en su biología. Esto a pesar de que sus elementos constitutivos, tanto de un núcleo como de otro, daban las posibilidades plenas de dicho mejoramiento. De ahí que este proceso de mezcla tenía que dirigirse y planificarse.

En este trabajo se ofrecerá una reflexión genealógica¹ sobre la categoría del *indio/indígena* dentro del relato nacionalista mexicano.

Nacionalismo, nacionalismo mexicano y mestizaje

Los nacionalismos modernos se conforman y se constituyen a partir de procesos identitarios que suponen la pertenencia de los individuos a un colectivo con el que comparte ciertas características, las cuales representan como punto nodal una pertenencia a una comunidad afincada en una supuesta *esencia*. Esta habla de un lugar (en un sentido físico y metafísico) de un origen común que marca el sentido primario e indeleble de la identidad individual al interior y exterior del grupo social.

Los Estados-nacionales modernos se conforman, de acuerdo con la teoría política, a través de un pacto social. Este se estableció de manera racional entre los individuos que comparten intereses comunes; se conforma de manera consciente, calculada y racional. Lo que los humanos tienen más de común es el interés por preservar su integridad y su vida en contra de las diferentes amenazas internas y externas; sin

¹ La genealogía es una forma de hacer historia que tiene la intención central de hacer presente la conformación de saberes y discursos que suponen órdenes históricos, sociales, culturales, políticos y económicos. Esto implica, entre otras cosas, una reflexión sobre los supuestos epistemológicos que originan y posibilitan la conceptualización histórica que les da sentido, significado y contenido. La perspectiva genealógica permite ubicar las discontinuidades en el tiempo y en la historia que el supuesto del origen intenta presentar como lisa y llana. Busca preservar la dispersión en la historia: "descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad ni la exterioridad del accidente" (Foucault 22).

embargo, lo que se encuentra en juego es tan primario que lo que mantiene unida a la sociedad no puede ser algo tan frágil como un pacto construido en decisiones calculadoras y pragmáticas como lo serían los motivos personales. Apunta a algo más primario, a algo constitutivo, a la *sangre*, al *cuerpo*, a la *raza*.

Dicho elemento amalgamador tiene una naturaleza ambigua y laxa (tal es el concepto de *raza*), pero permite establecer lazos sumamente fuertes de identificación y de diferenciación hacia el exterior, así como al interior de la misma unidad nacional.

Sería necesario señalar que las formas de identificación, en el contexto de los nacionalismos modernos, se configuran a partir de una multiplicidad de elementos identitarios que pueden ser desde rasgos fisionómicos, la lengua, la vestimenta, el lugar de nacimiento, hasta la religión. Los nacionalismos modernos tienden a utilizar múltiples rasgos identitarios, rasgos que configuran etnicidades proto-nacionales y amalgamarlos en unidades con cierta coherencia interna; sin embargo, el *criterio racial* se vuelve determinante por su capacidad inherente de amalgamamiento (Hobsbawm 74).

Este criterio ha sido determinante para la construcción y legitimación de los Estados-nacionales y, a la vez, para el capitalismo. Refiere a un elemento orgánico que es irreductible e indeleble y que es compartido por los miembros pertenecientes a la nación; sin embargo, este mismo elemento sirve para establecer una diferenciación al interior de la sociedad. En las sociedades europeas el racismo emergió en el proceso de normalización de la disciplinaria y de control biopolítico de las poblaciones. El racismo generado por los Estados-nacionales latinoamericanos, como estrategias biopolíticas, tiene como genealogía muchas de las definiciones identitarias del colonialismo europeo que afincaban sus bases en la idea de la *pureza de sangre* y su entramado religioso. El racismo biológico científico sobre el que los Estados-nacionales latinoamericanos construyeron su poder político fue una secularización; una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano (Grosfoguel 92). Sería necesario señalar que el criterio racial no hace referencia única o exclusivamente a un criterio fisionómico o fisiológico, apunta a un carácter nacional, a una forma de *ser nacional*.

Ahora bien, la consolidación del proyecto político de la nación independiente mexicana a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se acompañó de un relato de origen que suponía que la sociedad y la cultura mexicana se originaron en un proceso de *mestizaje*. Este implicaba que hubo una confluencia de diferentes sociedades que se mezclaron cultural, social y biológicamente dando origen a una sociedad más grande

y diferente producto de dicha mezcla. En ese relato, el núcleo de la mezcla lo conformaron dos sustratos socioculturales: la sociedad indígena nativa de América en el territorio que hoy forma parte de México que fue colonizada por los españoles. De esa unión, a pesar de algunos actos de violencia, en un proceso relativamente armónico, se generó una nueva sociedad y cultura que reunía lo “mejor” de ambas. Los dos núcleos aportaron elementos culturales y raciales que suponían un “mejoramiento” de las “originales”.

No obstante la retórica incluyente y de respeto a la multiculturalidad que el concepto del *mestizaje* supone, el relato se planteó bajo un fundamento *biopolítico* a partir del cual se clasificó a la población acorde con criterios racistas que en una aparente paradoja buscaba, por un lado, una homogeneización poblacional cultural y biológica de acuerdo con una serie de características identitarias, jerarquizadas que había definido el grupo hegemónico criollo (hijos de españoles nacidos en América); y por otro, ante un discurso de igualdad jurídica y cultural, mantener las diferencias que le permitían conservar su hegemonía, arropados por un relato de origen construido a modo que hacía referencia a sucesos históricos de diferente índole y temporalidad, pero que siempre afirmaban la superioridad del modelo civilizatorio con el que se identificaban las élites y que también establecía modelos de identificación para todos los otros grupos sociales.

En la construcción de este relato se crearon y moldearon subjetividades dicotómicamente antagónicas con base en criterios fisionómicos, culturales, sociales y económicos que le daban su sentido. Dicho relato partía de un supuesto civilizatorio que legitimaba los procesos ideológicos y materiales de identificación y de dominación poblacional. Con base en este relato, también se dieron los contornos de la extranjería y de la pertenencia a la nación que terminaron incidiendo en el entramado jurídico con el cual se definió la inclusión a la nación en términos de ciudadanía activa y pasiva. La ciudadanía trazaba una intersección entre el derecho natural y el derecho positivo que significó la definición de pertenencia a la nación.

Dentro del proceso del mestizaje se generó un *problema nacional*: la cuestión del *indio* como elemento social que imposibilita la consolidación nacional. Es decir, el correcto funcionamiento orgánico de la nación. El problema es planteado en términos constitutivos orgánicos y refiere a la estructura fisiológica de la nación.

El tema *indígena* en México ha sido constante en su historia porque a partir de este se ha construido un relato de origen de nación. En la época virreinal el término

utilizado para referir a las sociedades, por llamarlas de alguna forma, *originarias* de lo que ahora es México era *indio*. Este estaba cargado de una serie de implicaciones culturales políticas, sociales y económicas de diferenciación con respecto de las personas de origen español o europeo. Después del fin del proceso de independencia se pretendió eliminar este término, ya que para el relato del nuevo orden político representaba una reminiscencia del orden colonial que, en supuesto, el “nuevo régimen” negaba. A pesar de los intentos retóricos para eliminarlo, su uso en todos los ámbitos, como categoría diferenciadora, siguió vigente.

Las *poblaciones indígenas* se volvieron un *problema* para el Estado porque sus formas particulares de organización no coincidían con las planteadas por este, que implicaba una homogeneización identitaria acorde con los parámetros de occidentalización. Estas comunidades se resistieron a incorporarse al proyecto porque, entre otras cosas, suponía como principio de organización formas de propiedad individual, lo que iba en contra de las concepciones culturales de estas. Así, se desarrollaron múltiples formas de resistencia que fueron contrarrestadas por el Estado a través de diferentes formas de violencia.

La homogeneización poblacional y la asimilación que el Estado-nación buscaba, entre otras cosas, a través de diversas prácticas y del discurso nacionalista, consolidaron el capitalismo.² Para articular a comunidades separadas y heterogéneas y regular los recursos materiales, el Estado-nación homogeneiza formando conglomerados humanos que puedan identificarse para sí mismos y para otros como asalariados. Lo que implica la creación de formas de vida y de relaciones intrapersonales regidas por las necesidades productivas. Para esto tiene que romper, modificar y transformar las relaciones identitarias particulares y formar una masa poblacional homogénea cultural y socialmente. De este modo, la normalización y universalización de la acumulación capitalista requiere de una imposición de una identidad definida principalmente en términos de clase social (Lund 7-21). Así, se requería la incorporación de las masas en un mercado laboral capitalista.

2 En 1965 Ernest Gellner comenzó a desarrollar en sus estudios sobre el nacionalismo en que establecía una liga indisoluble entre este y la modernidad. Gellner supone que el nacionalismo no es un sentimiento que expresen naciones preexistentes, sino que crea naciones. Algunas de sus tesis para el surgimiento del nacionalismo son homogeneización de las culturas bajo presión de la industrialización, la necesidad de que un Estado fuerte las sustente y las valide; la generación de nacionalismos conflictivos motivados por la industrialización y las diferencias culturales (19).

De esta manera, el siglo xx estuvo marcado por la implementación de diversas políticas y prácticas violentas de asimilación, aculturación y *desindianización*. La Revolución Mexicana —en la segunda década del siglo xx— movilizó grandes contingentes indígenas y campesinos que reivindicaban ante el Estado su derecho a la propiedad comunal de la tierra entre otros derechos. De cierta forma, estos lograron asegurar el reconocimiento de varios derechos, principalmente agrarios, a pesar de que las fuerzas políticas triunfantes de la Revolución pertenecían a la burguesía mexicana cuyos intereses eran contrarios. Los gobiernos posrevolucionarios hicieron frente a esta situación, que concibieron como el *problema indígena*, creando instituciones bajo una ideología *indigenista*.

La construcción discursiva conceptual de los términos *indio* e *indígena*

La categoría *indio* fue —durante el periodo novohispano— una herramienta inventada para la imposición del dominio español sobre los pueblos que habitaban América. Esta categoría permitió homogeneizar a grupos humanos muy diferentes, permitiendo, a su vez, la subordinación jurídica y política (Navarrete 172). Federico Navarrete señala que esta categoría fue una variante de la de *pagano* que configuraba la antinomía con la categoría de cristiano; ambas articulaban las comunidades políticas cristianas. La antinomía entre ambas categorías definía una jerarquía social, política y económica, a la vez que generaba el supuesto fundamento de la dominación española. Parte del fundamento de esta definición era la noción de *pureza de sangre* (Navarrete 172).³ Esta

3 La *pureza de la sangre* se refiere a un concepto del orden español que se definían a partir de si una persona era un "Viejo Cristiano". El concepto se originó en España en 1449 como Sentencia-Estatuto en el Cabildo de Toledo a partir de la preocupación de establecer la autenticidad de un linaje antiguo cristiano y comprobar que no había relación con sangre musulmana o judía, con la intención de mantener una serie de privilegios. A partir de su puesta en práctica con la Sentencia, la forma de detectar la impureza radicó en la memoria colectiva. Sin embargo, paulatinamente, ante la imposibilidad de rastrear fácilmente la genealogía se generó un sistema burocrático de investigación que permitía administrar el saber genealógico para vigilar y castigar. Inicialmente la intención fue la de obstruir la movilización de los cristianos nuevos en el marco del orden social y así proteger las esferas del poder. De ese momento se irían conformando los miedos y los prejuicios contra los conversos (Hering 38). Por otro lado, el concepto de pureza o impureza judeocristiana fue una condición inamovible para la construcción de la limpieza de sangre como ideario. Según la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento, la pureza o impureza es un estado que le permite al humano presentarse ante Dios, ya que es un reflejo de la conciencia moral de la persona (Hering 46).

distinción resultó ser las veces de un candado que imposibilitaba a los indios dejar de serlo. El ser *indio* implicaba un estatus de inferioridad jurídica, el sometimiento a la Corona española y la obligación de pagar tributo. Así, les confería derechos legales específicos vinculados con la pertenencia a una colectividad segregada y autogobernada a partir de atribuciones establecidas por la misma legislación española llamada *República de Indios* (Navarrete 173). Uno de los derechos —establecido en la legislación española— fue el reconocimiento a las sociedades llamadas indígenas de la propiedad colectiva de la tierra.

La palabra *indígena* apareció por primera vez en 1492 en la primera edición del diccionario de Antonio de Nebrija teniendo la acepción de “natural de allí” (Ramírez 1644). En las ediciones de 1545 y 1581 aparece como “varon o muger de allí” (Ramírez 1644). En un diccionario de la Academia Francesa de 1789, se definió la expresión *indígena* como natural de un país y también como habitante de América (Ramírez 1644). Sin embargo, la relación de sinonimia entre la palabra *indio* y la palabra *indígena* solo se comenzó a utilizar en el continente americano después de la segunda década del siglo XIX. Según Ramírez Zavala, Vicente Cervántes, en un debate con José Antonio Alzate sobre la nomenclatura de las plantas novohispanas, utilizó por primera vez el término en este sentido (*Suplemento* 234).

La imagen del *indio* fue construida a partir de las concepciones occidentales de la otredad. Cristóbal Colón describió a los indios señalando que eran “de buena estatura de grandeza y de buenos gestos, bien hechos... Ellos debe ser buenos servidores que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos” (25).

Sostiene Josefina Vázquez que, en general, para Colón los indios eran hombres comunes y corrientes y que su único empeño era asentar que no se trataba de negros. De ahí su insistencia en observar que no tenían cabellos crespos; y aun en descripciones llegó a asegurar que casi era gente blanca y que su tez morena se debía a la desnudez (Vázquez 194).

Por su parte Américo Vespucio en su obra *El Nuevo Mundo*, resultado de las memorias de sus cuatro viajes a lo que se llamó América, describió a los habitantes de esos territorios, llamándoles *indios*, como *gentes* de “cuerpos grandes, membrudos, bien dispuestos y proporcionados y de color tirando a rojo... les acontece porque andando desnudos son teñidos por el sol; y tienen los cabellos abundantes y negros” (13-14).

A través de todas estas descripciones se generó una imagen del indio como el *buen salvaje*. Sin embargo, también da algunos calificativos negativos sobre los indios como crueles, sin religión, ignorancia, etcétera, generando la idea asociada de maldad (Vázquez 198). Esta visión contradictoria entre el *indio bueno* y el *indio malo* es desarrollada y alimentada por Hernán Cortés quien, ante la intención conquistadora, describe al *indio* como sodomita, cruel y antropófago, pero a la vez, con buenas cualidades (Vázquez 200).

Esta visión dicotómica se siguió definiendo de una manera más nítida en la disputa entre Las Casas y Sepúlveda. El debate giró en torno a varios problemas teológicos. Uno de estos, y de los más determinantes, fue si los *indios* eran o no seres racionales. Lo que se encontraba en juego en este problema era la definición de especie de los mismos: eran humanos o bestias. Las Casas afirmaba que los *indios*: “tienen buenos y capaces entendimientos... y pone ejemplo en el ánimo que naturalmente es apta para mandar y señorear al cuerpo, y la razón á la sensualidad, y el hombre á las bestias...” (*Historia de Las Indias*). Para este la mayor parte de los *indios* no practicaban actos de sacrificio, ni de religión, ni de idolatría. Igualmente, considera que algunos pueblos llegaron a tener conocimiento elemental de un Dios único, pero hubo otros que habían caído en el error de adorar diferentes y numerosos ídolos. Para Las Casas su cualidad de racionalidad los hace aptos para recibir la fe mediante una predicación pacífica. Así, la única justificación del gobierno español en América era la conversión religiosa al cristianismo (*Doctrinas* 9-10).

Por su parte, para Sepúlveda la primera justificación para la guerra justa contra los indios es el seguimiento de la ley natural en un sentido aristotélico que supone el dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto en que el fin último es la elevación moral y material de los vencidos. De manera que los llamados bárbaros, entre estos los *indios*, en razón de esa ley natural, que rige no solo a cristianos y paganos, tienen que someterse o ser combatidos en guerra (Sepúlveda 73). Para él la guerra estaba justificada contra los *indios* debido a su antropofagia, el sacrificio humano, la idolatría y la sexualidad desviada.

Jesús Bustamante ha definido lo que él llama *arquetipos visuales* sobre los que se han hecho representaciones en imágenes del *indio* americano. Estos arquetipos estuvieron definidos por las necesidades políticas de los europeos para legitimar la conquista y la colonización, de manera que reproducían las valoraciones culturales y

sociales que partían del supuesto de la supremacía de las mismas sociedades occidentales.

El primer arquetipo es el del *Salvaje Emplumado*. Este corresponde con las primeras descripciones hechas por exploradores y conquistadores como las que se han presentado más arriba. El *indio* era representado por el uso de adornos de plumas, la desnudez, la escasa cultura (arquitectura mínima, cocción de alimentos básica y con armas), una sociabilidad primaria (casi animal, relacionada con la sexualidad, afectividad material y agresividad pautada entre hombres). Todo esto enmarcado por la costumbre manifiesta del canibalismo (Bustamante 5). Estas representaciones, marcadas por el *primitivismo* y por las *prácticas salvajes* (canibalismo y incesto), pretenderían destacar su estado natural apolítico.

El segundo arquetipo sería el del *Indio a la Romana*. La imagen del *indio* americano tuvo que ser homogeneizada como elemento propicio para la colonización europea. En contra del arquetipo anterior, se presenta al *indio* con características estilísticas romanas (túnica, manto, pose, gesto de los rétores, etcétera). La intención era mostrar al indio en una condición de persona política y ejerciendo su *potestas* (Bustamante 10). Esta representación estaba reservada para la nobleza indígena. La imagen era conveniente a la colonización. Implicaba el reconocimiento de una *república antigua*, necesaria para la legitimación y dominación europea, ya que implicaba la cesión de la soberanía al rey de España.

Señala Bustamante que esta representación fue muy importante políticamente porque permitía visualizar las raíces de la patria como república tanto para los indígenas como para los criollos (13). Más adelante se hará referencia a los otros dos arquetipos. El proyecto imperial defendido por Gines de Sepúlveda se impuso, de modo que la dicotomía se inclinó hacia la visión del *indio* como salvaje y bárbaro. Así, el *indio* era la definición de la diferencia española y europea asociada con el salvajismo y el barbarismo.

Durante la época virreinal el *mestizaje* para los españoles era algo moral y jurídicamente aborrecible. La denominación *mestizo* en esa época refería a una de las *castas* y sus tipos dependían de las castas de origen que lo concebían. De manera predominante el calificativo se designaba a las personas nacidas de un español con una indígena y al revés, aunque no era frecuente. Los mestizos fueron considerados como gente vil sin derechos a ocupar puestos reales o eclesiásticos, ni funciones públicas ni gozar de repartimiento.

Al principio del periodo virreinal, la descendencia habida entre *españoles* e *indios* no fue inicialmente distinguida como una categoría socio-legal. El término *mestizo* aparece en el mundo hispano colonial hasta 1539. Gonzáles Fernández de Oviedo y Valdés describió en su *Historia General de las Indias* de 1539 a los mestizos como “hijos de cristianos e de indios” (105). Los funcionarios y colonos españoles solían utilizar la fórmula “hijo de español tenido en India” para designarlos (Stolcke).

Cuando a mediados del siglo xvi aumentó el número y presencia social de *mestizos* se generalizó este término y se convirtió en una categoría jurídico-social de clasificación administrativa formal que se agregó, en términos político-legales, al de *españoles* e *indios* (Stolcke). Los *mestizos* no eran reconocidos legítimamente como hijos de españoles porque jurídicamente el matrimonio solo era reconocido entre iguales. Esta era una regla *sine qua non* para perpetuar y preservar la jerarquía de honores sociales y de derechos jurídicos en la sociedad colonial. En su mayoría los *mestizos* eran hijos ilegítimos. Por razones sociopolíticas y morales adquirieron una identidad ambivalente que a la larga se tradujo en unas relaciones cargadas de tensión con las élites criollas y españolas (Stolcke).

El mestizaje también era visto por los criollos como algo negativo y que se debía evitar. Como ejemplo de esto se puede referir lo que dice el alegato que en 1771 el Ayuntamiento de México (representado en el documento por Antonio Joaquín de Rivadeneira) presentó ante la Corona española a favor de que los *criollos* ocuparan puestos gubernamentales. El documento señala que la “mezcla” entre *españoles criollos* e *indios* solo puede ser considerada como una degeneración y carecen absolutamente de los “honores de los españoles” (Hernández y Dávalos 31). Y lo mismo sucede con las “castas” de origen español.

Ahora bien, el tercer arquetipo que Jesús Bustamante define, y que se corresponde con la conceptualización anterior, es del *Indio Vecino*. Comenzó a surgir en el siglo xvi y se hizo completamente común en el siglo xviii. El *indio* es representado como un personaje cotidiano que forma parte integral de la sociedad surgida en América hispana como mezcla de todos los tipos de personas que la habitan. Se representa a los indios urbanos integrados en la vida colonial en diferentes actividades cotidianas (Bustamante 14).

En el siglo xviii se comenzaron a realizar series de representación pictográfica de las diferentes castas que convivían en la Nueva España y en el Virreinato del Perú y la

intención fue la imposición y consolidación de una jerarquía social que buscaba encumbrar la hispanidad. Las definiciones que hicieron estos cuadros generaron, junto con otras producciones culturales de diferente índole, una serie de imaginarios que permitieron a las élites clasificar y diferenciar a la población no española de América. Estos cuadros capturaron, construyeron y reafirmaron identidades basadas en criterios fisiológicos que a ojos de los españoles configuraban el orden colonial. Carlos López Beltrán ha señalado que las clasificaciones en *castas* en la Nueva España engendraron un sistema de diferenciaciones, de reconocimiento y de bautizo que implementaron y reafirmaron jerarquías que en un primer momento fueron ambiguas y arbitrarias hasta que las tensiones y preocupaciones de los españoles debieron confrontarlas, tanto para su administración y regulación locales como para su alineamiento respecto de las intenciones de dominación y explotación imperial (292).

Para el siglo XVIII un cuarto de la población total de la Nueva España estaba ya *mezclada* en términos étnico-raciales. La variedad de nombres que se comenzaron a utilizar en el siglo XVI para caracterizar a la población novohispana se actualizó sistemáticamente en el conjunto de referencias identitarias que eran las *castas*. Uno de los principios básicos de este sistema de clasificación y de identificación étnico-racial era que la “sangre española” o la “sangre blanca” era redimible. Mientras que la “negra” no. La “sangre blanca” estaba relacionada inextricablemente a la civilización. La “sangre negra” al estigma de la esclavitud y a la degradación (Katzew 6). De manera que la *mezcla de sangre* con la española siempre traería algún tipo de purificación; mientras que la mezcla con la negra traería degradación (Katzew 6). La monarquía española concedió la *pureza* de sus orígenes a los amerindios y a los mestizos (de ascendencia indígena y europea mixta) para la *limpieza de sangre*. Este concepto de limpieza radicó, a diferencia de su aplicación en Europa, menos en lo religioso que en lo fisiológico. El origen de “infección” de la sangre se localizó en la ascendencia africana, población que fue creciendo debido a los efectos de las pandemias del siglo XVI. Lo africano o lo negro fue el parámetro inferior en la jerarquía de las identificaciones étnico-raciales y representaban el “origen depravado” (Helg 145-146). El estatus de la población negra era esencialmente la esclavitud. De ahí la posibilidad de *limpieza de sangre*.

Así, las *castas* coloniales en América se definían teniendo como parámetro el supuesto grado de proporción de sangre española con “no española”. Estas categorías en muchos de los casos no estaban bien definidas y su aplicación era totalmente

arbitraria a ojos de quienes las enunciaban (Moreno 205). Eran el reflejo de la visión hegemónica de los españoles (peninsulares y criollos) sobre el orden novohispano para fundamentar sus intereses y sus privilegios. Las definiciones raciales tratadas de representarse tuvieron un desarrollo que se fue adecuando y transformando acorde con los discursos epistémicos hegemónicos de la época, de manera que no solo constituyeron simples retóricas de distinción fenotípica o cultural, sino que utilizó conceptos y categorías científicas ilustradas (Campos 20).

De indios a indígenas. La categorización en el México independiente

Ahora bien, durante el *régimen independiente* se modificaron las connotaciones de los términos *indio* e *indígena*. La supresión de diferenciaciones jurídicas y legales fue un elemento nodal del plan independentista. El régimen del gobierno colonial funcionaba a base de una distinción de estratos sociales marcados por las castas. Esta distinción se mostraba en las prácticas políticas, económicas y culturales en procesos de exclusión fuertemente marcados. Y precisamente posibilitaba la existencia de la esclavitud.

Como ya se ha hecho referencia, la palabra *indio* en los siglos XVI, XVII y XVIII, fue utilizada por los españoles principalmente como diferenciador legal y estuvo relacionada con la justificación de su presencia en América. Esto último tuvo implicaciones para la organización jurídica diferenciada de la población de la Nueva España tal como la formación de la *República de Indios*. A esta designación jurídica se sumó una connotación de inferioridad con respecto de los europeos (Ramírez Zavala 1651-1652).

En los primeros años del siglo XIX se modificó la situación jurídica de los indios. En principio esta distinción desapareció. A partir de 1811 se dejó a los indios en libertad para sembrar lo que les fuera posible en sus medios y posibilidades, así como para practicar la industria manufacturera y las artes; se les otorgó el derecho de ejercer toda clase de oficios; se prohibió el repartimiento y el servicio personal que estos tenían que soportar; se les obligó a pagar impuestos parroquiales y otros impuestos; se dispuso el repartimiento de las tierras comunales, entre otras medidas (Ramírez 1657).

Las ideologías liberales de las que se nutrieron y desarrollaron las corrientes independentistas y postindependentistas se basaban, por lo menos discursivamente,

sobre una idea de igualdad y universalidad de derechos ciudadanos. Uno de los derechos principales que se enarboló, por lo menos discursivamente, fue el de ciudadanía, pretendidamente, universal e igualitaria. Discursivamente porque el planteamiento sobre la ciudadanía fue algo debatido y polémico entre los ideólogos liberales.

Así pues, al régimen independiente le interesaba consolidar un discurso político que girara entorno a la idea de *igualdad*. En el periódico *El Águila Mexicana*, el 26 de agosto de 1826, se publicó un comunicado en el que se exhortaba a dejar el uso del término *indio* y si se tuviera que usar alguno para designar a las *comunidades indias*.

Se tiene la necesidad de seguir teniendo un término que designara a las *comunidades indígenas*. La pretendida supresión de diferencias que vino después de la Independencia fue solamente retórica toda vez que, cultural y socialmente, se tuvo la necesidad de utilizar el denominativo *indígena* para seguir manteniendo una diferenciación étnica nuclear en el proceso de la construcción de la identidad nacional. El *indígena* tenía que seguir existiendo porque esta identidad, en un proceso de diferenciación dentro sus conflictos étnicos constitutivos, se construía a partir del *indio*, que pasó a ser el *indígena*, pero ya descargado de su diferenciación jurídica, sirviendo a la retórica para apuntalar el concepto de *igualdad*.

Esta transformación en la designación identitaria fue clave para el proceso de reconfiguración que se consolidó a lo largo de todo el siglo XIX y que finalmente desembocaría en la ideología del *mestizaje* del siglo XX. El criollismo, el movimiento identitario e ideológico originado por hijos de españoles peninsulares nacidos en la Nueva España en pos de su autonomía económica, política y social, utilizó la figura del *indio prehispánico* como constatación de sus potencialidades como cultura autóctona americana de estar a la altura de las culturas grecorromanas. Para esto, los criollos contrapusieron, en la misma lógica de la dinámica jerárquica colonial, al *indio prehispánico* con el *indio contemporáneo*. El *indio contemporáneo* pertenecía a una raza con poca cultura, miserable, rústica, que vivía en la vergüenza, sin honor y sin esperanza. Mientras que los *indios prehispánicos* eran los autores de las grandes ciudades y productos culturales (Heredia 9-15).

Con el fin del proceso independentista y ante la necesidad de consolidar el proyecto de nación bajo una perspectiva constitucionalista liberal, se generó el que se llamó *problema nacional*. Dentro de este se asumió que el indígena era un elemento social que imposibilitaba la consolidación nacional por las características propias.

Los planteamientos de Rafael de Zayas Enríquez —abogado muy cercano a Porfirio Díaz, diputado y cónsul en San Francisco— tuvieron repercusión en la fundamentación del proyecto político porfirista. Zayas caracterizó a la población mexicana en los últimos años del siglo XIX de la siguiente manera: 1. “Grupos Europeos é Hispano-americanos” con un 19 % de la población nacional; 2. “Grupo Mestizo” que representaba un 43% de la población nacional; y 3. “Grupo Indígena” que representaban un 38 % de la población nacional. Sobre la caracterización de estos decía que los “grupos europeos constituyen lo más importante de la nación como clases cultas, en plenitud de la civilización, á la altura de la sociedad europea más avanzada. La lengua española es la lengua madre” (392). Decía que los mestizos tendían más a lo europeo que a lo indígena, ya que preferían más las ciudades que el campo.

En cuanto a los indígenas, dice que se dividen en dos tipos: los que viven en las ciudades y aquellos que viven en el campo y en las ciudades. Los primeros “presentan un tipo degenerado”; los segundos “conservan sus tradicionales costumbres, su idioma, se casan entre los de su propia raza. Son astutos, tercos y resistentes” (Zayas 392-393).

De Zayas, a partir de una revisión de trabajos de su época sobre las razas, planteó que el origen de las poblaciones americanas anteriores a la conquista era múltiple y que la raza indígena había emigrado de Europa, lo que significaba que podía *rehabilitarse* (Urías 48). Es decir, al pertenecer al mismo tronco de las razas blancas europeas, podían reencausarse por ese camino. Esto recuerda la idea de la “pureza de sangre” que estaba de fondo en la jerarquización social de *casta*. Así, los indios, por causa de una raza, se habían degenerado (Urías 49).

En 1899 el *destacado* escritor y político Francisco Bulnes (1899) señalaba que en el proceso histórico concreto de México, los *indios* y los criollos iban desapareciendo e iban siendo remplazados por el mestizo. La caracterización que hace del indígena sigue siendo la misma que en todo el siglo XIX: “desinteresado, estoico, sin ilustración; desprecia la muerte, la vida, el oro, la moral, el trabajo, la ciencia, el dolor y la esperanza” (Bulnes 30).

Por su parte, el mestizo tendría muchos aspectos negativos originados por su parte indígena. Pero este sería perfectible gracias a su otra parte: lo español (Bulnes 31). Así, el camino del desarrollo de la nación tendría que pasar por el mestizaje. Si bien este es resultado de la mezcla entre lo indígena y lo español y tendría que utilizar la parte europea por sobre lo indígena para potencializar el desarrollo del país.

La concepción del indígena asociado a todas las características negativas fue persistente a lo largo de todo el siglo XIX y XX. Manuel Gamio, uno de los antropólogos mexicanos más importantes de finales del siglo XIX y principios del XX, que definió los lineamientos de las políticas indigenistas del periodo y de las décadas siguientes a la Revolución Mexicana, escribió en 1916 *Forjando Patria*. Esta obra determinó las concepciones oficiales y gubernamentales sobre el *indígena*. Gamio proponía que el camino del progreso y de la evolución nacional era la unidad e integración nacional. El camino es el mestizaje que ya desde tiempo de la Colonia se venía dando como un proceso *armonioso* tenía cuatro ejes: “hay mezcla de sangre, de ideas, de industria, de virtudes y vicios” (Gamio 117). La primera vía tenía que ser la integración nacional en contra de la división que históricamente se habría desarrollado entre la raza europea y la indígena desde el momento de la Conquista. El reto, justamente, sería la integración de ambas, que se han considerado mutuamente como enemigas para lograr *fundirse* y “hacer coherente y homogénea la raza nacional, unificando idioma y convergente la cultura” (Gamio 115). Se requiere, así, la disolución de las pequeñas razas para lograr la homogeneidad racial en una nación común.

Gamio concede que los indígenas tienen aptitudes mentales, sin embargo, afirma que tienen un retraso de 400 años en su cultura y en su sociedad, ya que, según él, sus manifestaciones intelectuales son continuación de las que se desarrollaban en los tiempos prehispánicos (Gamio 170). Y a partir de esta idea aceptaba que los indígenas tuvieron grandes civilizaciones, pero que, debido a la conservación de esa cultura se hicieron anacrónicos. Según Gamio su civilización no les da para más evolución. Se han quedado estancados (172). Entonces el problema de la población indígena, y del país, toda vez que son una parte constitutiva de este, era su atraso cultural que originaba un anacronismo con respecto de las necesidades de progreso. De ahí que la lógica de la política del gobierno sería incorporarlos al progreso y a la civilización (Gamio 171). La vía de lograr esto tendría que venir del *mestizaje* como mecanismo biopolítico de transformación poblacional.

El indigenismo posrevolucionario fue la continuación de un discurso que definía identidades desde el momento de la Conquista y la Colonización europea. Siguió siendo la continuación de las formulaciones de élite sobre el problema de indio (Knight 17).

El último arquetipo de representación visual que caracteriza Jesús Bustamante es la del indio *Bárbaro Sanguinario*. Este sería el modelo de indio más difundido a nivel

global. Esta encarna todos los aspectos negativos de la sociabilidad. Muestra al *indio* incapaz de controlar las pasiones; es violento y asesino; vago y ladrón; es mentalmente inferior, pero astuto; falto de palabra y de razón. En resumen es un sujeto “totalmente inadecuado para la vida común, la política e incluso para mantener los acuerdos más elementales” (Bustamante 17). Esta última representación se hizo más patente en el siglo XIX con el desarrollo de los Estados-nacionales y fue persistente en la configuración del nacionalismo mexicano del siglo XX.

Para los gobiernos del México independiente las poblaciones indígenas del norte del país representaron una problemática diferente que las del centro y el sur del país. Estas últimas poblaciones tenían una forma de vida sedentaria, con territorios fijos bien establecidos y demarcados, dedicadas principalmente a actividades económicas geográficamente estáticas. Los grupos del norte eran nómadas e históricamente siempre se mostraron radicalmente rebeldes a la colonización y a la evangelización, es decir no generaron mecanismos y formas de negociación cultural y económica como los grupos del centro y del sur de México.⁴ Estos grupos atacaban a las colonias establecidas en los estados del norte para defender territorios o formas de vida. Grupos como los apaches, los navajos, los utes, los comanches y los kiowas realizaban constantes correrías desde Zacatecas y Coahuila hasta Nuevo México y Arizona. Por tal motivo, los gobiernos de Chihuahua, Sonora y Durango, de manera conjunta con el escaso apoyo del gobierno nacional, realizaron campañas militares y civiles de exterminio contra esos grupos de “indios salvajes”.

En el mismo sentido de las problemáticas que se veía con respecto de los grupos indígenas del norte del país, en el periódico *El Universal* del 11 de diciembre de 1848 se hablaba de la política de exterminio de Estados Unidos con los grupos indígenas, haciendo una especie de apelación al gobierno mexicano de que, a pesar de lo “bárbaro” que resultaría la medida, se crearían milicias para combatir las rebeliones indígenas.

Durante el porfiriato las comunidades indígenas sufrieron el despojo agrario y muchas de estas comunidades afrontaron políticas de integración forzada en todo el territorio nacional. Sin embargo, muchas de las poblaciones indígenas del norte fueron

4 Al respecto de este punto parece importante recordar que en el centro y sur de México también hubo rebeliones intensas y prologadas. Por ejemplo la llamada Guerra de Castas (1847-1901) y la llamada Rebelión de la Sierra Gorda (1847-1849). Sin embargo, para estas guerras, por las características culturales, sociales y económicas de los grupos indígenas participantes, los gobiernos mexicanos tenían más posibilidades y estrategias de negociación, así como de estrategias militares.

aniquiladas. Por ejemplo, en Sonora, los yaquis fueron cazados, deportados y esclavizados porque no se sometían a las reglas del Estado-nación. El gobierno mexicano utilizó al ejército como fuerza colonial y contrainsurgente para someter a las comunidades indígenas al proyecto nacional.

Así pues, se conceptuaban dos tipos de *indios contemporáneos*: a los que era posible incorporar a la nación para que desaparecieran mediante el mestizaje y los que debían ser exterminados por su incompatibilidad absoluta con la civilización. Un criterio importante para diferenciar a unos de otros era la productividad económica que podían aportar a la nación, que era lo que se asumía que su *raza* era únicamente capaz.

En su contraparte, de una manera similar a como lo hizo el criollismo novohispano, el discurso nacionalista mexicano del siglo xx utilizó la figura del *indio prehispánico* como constatación de la grandeza de origen de la nación mexicana, así como origen común de toda la heterogeneidad cultural y social de México. Este fue un elemento cultural que permitió impulsar la unidad que requería el discurso nacionalista: generaba un mito de origen común. Junto con imágenes que enaltecían el conocimiento y la cultura de las sociedades prehispánicas, las representaciones del indio prehispánico enaltecían su carácter heroico en la guerra contra los españoles. Su sentido era el del héroe trágico.

Como ya se ha referido anteriormente, una de las estrategias de integración nacional de los pueblos indígenas el siglo xx fue el fomento de la educación y de la cultura. Con este objetivo la Secretaría de Educación Pública, creada por el Congreso por decreto el 28 de septiembre de 1921, desempeñó un papel elemental. Una figura central en esta intención fue José Vasconcelos quien, desde su cargo como Secretario de Educación Pública (1921-1924) y de su rectorado en la Universidad Nacional de México (1920-1921), fue el encargado de transformar el rostro violento de la Revolución por un proyecto regenerador de la sociedad mexicana (Florescano 402). La cosmovisión vasconceliana parte de una idea de mestizaje hispanófilo que, en la lógica del relato, identifica a lo indígena (y demás grupos étnicos) como el contrario jerárquicamente inferior a lo español. Este último núcleo debería ser lo que domine la constitución cultural, social y biológica de la nación (Vasconcelos 15-18). Guillermo Zermeño ha señalado, a partir de su análisis arqueológico del mestizaje, que el relato vasconceliano, a pesar de “caer en desgracia política frente al grupo representado por la transición Calles-Cárdenas, sigue siendo articulador de la identidad nacional al tiempo que continúa alimentándose del campo político” (3).

Consideraciones finales

El relato de origen de la nación mexicana, que comenzó a configurarse desde mucho antes de los movimientos independentistas a principios del siglo XIX, parte de la contraposición dicotómica “español-indio”. Ambas categorías se construyeron como definiciones identitarias políticas que estructuraban las dinámicas sociales, culturales, políticas y sociales. Dichas categorías, bases estructurales de la sociedad novohispana, fueron impuestas por los grupos conquistadores y colonizadores españoles, con la anuencia, el respaldo y el apoyo ideológico y material de élites políticas indígenas. Como categorías *imaginopolíticas* de identidad, definían los criterios de pertenencia de cada una de las personas, es decir, se consolidaron como categorías políticas impuestas a partir de diferentes estrategias cargadas de violencia que definían identidades con base en diversos criterios tales como el color de la piel, los rasgos fisionómicos, la vestimenta, el habla, el lugar de residencia, las actividades, las costumbres, los hábitos, etcétera. Dichos rasgos, para su correcto funcionamiento depende del establecimiento de formas de esencialización que permita darle algún contenido de materialidad a esas identidades. En esa contraposición dicotómica que establecían generaban formas de homogeneización de una gran heterogeneidad poblacional. La concreción de esas identidades estuvo basada en procesos persistentes de generación discursiva que tuvo eficaces efectos performativos. Dichas construcciones discursivas fueron tanto conceptuales como visuales. Ambas formas se correspondían y fueron coherentes entre sí.

Como se ha visto, la categoría *indio* fue asociada al polo negativo jerárquico de la dicotomía. Fue creada con la intención de legitimar y mantener el poder sobre el gran grueso de la población en América, en general, y en la Nueva España, en particular. La dicotómica categoría *español-indio*, en su propia configuración performativa, generaba y sostenía un conflicto social elemental para mantener el dominio colonial.

Cuando culminó el proceso independentista en la tercera década del siglo XIX, los criollos, el grupo social hegemónico, asumieron el poder y definieron, en sus conflictos internos de clase y de posiciones ideológicas, el proyecto de nación. En una retórica vaciada de contenidos materiales, decretaron el fin de las desigualdades jurídicas, sociales y culturales bajo premisas liberales. Sin embargo, su dominio dependía, de la misma forma que el orden colonial: de la diferenciación. Crearon un relato de origen bajo intenciones nacionalistas en el que se suponía la síntesis de la dicotomía colonial

español-indio. Esta síntesis fue representada por el *mestizaje*. El fundamento de la nación misma seguía dependiendo de la diferenciación. La categoría elemental de diferenciación, que recuperaba la diferencia colonial, fue la de *indígena*. Sin embargo, la estrategia de afianzamiento de poder, bajo los nuevos fundamentos liberales que justificaba y legitimaban el dominio criollo, parcialmente cambio en *pos* de la unificación nacional. Retóricamente la heterogeneidad debía desaparecer bajo el proceso biopolítico del mestizaje, pero, en un sentido material, la diferenciación debía mantenerse a través de una dialéctica compleja de igualdad y diferencia.

Bibliografía

- Bulnes, Francisco. *El porvenir de las naciones hispano americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. Imprenta de Mariano Nava, 1899.
- Bustamante, Jesús. La invención del indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política. *Nuevo mundo- Mundos nuevos [En línea]*, 2017. pp. 1-24. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71834>
- Colón, Cristobal. *Relaciones y cartas*, Librería de la viuda de Hernando y Ca., 1892.
- Campos Pérez, Lara. La imagen de indio en la construcción histórico-cultural de la identidad. Estudio comparado de su representación iconográfica en los manuales escolares de México y España (1940-1945). *Memoria y sociedad*, vol. 14, no. 28, 2010, pp. 107-124.
- El Águila Mejicana*, México, 28 de agosto de 1826.
- El Universal. Periódico Independiente*, México, 11 de diciembre de 1848.
- Florescano, Enrique. *Historia de la historia de la nación mexicana*, Taurus, 2002.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, Siglo XXI., 2001.
- Gamio, Manuel. *Forjando Patria (pro nacionalismo)*, Porrúa, 1916.
- Gellner, Ernst. *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, 2008.
- Grosfoguel Ramon. "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, no. 16, 2012, pp. 79-102.
- Helg, Aline. La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Negroandino. *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 101, no. 858, 2014, pp. 143-181.

- Heredia Correa, Roberto. La asunción del pasado indígena por los criollos novohispanos. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, no. 35, 2002, pp. 9-36.
- Hernández y Dávalos, Juan E. *Colección de documentos para la historia de las guerra de independencia de México*, tom. 1. UNAM, 2007.
- Hering Torres, Max Sebastián. "Limpieza de Sangre en España. Un modelo de Interpretación". *El peso de la sangre. Impíos, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, N. Böttcher, B. Hausberger y M. Hering (Eds.), El Colegio de México, 2011, pp. 29-62.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, 2004.
- Knigth, Alan *Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940*. Universidad Autónoma de Puebla, 2004.
- Katzew, Ilona. Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico. *Laberinto. An Electronic Journal of early Modern Hispanic Literatures and Culture*, no. 1, 1997, pp. 8-29.
- Las Casas, Bartolomé. *Historia de Las Indias* [EBook], T. V, The Project Gutemberg, 2016
- ____. *Doctrina*, UNAM, 1992.
- López Beltrán, Carlos. Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas. *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, F. Gorbach y C. López. Zamora (Eds.), El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 289-342
- Lund, Joshua. *El Estado mestizo. Literatura y raza en México*, Malpaso Ediciones, 2017.
- Moreno Navarro, Isidoro. Un aspecto del mestizaje americano: El problema de la terminología. *Revista Española de Antropología Americana*, no. 4, 1969, pp. 201-217.
- Navarrete, Federico. "¿Qué significa ser indio en el siglo XIX?". *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*, Miguel León Portilla y Alicia Meller (Eds), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, pp. 171-190.
- Oviedo, Fernández de. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, tom. 1, Real Academia de la Historia, 1851-1855.
- Ramírez Zavala, Ana Luz. Indio/Indígena, 1750-1850. *Historia Mexicana*, vol. 60, no. 3, 2010, pp. 1643-1681.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica., 1987.
- Stolcke, Verena. Los mestizos no nacen, sino que se hacen. *Avá. Revista de Antopología*, no. 14, 2009. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169013838002.pdf>

Suplemento de la Gazeta de México. México. 3 de febrero de 1789.

Vasconcelos, José. *Breve Historia de México*. Compañía Editorial Continental, 1979.

Vázquez, Josefina Zoraida. (1962). La imagen del indio en el Español del Siglo XVI. *La Palabra y el Hombre*, (22), 191-206.

Vespucio, Americo. *Fragments del Nuevo Mundo*. [Archivo PDF], El Aleph, 2010.

Zayas Enríquez, Rafael de. *Los Estados Unidos Mexicanos, sus condiciones naturales y sus elementos de prosperidad*, Secretaría de Fomento, Colonización é Industria de la República Mexicana, 1893.

Zermeño Padilla, Guillermo. Del mestizo al mestizaje: Arqueología de un concepto. *Memoria y sociedad*, no. 24, 2008, pp. 79-95.